

SOURCES CHRÉTIENNES

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

N° 184

Série des Textes Monastiques d'Occident, N° XXXVII

LA RÈGLE DE SAINT BENOÎT

Tome IV

*COMMENTAIRE HISTORIQUE ET CRITIQUE
(Parties I-III)*

PAR

Adalbert de VOGÜÉ
Moine de la Pierre-qui-vire

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

1971

*DILECTAE MATRI
PVERO QVAE DISCENTI CHRISTVM
REGVLA FVIT ET MAGISTRA*

AVANT-PROPOS

Le commentaire publié dans ce volume et les suivants est doublement incomplet. Tout d'abord, il ne s'étend pas à la Règle de saint Benoît en son entier, mais seulement aux chapitres de celle-ci qui n'ont pas été commentés dans *La Communauté et l'Abbé*¹. Dix-huit chapitres avaient fait l'objet de cette première étude. Le présent ouvrage étudie les cinquante-cinq chapitres restants, ainsi que le Prologue².

La seconde limitation de notre travail est indiquée par son titre même. « Historique et critique », ce commentaire se tient délibérément à un certain niveau d'interprétation que l'on pourrait qualifier de superficiel. Les questions qu'il pose au texte sont seulement les plus urgentes. Il s'agit d'abord de situer la Règle bénédictine (*RB*) dans l'histoire littéraire et institutionnelle à laquelle elle appartient, en la rapprochant des autres règles et documents du cénobitisme ancien. Parmi ces monuments de la tradition cénobitique, la Règle du Maître (*RM*) présente évidemment un intérêt hors pair. Toute proche de notre Règle, sa comparaison avec celle-ci pose un problème très

1. A. DE VOGÜÉ, *La Communauté et l'Abbé dans la Règle de saint Benoît*, Desclée De Brouwer 1961. Voici la liste des chapitres de la Règle commentés dans cet ouvrage : *RB* 1, 2, 3, 5, 7 (étudié partiellement), 21, 31, 60, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72. Nous avons complété ici l'étude du chapitre 7.

2. La répartition des chapitres de la Règle entre *La Communauté et l'Abbé* et le présent ouvrage est indiquée dans la Table de Concorde qui suit cet Avant-Propos.

spécial, en raison duquel ce premier essai d'exégèse doit être non seulement historique, mais aussi et avant tout critique.

Ainsi défini, le présent commentaire ne représente qu'une partie du projet que nous espérons mener à bien. Ultérieurement, nous essaierons d'approfondir le sens des textes dont nous livrons ici une première interprétation. Nous aurions souhaité de présenter ensemble les deux commentaires, l'un historique et critique, l'autre doctrinal et spirituel. L'ampleur de l'effort exigé par le premier nous a contraint de surseoir à la réalisation du second, qui trouvera place dans un volume ultérieur de *Sources Chrétiennes*.

En attendant, le lecteur découvrira ici-même des éléments de réflexion assez nombreux, en particulier dans les « vues d'ensemble » et les « conclusions » qui terminent habituellement chaque chapitre et chaque Partie. La nature des sujets traités dans notre Troisième Partie (*Silence et Humilité*) nous a même incité à y insérer deux études de caractère plutôt doctrinal³, sans lesquelles on ne saisisait pas pleinement l'originalité de nos règles par rapport à Cassien. Au reste, il est évident qu'une enquête historique comme celle que nous avons menée sur l'habitat des cénobites — cellule ou dortoir⁴ — aboutit à des conclusions qui ne sont pas sans importance pour l'interprétation de la vie cénobitique dans son ensemble. Ainsi nous espérons que cette œuvre préliminaire et très aride, qui vise avant tout à élucider certaines questions d'exégèse et

3. *Théorie et pratique du silence* (III^e Partie, chapitre I, § III) ; *Crainte de Dieu et humilité* (III^e Partie, chapitre II, § III).

4. *De la cellule au dortoir* (V^e Partie, chapitre I, § II). Tout ce premier chapitre de la V^e Partie reproduit, avec quelques changements, une étude parue sous le titre « Comment les moines dormiront », dans *Studia monastica* 7 (1965), p. 25-62. De même nous avons incorporé à notre VIII^e Partie, chapitre III, § IV, l'article paru sous le titre « Travail et alimentation dans les règles de saint Benoît et du Maître », dans *Revue Bénédictine* 74 (1964), p. 242-251.

d'histoire, ne sera pas tout à fait inutile aux moines désireux d'éclaircissements sur le sens de la tradition dont ils vivent.

Puisque ce commentaire se présente comme la suite de *La Communauté et l'Abbé*, il importe de préciser les relations des deux ouvrages. Le second n'est pas la continuation pure et simple du premier. Celui-ci, on s'en souvient, joignait la réflexion doctrinale à l'étude historique et littéraire dans des proportions presque égales. Ici au contraire, pour les raisons exposées plus haut, l'un des éléments prédomine de façon quasi exclusive. Au lieu d'une thèse de théologie fondée sur une base exégétique et historique, nous présentons aujourd'hui de simples essais de critique et d'histoire qui débouchent à peine, çà et là, sur quelques perspectives doctrinales. Dans *La Communauté et l'Abbé*, le thème choisi avait commandé la sélection de quelques chapitres particulièrement significatifs. Ici nous examinons l'ensemble des textes qui restent, sans procéder à aucun choix. A titre d'hypothèse de travail, *La Communauté et l'Abbé* admettait l'antériorité du Maître par rapport à Benoît, sans se soucier beaucoup de mettre ce postulat à l'épreuve. Ici, tout en adoptant la même hypothèse de travail, nous avons la préoccupation constante de la critiquer.

De ces différences d'objet et de méthode résulte une certaine disparité entre notre premier ouvrage et celui qu'on va lire. En général, l'exigence critique et la comparaison des textes sont ici bien plus poussées. Dès lors, il n'eût pas été inutile de reprendre l'étude des dix-huit chapitres examinés dans *La Communauté et l'Abbé* pour en donner ici un nouveau commentaire, plus fouillé que le premier. Mais il ne pouvait être question d'aggraver ainsi la tâche déjà très lourde que nous nous étions imposée. Encore qu'un peu sommaires sur quelques points, les analyses de *La Communauté et l'Abbé* restent généralement valables. Mieux valait utiliser ces résultats déjà acquis et

les joindre à ceux de la présente enquête, comme nous avons essayé de le faire dans l'Introduction qui ouvre notre édition⁵.

Il reste à décrire plus précisément la méthode suivie dans ce commentaire. On notera d'abord que les chapitres de Benoît ne sont pas étudiés simplement l'un après l'autre, en suivant l'ordre où ils se succèdent dans la Règle, mais distribués en neuf Parties, qui réunissent presque toutes plusieurs chapitres en vertu de certaines affinités ou thèmes communs : Prologue et épilogue, silence et humilité, dortoir et silence nocturne, séries de textes concernant la prière, la répression des fautes, la désappropriation, les repas, les relations avec l'extérieur. Comme tout regroupement, celui-ci a ses mérites et ses inconvénients. S'il met en évidence certaines relations entre chapitres distants et connexes, il a aussi pour effet d'estomper d'autres relations, voire d'isoler quelques chapitres de leur environnement immédiat. Nous nous sommes efforcé de pallier ces inconvénients dans son commentaire, en remplaçant tout chapitre dans son contexte, si besoin était, et en restant attentif à tous les aspects du texte, même à ceux qui n'intéressaient pas directement le thème étudié.

Tel qu'il est, notre plan aidera, espérons-le, à suivre le développement de quelques-uns des grands thèmes qui parcourent la Règle. Pour l'apprécier, on devra tenir compte de deux faits. D'abord certains groupements nous étaient imposés ou suggérés par la Règle du Maître. Ensuite nous ne disposions pas de tous les chapitres de Benoît, mais seulement de ceux que n'avait pas analysés *La Communauté et l'Abbé*. Notre commentaire eût-il embrassé la Règle entière, nous aurions évidemment adopté un classement différent. Même pour ordonner la matière limitée qui s'offrait à nous, d'autres groupements étaient possibles, voire préférables à certains égards. C'est ainsi qu'on aurait

5. Voir le t. I.

pu constituer une section sur le travail avec les chapitres 48, 50 et 57, ou mettre à part les chapitres sur le recrutement (*RB* 58-61) au lieu de les joindre à ceux qui concernent la désappropriation et l'accueil des hôtes. A vrai dire, sachant que toute division aurait quelque chose d'arbitraire et d'insatisfaisant, nous n'avons pas fait beaucoup d'efforts pour élaborer celle-ci. Elle s'est plutôt constituée d'elle-même, au fil de nos curiosités et de nos recherches⁶. On voudra bien la prendre pour ce qu'elle est, c'est-à-dire pour un simple procédé d'exposition. A ce titre, elle nous a rendu de réels services. Quelles qu'en soient les imperfections, celles-ci sont bien moins gênantes que ne l'eussent été l'émiettement et les redites auxquels on se serait voué en suivant pas à pas la suite de chapitres si peu ordonnée de notre Règle.

Quant aux rapports de Benoît avec le Maître, nous n'avons pas conçu notre commentaire comme la démonstration d'une thèse, mais comme un recueil d'observations faites au jour le jour, à mesure que nous avançons. Sans doute avons-nous habituellement supposé, jusqu'à preuve ou indice du contraire, l'antériorité du Maître. Mais là encore, il s'agissait moins d'une conviction arrêtée que d'une méthode d'exposition. La simple présentation des faits requiert le plus souvent que l'on se donne au départ une première ébauche d'interprétation. Mais nous avons constamment voulu rester juge de ce présupposé. On ne s'étonnera donc pas de le voir sans cesse soumis à un contrôle vigilant. Sans parti pris, nous avons noté au fur et à mesure les faits qui nous paraissaient de nature à le corroborer, à l'infirmer, à le nuancer. Même lorsqu'il avait paru démontré à l'instant précédent, nous ne nous sommes pas cru dispensé de le remettre en question l'instant d'après. Cette démarche souple, prudente, tâtonnante est

6. Des explications sur l'ordre adopté sont données au début de chaque Partie.

sans doute la seule qui permette d'échapper au péril de simplification et d'aveuglement qui guette tout chercheur. Les résultats de notre enquête, que nous avons exposés dans l'Introduction de notre premier volume⁷, en sont, espérons-le, d'autant moins sujets à caution.

Au reste, nous ne nous flattons pas d'avoir complètement et définitivement résolu ce problème désormais fameux. Trop d'incertitudes demeurent encore, trop d'études restent à faire sur des questions particulières, au sujet desquelles nous avons dû nous contenter de solutions provisoires et sommaires. Nous pensons en particulier aux rapports de l'*ars sancta* et de la *Passio Juliani*, question pendante qui hypothèque le commentaire de *RM 3 - RB 4*. Cependant, tout compte fait, nous sommes convaincu que notre effort a payé largement. La valeur d'analyses comme les nôtres est pour une bonne part indépendante de l'hypothèse de travail adoptée et des conclusions auxquelles on a cru pouvoir aboutir. On peut se tromper sur la datation d'un texte ou sur le sens de la relation entre deux auteurs, mais une analyse soigneuse met en évidence des faits qui gardent leur intérêt en toute hypothèse. Aussi voulons-nous achever ce travail en remerciant tous ceux qui nous ont incité et encouragé à l'accomplir, au premier rang desquels se trouvent notre Abbé et nos frères de la Pierre-qui-vire. Ils ont été pour nous les signes et les instruments de la bonté de Dieu, à qui s'adresse pour finir notre action de grâces.

A. V.

7. Voir le t. I.

TABLE DE CONCORDANCE DES CHAPITRES DE LA RÈGLE DE S. BENOÎT ET DE LEUR COMMENTAIRE

Les références précédées du sigle CA renvoient à *La Communauté et l'Abbé dans la Règle de saint Benoît*, Desclée De Brouwer 1961. Les autres références désignent les Parties, chapitres et paragraphes du présent ouvrage.

Règle de S. Benoît	Sujet du chapitre	Référence à notre commentaire
Prologue		I ^{re} Partie, chapitres I et III.
Chapitre I	Genres de moines	CA, chapitre I.
Chapitre II	Abbé	CA, chapitre II.
Chapitre III	Conseil	CA, chapitre III.
Chapitre IV	Bonnes œuvres	II ^e Partie, chapitres I-II.
Chapitre V	Obéissance	CA, chapitre IV.
Chapitre VI	Taciturnité	III ^e Partie, chapitre I. (CA, chapitre IV.
Chapitre VII	Humilité	III ^e Partie, chapitre II.
Chapitre VIII	Horaire de l'office	IV ^e Partie, chapitre II.
Chapitre IX	Vigiles en hiver	IV ^e Partie, chapitre III.
Chapitre X	Vigiles en été	IV ^e Partie, chapitre III.
Chapitre XI	Vigiles dominicales	IV ^e Partie, chapitre I, § IV. IV ^e Partie, chapitre IV.
Chapitre XII	Matines dominicales	IV ^e Partie, chapitre V, § I
Chapitre XIII	Matines fériales	IV ^e Partie, chapitre V, § I-II.
Chapitre XIV	Fêtes des saints	IV ^e Partie, chapitre I, § IV.
Chapitre XV	Alleluia	IV ^e Partie, chapitre VI.
Chapitre XVI	Cycle des heures	IV ^e Partie, chapitre VII.
Chapitre XVII	Heures du jour	IV ^e Partie, chapitre V, § II-III. III. IV ^e Partie, chapitre VIII.

Règle de S. Benoît	Sujet du chapitre	Référence à notre commentaire
Chapitre XVIII	Psautierhebdomadaire	IV ^e Partie, chapitre IX.
Chapitre XIX	Psalmodie	IV ^e Partie, chapitre X.
Chapitre XX	Oraison	IV ^e Partie, chapitre X.
Chapitre XXI	Doyens	CA, chapitre V, § I.
Chapitre XXII	Dortoir	V ^e Partie, chapitre I.
Chapitre XXIII	Excommunication	VI ^e Partie, chapitre I.
Chapitre XXIV	Fautes légères	VI ^e Partie, chapitre I.
Chapitre XXV	Fautes graves	VI ^e Partie, chapitre I.
Chapitre XXVI	Complice	VI ^e Partie, chapitre I.
Chapitre XXVII	Impénitent	VI ^e Partie, chapitre I.
Chapitre XXVIII	Récidiviste	VI ^e Partie, chapitre I.
Chapitre XXIX	Retour de l'apostat	VI ^e Partie, chapitre I.
Chapitre XXX	Punition des enfants	VI ^e Partie, chapitre I.
Chapitre XXXI	Cellérier	CA, chapitre V, § II.
Chapitre XXXII	Gardien des outils	VII ^e Partie, chapitre I, § II.
Chapitre XXXIII	Désappropriation	VII ^e Partie, chapitre I, § III.
Chapitre XXXIV	Distribution du nécessaire	VII ^e Partie, chapitre I, § IV.
Chapitre XXXV	Cuisiniers	VIII ^e Partie, chapitre I, § I-II.
Chapitre XXXVI	Malades	VIII ^e Partie, chapitre II, § I-II.
Chapitre XXXVII	Vieillards et enfants	VIII ^e Partie, chapitre II, § I et III.
Chapitre XXXVIII	Lecteur	VIII ^e Partie, chapitre I, § I et III.
Chapitre XXXIX	Ration alimentaire	VIII ^e Partie, chapitre III, § I.
Chapitre XL	Ration de vin	VIII ^e Partie, chapitre III, § II.
Chapitre XLI	Horaire du repas	VIII ^e Partie, chapitre III, § III.
Chapitre XLII	Silence nocturne	V ^e Partie, chapitre II.
Chapitre XLIII	Retards	IV ^e Partie, chapitre I, § II. VI ^e Partie, chapitres II-III.
Chapitre XLIV	Satisfaction	VI ^e Partie, chapitres I et III.
Chapitre XLV	Fautes à l'oratoire	VI ^e Partie, chapitres II-III.
Chapitre XLVI	Fautes au travail	VI ^e Partie, chapitres II-III.
Chapitre XLVII	Signal de l'office	IV ^e Partie, chapitre I, § II.

Règle de S. Benoît	Sujet du chapitre	Référence à notre commentaire
Chapitre XLVIII	Travail quotidien	IV ^e Partie, chapitre XI, § I. VIII ^e Partie, chapitre II, § III.
Chapitre XLIX	Carême	VIII ^e Partie, chapitre IV.
Chapitre L	Office au dehors	IV ^e Partie, chapitre XI, § II.
Chapitre LI	Repas au dehors	IX ^e Partie, chapitre I.
Chapitre LII	Oratoire	IV ^e Partie, chapitre XII.
Chapitre LIII	Hôtes	IX ^e Partie, chapitre II.
Chapitre LIV	Réception des présents	VII ^e Partie, chapitre II.
Chapitre LV	Vêtement et chaussure	VII ^e Partie, chapitre III.
Chapitre LVI	Table de l'abbé	IX ^e Partie, chapitre III.
Chapitre LVII	Artisans	VII ^e Partie, chapitre IV.
Chapitre LVIII	Admission des postulants	VII ^e Partie, chapitre V, § I. IX ^e Partie, chapitre IV.
Chapitre LIX	Oblation des enfants	VII ^e Partie, chapitre V, § II. IX ^e Partie, chapitre V.
Chapitre LX	Admission des prêtres	CA, chapitre VI.
Chapitre LXI	Moines étrangers	IX ^e Partie, chapitre VI.
Chapitre LXII	Prêtres du monastère	CA, chapitre VI.
Chapitre LXIII	Ordre de la communauté	CA, chapitre IX.
Chapitre LXIV	Ordination de l'abbé	CA, chapitre VII.
Chapitre LXV	Prévôt	CA, chapitre VIII.
Chapitre LXVI	Portiers	CA, chapitre IX.
Chapitre LXVII	Sorties	CA, chapitre IX.
Chapitre LXVIII	Obéissance difficile	CA, chapitre IX.
Chapitre LXIX	Ne pas défendre	CA, chapitre IX.
Chapitre LXX	Ne pas frapper	CA, chapitre IX.
Chapitre LXXI	Obéissance mutuelle	CA, chapitre IX.
Chapitre LXXII	Bon zèle	CA, chapitre IX.
Chapitre LXXIII	Épilogue	I ^{re} Partie, chapitres II-III.

ABRÉVIATIONS

Aux abréviations déjà indiquées au t. I, on ajoutera les suivantes :

- AB** *Analecta Bollandiana*, Bruxelles.
BHG *Bibliotheca Hagiographica Graeca*³, Bruxelles 1957.
BHL *Bibliotheca Hagiographica Latina*², Bruxelles 1949.
DDC *Dictionnaire de Droit Canonique*, Paris.
EG *Études Grégoriennes*, Solesmes.
JTS *Journal of Theological Studies*, Oxford.
LQF *Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen*, Münster Westfalen.
MThZ *Münchener Theologische Zeitschrift*, Munich.
OCP *Orientalia Christiana Periodica*, Rome.
OM *Ordo Monasterii* de la Règle de S. Augustin (voir Table des Auteurs).
SE *Sacris Erudiri*, Steenbrugge.
TLL *Thesaurus Linguae Latinae*, Munich.
TU *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, Leipzig.

BIBLIOGRAPHIE

Nous n'indiquons ici que les titres cités en abrégé dont il n'a pas été fait mention au t. I.

- ACHERY (D'), L., *Veterum aliquot scriptorum... Spicilegium*, t. I-XIII, Paris 1655-1677.
AUF DER MAUR, I., *Mönchtum und Glaubensverkündigung in den Schriften des hl. Johannes Chrysostomus*, Fribourg 1959 (*Paradosis* 14).
BAUMSTARK, A., *Nocturna Laus. Typen frühchristlicher Vigilienfeier und ihr Fortleben vor allem im römischen und monastischen Ritus*, Münster Westfalen 1957 (*LQF* 32).
Benedictus der Vater des Abendlandes, Weihegabe... zum vierzehnhundertsten Todesjahr... herausgegeben von H. S. BRECHTER, Munich 1947.
CAVALLERA, F., « La *Regula Magistri* et la Règle de S. Benoît. Le problème littéraire », dans *RAM* 20 (1939), p. 225-236.
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^e Série, fasc. 17).
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*⁴, Paris 1959.

- FESTUGIÈRE, A. J., *Les Moines d'Orient*, t. I-IV, Paris 1960-1965.
- GENESTOUT, A., « La Règle du Maître et la Règle de S. Benoît », dans *RAM* 21 (1940), p. 51-112.
- HEIMING, O., « Heilige Regel und benediktinische Liturgiereform », dans *Erneuerung der Liturgie*, Maria Laach 1954 (*Liturgie und Mönchtum* 3-XIV).
- « Zum monastischen Offizium von Kassianus bis Kolumbanus », dans *ALW* VII-1 (1961-1962), p. 89-156.
- HOLZHERR, G., *Regula Ferioli, Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte und zur Sinndeutung der Benediktinerregel*, Einsiedeln 1961.
- LAMPE, G. W. H., *A Patristic Greek Lexicon*, t. I-V, Oxford 1961-1968.
- LEFORT, L. Th., *Les Vies coptes de S. Pachôme et de ses premiers successeurs, Traduction française*, Louvain 1943 (*Bibliothèque du Muséon* 16).
- LEHMANN, P., *Die Admonitio S. Basilii ad Filium spiritalem*, dans *Sitzungsberichte der Bay. Akad. der Wissensch. Philolog. histor. Klasse* 7, Munich 1955-1957, p. 3-63.
- MABILLON, J., *Veterum Analectorum*, t. I-IV, Paris 1675-1685.
- MANNING, E., « Une catéchèse baptismale devient Prologue de la Règle du Maître », dans *Rev. Mabillon* 52 (1962), p. 61-73.
- MC LAUGHLIN, T., *Le très ancien droit monastique de l'Occident*, Ligugé-Paris 1935 (*Archives de la France monastique* 38).
- Paléographie Musicale*, t. I-XVII, Solesmes 1889-1958.
- RENNER, F., « Die Genesis der Benediktus- und Magisterregel », dans *SMGBO* 62 (1950), p. 87-195.

- SCHMITZ, Ph., *S. Benoît. La Règle des Moines*. Traduction, Introduction et notes, 2^e édition, Maredsous 1945.
- SCHUSTER, I., *San Benedetto. La « Regula Monasteriorum »*, Testo, Introduzione, Commento e note, 2^a edizione, Alba 1945.
- THOMASSIN, L., *Ancienne et nouvelle discipline de l'Église*, Nouvelle édition par M. ANDRÉ, t. I-VII, Bar-le-Duc 1864-1867.
- VANDERHOVEN, H., « Les plus anciens manuscrits de la Règle du Maître transmettent un texte déjà interpolé », dans *Scriptorium* 1 (1946-1947), p. 193-212.
- Vir Dei Benedictus, Eine Festgabe zum 1400. Todestag des hl. Benedikt... herausgegeben von R. MOLITOR*, Münster Westfalen 1947.

**COMMENTAIRE
HISTORIQUE ET CRITIQUE**

PREMIÈRE PARTIE
LE PROLOGUE ET L'ÉPILOGUE

CHAPITRE PREMIER
LE PROLOGUE

C'est d'ordinaire aux deux extrémités d'un écrit, dans l'introduction et dans la conclusion, que l'auteur énonce le plus clairement son dessein. Aussi commencerons-nous par examiner successivement le Prologue de la Règle bénédictine et son dernier chapitre (*RB* 73), deux morceaux qui se complètent visiblement. Au Prologue de Benoît correspond dans la *RM* une série d'introductions quatre fois plus longue. Au contraire, l'épilogue de Benoît n'a aucun répondant chez le Maître.

I. Les introductions du Maître

Presque tout le Prologue bénédictin se retrouve littéralement dans la dernière partie de l'introduction du Maître (*Ths*). Seuls deux courts morceaux, au début et à la fin, appartiennent en propre à Benoît (*Prol* 1-4 et 46-49). Encore ont-ils tous deux, nous le verrons, un certain rapport avec d'autres morceaux préparatoires de la *RM*. C'est donc toute la suite des introductions du Maître que nous devons considérer en premier lieu.

**La finale
de la Règle
des IV Pères**

Cette suite comprend d'abord un Prologue, puis un *Thema* en trois parties. Mais le Prologue lui-même semble faire écho à ce qui le précède dans le manuscrit P*, c'est-à-dire à la conclusion de la Règle des IV Pères¹. La synopse des deux textes a été dressée par H. Vanderhoven et par G. Penco². Pour ce dernier, les IV Pères auraient suggéré au Maître le début (*qui legis... qui obscuritas*) et les principales idées de son Prologue, voire l'appel à la prière incessante qui retentira à la fin de son homélie sur le *Pater*. En réalité, comme l'avait bien vu Vanderhoven³, le rapport de dépendance est inverse : c'est la *RM* qui a suggéré au réviseur de la *R IV P* sa conclusion. N'oublions pas en effet que ce petit morceau final se lit dans le seul manuscrit P*. Absent de la recension E, à laquelle appartiennent tous les autres témoins de la *R IV P*, il est visiblement destiné à souder celle-ci à la *RM*.

Il se pourrait d'ailleurs que la même main qui a ajouté cette finale au texte des IV Pères ait également inséré les mots *primo tibi qui legis deinde et tibi*, qui se lisent dans la première phrase du Prologue du Maître. Ni grammaticalement⁴ ni logiquement⁵ cette incise ne s'harmonise avec le contexte. Qu'on la supprime, et l'exorde du Maître devient limpide : *O homo qui me obscuritas dicentem*. Il est donc

1. *Reg. IV Patrum* 6, 1-4, NEUFVILLE p. 90.

2. G. PENCO, *S. Benedicti Regula*, p. 193. Les textes parallèles du Maître sont : Pr 1-2.19.40-41 ; Thp 71 et 79.

3. H. VANDERHOVEN, *Les plus anciens manuscrits du Maître...*, p. 194. Penco, qui se réclame de Vanderhoven, ne semble pas l'avoir bien compris.

4. *Tibi* est difficile à expliquer. Voir P. B. CORBETT, *The Latin*, p. 63-64, dont les explications ne sont pas satisfaisantes.

5. Il y a contradiction entre ce *qui legis* et l'assertion de Pr 21 : *quam ego tibi lecturus sum* : l'auteur se distingue du lecteur, puis s'identifie avec lui.

probable que le premier paragraphe du Prologue, tout comme les suivants⁶, ne s'adressait primitivement qu'à l'« auditeur ». La mention du « lecteur » aura été ajoutée, bien maladroitement, au temps où l'on a rédigé la conclusion de la Règle des Pères. Dans celle-ci, la formule *qui legit... qui audit* fait partie d'un beau macarisme pris à l'Apocalypse. Si l'on a introduit cette formule, isolée de son contexte scripturaire, dans le Prologue du Maître, c'est sans doute pour créer artificiellement un lien entre les deux règles.

**Le Prologue
du Maître**

Ayant débarrassé le Prologue du Maître de ces adhérences, nous pouvons maintenant le considérer seul et pour lui-même. Il se compose de six paragraphes, dont le début est nettement marqué par le retour d'un mot signifiant l'audition (*obscuritas, auditor, audis, auditus, audi*), ainsi que par un *ergo* à partir du second paragraphe. Ces interpellations de l'« auditeur », qui scandent tout le morceau, s'accompagnent d'impératifs pressants, appelant d'abord à l'intelligence et à l'attention (*cognosce, percipe, intende, intellige*), puis à l'obéissance et à l'action (*ingredere, sequatur, obserua, age, adimple*). L'auditeur doit d'abord reconnaître que c'est Dieu qui lui parle, ensuite percevoir le message divin, puis laisser ce message pénétrer jusqu'à son cœur et se mettre à le suivre. Cette progression, qui s'observe dans les trois premiers paragraphes, est interrompue au quatrième, où l'on revient aux invites initiales ; reconnaître la parole de Dieu et percevoir son avertissement. Mais la marche en avant reprend dans les deux dernières sections : ce qu'on entend, il faut l'observer ; il ne s'agit pas seulement d'écouter, mais d'agir.

L'exhortation accomplit donc de réels progrès, que ne doivent pas dissimuler ses répétitions multiples et mani-

6. Voir Pr 5.8.16.19.22. Cf. ci-dessous, note 18.

festes. Ce que l'on constate ainsi en suivant la série des impératifs, on peut l'observer à nouveau en considérant les termes eschatologiques qui apparaissent dans chaque paragraphe. Le premier paragraphe s'arrête à la mort, le second passe au-delà et parle du « compte à rendre », le troisième évoque la « perdition ». Comme précédemment, le quatrième marque un temps d'arrêt : on récapitule la mort, le jugement et la damnation, encore que pour la première fois, et avec insistance, celle-ci soit désignée comme châtement *éternel*. Au cinquième paragraphe, on trouve la résurrection, avec ses séquelles de gloire ou de feu éternels, en compagnie des saints ou du diable.

Après cette évocation complète des fins dernières, le sixième paragraphe n'a rien à ajouter : on n'y parle plus d'eschatologie. A cela près, on peut dire que le Maître a déroulé progressivement le tableau des *nouissima*, de la mort à l'éternité, heureuse ou malheureuse, en passant par le jugement. La progression suit d'abord la chronologie des événements, pour aboutir à l'éternelle damnation, puis, après la récapitulation du quatrième paragraphe, elle débouche sur un large tableau contrasté, où la résurrection suit la mort et la béatitude fait face au feu de la géhenne.

Ainsi, tout au long de ce Prologue, deux progressions parallèles courent ensemble et se soutiennent l'une l'autre. A mesure que se déroule la redoutable perspective des fins dernières, les exigences du prédicateur vont s'approfondissant et se précisant. De part et d'autre, après la progression régulière des trois premières sections, le quatrième paragraphe marque une césure. On reprend ensuite la marche pour aboutir au terme.

Deux remarques pour compléter ces considérations formelles. Notons d'abord la curieuse alternance des personnes dans les trois premiers paragraphes. Chaque fois, l'auteur commence par se distinguer de l'auditeur, — « moi » et « toi », — puis se confond avec lui en un « nous ». L'alternance cesse à partir du quatrième paragraphe, qui apparaît

une fois de plus comme le point de rupture du développement.

Il se produit même, au début de ce quatrième paragraphe, deux phénomènes singuliers : l'apparition d'un « vous » remplaçant le « tu » et celle d'un « nous » remplaçant le « moi »⁷. Il ne s'agit plus, comme précédemment, de ce qu'on peut appeler un « nous » de prédicateur ou « nous » d'humanité, par lequel l'orateur s'associe à son auditeur dans leur commune condition humaine. Ce nouveau « nous » est un simple pluriel d'auteur, un équivalent littéraire du « je ». Quant au « vous », il s'agit peut-être d'un pluriel du même genre, plutôt littéraire que réel, équivalent à « tu »⁸. Cependant il se pourrait aussi que le Maître passe par inadvertance de son « auditeur » supposé unique à l'assemblée des *fratres* auxquels il s'adressera habituellement.

En tout cas, après cette double variation, on retrouve uniformément le « moi » et le « tu » jusqu'à la fin du Prologue, sauf dans les citations. Le « nous » de prédicateur, sur lequel s'achevait chacun des trois premiers paragraphes, ne reparait donc pas dans les trois derniers. Ce changement de ton n'est pas sans signification. Il contribue à rendre plus pressants les avertissements de la deuxième moitié. Désormais, c'est de l'auditeur, et de lui seul, qu'il est question. L'orateur le laisse devant le choix personnel qui décidera de son propre destin.

Notre seconde remarque concerne les citations et allusions scripturaires. On n'en découvre aucune dans les deux premiers paragraphes. C'est seulement au troisième que se rencontre le développement sur les « deux voies »,

7. Pr 15-16 : *Ergo uacius uester auditus sequatur meum eloquitum. Et intellege tu, homo, cuius admonemus intuitum...*

8. Sur le pluriel de politesse, voir BLAISE, *Manuel*, § 171. Il ne paraît guère en situation ici. Mais de même que ce pluriel correspond au pluriel de majesté, peut-être le « vous » correspond-il ici au « nous » d'auteur.

qui présente à la fin des allusions non équivoques, encore qu'implicites, au logion évangélique de la voie large et de la voie étroite⁹. Ensuite, les quatrième et cinquième paragraphes sont de nouveau dépourvus de références scripturaires. Puis l'Écriture réapparaît dans le dernier paragraphe, sous forme, cette fois, de citations en chaîne, illustrant les mots *regula* et *uirga*¹⁰.

Ainsi le recours à l'Écriture n'a lieu que deux fois, dans les troisième et sixième paragraphes, à la fin de chaque moitié du texte¹¹. Cette sobriété est sans doute en rapport avec l'objet du morceau, tout entier destiné à présenter l'écrit quasi inspiré qu'est la Règle. Le nom propre de celle-ci — *regula* — n'apparaît pas avant le dernier paragraphe¹². Jusque-là, le Maître a seulement prononcé le nom ambigu de *scriptura*¹³. Même assorti du démonstratif *haec*, ce nom fait penser invinciblement à la sainte Écriture, d'autant que l'on ne cesse d'affirmer que c'est Dieu qui parle. Cette ambiguïté voulue n'est sans doute pas étrangère à l'absence de toute citation formelle de l'Écriture canonique avant le dernier paragraphe. Citer trop tôt l'Écriture, c'eût été dissiper l'atmosphère prophétique, le halo sacré qui enveloppe, tel un apocryphe, la mystérieuse *scriptura*. C'est seulement quand elle se montre pour ce qu'elle est, une simple règle monastique, que le flot des

9. Pr 9-14 (*Mt.* 7, 13-14).

10. Pr 23-27. Noter l'alternance de l'Apôtre et du Prophète, avec « le Seigneur » pour terminer : ce dernier texte est tiré d'un psaume (donc du Prophète), mais mis dans la bouche de l'auteur divin.

11. Cette observation, comme les précédentes, justifie l'appréciation de F. RENNER, *Die Genesis*, p. 120-125 : au seul vu de ses proportions harmonieuses, le Prologue apparaît comme un morceau soigné, comme une œuvre d'art.

12. Pr 23-24.

13. Pr 5.16.21. Peut-être les deux premiers *scriptura* désignent-ils spécialement le Prologue, mais le troisième désigne certainement la Règle entière.

citations scripturaires commence à couler. Et ces citations ont précisément pour but de rattacher le nom de *regula*, et son synonyme *uirga*, à l'Écriture inspirée¹⁴.

Cet ensemble d'analyses formelles, et en particulier notre dernière remarque, nous a introduit au sens de la grande ouverture du Maître. Elle n'est pas autre chose qu'une présentation solennelle de la Règle. L'œuvre écrite y apparaît comme la parole d'un homme, et à travers celle-ci comme la parole de Dieu. Le messenger de Dieu presse l'auditeur de lui prêter toute son attention. Le message concerne en effet sa destinée présente et future. La mort est imminente, la rencontre du juge divin inévitable. L'homme doit s'y acheminer de bon gré, en agissant correctement. La vie lui est laissée comme un délai pour s'amender et progresser dans le bien. Cette marche vers Dieu, qui est amendement et progrès, ne peut se faire que par la voie étroite de l'évangile, où l'on observe les préceptes divins. Que l'auditeur s'y engage et y coure de toutes ses forces ! Désormais il n'aura plus d'excuse, puisqu'il a perçu l'avertissement divin et reconnu le chemin que Dieu lui trace. Point de salut pour lui, sinon dans l'accomplissement de la Règle.

La Règle est donc présentée comme l'itinéraire de la marche vers Dieu, le programme des bonnes actions requises pour le salut, l'explicitation des exigences de l'évangile. Présentation non seulement solennelle, mais dramatique, puisqu'elle appelle un choix pour l'éternité. A chaque paragraphe, la menace accompagne l'exhortation, et une perspective effrayante se dessine à côté de la voie à

14. Les deux premières citations concernant la *uirga* se retrouvent (en ordre inverse) chez le PSEUDO-CHRYSOSTOME, *Serm.* 27 et 30, *PLS* 4, 804 et 827 (= MORIN, *Serm.* 13 et 3). Or selon cet auteur, la *uirga* représente la « loi » et la « parole de Dieu » (*uirga legis... praecepta legis... uerbum Dei*). Si cette interprétation était présente à l'esprit du Maître, il aura voulu, en appelant sa Règle *uirga*, suggérer son assimilation à l'Écriture sainte.

suivre. La mort par surprise, la reddition de comptes, la perte, l'absence de toute excuse au jour du jugement, le remords éternel et sans remède, le feu de la géhenne qui ne finit pas, cette suite de malheurs est si bien mise en relief qu'elle fait pâlir les espérances positives. La tonalité du morceau est sévère, et même sombre. Son principal ressort est la crainte. Ce n'est pas pour rien que l'auteur termine en brandissant la *uirga*, symbole de châtement autant que de rectitude. La Règle est ici-bas l'instrument de la justice de Dieu. Puisse-t-elle n'être pas, au jour du jugement, celui de sa colère¹⁵!

La chaîne de citations qui termine le Prologue est continuée par les deux citations psalmiques qui ouvrent le morceau suivant. Les premières concernaient la *uirga-regula*. Maintenant c'est de « paraboles » qu'il est question. L'expression vise manifestement le caractère symbolique de la narration qui suit, où le baptême est décrit sous la figure d'une source rencontrée en chemin par des voyageurs épuisés.

Une dernière fois, dans ces deux citations psalmiques, l'auteur parle à la première personne : « J'ouvrirai la bouche en paraboles... Pour eux, je suis devenu une parabole. » Désormais il disparaîtra, sauf à se distinguer implicitement, dans les homélies sur le *Pater* et les psaumes, des *fratres* auxquels il s'adresse. En même temps que le « je » disparaît le « tu ». La parabole de la source est tout entière rédigée en « nous », et c'est aussi ce « nous » de prédicateur qui prévaut dans les commentaires du *Pater* et des psaumes, sauf de brèves et fréquentes apostrophes du type *Videte fratres*. Si le « tu » retentit encore çà et là, c'est seulement dans telle phrase manifestement interpolée¹⁶ ou dans des

15. Cf. *RM* 93, 15-19.

16. *Thp* 50 : *Vides ergo...* Le « je » reparait aussi dans cette phrase, mais c'est un « je » impersonnel.

passages où il est imposé par le texte scripturaire que l'on commente¹⁷. On ne retrouve donc plus le ton du Prologue. Du discours de l'auteur-lecteur à un seul *homo*, on est passé à des homélies adressées à une pluralité de *fratres*. Dans le Prologue, le Maître parlait sans doute à un postulant auquel il allait faire la lecture de la Règle¹⁸. Dans les morceaux suivants, il paraît s'adresser à toute sa communauté, qui entend lire la Règle chaque jour, elle aussi¹⁹.

Énigmatique à plus d'un titre, ce nouvel ensemble l'est d'abord par la mention *Incipit Thema* qui se lit en tête. Un *Explicit Thema Regulae* lui répond avant le chapitre 1, mais cette dernière mention se lit seulement dans P*, tandis qu'elle manque dans A*. A la suite de J. Froger, nous avons d'abord tenu cet *Explicit* pour inauthentique, et pensé que la mention *Incipit Thema* s'appliquait seulement aux deux citations psalmiques où il est question de « paraboles ». Cependant cette interprétation prête à discussion. Les deux citations initiales indiquent le genre parabolique de la narration plutôt que son thème. De plus, la parabole s'arrête à la fin du premier morceau. Or celui-ci se continue visiblement par les commentaires du *Pater* et des psaumes. Pour un tel ensemble, l'annonce de la seule parabole ne constitue pas un *thema* bien approprié. Enfin, malgré son absence dans A*, l'*Explicit Thema regulae* de P* ne peut être écarté facilement. Un *Incipit* appelle normalement un *Explicit*. Cette règle se vérifie quatre fois

17. *Thp* 59 (*Tob.* 4, 16 ; cf. *RM* 3, 9 : *quis...uult...faciat*) ; *Thp* 62-65 (*Rom.* 7, 24 ; *Visio Pauli* 40) ; *Ths* 12-13 (*Ps.* 33, 13-15). De même, c'est du texte cité que vient le « je » en *Thp* 62 et 79-80.

18. *Pr* 21 (cf. 87, 3 ; 89, 8 ; 90, 5). L'indication divergente de *Pr* 1 est peut-être interpolée (ci-dessus, notes 4-6). Si on la tenait pour authentique, on pourrait l'entendre en ce sens que, par une sorte de dédoublement, l'auteur-lecteur s'applique à lui-même les paroles qu'il a écrites et qu'il lit.

19. *RM* 24, 15.

dans la *RM*²⁰. Il y a d'ailleurs un parallélisme frappant entre les mentions *Incipit Prologus* et *Incipit Thema* d'une part, *Explicit Prologus regulae* et *Explicit Thema regulae* de l'autre : dans les deux cas, le mot *regulae* n'apparaît que dans la dernière mention.

Ces divers indices tendent à prouver que *thema* désignait, dans l'esprit de l'auteur, l'ensemble de trois morceaux qui se termine dans P* par l'*Explicit*. Comme le dit ce dernier, il s'agirait du *Thema regulae*, d'un morceau qui énonce le thème de la Règle entière. De fait les dernières lignes, aboutissement de tout le *Thema*, définissent assez heureusement le programme de l'œuvre : « constituer une école pour le service du Seigneur²¹ ». D'opuscules ayant successivement Préface et *Thema*, on trouve plusieurs exemples dans les *Dictiones* d'Ennode de Pavie²². Ce serait le cas ici. Il est vrai que le *thema*, chez Ennode, est une simple formule de quelques mots ou un morceau très court²³. A cet égard, les deux citations psalmiques du Maître répondent mieux au modèle. Mais les *Dictiones* d'Ennode ne sont elles-mêmes que de brefs opuscules. Dans plusieurs d'entre elles, le rapport du *Thema* à l'ensemble n'est pas très différent de celui du *Thema* du Maître à la Règle entière²⁴. Vu la longueur de la *RM*, il n'y aurait rien d'exorbitant à ce qu'elle soit précédée d'un *Thema* de plusieurs pages²⁵.

20. Voir Cap 1 et 95 ; Pr T et 27 ; 1, T et 10, 123 ; 51, T et 53, 65. Seul l'*Incipit* de 11, T reste sans *Explicit* correspondant. Peut-être cependant l'*Explicit* final (95, 24) se rapportait-il à lui, avant qu'on en ait fait la formule *Expl. Regula sanctorum Patrum*, qui est probablement secondaire.

21. Ths 45.

22. Voir ENNODE, *Dict.* 12 et 21 (*Thema...Praefatio*) ; 22 (*Praefatio...Thema*).

23. Deux mots (*Dict.* 12) ; 11 lignes (*Dict.* 21) ; 10 mots (*Dict.* 22) ; 6 vers (*Dict.* 24).

24. L'œuvre est environ trente fois plus longue que son *Thema* dans *Dict.* 21, dix fois dans *Dict.* 24, dix-sept fois dans la *RM*.

25. PAULIN DE NOLE, *Ep.* 28, 6, dit qu'il a placé en tête de son

Quoi qu'il en soit de la portée du mot *thema*, il est certain que les trois morceaux compris sous ce nom dans P* forment un tout. Le premier (Th) est un commentaire de l'appel du Christ en *Mt.* 11, 28-30 : « Venez à moi, vous tous qui peinez... Chargez-vous de mon joug et mettez-vous à mon école... ». Le début du texte est compris comme un appel au baptême, où le Christ « refait » l'homme pécheur et mortel qui dépose à ses pieds le fardeau de ses péchés²⁶. La suite s'applique à une nouvelle invitation du Christ, postérieure à la régénération baptismale : au pesant fardeau des fautes passées doit se substituer le joug du Seigneur, qui est léger et procure le « repos »²⁷. Désormais, au lieu d'Adam et d'Ève, la « voix du Seigneur » et la « loi chrétienne » seront pour eux père et mère. Autant dire qu'ils se donnent totalement au Christ et à l'évangile.

Le passage au second morceau (Thp) se fait moyennant la répétition des termes « père » et « mère ». Cette fois « notre père » est désigné en toute clarté : c'est le Seigneur lui-même, entendez le Christ. Quant à notre mère, c'est l'Église²⁸. Les parents selon la chair sont désignés avec la même netteté : on ne parle plus d'Adam et d'Ève, mais de « notre père terrestre et notre mère charnelle », qu'il faut maintenant « abandonner ». Sur ce thème familier aux commentateurs africains du *Pater*, le Maître ouvre son propre commentaire de l'Oraison dominicale.

panégyrique de Théodose, en guise de *Thema* (*pro themate praescribitur*), la lettre de son ami Endelechius qui avait sollicité ce travail. Là encore le *Thema* ne se bornait sans doute pas à quelques mots.

26. Th 10 (*Mt.* 11, 28). *Reficiam* est ensuite interprété par *renouati* (11), *recreauerat* (13), *recreationem* (17). Cf. PAULIN DE NOLE, *Ep.* 32, 2 : *in loco refectionis humanae* (le baptistère).

27. Th 14-15 (*Mt.* 11, 29-30).

28. Thp 1-2 (*Mt.* 6, 9). Le début (*inuenimus*) fait penser à AUGUSTIN, *Serm.* 57, 2 : *inuenimus Deum patrem et matrem ecclesiam*, plus encore qu'aux textes de Cyprien et de Tertullien cités en note. On retrouve *inuenimus* dans le même contexte chez AUGUSTIN, *Serm.* 58, 2 ; 59, 2.

On le voit, ce nouveau morceau se relie étroitement au précédent. L'idée de paternité, présente aux deux bouts de la parabole baptismale, se retrouve au commencement et à la fin de l'homélie sur le *Pater*. Dans les deux morceaux, la paternité surnaturelle est attribuée, non à la première Personne de la Trinité, mais au Christ. Des parallèles secondaires confirment l'unité de dessein et d'auteur : de part et d'autre, la vie antérieure au baptême est présentée comme une « descente » en ce monde²⁹; de part et d'autre, « naissance » et « génération » se répondent³⁰; de part et d'autre, on parle de la « connaissance du baptême »³¹, de « l'invitation du Seigneur »³², de la « découverte » que nous faisons de lui³³. Ces points de contact, dont la liste pourrait être allongée³⁴, montrent assez qu'une même pensée et une même main sont à l'œuvre dans les deux morceaux. Le commentaire de l'Oraison dominicale est bien la suite de la parabole de la source. Au sortir des fonts baptismaux, les néophytes s'entendent expliquer le *Pater*. Rien de plus naturel, si l'on songe aux *Catéchèses mystagogiques* de Cyrille, au *De Sacramentis* d'Ambroise, au *De cognitione baptismi* d'Ildefonse, où l'Oraison dominicale est pareillement exposée à de nouveaux baptisés³⁵.

29. Th 3 : *in saeculi huius descendimus uiam*; Thp 4 : *natio nostra in mundum...descenderat*.

30. Th 3 : *nati...generati*; Thp 4-6 : *natio...generatio*.

31. Th 19 : *cognitione ignorantii baptismi*; Thp 10 : *propter agnitionem baptismi*.

32. Th 17 : *Domini inuitantis nos uocem* (cf. Th 24); Thp 8 : *nos non desinit inuitare*.

33. Th 25 et Thp 2 : *inuenimus*.

34. Cf. *diuina...uox* (Th 9) et *uox dominica* (Thp 9); *audemus* (Th 25 et Thp 10). On notera que tous ces points de contact avec Th se trouvent seulement dans le premier paragraphe de Thp. Cependant la « voix du Seigneur » se retrouve dans Thp 36 et 60.

35. CYRILLE, *Myst.* 5, 11-18; AMBROISE, *Sacr.* 5, 18-30 (cf. 6, 24); ILDEFONSE, *De cogn. bapt.* 133-135, PL 96, 166. Chez Cyrille, l'explication du *Pater* fait partie de celle de la messe; chez Ambroise et

Appartenant à une aussi longue et large tradition, l'homélie du Maître sur le *Pater* ne saurait être en tout point originale. Cependant on trouve dans chacun des développements relatifs aux quatre premières demandes des traits plus ou moins appuyés qui peuvent être considérés comme autant de signatures, les unes discrètes, les autres très voyantes : ainsi les « bonnes actions », les « comptes à rendre », la « volonté propre », l'*annona* des serviteurs. Tout cela va être abondamment illustré dans la Règle, si ce ne l'a déjà été dans le Prologue³⁶.

De ce second morceau on passe au suivant (Ths) par une transition nettement marquée : après la prière, on va traiter de l'action. Celle-ci est présentée comme un « service ». C'est que notre nouvelle qualité de fils ne nous a pas ôté celle de serviteurs³⁷. Notre Père des cieux est aussi notre maître³⁸. Ces deux aspects de la relation au Christ, évoqués çà et là dans l'homélie sur le *Pater*, sont réunis en une belle formule frappante au début du dernier morceau. Quant au programme du service divin, il va être demandé à deux textes psalmiques : d'abord quelques versets du Ps. 33, puis le Ps. 14 en entier. Chacune de ces listes de bonnes œuvres se conclut par un appel à la marche, à l'action. La seconde fois, la conclusion est plus ample et sert de péroraison à tout le morceau : dès maintenant il nous faut « courir et agir », et c'est pourquoi l'on va instituer « l'école du service du Seigneur ».

Les idées d'action et de service, annoncées au début, ont donc effectivement informé tout ce troisième morceau. Est-ce à dire qu'il se distingue adéquatement du second morceau, celui-ci traitant de la prière, celui-là de l'action,

Ildefonse, elle se rattache à un ensemble d'enseignements sur la prière.

36. Voir *La Règle du Maître*, t. I, p. 108, note 2.

37. Thp 50.56.69.

38. Thp 17.21, etc.

comme l'a annoncé la transition? Au vrai, le commentaire du *Pater* était déjà rempli d'exhortations à bien agir. Sa manière moralisante ne diffère guère, en fait, de celle du commentaire des psaumes. Si celui-ci s'en distingue, c'est plutôt par son propos formel d'inviter à l'action et par le choix de textes scripturaires répondant directement à ce dessein.

Les relations établies entre les deux morceaux par les thèmes de la prière et de l'action, du père et du maître, apparaissent au début de Ths. On en trouve une autre vers la fin, lorsque l'auteur invite à « prier le Seigneur de nous accorder l'aide de sa grâce »³⁹. Cette phrase rappelle le commentaire des deux dernières demandes du *Pater*, où l'on en trouvait déjà les principaux termes⁴⁰. L'homélie sur le *Pater* est dans son ensemble, on l'a dit, plus tournée vers l'action que vers la prière. C'est seulement vers la fin qu'il est recommandé de prier sans cesse pour obtenir la grâce. Les deux commentaires, celui de l'Oraison dominicale et celui des psaumes, s'accordent donc à traiter de la prière en finale.

Tels sont les principaux liens du troisième morceau avec le second⁴¹. Pour solides qu'ils soient, ils sont encore moins forts que ceux qui unissent le troisième morceau au premier. Le commentaire du Ps. 33 rappelle nettement la parabole de la source. De part et d'autre, la voix divine proclame : « Venez! », et ce dernier appel est suivi d'un second auquel « celui qui entend » répond en actes ou en paroles⁴². De part et d'autre, on a commencé par voir

39. Ths 41.

40. Thp 69.71.79.

41. On peut y ajouter les conclusions eschatologiques fort semblables de Thp 11 et Ths 46. Voir aussi note 44.

42. Comparer Th 9-11.13-16 et Ths 6-12.

avant d'entendre⁴³. De part et d'autre, on exulte d'avoir entendu « la voix du Seigneur qui nous invite⁴⁴ ».

Ces correspondances établissent un parallèle évident entre les deux « Venez », celui de l'évangile et celui du psaume, entre la vocation au baptême et l'invitation à apprendre la crainte du Seigneur. Ici et là, ce « Venez » retentit au début du morceau. Ici et là, le morceau est partagé en deux : la péricope évangélique a fait l'objet de deux citations distinctes, la seconde plus longue que la première; le commentaire des psaumes roule également sur deux textes, le second étant seul cité intégralement, donc plus long. De toute évidence, un même auteur est à l'œuvre dans le commentaire de l'évangile et celui des psaumes. Moins gêné que dans l'homélie sur le *Pater* par la forme du texte à commenter, plus libre de composer à sa guise, il construit spontanément des diptyques, comme on en trouvera plus d'un dans la Règle, notamment au chapitre de l'abbé⁴⁵.

Deux diptyques encadrant la vaste homélie sur le *Pater*, elle-même centrée sur la longue partie médiane que constitue le commentaire de la troisième demande : cette construction harmonieuse atteste à sa façon ce que nos analyses n'ont cessé de mettre en évidence : l'homogénéité de tout le discours compris entre le Prologue et le chapitre 1. Chacune de ses trois parties est en relation avec les deux autres. L'ensemble forme une trilogie bien agencée, où tout s'enchaîne et se répond avec netteté, mais sans raideur. Il n'en faut pas davantage pour justifier l'*Explicit Thema regulae* de P*. Authentique ou non, cet *Explicit* a en tout cas un certain fondement dans la réalité littéraire que nous venons d'analyser. Même si l'on devait rejeter le titre de

43. Comparer Th 8 (*conspicimus*). 13 (*inluentes*) et Ths 6 (*aperlis oculis*).

44. Comparer Th 17.20.24 et Ths 13. Cf. Thp 8 (*nos...inuitare*).

45. RM 2. Voir *La Communauté et l'Abbé*, p. 78-85.

Thema regulae, l'ensemble ainsi délimité forme à coup sûr un tout compact et représente l'œuvre réfléchie d'un écrivain assez habile⁴⁶.

Thema et Prologue Mais il ne suffit pas de constater l'unité d'auteur du *Thema*. On peut faire un pas de plus et avancer que l'auteur du *Thema* est aussi celui du Prologue. Il ne manque pas, en effet, d'expressions communes aux deux pièces : les « bonnes actions », la « négligence pécheresse », l'« auditeur », l'« ignorance », la ou les « voies », la « course », la « lumière » de ce monde ou de cette vie, le Dieu « propice »⁴⁷. Mais le fait le plus décisif est que deux phrases entières du Prologue se retrouvent à peu près telles quelles dans le commentaire des psaumes. Selon la première, notre vie présente n'est qu'un délai pendant lequel Dieu, dans sa bonté, attend de jour en jour que nous nous corrigions⁴⁸. Selon la seconde, il faut profiter de ce répit : dès à présent, tandis que nous sommes encore en vie et que nous en avons le loisir, courons⁴⁹ ! On le voit, ces deux phrases sont connexes, la seconde tirant la conclusion de la première. Il est d'autant plus frappant de les retrouver de part et d'autre, dans le même ordre et à quelques lignes d'intervalle : au deuxième et au quatrième paragraphe du Prologue ; dans la conclusion du *Ps.* 14 et dans la conclusion générale du commentaire des psaumes. Un même rédacteur a donc travaillé au Prologue et au

46. Ceci confirme à nouveau le jugement porté par F. RENNER, *Die Genesis*, p. 136-138, d'après une considération sommaire des proportions de chaque morceau.

47. Comparer Pr 3 avec Thp 4.22 et Ths 16 (*bona acta*), Pr 4 avec Ths 5 (*neglegentia peccatorum*), Pr 5 avec Ths 10 (*auditor*), Pr 9 avec Th 19 (*ignorantia*), Pr 10 avec Th 3.12.22 et Ths 16.20.29 (*uia*), Pr 16 avec Ths 9.18.44 (*currere*), Pr 19 avec Ths 43 (*lux*), Pr 22 avec Thp 23 (*propitius*).

48. Pr 7 et Ths 35-37.

49. Pr 16 et Ths 43-44. Cf. Pr 18 et Ths 44 (*in aeternum...in perpetuum*).

Thema. A la fin de celui-ci, il a volontairement fait retentir un écho manifeste de celui-là.

Cette sorte d'inclusion montre que le Prologue et le *Thema* ont été conçus comme un tout⁵⁰. Ensemble ils constituent une seule introduction en deux parties, l'une aboutissant à la présentation formelle de la Règle, l'autre à la présentation de son objet : établir l'école du service du Seigneur. De même que la Règle a été assimilée et annexée à l'Écriture sainte, de même l'école est rattachée à la régénération baptismale et à l'Église. Ici et là l'auteur obéit à la même préoccupation : enraciner son œuvre, littéraire et institutionnelle, dans le terrain de la révélation chrétienne.

La continuité du Prologue et du *Thema* apparaît encore mieux si l'on prend garde au thème de l'« audition » qui leur est commun. La première chose qui nous a frappés en abordant le Prologue était le retour constant, au début de chacun de ses six paragraphes, d'un verbe d'attention, bientôt suivi d'un verbe d'action. Mais le *Thema* n'est guère moins abondant en termes de ce genre. La parabole de la source enveloppe une double citation de l'évangile, que les voyageurs « entendent »⁵¹. A son tour, le commentaire des psaumes s'ouvre par le *Venite filii audite me*, et

50. On peut donc, comme l'a fait F. RENNER, *Die Genesis*, p. 136-137, considérer le Prologue et la parabole de la source comme formant ensemble une première partie à peu près symétrique de la troisième (le commentaire des psaumes), de part et d'autre de l'homélie sur le *Pater*. A soi seule, la parabole est un peu courte pour équilibrer Ths. Du point de vue quantitatif, Pr et Th réunis répondent mieux à la dernière partie. Aussi bien, sans vouloir tirer argument de ce qui n'est sans doute qu'une coïncidence, on peut noter que *Aperiam in parabolis os meum* (*Ps.* 77, 2), que le Maître cite au début de Th, est précédé dans le texte du psaume par un verset qui pourrait résumer tout le Prologue : *Attendite popule meus legem meam, inclinate aures uestram in uerba oris mei* (*Ps.* 77, 1).

51. Th 11.13.16.

l'on ne cesse d'y « écouter » la parole divine⁵². Cette « audition » doit évidemment s'achever en action. Chacune des trois parties du *Thema* l'affirme à sa façon, et l'homélie sur le *Pater* non moins que les autres, on s'en souvient : l'Oraison dominicale y est présentée comme une source d'enseignements moraux, d'incitations à agir.

Ainsi tout le *Thema* peut se résumer dans la formule évangélique qui sert de conclusion au *Ps.* 14 : « entendre la parole et la mettre en pratique »⁵³. Un même fil court donc tout le long des deux introductions et les unit. Le Prologue appelle à écouter la Règle et à l'observer, le *Thema* à écouter l'Écriture et à la mettre en pratique. Aussitôt proposée à son « auditeur », la Règle propose à son tour l'évangile, le *Pater*, les psaumes. Son message ne prétend pas à l'originalité, encore moins à l'autonomie. Écouter la Règle, c'est avant tout écouter l'Écriture.

Un appel à entendre et à agir, à aller au Seigneur et à courir vers lui, — appel fondé sur l'imminence de la mort et l'éternité de ses suites, — voilà en bref ce que l'on trouve aussi bien dans le *Thema* que dans le Prologue. Ce fonds identique, souvent exprimé dans les mêmes termes, nous est garant de l'unité d'auteur dans cette double introduction. C'est là une observation préalable de grande importance pour qui veut poser correctement le délicat problème qui nous reste à résoudre, celui des sources littéraires et du *Sitz im Leben* de notre *Thema*.

*Thema et catéchèses
baptismales* A première vue, en effet, il semble que ce morceau étrange soit une catéchèse baptismale devenue Prologue d'une règle monastique⁵⁴. La parabole de la source parle d'elle-même en ce sens. L'homélie sur le *Pater*, qui

52. *Ths* 6.12.20.31.39.

53. *Ths* 39 (*MI.* 7, 24).

54. Suivant le titre d'un article de E. MANNING, dans *Rev. Mabillon* 52 (1962), p. 61-74.

s'appuie sur elle et se réfère expressément au baptême, rappelle mainte allocution des Pères sur le même sujet, adressée à des *competentes* ou à de nouveaux baptisés. En soi, le commentaire des psaumes est moins net, mais pris dans ce contexte il fait penser à la tradition et à l'explication des psaumes que l'on trouve, à Naples et peut-être en Afrique, parmi les rites de préparation au baptême⁵⁵. Dès lors, on peut se demander si le Maître n'a pas puisé les trois parties de son *Thema* dans quelque recueil d'homélie épiscopales pour candidats au baptême et pour néophytes. Moyennant une adaptation sommaire, il aurait grossi à peu de frais son introduction de ces longs morceaux.

Une première remarque va nous permettre de préciser la question. Dans le *Thema* du Maître, l'évocation du baptême précède le commentaire du *Pater* et celui des psaumes. Malgré l'obscurité voulue de la parabole, il semble que l'auteur s'adresse à des hommes qui ont déjà subi la régénération baptismale. C'est donc à des baptisés, non à des catéchumènes, qu'il explique l'Oraison dominicale et les psaumes. On comprendra l'intérêt de cette remarque, si l'on se souvient que les églises antiques n'ont pas toutes rangé dans le même ordre les divers rites de l'initiation chrétienne. Si la tradition des psaumes ne semble avoir eu lieu qu'avant le baptême, l'explication de l'Oraison dominicale se plaçait soit avant, soit après celui-ci. Nous avons cité plus haut les textes de Cyrille, d'Ambroise, d'Ildefonse, qui font du commentaire du *Pater* le sujet d'une homélie postbaptismale⁵⁶. Mais d'autres témoignages, et en plus

55. Voir note sur *Ths* 1 et *La Règle du Maître*, t. I, p. 229. Le *Lectionnaire* de Naples analysé par Dom Morin atteste l'existence du rite dans cette église. Quant aux *Sermons* du Pseudo-Chrysostome, que Morin localise aussi à Naples, ils seraient plutôt d'origine africaine selon J. P. ΒΟΥΚΟΤ, « La collection homilétique pseudo-chrysostomienne découverte par Dom Morin », dans *Rev. des Études augustiniennes* 16 (1970), p. 139-146 (cf. *PLS* 4, 651).

56. Voir notes 35 et 62. Pour Jérusalem, le témoignage de Cyrille est corroboré indirectement par celui d'ΕΤΗΕΡΙΕ, *Pereg.* 45-46, qui

grand nombre, montrent que la tradition du *Pater* et son explication pouvaient s'adresser aux *electi ad fidem*, aux *competentes*. Qu'elle précédât la tradition du Symbole comme à Naples ou qu'elle la suivît comme partout ailleurs⁵⁷, cette tradition du *Pater* avait lieu pendant le carême, avant le baptême. C'est là ce qu'attestent Théodore de Mopsueste⁵⁸, Augustin⁵⁹, le Pseudo-Chrysostome et le Lectionnaire de Naples⁶⁰, le Gélisien ancien et le *Missale Gallicanum uetus*⁶¹.

On voit que le Maître ne s'accorde pas avec ces témoins. L'usage liturgique sur lequel il paraît s'appuyer est celui de Jérusalem, d'Espagne et de Milan, peut-être aussi de la Rome du IV^e siècle⁶², non celui de Syrie, d'Afrique, de Naples, de la Rome du VII^e siècle ou de la Gaule. Il y a peut-être là une indication à utiliser pour la localisation et

ne signale pas la tradition du *Pater* avant Pâques. Selon CHRYSOSTOME, *Hom. VI in Colos. 4*, le baptisé récite le *Pater* en remontant de la piscine. Est-ce à dire qu'il l'apprend seulement à ce moment, ou plutôt qu'il l'avait déjà appris auparavant ? En tout cas, il n'est pas question du *Pater* dans les *Catéchèses baptismales* (entendez : postbaptismales) éditées par A. WENGER (*SC 50*), non plus que dans les autres homélies pascales de Chrysostome, semble-t-il.

57. Voir G. MORIN, « Étude sur une série de discours d'un évêque du VI^e s. », dans *Rev. Bén.* 11 (1894), p. 400-401. Si, comme le pense J. P. Bouhot (ci-dessus, note 55), les Sermons du Pseudo-Chrysostome sont africains, certaines églises d'Afrique s'accorderaient avec celle de Naples sur l'ordre *Pater*-Symbole.

58. THÉODORE DE MOPSUESTE, *Hom. Catéch.* 11.

59. AUGUSTIN, *Serm.* 56-59.

60. Ps.-CHRYS., *Serm.* 28, *PLS 4*, 817 (= MORIN, *Serm.* 23). Sur l'origine de ce texte, voir ci-dessus, note 55. Quant au Lectionnaire de Naples, voir G. MORIN, *art. cit.* (note 57).

61. *Sacram. Gelas.* I, 36 ; *Miss. Gall. vet.* 17.

62. D'après AMBROISE, *Sacr.* 3, 5, Milan suit en tout, hormis le rite du lavement des pieds, l'usage de l'Église romaine. Celle-ci aurait donc, à cette époque, l'explication du *Pater* après le baptême. Il en est de même, semble-t-il, au début du VI^e s., puisque JEAN DIACRE, *Ep. ad Senarium* 3, ne signale pas la tradition du *Pater* parmi les rites de préparation au baptême.

la datation de notre Règle. En tout cas, cette constatation rend assez problématique le rapprochement que nous avons esquissé, à la suite de J. Froger, entre le *Thema* du Maître et le Lectionnaire de Naples ou les Sermons du Pseudo-Chrysostome. Si le Maître se réfère à un usage liturgique réel, ce n'est pas à la tradition des psaumes et du *Pater* aux *competentes*, telle qu'elle se pratiquait à Naples et en Afrique⁶³. Les sermons du *Thema* ne supposent pas un tel rite de tradition, où l'évêque donne aux futurs baptisés le texte à apprendre par cœur. Ce sont de simples homélies postbaptismales, utilisant le *Pater* et les psaumes pour parfaire l'instruction des fidèles.

Au reste, nous ne possédons plus aujourd'hui que deux homélies pour la tradition des psaumes⁶⁴, et toutes deux commentent le *Ps. 22*, texte classique de la catéchèse

63. Alors qu'ils s'accordent clairement sur le caractère pré-baptismal de la tradition des psaumes et du *Pater*, le Lectionnaire de Naples et les Sermons du Pseudo-Chrysostome divergent quelque peu en ce qui concerne la position respective de ces deux traditions. A Naples, la tradition des psaumes vient avant celle du *Pater*. Chez le Ps.-Chrysostome, au contraire, l'*Expositio Psalmorum* (*Serm.* 30), vient après l'Homélie *De oratione dominica* (*Serm.* 28). Il est vrai qu'on ne peut se fier entièrement à l'ordre de ces Sermons pour reconstituer celui des rites. A cet égard, il est significatif que les deux Sermons pour la tradition du Symbole (*Serm.* 27 et 29) se trouvent l'un avant l'Homélie *De oratione dominica*, l'autre après. D'après une phrase au début du *Serm.* 29 (*PLS 4*, 822), il est clair que la tradition du Symbole venait après celle du *Pater*, ce qui coïncide avec les indications du Lectionnaire napolitain et confirme la position du *Serm.* 29, mais infirme celle du *Serm.* 27. On reste donc hésitant devant la place que les mss assignent à l'homélie sur les psaumes après l'homélie sur le *Pater*. S'il s'avérait que cette position correspond à l'ordre des rites, il y aurait désaccord entre le Ps.-Chrysostome et le Lectionnaire de Naples. L'ordre du *Thema* du Maître, qui s'oppose à celui du Lectionnaire napolitain, trouverait alors un parallèle intéressant chez le Ps.-Chrysostome.

64. PSEUDO-CHRYSOSTOME, *Serm.* 30, *PLS 4*, 825 (= MORIN, *Serm.* 3) ; PSEUDO-AUGUSTIN, *Serm.* 366, *PL 39*, 1646.

baptismale⁶⁵. Si le Pseudo-Chrysostome y joint le *Ps.* 116, c'est seulement par compassion pour les mémoires faibles, qui retiendront plus facilement un psaume aussi court. Il semble donc que le *Ps.* 22 ait été le texte de règle pour le rite de la tradition. Or ce n'est pas ce psaume-là que commente le Maître, mais les Psaumes 33 et 14. De plus, l'usage qu'il fait de ces psaumes est fort différent de celui qui est fait du *Ps.* 22 dans les homélies pour la cérémonie de la tradition. Ici le psaume donne lieu à un commentaire abondant et mystagogique, là il n'est le plus souvent que cité et on ne lui demande qu'un enseignement moral.

A cet égard, la fin du *Thema* fait plutôt penser à certains sermons d'Augustin pour la clôture de la semaine pascale. Au moment où les néophytes vont déposer leurs vêtements blancs, reprendre la vie ordinaire, se confondre avec la foule des fidèles et des infidèles, l'évêque d'Hippone leur rappelle les exigences morales permanentes de leur baptême. Comme le Maître, il compose ou emprunte à l'Écriture de petits catalogues de bonnes œuvres à accomplir et de mauvaises à éviter⁶⁶.

Il est vrai que la situation des auditeurs n'est pas la même : ici des chrétiens qui vont vivre dans le monde, là des hommes qui vont « constituer l'école du service du Seigneur ». Il se trouvait pourtant, parmi les néophytes d'Augustin, des personnes qui « vouaient la continence parfaite » au sortir des fonts baptismaux, tandis que d'autres se proposaient de vivre dans le mariage. De son côté, le Pseudo-Chrysostome atteste que le baptême était l'occasion de choisir un état de vie, une façon déterminée de pratiquer la chasteté chrétienne : jouir du mariage ou rester dans la virginité, la continence, le veuvage, voire

65. Voir AMBROISE, *Sacr.* 5, 13, et les témoignages cités par J. DANIELOU, « La Messe et sa catéchèse chez les Pères de l'Église », dans *La Messe et sa catéchèse*, Paris 1947, p. 49 s.

66. AUGUSTIN, *Serm.* 260 et 353.

« garder la vie d'un moine » et « demeurer dans une communauté de filles consacrées⁶⁷ ».

Ces notations d'Augustin et du Pseudo-Chrysostome se rattachent à une tendance bien connue de l'âge patristique : associer plus ou moins étroitement le baptême à la pratique de la continence⁶⁸. Elles ne manquent pas d'intérêt pour qui cherche à entrevoir la situation concrète des auditeurs de notre *Thema*. On peut concevoir que des néophytes du v^e siècle, peut-être même du vi^e, aient décidé d'embrasser ensemble la vie monastique au sortir du baptême. Le *Thema* serait l'exhortation d'un ecclésiastique qui s'apprêterait à leur servir de directeur. Des éléments classiques de la catéchèse baptismale, ce « docteur » tirerait une sorte de propédeutique à la *scola dominici seruitii*.

Ce n'est là, évidemment, qu'une hypothèse. On aimerait pouvoir la corroborer de textes occidentaux attestant une

67. AUGUSTIN, *Serm.* 260, *PL* 38, 1201 ; PSEUDO-CHRYSOSTOME, *Serm.* 24, *PLS* 4, 804 (= MORIN, *Serm.* 13) : *aliam constituit monachiam vitam tenere, aliam in choro sacrarum puellarum permanere*. On trouve quelques lignes plus haut le passage sur la *uirga* (ci-dessus, note 14), qui se retrouve dans le *Serm.* 30. Commentant le *Ps.* 22, celui-ci voit dans les *semitas iustitiae* « les diverses voies du genre humain » : virginité, continence, mariage. Ce sermon destiné aux catéchumènes fait donc lui aussi allusion à l'engagement baptismal au sujet de la chasteté. On notera encore l'interprétation *semitae = seminae id est angustiae*, qui fait penser à *Pr* 14 (interprétation semblable dans *Ps.*-AUGUSTIN, *Serm.* 366, 4).

68. Voir par exemple GAUDENCE, *Serm.* 8, *PL* 26, 890 ; ORIENTIUS, *Commonitorium* II, 327-328. Il est même question, dans les Vies pachômiennes, d'une « profession monastique » émise au baptême. Voir *Les Vies Coptes*, p. 201, 12-13 (*Bo* 186), et la *Vita Prima (G¹)* 140 (p. 88, 9-10), avec le commentaire de A. VEILLEUX, *La Liturgie dans le cénobitisme pachômien au IV^e siècle*, Rome 1968 (*Studia Anselmiana* 57), p. 218 et 222-223. — Quelques indications générales sur cette question chez J. LECLERCQ, « Genèse et évolution de la vie consacrée », dans *Cahiers de la Revue diocésaine de Tournai* 7 (1967), p. 2-27. Voir surtout J. GRIBOMONT, « Le monachisme au sein de l'Église en Syrie et en Cappadoce », dans *SM* 7 (1965), p. 2-24, en particulier p. 12-16.

situation de ce genre⁶⁹. En la proposant sous toute réserve, nous avons voulu faire notre possible pour trouver un support existentiel au *Thema* du Maître et pour insérer dans la réalité concrète le passage direct des fonts baptismaux à la porte du monastère qu'il semble vouloir opérer.

Cependant on ne doit pas se dissimuler que ce morceau énigmatique a peut-être une tout autre portée. L'évocation du baptême et le recours au genre catéchétique de l'explication du *Pater* pourraient bien être de simples jeux littéraires. La destination du *Thema* serait plus théorique que pratique. Sans viser une situation précise, le Maître chercherait seulement à rendre sensible le lien spirituel qui rattache la vocation monastique au baptême, le monastère à l'Église. Ce dessein correspondrait assez bien à deux tendances que l'on retrouve dans la Règle entière : le goût des images et du jeu, l'intérêt pour le parallèle monastère-Église. De plus il rendrait compte de plusieurs particularités de notre texte. D'abord l'*Incipit Thema*, qu'on ne s'attend guère à trouver au début d'un sermon. Quelle qu'en soit la portée exacte, il fait plutôt penser à un exercice d'école. Ensuite, la parabole de la source ne ressemble à aucun des sermons pour catéchumènes ou pour néophytes que nous connaissons. Son genre obscur et symbolique contraste avec celui de ces allocutions simples et directes. Les allusions aux rites liturgiques y sont rares et imprécises⁷⁰. On

69. C'est une situation différente, quoique voisine, qu'attestent *Les Vies Coptes de S. Pachôme*, p. 141, 27-29 (*Bo* 81), et l'*Ep. Theodori*, dans BOON, *Pachomiana Latina*, p. 106, 11-16 : des catéchumènes étaient reçus dans les monastères pachômiens et y recevaient le baptême à Pâques. Voir aussi *Les Vies Coptes*, p. 21, 20 (*S*¹⁰) et 344 (*S*^{2a}; cf. *Bo* 193), ainsi que PACHÔME, *Reg.* 49, avec le commentaire de A. VEILLEUX, *op. cit.*, p. 198-212. En revanche, rien n'indique qu'il s'agisse de catéchumènes chez PACHÔME, *Reg.* 1 et 139, malgré A. VEILLEUX, *op. cit.*, p. 199 et 215, qui presse trop le sens de *rudis*.

70. On ne trouve guère que *abrenuntiaimus* et *renuntiemus* (Th 18 et 21); *sapientiam accipientes* (Th 20). Ces derniers mots font probablement allusion au « sel de la sagesse » que « recevaient » dans

à l'impression de se trouver devant une fantaisie gratuite, une création artificielle, plutôt que devant un discours inséré dans la vie et répondant à des besoins réels.

On se souviendra en outre que le *Thema* est étroitement lié au Prologue, morceau apparemment sans relation avec le baptême et qui porte la marque du Maître. De plus, nous avons vu que le commentaire du *Pater* annonce plusieurs des thèmes favoris de notre auteur, notamment dans les troisième et quatrième demandes. Tout cela suggère que le *Thema* est, dans une large mesure, l'œuvre personnelle de l'auteur de la Règle. On peut certes tenir pour vraisemblable que le Maître a utilisé des textes d'homélies catéchétiques, pour certain qu'il a eu présent à l'esprit des usages liturgiques et homilétiques relatifs au baptême. Mais l'ensemble du *Thema* n'en est pas moins le fruit de son imagination et de sa réflexion, un morceau spécialement conçu pour servir d'introduction à sa Règle.

**Le début
du commentaire
des psaumes**

La dernière partie du *Thema* nous intéresse particulièrement, puisqu'elle va se retrouver presque inchangée chez Benoît. Aussi en ferons-nous au moins un rapide examen. Ses deux premières phrases la rattachent, on l'a vu, au commentaire du *Pater*. Elles ne le font pas seulement par une série de termes contrastés : prière-action, père-maître, fils-serviteurs, mais aussi par l'antithèse finale : *poenam... gloriam*. Celle-ci, en effet, a déjà résonné dans le commentaire de la troisième demande du *Pater* (Thp 53). Il est intéressant de comparer les deux passages. Si de part et d'autre on oppose l'enfer et la gloire, le commentaire du *Pater* le fait sur un ton d'encouragement et d'espérance, le commentaire des psaumes sur un ton de menace et d'appréhension. Cet accent placé sur le côté

la bouche les catéchumènes. Voir JEAN, *Ep. ad Senarium* 3, PL 59, 402 ab; *Sacram. Gelas.* I, 31-32; ILDEFONSE, *De cogn. bapt.* 26 (rite non pratiqué à Tolède), etc.

sombre de l'alternative est en harmonie avec ce qui précède : tout le début de *Ths* est une mise en garde sévère, à la manière du Prologue. Ne pas contrister Dieu par de mauvaises actions, ne pas l'irriter, ne pas le provoquer à nous déshériter et à nous livrer à la peine éternelle : c'est dans ces motivations négatives et ces perspectives redoutables que l'auteur choisit d'envelopper son invitation au service de Dieu et à l'obéissance.

**La paraphrase
du Ps. 33**

Par un appel à secouer la paresse et le sommeil, on aborde ensuite la présentation du *Ps. 33*. Seuls vont être cités les versets 12-16 de ce psaume. D'autres que le Maître se sont intéressés particulièrement à cette petite section. On la trouve également reproduite dans la *Prima Petri* et dans tel sermon d'Augustin, de Pierre Chrysologue ou du Pseudo-Chrysostome, avec de légères variantes quant à son début et à sa fin⁷¹. Englobant le verset 16, la section du Maître est plus longue que celles de ces auteurs patristiques. Il ne semble donc pas que le Maître dépende de l'un quelconque d'entre eux, encore qu'il se rapproche d'Augustin et du Pseudo-Chrysostome en faisant dire à l'auditeur : *Ego*.

Mais il est un autre passage d'Augustin qui peut avoir inspiré le *Thema* : c'est la seconde *Enarratio in Ps. 33*⁷². On y retrouve la présentation dialoguée, la réponse *Ego* mise sur les lèvres de l'auditeur. De plus Augustin associe au *Venite filii audite me* du psalmiste la parole néotestamentaire *Qui habet aures audiendi audiat*. Un peu plus haut, il a combiné en une même citation deux passages d'Isaïe que notre passage du *Thema* amalgame également, quoique

71. *I Petri* 3, 10-12 (versets 13-17) ; AUGUSTIN, *Enar. in Ps. 143*, 9 (v. 12-15) ; PIERRE CHRYS., *Serm.* 62 (v. 12-14) ; PS.-CHRYSOSTOME, *Serm.* 5, *PLS* 4, 752-756 (= MORIN, *Serm.* 6) : v. 12-14.

72. AUGUSTIN, *Enar. in Ps. 33*, II, 16-20.

différemment⁷³. Ces détails, et quelques autres⁷⁴, donnent raison à Butler et à Delatte : c'est bien à cette homélie d'Augustin que le Maître et Benoît ont emprunté, plutôt qu'au Pseudo-Chrysostome mis en avant par Morin⁷⁵. Le sermon de celui-ci n'en conserve pas moins pour nous un certain intérêt, d'abord parce qu'il commente ces versets sans le reste du psaume, ensuite parce qu'il dépend lui-même d'Augustin, deux traits qui le rapprochent de nos règles.

Le dernier verset que cite le Maître parle des « yeux » et des « oreilles » que Dieu tourne vers ceux qui agissent selon ses ordres. A cette finale du texte psalmique correspond la phrase qui a introduit toute la citation. Là aussi il est question d'« ouvrir les yeux » et « d'écouter avec des oreilles attentives », mais c'est de nous qu'il s'agit cette fois. La lumière de Dieu brille sur nous, la voix divine nous appelle chaque jour. Nous sommes donc invités à ouvrir les yeux et les oreilles, à agir selon ce que nous aurons entendu. Alors Dieu à son tour nous prêtera attention et agira selon nos prières.

Dans cette dialectique, on ne peut dire que l'initiative appartienne à l'homme, puisque la lumière et l'appel de Dieu préexistent à leur perception par nous. Cependant les deux phrases parallèles parlant d'« yeux » et d'« oreilles » indiquent une sorte de priorité de l'acte humain. L'homme doit entendre et agir le premier, s'il veut que Dieu fasse de même. On reconnaît là l'idée que le Maître développera plus loin : *Conuertimini ad me et ego conuertar ad uos*⁷⁶. Sollicitée par l'appel divin, la « conversion » de l'homme appelle à son tour la « conversion » de Dieu, c'est-à-dire

73. AUGUSTIN, *op. cit.* 9 : *ipsum Dominum quaere et exaudiet te, et adhuc te loquente dicet : Ecce adsum* (*Is.* 58, 9 et 65, 24). Voir *Ths* 14.

74. On trouve chez Augustin l'interrogation *Et quid dicii?* (*cf.* *Ths* 8 : *Quid?*). Le Pseudo-Chrysostome n'a rien de tel.

75. Cependant *clamat et si uis* (*Ths* 10 et 13) se trouvent chez le Pseudo-Chrysostome, non chez Augustin. Est-ce assez pour supposer une dépendance ?

76. *RM* 1, 76 (*Zach.* 1, 3).

le don de sa grâce⁷⁷. C'est ce don de la grâce divine que le Maître a en vue ici, lorsqu'il fait dire à Dieu : « J'aurai les yeux sur vous et je prêterai l'oreille à vos prières, et avant que vous m'invoquiez, je dirai : me voici! » Celui qui agit bien voit sa prière immédiatement exaucée, voire devancée par le Seigneur, et ce que l'on obtient ainsi, c'est le secours de la grâce⁷⁸.

Une signification proprement chrétienne se laisse donc deviner à la fin de cette citation du *Ps.* 33. Dans le même esprit, la première phrase du psaume (*Venite filii...*) est encadrée par deux citations du Nouveau Testament, l'une invitant à « écouter avec ses oreilles⁷⁹ », l'autre à « courir tant qu'on a la lumière ». Le texte psalmique apparaît ainsi comme une parole « de l'Esprit aux églises ». C'est la même voix du Christ qui retentit dans le psaume et dans l'évangile, qui dit tour à tour *Venite et Currite*.

Au reste, si les deux textes néotestamentaires soulignent l'interprétation chrétienne du psaume, il faut avouer qu'ils ne s'insèrent pas parfaitement dans le contexte. Le premier invite à écouter « ce que l'Esprit dit aux églises », alors que le *Ps.* 33 se présentera comme un appel du « Seigneur » (le Christ) à ses « fils ». Augustin citait seulement ici le mot du Christ : *Qui habet aures audiendi audiat*, qui convient mieux. Le Maître ne semble pas avoir été bien avisé en ajoutant à cette citation de l'évangile les mots de l'Apocalypse : *quid Spiritus dicat ecclesiis*.

Quant au deuxième texte (*Currite...*), il est encore moins en situation que le premier. « Courir », dans la langue du Maître, est synonyme d'agir⁸⁰. Or la sentence psalmique

77. *RM* 1, 77-81. On notera que « se convertir », c'est « se détourner du mal et faire le bien ». Ce recours au *Ps.* 33 souligne le parallélisme de ce passage avec *Ths.*

78. Sur le semi-pélagianisme apparent de cette doctrine, voir *La Règle du Maître*, t. I, p. 90, note 9.

79. *Apoc.* 2, 7. Cf. AUGUSTIN, *Enar. in Ps.* 33, II, 16, citant *MI.* 11, 15.

80. Voir *Pr* 16 : *curras*; *Ths* 44 : *currendum et agendum est*.

que l'on commente ne parle encore que d'écouter. Parler ici de « courir », c'est anticiper sur la conclusion du paragraphe, où l'on incitera à la « marche », à l'action (*pergamus itinera eius*). De plus, *lumen uitae* rappelle malencontreusement le *lumen deificum* de la phrase d'introduction. En fait, cette « lumière divine » à laquelle on était alors prié d'ouvrir les yeux est autre chose que la « lumière de la vie », c'est-à-dire la lumière physique qui éclaire tout homme vivant, bon ou mauvais⁸¹. D'ailleurs cette « vie » dont on parle ici, c'est-à-dire la vie d'ici-bas avant la mort, n'est pas la même que la « vie véritable et perpétuelle » dont il sera question plus loin.

Ces deux citations du Nouveau Testament sont donc assez mal venues, la seconde surtout. Il se pourrait qu'elles soient l'œuvre d'une seconde main surchargeant le texte primitif du commentaire sur le *Ps.* 33. A celui-ci appartenait sans doute — Augustin nous en est garant — le *Qui habet aures audiendi audiat*. Le reste est probablement dû à un rédacteur ultérieur, c'est-à-dire au Maître lui-même. Ainsi entrevoit-on à nouveau, à travers le *Thema*, la source littéraire où le Maître semble avoir puisé.

Ce commentaire du *Ps.* 33 présente plusieurs autres traits qui tendent à christianiser l'enseignement du psaume. Si l'opposition entre la « multitude du peuple » et « l'ouvrier qui prête l'oreille » est avant tout un moyen de passer du

81. Que tel soit le sens donné par le Maître à *Joh.* 12, 35, on en a la preuve dans *RM* 91, 33. — La variante *currite* (pour *ambulate*) ne se retrouve pas seulement dans le *Praedestinatus* (note sur *Ths* 9), mais aussi, sous la forme *curramus*, chez FAUSTE, *Hom. ad monach.* 1 et 10, *PL* 50, 833 a et 853 c (= EUSEBE, *Hom.* 35 et 44), d'où elle a passé chez CÉSAIRE, *Serm.* 130, 2; 168, 8; 197, 4; 209, 1. La glose *uitae*, signalée dans un sermon pseudo-augustinien par P. DELATTE, *Commentaire*, p. 10, n. 2, ne fait pas partie du texte authentique de ce sermon, tel qu'on le lit chez FAUSTE, *Hom.* 10, et CÉSAIRE, *Serm.* 197, 4. Elle reste donc, jusqu'à preuve du contraire, propre à nos règles.

pluriel (*Venite... uos*) au singulier (*Quis est homo*), la phrase *quaerens Dominus... operarium suum* fait penser à la parabole évangélique du *paterfamilias* qui va chercher sur la place publique des ouvriers pour sa vigne⁸². Le libre engagement de l'élu est exprimé par la réponse *Ego*, encore que ce dialogue fictif entre Dieu et l'auditeur soit d'abord pour le Maître, comme pour Augustin, un moyen d'animer son texte. La phrase *Si uis habere ueram et perpetuam uitam* manifeste le souci de donner sa véritable dimension eschatologique à la « vie » que promettait le psalmiste. Cela aussi provient sans doute d'Augustin, qui insiste tant sur ce point : *Non hic quaerat dies bonos*. De même, dire que « la voix du Seigneur nous invite » et « nous montre le chemin de la vie », c'est suggérer que cette vie ne se trouve pas ici-bas. L'existence présente, correctement vécue, n'en est que le chemin. A ce but transcendant correspondent des moyens surnaturels. En même temps que la « vie » se transporte dans l'au-delà, le « bien » dont parlait le psalmiste se précise en termes chrétiens : la « foi » devient la racine des bonnes œuvres, et c'est « sous la conduite de l'évangile » que l'on avance vers le royaume.

Ces touches, et les phrases pauliniennes dont elles sont l'écho, concluent le psaume sur une note nettement chrétienne. On comprend les exclamations enthousiastes de notre auteur : « Quoi de plus doux... Voici que dans sa bonté ... ». Dans le vieux texte de l'Ancien Testament, il a versé toute la douceur de l'évangile, toute la bonté divine manifestée par le Christ. Ainsi christianisé, le *Venite* du psalmiste lui paraît aussi enivrant que le *Venite* du Seigneur lui-même dans la parabole de la source.

82. *Mt.* 20, 1-16. La parabole se termine, dans la version latine, par *Multi enim sunt uocati, pauci uero electi*. Est-ce à ce *multi* que fait allusion *in multitudine populi*? L'auteur paraît songer à l'appel particulier qu'est la vocation religieuse, mettant à part tel ou tel membre du peuple chrétien pour un service spécial.

**La paraphrase
du Ps. 14**

C'est donc tout un programme d'éthique chrétienne que le Maître a construit autour de ces quelques versets du *Ps.* 33. Au centre se trouve le *Diuerse a malo et fac bonum*, qui sera donné plus loin pour l'axiome fondamental de la conversion⁸³. A part cette maxime très importante, l'enseignement pratique du *Ps.* 33 est assez maigre, puisqu'il se réduit à éviter les péchés de la langue. C'est pourquoi un deuxième catalogue d'actions bonnes et mauvaises, plus développé, va être demandé au *Ps.* 14. D'un psaume à l'autre, l'auteur a tissé tout un réseau de liaisons : le « royaume » où il faut parvenir par une « course » de « bonnes actions », « le Seigneur nous montrant la voie⁸⁴ ». La présentation dialoguée est également similaire, si ce n'est que dans le *Ps.* 33 l'initiative était prise par le Seigneur, à qui l'homme était censé répondre, tandis que maintenant c'est l'homme qui interroge et qui obtient une réponse du Seigneur. Il y a bien quelque chose d'insolite dans le fait que le *Ps.* 14 suit le *Ps.* 33, au rebours de l'ordre numérique du psautier, mais il fallait commencer par le *Venite*, à la fois pour rappeler la première partie du *Thema*⁸⁵ et pour donner à Dieu l'initiative du dialogue.

Le *Ps.* 14 compte une dizaine de préceptes, ce qui l'a fait considérer par Arnobe et Cassiodore comme un « décalogue ». Selon ces deux commentateurs, c'est le Christ qui

83. *RM* 1, 77. Voir ci-dessous, note 119.

84. Cette image de la voie par laquelle on parvient à un but a été suggérée par le *Ps.* 14, où la « montagne » et le « tabernacle » sont des lieux. Partant de là, le Maître a étendu ces images locales au commentaire du *Ps.* 33, qui de lui-même ne les suggère pas.

85. Non seulement les deux *Venite* se répondent au début des deux morceaux, mais aussi la seconde partie de la citation évangélique parle de « repos » (*Th* 14), de même que le second psaume (*Ths* 19). Cependant ce terme n'est souligné que dans le commentaire de l'évangile (*Th* 20.23), tandis que celui du psaume lui préfère l'« habitation dans le tabernacle » (*Ths* 18.20.39). Sur ce point, la correspondance entre *Th* et *Ths* est peut-être fortuite.

est l'habitant du tabernacle, l'homme parfait qui accomplit la loi⁸⁶. Rien ne transparait de cette interprétation chez le Maître. Pour lui, c'est de nous seuls qu'il s'agit, de nous qui interrogeons le Seigneur, recevons sa réponse et devons la mettre en pratique. Cependant, on va le voir, son commentaire offre plusieurs points de contact avec celui de Cassiodore.

Le *Ps.* 14 est presque entièrement cité par le Maître sans commentaire. Seul le début du verset 4 donne lieu à une paraphrase. Au lieu de l'entendre, comme le reste du psaume, des devoirs à l'égard du prochain, le Maître y cherche l'attitude de l'homme vis-à-vis du diable et de Dieu. *Ad nihilum deductus est in conspectu eius malignus* lui enseigne la résistance aux suggestions du Malin, *timentes Dominum magnificent* l'humilité qui rapporte les bonnes œuvres à la grâce divine.

Cette dernière exégèse suppose qu'on lit *magnificent* au pluriel, leçon rare que l'on retrouve chez Cassiodore. Cependant celui-ci n'a sur ces mots qu'un commentaire insignifiant. Tout ce que le Maître dit de l'humilité et de la confession de la grâce divine est pleinement original. Cassiodore et le Maître sont plus proches l'un de l'autre dans l'exégèse de *Ad nihilum deductus est... malignus*. Tous deux mettent le verbe à l'actif (*deduxit*) et reconnaissent le diable dans *malignus*. Cependant le vainqueur du Malin est pour Cassiodore le Christ, pour le Maître le chrétien. De plus, la paraphrase du Maître ajoute plusieurs traits qui tendent à interioriser la scène : le diable « suggère », il est repoussé « avec sa suggestion », et le regard de l'homme qui le repousse est celui du « cœur ».

Cette exégèse interiorisante se prolonge par une paraphrase du dernier verset du *Ps.* 136 : les « pensées » inspirées par le diable sont brisées contre la pierre qu'est le

Christ. Rien de plus banal, on le sait, que cette utilisation du *Ps.* 136. Rien de plus cher, aussi, à notre auteur : on la retrouve deux autres fois dans la Règle (3, 56 et 8, 23). D'ailleurs tout ce passage sur la lutte contre les suggestions diaboliques énonce un des thèmes favoris du commentaire sur le *Pater* et de la Règle entière, où *suadere* et *suasio*, appliqués au diable, reviennent si souvent.

Si ce développement sur les pensées mauvaises contraste avec la simple citation qui précède, il est de moitié moins étendu que le développement sur la grâce qui vient ensuite. L'insistance du *Thema* sur ce dernier point est vraiment remarquable. On retrouve ici plusieurs termes qui font écho à la citation et au commentaire du *Ps.* 33 : *timentes Dominum, bona obseruanlia, ipsa in se bona*. Il ne s'agit pas seulement de craindre le Seigneur, de faire le bien, d'accomplir les bonnes œuvres. Il faut encore reconnaître en cette conduite méritoire l'œuvre du Seigneur. Le don de la grâce apparaissait, dans le dernier verset cité du *Ps.* 33, comme la réponse de Dieu à notre conversion vers lui, à nos bonnes actions, à nos prières. Ici l'on insiste sur son efficace, sans laquelle nous ne pouvons faire le bien. Comme le précédent, ce thème reviendra plusieurs fois dans la Règle, notamment dans l'*ars sancta*⁸⁷.

Comparé au *Ps.* 33, le *Ps.* 14 ne fournit pas seulement une série de préceptes bien plus longue. Il approfondit aussi l'enseignement moral, en pénétrant dans le domaine intérieur des pensées. De plus il révèle les deux principes opposés de l'action humaine. Le mal dont il faut se détourner, c'est le diable qui le suggère; le bien à faire, c'est Dieu qui en donne le pouvoir⁸⁸. La grâce, que l'on avait seulement entrevue sous la figure des « yeux », des « oreilles » et de l'*Adsum* divins, est ici nommée par son nom, et son rôle

87. *Ths* 41 ; 2, 51 ; 3, 46.

88. *Cf. RM* 3, 46-47 : attribuer le bien à Dieu, le mal au diable et à soi-même.

86. Voir B. EGLI, *Der vierzehnte Psalm*, Sarnen 1962. Très courte, l'*Enarratio in Ps. 14* d'AUGUSTIN n'offre rien de remarquable.

défini clairement. Tous ces éléments nouveaux d'éthique chrétienne apparaissent dans la paraphrase sur le verset 4. Grâce à elle, le *Ps.* 14 ne proscrit pas seulement des péchés en paroles et en actions. Il atteint également les mauvaises pensées, et la plus pernicieuse de toutes : l'orgueil.

Chacune des deux gloses sur le verset 4 se termine par une ou plusieurs notations pauliniennes : ici le « Christ-pierre⁸⁹ », là les deux citations des Épîtres aux Corinthiens, rangées en bon ordre. La conclusion du psaume va donner lieu à des touches chrétiennes du même genre. Au *Qui facit haec* du psaume, l'auteur mêle le *Qui audit haec uerba mea et facit ea* de l'évangile, tandis que *non mouebitur in aeternum* est expliqué par la suite du texte évangélique : la parabole de l'homme qui a bâti sa maison sur la pierre⁹⁰.

Cette façon de passer du psaume à l'évangile, de l'Ancien Testament au Nouveau, rappelle la fin du commentaire du *Ps.* 33. Là aussi, à la faveur de réminiscences pauliniennes, l'évangile était mentionné formellement. Ici cependant l'on ne se contente pas d'une simple mention. La référence à l'évangile s'élargit en une véritable citation. Ainsi le commentaire du *Ps.* 33 et celui du *Ps.* 14 ont chacun une conclusion néotestamentaire en rapport avec sa longueur. De plus, tout le commentaire des psaumes débouche ainsi en pleine lumière chrétienne, face au Christ. Le texte de l'évangile qui le conclut rappelle le *Venite* évangélique du début du *Thema*. Les citations des psaumes n'auront été que l'occasion d'indiquer les principaux axes

89. *I Cor.* 10, 4 : *petra autem erat Christus*. Ajouter la référence dans l'apparat.

90. *Mt.* 7, 24-25. *Assimilabitur* est remplacé par *Similabo eum*; *uenerunt flumina* est omis. C'est le même Seigneur qui parle successivement dans le psaume et dans l'évangile (cf. *Ths* 8-9 et notre commentaire).

d'une morale proprement chrétienne, qui se révèle maintenant comme telle sans ambiguïté.

A d'autres égards encore la parabole de l'homme qui a bâti sur la pierre fait une excellente conclusion au commentaire du *Ps.* 14. Le Christ est « pierre », nous le savions déjà. En se modifiant, l'image prend ici un sens à peine différent. D'après le *Ps.* 136, il s'agissait de briser contre la pierre les mauvaises pensées dès leur naissance. D'après le texte évangélique, il s'agit de bâtir sur elle un édifice inébranlable, contre lequel s'acharneront en vain les vents et les pluies. Dans les deux cas, le Christ apparaît comme la force par laquelle l'âme résiste aux assauts du diable.

En plus de cette correspondance, on notera que la parabole évangélique sert de conclusion au Sermon sur la Montagne. Ce rôle de conclusion, elle le joue aussi dans le *Thema*⁹¹. Non sans habileté, le Maître peut ensuite représenter le Seigneur « achevant son discours » et « se taisant », comme il l'a fait sur la Montagne selon l'évangile. Ce rapprochement suggérerait à lui seul, s'il en était besoin, que c'est le Christ en personne qui a parlé tout au long des citations du psautier.

La conclusion du Thema

Dans l'évangile, la figure de l'homme qui bâtit sur la pierre a sa contrepartie : la figure de l'homme qui bâtit sur le sable. C'est même celle-ci qui termine, à proprement parler, le Sermon sur la Montagne. Pourtant on remarquera que le *Thema* ne l'a pas reproduite. Dans la ligne du *Ps.* 14, il ne veut présenter qu'une perspective d'espérance et de succès. Ce regard sur l'élément positif du dilemme est caractéristique de tout le commentaire des Psaumes. La

91. Cependant l'image de la « maison qu'on bâtit » ne concorde pas avec celle de la « tente vers laquelle on court » (*Ths* 18-20). Au reste, le Maître n'a sans doute pas songé à rapprocher la « montagne » sur laquelle le Christ prononce son discours et la « montagne sainte » où l'on trouvera le repos.

vie et les jours heureux, l'habitation dans le tabernacle et le repos sur la montagne sainte, telle est la seule des fins dernières qui soit proposée. De la peine éternelle, présentée de façon si menaçante dans les premières phrases, il n'aura plus été question ensuite. Peut-être l'auteur n'a-t-il tant fait jouer la crainte dans ce début qu'en prévision de son absence dans le texte et le commentaire des psaumes.

Cependant le joyeux élan vers le royaume va se tempérer de gravité dans les derniers paragraphes du morceau. Si la « peine de la géhenne » n'y est mentionnée qu'en passant⁹², si le regard reste tourné vers l'éternité bienheureuse, il s'agit maintenant de passer à l'action, de mettre en pratique ce qu'on vient d'entendre. N'ayant plus rien à dire, le Seigneur s'est tu, et ce silence expectatif a quelque chose de redoutable⁹³, comme celui de l'observateur qui s'apprête à juger. Le prédicateur que nous venons d'entendre est aussi le maître de nos vies. Les jours de celles-ci ne nous sont laissés par sa patiente bonté qu'en vue de nous amener selon ses enseignements, de faire pénitence, de nous convertir. On retrouve ici le sévère avertissement du Prologue, corroboré par deux citations scripturaires⁹⁴.

Un peu plus loin, l'auteur se fera plus pressant encore : pendant qu'il en est encore temps, il nous faut « courir et agir »⁹⁵. Cette fois la réminiscence du Prologue s'accompagne d'une allusion manifeste au texte johannique qui a été cité au début du commentaire des psaumes : « Courez pendant que vous avez la lumière de la vie »⁹⁶. Ainsi cette finale du *Thema* réalise une double inclusion, en faisant écho à la fois au premier morceau de l'introduction et au

92. Ths 42 : *Et si fugientes gehennae poenam...*

93. Cf. RM 10, 41 ; 13, 27 ; 14, 46 : *Haec fecisti et tacui* (Ps. 49, 21).

94. Ths 36-38. Cf. Pr 6-7.

95. Ths 43-44. Cf. Pr 16.

96. Ths 9 : *Currite dum lumen vitae habetis...* (Joh. 12, 35). Ce texte évangélique était déjà sous-jacent à Pr 16.

début du dernier. Et c'est une note grave qui retentit dans ces passages-clés : la mort est proche, le temps presse, nos actes nous engagent pour l'éternité.

Ce thème de l'urgence de la tâche et de sa gravité n'est pas le seul qui reparaisse une dernière fois dans la finale du *Thema*. On y trouve aussi l'invitation à prier le Seigneur pour obtenir le secours de sa grâce en ce qui est impossible à notre nature⁹⁷. En parlant ainsi, l'auteur ne reprend pas seulement le thème de la prière qui avait affleuré à la fin du Ps. 33, ainsi que celui de la grâce divine et du « pouvoir » humain, développé à propos du Ps. 14. Il fait retour en outre, et plus clairement encore, au commentaire des deux dernières demandes du *Pater*⁹⁸. Seul le rôle attribué à la grâce est décrit différemment : d'après le *Pater*, elle devait nous libérer des tentations du Malin ; ici, comme dans le commentaire du Ps. 14, mais avec un surcroît de précision, elle vient en aide à l'impuissance de la « nature »⁹⁹. Ainsi la fin du commentaire des psaumes fait écho à la fin du commentaire sur le *Pater*. Dans cette finale du *Thema* se trouvent rassemblées, comme en un riche accord, plusieurs des notes les plus caractéristiques, non seulement du dernier morceau, mais aussi de l'introduction tout entière.

Un dernier trait achèvera de nous en convaincre. La phrase de conclusion, sur la participation aux souffrances du Christ et à sa gloire, reproduit à peu de chose près celle qui termine le premier paragraphe du commentaire sur les mots *Pater noster*¹⁰⁰. Il y a donc dans cette finale deux rappels du commentaire du *Pater*, de même qu'il y en a

97. Ths 41.

98. Thp 69-71 et 79.

99. Ce mot *natura* apparaît ici pour la première fois (cf. 7, 11 ; 23, 56 ; 53, 9).

100. Thp 11. Cette phrase est donc au début de Thp, tandis que les passages sur la prière sont à la fin. Ainsi les deux extrémités de Thp se trouvent récapitulées (en ordre inverse) dans cette finale de Ths.

deux du Prologue, les uns alternant avec les autres. Un tableau mettra ce fait en évidence :

	Pr	Thp	Ths
Cette vie est un sursis pour nous amender.....	6-7		36-38
Prier pour obtenir l'aide de la grâce.		69-79	41
Courir pendant qu'il est temps.....	16		43-44
Participer aux souffrances du Christ et à son royaume.....		11	46

Peut-être cette fonction récapitulative de la fin du *Thema* explique-t-elle et excuse-t-elle, au moins en partie, un certain encombrement et un certain désordre qui s'y font sentir. De phrase en phrase, les injonctions s'accumulent (*praeparanda sunt, currendum et agendum est, constituenda est*), et la triple répétition de *ergo* qui les accompagne n'est pas sans rappeler la pesante structure du Prologue. De plus le premier de ces *ergo*¹⁰¹ rattrape assez lourdement le commentaire du Ps. 14, dont on s'était écarté par une digression à propos du « silence » du Seigneur, après la parabole de la maison bâtie sur la pierre.

La présentation du monastère

Nous terminerons ce commentaire en soulignant la dernière phrase du texte, moins à cause de sa position finale qu'en raison de son importance intrinsèque. C'est en effet au dernier moment que l'auteur lâche les deux mots décisifs, qui donnent son sens à tout ce qui précède : *scola*...

101. Ths 39 : *Cum ergo interrogassemus Dominum...*

monasterio. Jusqu'ici, il a soigneusement évité toute mention des choses monastiques. On pouvait bien reconnaître, çà et là, des notions caractéristiques de la Règle, comme la volonté propre, le service de Dieu, l'*annona*. Jamais pourtant on n'était sorti du vocabulaire qu'on pourrait trouver dans n'importe quelle catéchèse baptismale. Après avoir si longtemps respecté les règles de ce genre littéraire d'emprunt, voici que le Maître jette le masque. *Scola* et surtout *monasterium* disent enfin de quoi il s'agit. Cette apparition *in extremis* du terme propre, du mot-clé, fait penser à celle de *regula-uirga* à la fin du Prologue. La même pudeur de la terminologie monastique, le même souci d'enracinement dans le terrain commun de la révélation et de la catéchèse chrétiennes ont fait retarder jusqu'aux dernières lignes les mots compromettants qui désignent les choses clairement.

Le monastère apparaît donc comme « l'école du service du Seigneur ». Quelle que soit la portée de *scola* — elle déborde peut-être notre notion d'« école »¹⁰² — et celle du génitif *seruilitii*¹⁰³, il est certain que la personne du Christ se manifeste ici sous deux aspects, auxquels correspondent deux modalités de la vie monastique. Il est Seigneur (*Dominus*) et il est maître¹⁰⁴ (*magister, doctor*), celui que

102. Voir note sur Ths 45. Ici cependant *magisterio* et *doctrina* suggèrent bien un établissement d'enseignement. Cf. 1, 83 et 92, 26, où *scola* reparait en compagnie de *doctrina* et de *magister*.

103. La valeur du génitif *seruilitii* est douteuse. Ailleurs *scola* est suivi d'un génitif d'appartenance (1, 83 : *Christi*; 90, 12.46 : *Domini*; 92, 26 : *Dei*; cf. 92, 29 : *diuinae*) ou d'un génitif d'identité (90, 29.55; 92, 64 : *monasterii*). C'est peut-être de ce dernier qu'il s'agit ici. En effet, *seruilitium* et *scola* sont à peu près interchangeable, comme on le voit en comparant *dominici scola seruilitii* à *seruilitio sanctae scolae* (87, 9), où les deux mots échangent leurs fonctions. Il semble donc que la *scola* s'identifie avec le service ou qu'elle s'en distingue tout au plus comme le lieu où il s'enseigne et s'accomplit.

104. On peut se demander si *ipsius* et *huius* ne représentent pas *scola*, l'école étant considérée comme dispensatrice d'enseignement. Cependant, si le Maître personifie parfois le monastère, aucun des

l'on sert et celui qui enseigne ce service. Nous avons donc tout ensemble à le servir et à apprendre de lui comment on le sert. Ces deux idées se confondent d'ailleurs dans celle d'obéissance au Christ.

Cette obéissance sera perpétuelle : nous en avons jusqu'à la mort. Elle sera coûteuse : nous en pâtirons. Mais les peines qu'elle nous cause font apparaître un nouveau visage du Christ et un nouvel aspect de notre relation à lui. Il n'est pas seulement le Seigneur qui commande et le maître qui enseigne, mais aussi l'homme de douleur avec qui l'on souffre, le rédempteur qui nous conduit par sa passion à son royaume. Plus précisément, comme le dit le mot de la fin, il nous fait partager son héritage. Ce terme de « cohéritiers » clôt admirablement une phrase qui a commencé par celui de « service ». On refait en sens inverse le chemin qui a conduit, au début du morceau, de la condition de fils à celle de serviteurs, de la perte de l'héritage au châtement éternel¹⁰⁵. Tout n'était alors que menaces, tout n'est maintenant qu'espérance.

Pour finir, on notera combien cette première et si tardive définition du monastère demeure discrète. Tout se définit par rapport au Christ, et à lui seul. Il est vrai que le « service » ne peut se rapporter qu'à lui. Mais le « magistère » et la « doctrine » évoquent irrésistiblement celui auquel la Règle ne cessera de donner les titres de maître et de docteur : l'abbé. Or celui-ci n'est pas nommé. C'est seulement à la page suivante, au début du chapitre 1, qu'il apparaîtra pour la première fois dans la définition du cénobite, à côté

neuf autres emplois de *scola* ne donne lieu à une personification de ce genre. Plus probablement, donc, *ipsius* et *huius* renvoient au Christ, impliqué auparavant par *dominici* et représenté ensuite par *Christus* et *Dominus*. De fait, le Christ est appelé *magister* en 13, 14 et 14, 13.

105. Ths 2-4. Cependant le Christ apparaît là comme le Père et nous comme ses fils. Ici, au contraire, il nous fait ses cohéritiers, donc ses frères.

de la règle. Plus loin, nous apprendrons qu'il est le docteur institué par le Christ pour régir sa *scola*, le vicaire du Christ dans le monastère¹⁰⁶, celui qui tient la place du Maître des apôtres par la doctrine¹⁰⁷. Mais ici l'on veut encore ignorer l'intermédiaire humain¹⁰⁸ pour demeurer dans la vision immédiate de l'unique Maître et Docteur, du Christ par qui s'est ouverte et se clôt la grande introduction du *Thema*.

Tel est du moins le sens de cette
L'ordre des textes finale pour qui se fie aux manuscrits
dans le florilège E* complets. Mais on sait que le florilège

E* la présente différemment. C'est à la suite de *RM* 1 qu'il reproduit, sans solution de continuité, la fin du *Thema* (Ths 40-46). Dom Vanderhoven a voulu voir dans cette ordonnance le vestige d'un état primitif de la Règle¹⁰⁹.

106. *RM* 1, 83 et 2, 2.

107. *RM* 14, 13-14.

108. Cette volonté apparaît d'autant plus nettement que *in... doctrina...perseueranties* fait penser à *Actes* 2, 42, où il s'agit de l'enseignement des apôtres. A ceux-ci, l'auteur a substitué le Christ (*huius*).

109. H. VANDERHOVEN, *Les plus anciens manuscrits*, p. 201-212. Un avantage de cette théorie ingénieuse est de rendre compte, jusqu'à un certain point, du double état de la fin du Prologue dans les mss de la *RB*. En effet, l'endroit où s'arrête le texte « interpolé » de Benoît (Prol 39 = Ths 39) est justement celui où commence l'extrait du *Thema* déplacé par E* (Ths 40-46). Vanderhoven en induit que le texte bénédictin « interpolé » dépend d'une *RM* du type E* (plus ancien), tandis que le texte « pur » dépend évidemment d'une *RM* du type P*A* (plus récent). Cette reconstitution de Vanderhoven implique la priorité du Prologue bénédictin « interpolé » par rapport au « pur », thèse que soutiennent ouvertement F. MASAI et E. MANNING, *Les États du chapitre I du Maître*, p. 399-411. Selon ceux-ci, Benoît aurait trouvé dans sa source le Prologue court, terminé par la proposition *erimus heredes regni caelorum*, qui serait indispensable au sens. Je crois que mes deux confrères s'abusent. Sans nul doute, le texte primitif de Ths 39 est celui qui se termine par *sed si compleamus habitatoris officium*. Cette façon d'achever une phrase par une conditionnelle commençant par *sed si* ne se trouve

Avant l'insertion du *De generibus monachorum* (1, 1-75), l'ordre des textes aurait été le suivant :

Ths 1-39
1, 76-92
Ths 40-46

Cette hypothèse a pour elle l'évidente affinité de la finale du chapitre 1 avec les deux morceaux qui l'auraient encadrée primitivement. De fait, cette exhortation adressée à des *fratres* est homogène au *Thema*. On peut même remarquer que sa première citation scripturaire, tirée de Zacharie, se laisse facilement relier à la dernière du *Thema*, tirée d'Ézéchiel, qui est censée l'avoir précédée dans la rédaction primitive : l'une et l'autre parlent de « conversion¹¹⁰ ».

Cependant il ne faut pas se dissimuler que le témoignage de E*, sur lequel repose toute cette théorie, est singulièrement suspect. En effet, il arrive plusieurs fois que ce florilège assemble arbitrairement sous un même titre des morceaux d'auteurs différents ou divers chapitres d'une même œuvre¹¹¹. Nulle part, il est vrai, on ne trouve comme ici deux morceaux assemblés sous le même titre au rebours de leur séquence normale. Mais il faut tenir compte du fait que, dans la série d'extraits du Maître qui précède ceux de *RM* 1 et du *Thema*, le florilège a constamment marché à reculons¹¹². Le chapitre 1 vient ainsi après le chapitre 2. Quoi d'étonnant si le *Thema* suit le chapitre 1 ?

pas seulement chez Cornelius Nepos (voir R. HANSLIK, « Zur Sprache der Cornelia, der Mutter der Gracchen, und des hl. Benedikt », dans *Wiener Studien* 79 [1966], p. 304-307), chez Augustin et chez Grégoire (LINDERBAUER, *Kommentar*, p. 140). Elle se présente en outre deux fois, sinon trois, dans les pages précédentes du *Thema* (Thp 61 et 76 ; cf. Thp 73). Le Prologue long ou « pur » de *RB* est donc certainement primitif, et le Prologue bref ou « interpolé » certainement secondaire.

110. *Conuertatur et uiuat* (Ths 38 = Ez. 33, 11) ; *Conuertimini ad me* (1, 76 = Zach. 1, 3).

111. Voir nos *Scholies sur la Règle du Maître*, p. 131 et 141.

112. Voir nos *Nouveaux aperçus*, p. 25-26.

Une telle situation peut d'ailleurs s'expliquer doublement. D'abord par un motif littéraire : pris entre *RM* 1 et 10, l'extrait du *Thema* fait partie d'une série de discours, d'une sorte de centon homilétique. Ensuite par une raison doctrinale : affirmant que l'on doit « persévérer au monastère jusqu'à la mort », le morceau est sans doute destiné à corriger l'éloge des ermites qui sortent des monastères¹¹³, conformément à la tendance cénobitique, voire anti-érémitique, très prononcée de l'auteur de E*¹¹⁴.

Il est donc vraisemblable que la place de la fin du *Thema* à la suite du chapitre 1, loin de représenter l'état primitif de la Règle, résulte d'un déplacement opéré par le florilège. A l'appui de cette interprétation, on notera que Ths 40-46 ne fait pas une bonne suite à la fin du chapitre 1. En effet, celui-ci se termine par une solennelle conclusion, qui commence par *Ergo* et s'achève par l'antithèse *gehenna... gloria*¹¹⁵. On ne s'attend guère ensuite à voir le texte continuer par un paragraphe qui commence lui aussi par *Ergo* et s'achève par une nouvelle clausule eschatologique¹¹⁶.

La séquence 1, 92 - Ths 40, attestée par E*, n'est donc pas très satisfaisante. Il faut maintenant en dire autant de la séquence corrélatrice Ths 39 - 1, 76, que suppose la théorie de Vanderhoven. En effet 1, 76 paraît bien être le début d'un discours nouveau plutôt que la continuation d'un discours déjà commencé. Non seulement cette phrase ressemble de façon frappante à l'exorde du traité de l'humilité¹¹⁷, mais la position initiale de *Fratres* indique le

113. *RM* 1, 3-5.

114. Voir nos *Nouveaux aperçus*, p. 51-52 et note 113. Cf. notre article *La RB et la vie contemplative*, p. 98.

115. *RM* 1, 90-92. Cf. Thp 53, qui termine le commentaire de la troisième demande. Or chaque demande du *Pater* est un tout autonome, traité à la manière d'un chapitre distinct (voir ci-dessous, note 118).

116. Ths 40-46.

117. *RM* 10, 1 : *Clamat nobis scriptura diuina fratres dicens...*

début d'une section autonome, comme l'est le commentaire d'une demande du *Pater* ou un chapitre de la Règle¹¹⁸. Un début de ce genre suppose avant lui une coupure et une annonce, telles que l'énoncé d'une nouvelle proposition de l'Oraison dominicale, ou le titre d'un chapitre, ou encore la phrase *ad ipsorum regulam reuertamur* qui se lit dans 1, 75. Or rien de semblable ne se trouve dans Ths 39.

Il n'est donc pas vraisemblable que 1, 76-92 ait fait suite, dans la rédaction primitive, à Ths 1-39. La succession des textes dans les manuscrits complets est plus satisfaisante que celle que E* atteste ou laisse supposer¹¹⁹. Du témoignage de ce florilège et des hypothèses qu'il a suscitées, on retiendra seulement le fait, d'ailleurs patent, que la fin du chapitre 1, par-delà le *De generibus*, prolonge le *Thema*. L'affinité des deux morceaux se confirme quand on les rapproche du chapitre 14, où la prière de l'excommunié rassemble les citations scripturaires de l'un et de l'autre :

RM 14		Th	Ths	RM 1
41	Ez. 33, 11		38	
43	Rom. 2, 4		37	
57	Mt. 7, 7			79
59	Zach. 1, 3			76
60	Is. 58, 9		14	
62	Mt. 11, 28	10		

Malgré cette homogénéité certaine, le second morceau n'a sans doute jamais fait partie du *Thema*. Il en a toujours

118. Thp 58 et 76 ; 11, 1 ; 15, 1 ; 16, 1.

119. Un indice supplémentaire : *Diuerse a malo et fac bonum* (Ps. 33, 15), déjà cité en Ths 13, l'est de nouveau dans 1, 77 (ci-dessus, note 83). Cette répétition se comprend mieux si les deux citations appartiennent à des morceaux distincts.

été séparé, soit par le *De generibus*, si l'on tient celui-ci pour primitif, soit au moins par un titre tel que l'*Incipit* qui se lit en tête du premier chapitre¹²⁰.

Au reste, l'ordonnance des manuscrits complets n'est pas seulement confirmée par les faits littéraires que nous venons d'indiquer. Elle s'accorde parfaitement avec le contenu doctrinal de 1, 76-92. Ce morceau est visiblement destiné à introduire le traité de l'abbé. Il le fait avec le même parti pris de discrétion dans l'usage du vocabulaire monastique, avec la même volonté de demeurer le plus longtemps possible sur le terrain scripturaire et ecclésiastique, qui caractérisaient le *Thema*. Partant de la *scola*, telle que l'a définie le *Thema*, il présente prudemment le « docteur », le « pasteur », le « supérieur » qui doit la régir au nom du Christ, sans même prononcer le nom d'*abbas*. Cette présentation si réservée fait penser à celle du « monastère » à la fin du *Thema*. Les deux morceaux ont la même destination : introduire insensiblement les réalités de la vie monastique, sans quitter celles de la vie chrétienne. Et ils suivent la même méthode : rapprocher ces deux ordres, dont le second émane du premier et le porte à sa perfection, mettre en parallèle la vocation au baptême et la vocation au monastère, l'*ecclesia* et la *scola*¹²¹, l'évêque et l'abbé.

120. Cet *Incipit* semble avoir été surchargé de la mention *De generibus*, qui fait une mauvaise suite au verbe, comme nous l'avons relevé dans nos *Scholies*, p. 264. D'autres mots peuvent avoir été ajoutés. Seul *actus* est certainement primitif, comme le montre l'*Explicit* de 10, 123. Est-ce à dire que *De generibus* et *monachorum in coenobiis* soient des interpolations, ainsi que le morceau 1, 1-75, auquel ces mots font allusion ? Ce n'est pas sûr. Nous pensons plutôt que le texte primitif comportait à la fois un *Incipit* annonçant les chapitres 1-10 et un titre annonçant le chapitre 1. La formule que nous lisons aujourd'hui résulte sans doute de l'amalgame de ces deux annonces. Cet amalgame malencontreux expliquerait à la fois les anomalies de la formule actuelle et l'absence de titre particulier pour le chapitre 1, fait anormal lui aussi. Dans cette hypothèse, le *De generibus* peut fort bien appartenir à la rédaction primitive.

121. RM 1, 83 : *Christi...ecclesiae et scolae*.

II. Le Prologue de Benoît

Benoît et le Maître Nous sommes maintenant à pied d'œuvre pour examiner le Prologue de Benoît. Puisque les quatre cinquièmes de ce morceau coïncident littéralement avec le commentaire des psaumes du Maître, nous devons nous demander quelle est celle des deux règles à laquelle appartient le texte commun. La réponse n'est pas douteuse : le lieu d'origine de ce texte est la *RM*. Le commentaire des psaumes appartient, nos analyses l'ont suffisamment établi, à un ensemble bien construit qui comprend non seulement la trilogie du *Thema*, mais aussi, en arrière, le Prologue du Maître, et en avant, la finale du chapitre I. Si l'on se tourne vers la Règle bénédictine, on n'y trouvera aucune de ces correspondances harmonieuses qui rattachent si solidement la troisième partie du *Thema* à la série des introductions du Maître.

Il y a même, dans la *RB*, plus d'un indice de discontinuité entre le texte commun et les deux petits morceaux qui lui sont accolés, au début et à la fin¹²². Tout d'abord, c'est un fait patent que ces deux morceaux sont rédigés en « tu », alors que le texte commun est en « nous¹²³ ». Insatisfaisantes du point de vue stylistique, les liaisons ne le sont guère moins du point de vue logique. Pourquoi parler de la prière et de l'œuvre de la grâce au début d'une phrase qui va rappeler l'adoption divine et mettre en garde contre de mauvaises actions qui attristeraient le Seigneur¹²⁴ ? Cette seconde partie de la phrase, où commence le texte commun, correspond mieux au début du Maître : l'adoption divine a été révélée par l'Oraison dominicale qu'on vient

d'achever, la crainte de contrister le Seigneur est le mobile qui pousse à traiter des « œuvres de notre service¹²⁵ ». La suite du texte commun insistera sur la responsabilité de nos actes, sur la nécessité de bien agir. Visiblement, c'est l'action qui est le thème de ce passage, comme l'a indiqué le début du Maître, non la prière et le besoin de la grâce, comme le voudrait la phrase de Benoît.

L'insertion du second passage propre à Benoît dans la dernière phrase du texte commun est plus gauche encore. Cette phrase est parfaitement cohérente : à « l'école du service du Seigneur », mentionnée dans sa première partie, se rattachent « son magistère » et « sa doctrine » dans la seconde¹²⁶. L'ajouté de Benoît interrompt cette suite d'idées. De plus, il y a une véritable dissonance entre le contenu de l'ajouté et la deuxième moitié de la phrase. Benoît proclame son intention de ne rien établir qui soit pénible et accablant. Il laisse bien prévoir une impression de sévérité dans les débuts. Mais, ajoute-t-il, la voie étroite ne tardera pas à s'élargir, au moins subjectivement, sous l'effet dilatant de l'amour. Une « ineffable douceur » accompagnera la course du disciple sur la voie des commandements divins...

C'est ici que reprend le texte commun. Sur un tout autre ton, il exhorte à ne pas abandonner l'enseignement du Seigneur, à y persévérer jusqu'à la mort, à participer aux souffrances du Christ par la patience. On revient ainsi aux prévisions sévères de l'ajouté, mais cette fois sans espoir de sortir de l'épreuve, sinon par la mort. La souffrance marquera la vie entière, et c'est seulement dans la gloire du royaume eschatologique qu'elle prendra fin. Il y a donc divergence de perspective entre le texte propre à Benoît et la finale commune. L'un envisage une courte période de tribulation débouchant sur une route ensoleillée, l'autre

122. Prol 1-4 et 46-49.

123. Sauf quelques passages au singulier imposés par les citations scripturaires (notamment Ths 12-13 : voir ci-dessus, note 17).

124. Prol 4-5.

125. Ths 1-2.

126. Prol 45 et 50 (= Ths 45-46).

une carrière qui sera pénible jusqu'au bout. Bien entendu, ces perspectives ne sont pas inconciliables, mais leur succession rapide, sans transition ni explication, laisse au lecteur une impression d'incohérence¹²⁷.

Le début et la fin du Prologue bénédictin montrent donc assez clairement qu'il n'est pas le lieu d'origine du texte commun. A ces faits, on peut joindre quelques observations sur les variantes les plus notables qui séparent les deux règles. Commençons par la citation *Hodie si uocem eius audieritis nolite obdurare corda uestra* (Ps. 94, 8), que Benoît ajoute au début de la paraphrase du premier psaume¹²⁸. Reprenant trois des termes de la phrase précédente (*audiamus, collidie, uox*), elle paraît venir à sa suite assez naturellement. Il y a cependant quelque lourdeur dans cette reprise. On nous prie d'« entendre la voix divine », et celle-ci répète : « Si vous entendez sa voix... », sans d'ailleurs tenir compte du fait que c'est déjà Dieu qui est censé parler. De plus, cette première citation fait double emploi avec la suivante, où il est de nouveau question d'« entendre¹²⁹ », et

127. Il en est de même à la fin du chapitre du Maître sur l'humilité. La crainte et l'humilité y sont représentées soit comme des étapes vers la charité qui chasse la crainte (RM 10, 88-91), soit comme des vertus qui enveloppent toute l'existence terrestre et qui n'ont d'autre terme que l'au-delà (10, 87 et 92). La première perspective (épanouissement spirituel ici-bas) vient de Cassien, tandis que la seconde (récompense eschatologique) est propre au Maître. Elles restent juxtaposées plutôt que coordonnées, malgré la tentative de synthèse de 10, 118-122. Le heurt entre texte-source et ajouté est analogue ici. L'accident arrivé au Maître quand il remaniait Cassien s'est reproduit quand Benoît a remanié le Maître.

128. Prol 10. Noter que le Ps. 94, selon l'une et l'autre règle, sert effectivement d'Invitatoire *quotidien* au début de l'office nocturne.

129. Prol 11 (= Ths 7) : *Qui habet aures audiendi audiat...* (Apoc. 2, 7). Cet *audiat* correspond à l'impératif *audite* du Ps. 33, tandis que la citation précédente présentait le verbe dans une conditionnelle (*si...audieritis*). Il y a là un nouvel indice défavorable à la première citation, propre à Benoît.

elle retarde la citation du verset *Venite filii audite me*, à laquelle il s'agit d'arriver.

Mais ce ne sont là que des inconvénients mineurs, qui ne suffisent pas à démontrer l'interpolation. Venons-en donc à un groupe de variantes ultérieures : l'absence chez Benoît des appositions *auditorem, iustos, petram*¹³⁰. C'est surtout l'omission de cette dernière qui s'avère suspecte. Par trois fois en effet, dans la paraphrase du Ps. 14, 4 et du Ps. 136 9, le texte commun joint une glose explicative au texte cité. Ainsi *malignum* est accompagné de *diabolum, conspectibus* de *cordis sui, paruulos* de *cogitatur*. Il n'y a aucune raison de ne pas traiter de même le quatrième terme (*petram*), et c'est ce que fait le Maître en écrivant *Christum petram*¹³¹. Benoît ne retient que la glose (*Christum*) et omet le mot final, qui est celui du texte commenté. La même anomalie s'est produite plus haut, dans la paraphrase du Ps. 33, 16, où Benoît a omis *iustos*. Dans ces deux cas, et peut-être aussi dans celui de *auditorem*, il semble que Benoît ait abrégé le texte primitif.

Une défaillance analogue, mais beaucoup plus importante, s'observe à la fin du Ps. 14. Là Benoît omet d'abord deux versets du psaume, puis la citation composite *Qui audit haec...non mouebitur in aeternum*, enfin le petit dialogue construit par le Maître autour de ces mots¹³². Cette série d'omissions fait disparaître le rapport qui unit la fin du psaume à la parabole évangélique de la maison bâtie sur la pierre. Or ce rapport a certainement été établi par l'auteur du texte, et il est indispensable pour son intelli-

130. Prol 14.18.28 (= Ths 10.14.24). Voir la note sur Ths 14.

131. Il est vrai que la glose vient ici *avant* le mot du psaume, mais cette différence avec les cas précédents s'explique sans doute par la nature particulière et un peu délicate du rapprochement entre « la pierre » et « le Christ ». Même ordre, pour une autre raison, dans Ths 14 : *uos iustos*.

132. Prol 33 ; cf. Ths 29-30 (Ps. 14, 4-5) et 31-33 (Mt. 7, 24 ; Ps. 14, 5).

gence. En l'effaçant, Benoît rend le texte difficile à comprendre, voire tout à fait obscur, à première vue. De plus, les mots *Vnde et*, qui lui servent de suture, ne signifient rien¹³³ et le verbe *ait* est étranger au style du morceau. Autant d'indices nettement défavorables à la rédaction bénédictine.

On peut d'ailleurs rendre compte assez aisément de ses omissions. Les versets supprimés du *Ps.* 14 parlent de « tromperie » et d'« usure », deux sortes de fautes qui supposent l'usage de biens matériels. Celui-ci étant exclu par la profession cénobitique, on comprend que Benoît n'ait pas gardé ces versets, tout comme il a supprimé, dans l'*ars sancta*, une série de préceptes se rapportant aux mêmes fautes¹³⁴.

Quant aux suppressions suivantes, elles s'expliquent par la nécessité persistante d'abrégier. Celle-ci s'imposait aux approches d'une finale où Benoît allait ajouter plusieurs lignes au texte commun. Dans une étude antérieure sur le chapitre de l'abbé, nous avons constaté qu'un mécanisme analogue y rend compte de l'alternance des omissions et des additions : chaque fois qu'il ajoute, Benoît retranche une quantité de texte à peu près égale¹³⁵. C'est sans doute en prévision de l'ajouté final (Prol 46-49) qu'il a omis ici un

133. D'après le cas analogue de *RB* 5, 11 (*unde Dominus dicit*), il semblerait que Benoît veuille expliquer une allusion biblique par la citation en clair. Peut-être a-t-il commencé par reproduire la citation composite (Ths 31), les mots *Vnde et Dominus in euangelio ait* étant destinés à introduire la citation exacte qui l'expliquerait, et a-t-il ensuite abrégé encore davantage. Cependant les mots *Dominus in euangelio* se lisent, chez le Maître, dans l'introduction de la citation composite elle-même.

134. *RM* 3, 20-21.28.30.

135. Voir *La Communauté et l'Abbé*, p. 86-99. Dans *RB* 2, les additions prennent la place des omissions ou les précèdent, ce qui est plus naturel. Mais ici, Benoît ne pouvait omettre la finale du texte commun, puisque Prol 46-49 s'y insère grammaticalement. Il a donc supprimé un passage antérieur à l'addition.

passage à peine plus court¹³⁶. Malheureusement, si son début (*Ps.* 14, 4-5) pouvait être retranché sans grand inconvénient, il n'en allait pas de même pour la suite, et l'on peut regretter que le dessein de faire court ait conduit Benoît à compromettre gravement l'intelligibilité du texte.

Puisqu'il est établi que la teneur originale du texte commun se trouve dans la *RM*, au moins pour l'essentiel¹³⁷, nous pouvons nous contenter d'examiner le début et la fin du Prologue bénédictin, qui seuls appartiennent véritablement à Benoît. L'invitation initiale à écouter et à mettre en pratique (Prol 1) nous plonge d'emblée dans l'atmosphère du Prologue du Maître, où les mots *obscura*, *o*, *praecepta*, *cordis tui*, *admonitionem* et plusieurs autres trouvent un répondant¹³⁸. Les « préceptes du maître » et l'« admonition du père » désignent manifestement la Règle, mais Benoît ne lui donne pas son nom propre de *regula*, comme l'avait fait le Maître en terminant, pas plus qu'il n'indique clairement sa double origine, humaine et divine.

On s'est souvent demandé qui est le « maître » et le « père ». À considérer la suite de la phrase, on serait tenté de l'identifier avec « Celui » dont l'homme s'est éloigné et

136. On compte 52 mots dans l'omission de Prol 33, et 61 mots dans l'ajouté de Prol 46-49. Noter que Prol 50 a de nouveau 3 mots de moins que Ths 50.

137. Peut-être Benoît l'a-t-il mieux conservée dans quelques cas. Ainsi Prol 6-7 est plus normal que Ths 3-4, où manquent *non* et *neq ut*; Prol 12 (*Et quid dicit*) coïncide plus complètement avec Augustin que Ths 8 (*Quid*); Prol 21 (*uocauit in regnum suum*) est plus conforme à *I Thes.* 2, 12 que Ths 17 (*in regnum suum uocauit*). Voir cependant la note sur Prol 21.

138. *Obscura* (Pr 1 et 8); *o* (1); *praeceptorum* (10); *cordis tui* (8); *admonemus* et *admonet* (16). On pourrait aussi rapprocher *pii* de *pietas* (Pr 7), s'il est vrai que *pii Patris* désigne Dieu, au moins pour une part (cf. aussi Thp 11 : *hanc piam uocem*). *Efficaciter compe* équivaut à *factis adimple* (Pr 21-22).

auquel il doit revenir, c'est-à-dire avec Dieu lui-même. Cette identification est corroborée par le fait que *fili* sera repris au début du texte commun par *filiorum*¹³⁹, ce dernier nous représentant dans notre condition de fils de Dieu. D'ailleurs le couple *magister-pater* fait penser à celui qu'on appliquera alors au Christ : *Dominus-pater*¹⁴⁰.

Cependant ce même couple va être employé, au chapitre second, pour désigner l'abbé¹⁴¹. On pourrait donc l'entendre ici de l'auteur humain, ce que confirme la phrase suivante, où *mihi* représente manifestement celui-ci. Un argument supplémentaire résulte du fait que le Pseudo-Basile, dont nous parlerons plus loin, se donne à lui-même le nom de « père » dans une phrase toute semblable.

En fin de compte, il paraît impossible d'opter pour une signification en excluant l'autre. C'est sans doute à dessein que Benoît est demeuré dans l'ambiguïté. Le Maître désignait clairement deux auteurs : Dieu et son porte-parole humain, en sorte que la Règle apparaissait comme un écrit inspiré, à l'instar de l'Écriture sainte. Benoît n'a pas conservé cette présentation ambitieuse. Les deux auteurs, Dieu et l'homme, ne sont plus formellement distingués ni explicitement réunis. Des expressions vagues, applicables à l'un comme à l'autre, les confondent dans une même évocation, où l'écrivain se dresse d'abord, puis derrière lui, son Dieu et Seigneur.

L'appel à écouter et à agir s'achève, au sein de la première phrase, par l'indication du but à atteindre. Ce but est le retour à Dieu, dont on s'était éloigné. Ici encore, Benoît se rencontre manifestement avec le Maître. On se souvient que celui-ci faisait constamment alterner, dans son Prologue, les appels à l'attention ou à l'action et les rappels des fins dernières. Ce sont ces deux mouvements

139. Prol 5.

140. Prol 6-7.

141. *RB* 2, 24 (= *RM* 2, 24). Cf. *RB* 63, 13.

que reproduit l'exorde de Benoît. Ce que le Maître répétait en cinq ou six paragraphes, Benoît le dit une fois pour toutes en une courte phrase.

Assez complet dans sa première partie¹⁴², ce résumé l'est un peu moins dans la seconde. Au lieu d'une évocation détaillée et progressive des fins dernières, de la mort à l'éternité heureuse ou malheureuse, Benoît ne propose que le « retour à Dieu », formule vague et générale elle aussi. On y trouve moins la synthèse des diverses fins de paragraphes du Maître qu'un abrégé de la finale du premier paragraphe. Là le Maître écrivait : *Ad quem Dominum Deum ex uoluntate nostra per bona acta uel beneplacita iustitiae ire debemus*. Plus brièvement, Benoît écrit : *ut ad eum per oboedientiae laborem redeas*. Dans cette formule, le « labeur de l'obéissance » est représenté comme l'unique moyen d'aller à Dieu, à la place des « bonnes œuvres et des intentions droites », de même que la « lâcheté de la désobéissance » va être rendue responsable de notre éloignement de Dieu, au lieu de la « négligence pécheresse » dont parle ensuite le Maître.

Mais la principale différence entre le Maître et Benoît n'est pas là. Plus important est le fait que le Maître parle simplement d'aller à Dieu (*ire*), et Benoît de retourner à lui (*redeas*). La racine de cette divergence apparaît dans la proposition suivante, où le Maître, regardant vers l'avenir, nous menace de comparaître devant Dieu malgré nous et chargés de péchés (*ne per neglegentiam peccatorum ab inuito rapiamur accersiti per mortem*), tandis que Benoît, se tournant vers le passé, rappelle que nous nous sommes éloignés de Dieu en lui désobéissant (*a quo per inoboedientiae desidiam recesseras*). C'est en considération de cet

142. Ceci est d'autant plus remarquable que l'appel à l'action n'apparaissait chez le Maître qu'à partir du troisième paragraphe et n'était clairement énoncé que dans les deux derniers. Il y a cependant une mention des « actes » dans Pr 3.

éloignement préalable que la marche vers Dieu est conçue comme un « retour ». Le contraste n'est plus, comme chez le Maître, entre deux façons d'aller à Dieu, l'une volontaire et l'autre par contrainte, mais entre la séparation déjà consommée et la réunion future. Benoît n'envisage donc la rencontre divine que comme un fait heureux, sans mentionner l'éventualité sinistre d'une comparution en état de péché. Ainsi disparaissent la perspective menaçante et le motif de crainte qui dominaient tout le Prologue du Maître. Chez Benoît, la faute appartient au passé; pour l'avenir, on ne parle que de réconciliation.

Cette façon de situer l'homme, non plus au point de départ de « deux voies », la bonne et la mauvaise, qui s'ouvrent devant lui, mais entre un passé aberrant et un avenir de réintégration, n'est pas cependant propre à Benoît. On la trouve aussi chez le Maître, sinon dans le Prologue, du moins dans le *Thema*. On se souvient de la parabole de la source : à un appel du Christ, la marche descendante sur la « voie de ce monde » s'est trouvée soudain renversée. Après le baptême, on a pris le chemin opposé, celui qui mène « au repos ». Une belle formule du commentaire du *Pater* décrit cette conversion en des termes singulièrement proches de ceux de Benoît : *ut...illum redeat in paradysum generatio nostra per gratiam, unde cum libero arbitrio ceciderat per offensam*¹⁴³. Le thème de l'exil et du « retour » figurait donc déjà dans la *RM*, mais ce retour y était attribué à la grâce, non au « labeur de l'obéissance ». Au reste, la phrase bénédictine se rapproche encore davantage de certaines formules de Cyprien et d'Augustin, qui ont pu lui servir de modèles¹⁴⁴.

Jusqu'ici, l'objet de l'« obéissance » n'a pas été indiqué. Il s'agit, semble-t-il, d'obéir à la Règle qu'on va lire, elle-même considérée comme l'expression de la volonté divine.

143. Thp 5-6.

144. Voir surtout CYPRIEN, *Ep.* 65, 6; AUGUSTIN, *Ciu.* 11, 28.

Dans la phrase qui suit, le mot *oboedientia* va être répété, et cette fois il ne s'opposera plus à la « désobéissance », mais aux « volontés propres ». On songe aussitôt au commentaire de la troisième demande du *Pater*, où le Maître met en garde contre la *propria uoluntas*¹⁴⁵, et aux très nombreux passages de l'une et l'autre règle qui stigmatisent ce vice. Eu égard à la signification quasi technique du terme, il semble que le mot *oboedientia* tend à prendre lui aussi, en regard, son sens proprement monastique.

Un autre rapprochement s'impose : *abrenuntians* rappelle la « renonciation » baptismale dont il était question dans le *Thema* du Maître¹⁴⁶. Mais c'est aux « fardeaux de leurs péchés » que renonçaient les nouveaux baptisés. Ici l'on renonce aux volontés propres. Cette différence fait apparaître à nouveau le glissement vers des notions plus spécifiquement monastiques.

Parmi les autres éléments de cette seconde phrase, on peut n'accorder que peu d'attention à la très banale formule d'introduction¹⁴⁷, tandis que le métaphore militaire en mérite beaucoup. Le Seigneur Christ y est présenté comme un « roi » pour lequel on va « combattre » en « prenant des armes puissantes et glorieuses ». Cette image n'apparaît pas dans les introductions du Maître, puisque l'armure paulinienne se réduit à la « ceinture pour les reins » dans Ths 17. Elle ne se rencontre pas davantage dans le reste de la *RM*, où l'on chercherait en vain les mots *rex et arma*. Seul *militare* appartient au vocabulaire du Maître. On le trouve même accolé à *oboedientiae*, à peu

145. Thp 30.53.

146. Th 18 (*quae abrenuntiauimus*) et 21 (*renuntiemus*).

147. *Ad te ergo nunc mihi sermo dirigitur*. Cf. JÉRÔME, *Ep.* 22, 15 : *Nunc ad te mihi omnis dirigitur oratio*; *Ep.* 128, 3 : *Ad utrumque... noster sermo dirigitur*; *Ep.* 130, 7 : *Omnis mihi sermo ad uirginem dirigitur*; PS.-AMBROISE, *De lapsu uirg.* 5 : *Ad te ergo nunc mihi sermo sū*; LÉANDRE, *Ad Flor.* 13 : *Dum ergo ad te meus...sermo dirigitur*. Voir aussi A. MUNDO, *L'authenticité*, p. 118, n. 34.

près comme ici, dans une des dernières phrases du *Thema*, que Benoît a reproduite¹⁴⁸. Il se pourrait que cette phrase ait influé sur le début du Prologue bénédictin. En effet, elle est suivie d'une invitation à la prière, dont nous allons trouver l'analogie dans Prol 4. Les deux passages parlent donc successivement d'un « service d'obéissance » et de la nécessité de prier. Mais même si Benoît s'est inspiré ici du texte commun, il a développé la notion de « service armé » par deux notations nouvelles : le « Christ roi » et les « armes puissantes et glorieuses ». Ces notations sont-elles pour autant originales ? Nous aurons à en discuter quand nous parlerons du Pseudo-Basile.

Cette seconde phrase de Benoît est bien dans la ligne de la première. On y trouve le même optimisme, la même façon d'envisager l'avenir sous un jour favorable. Le thème du retour à Dieu a même pris quelque chose de martial et de triomphant. Ce n'est plus un labeur, mais un combat, et l'on envisage ce combat avec enthousiasme. Dieu n'est pas seulement la fin ultime, le terme du retour. Dans le Seigneur Christ, il est le roi sous lequel on milite dès à présent. L'homme à qui l'on s'adresse paraît décidé à entrer dans la lutte. Les mots qu'on lui lance sont ceux-là mêmes qu'on dira au postulant, à la fin de la Règle¹⁴⁹.

Le ton a donc monté de la première phrase à la seconde. Celle-ci s'achève sur une note glorieuse qui marque le sommet du préambule de Benoît et, pour ainsi dire, sa fin. La phrase suivante ne sera qu'une introduction au texte commun. Elle commence par *In primis*, comme pour marquer une rupture avec ce qui précède et un nouveau début. De fait, après avoir exalté l'œuvre à entreprendre,

148. Ths 40 (= Prol 40) : *oboedientiae militanda*. Cf. Prol 3 : *militaturus oboedientiae*. Dans ce dernier cas, cependant, aucun lien grammatical n'unit les deux mots.

149. Voir RB 58, 10 : *lex sub qua militare uis*, et surtout 61, 10 : *uni Domino seruitur, uni regi militatur*. Cf. 58, 7 et 17 : *oboedientia*.

on va maintenant en accomplir le premier geste, qui sera la prière. La nécessité de celle-ci est affirmée comme une loi générale, qui déborde le cas particulier de l'entrée dans la vie monastique : c'est au début de toute œuvre bonne (*quidquid agendum inchoas bonum*) qu'il faut en demander à Dieu l'achèvement (*a Deo perfici...deposcas*).

Ces mots font penser à deux passages du Maître : d'abord au chapitre du travail, où est prescrite avec insistance la prière au début et à la fin de tout travail¹⁵⁰, puis à *ars sancta*, où il est dit : *Desideria sua a Deo perfici optare*¹⁵¹. Mais c'est dans les introductions du Maître que se trouvent les points de contact les plus importants. *Age quod est bonum*, lisait-on à la fin du Prologue¹⁵², et surtout le commentaire des deux dernières demandes du *Pater* n'était qu'une invitation à prier sans cesse pour obtenir l'aide divine¹⁵³. Cette prière incessante diffère à peine de l'*instantissima oratio* que réclame Benoît. Manifestement celui-ci résume la fin du commentaire de l'Oraison dominicale avant de reproduire le commentaire des psaumes. D'ailleurs le mot *oratio* figure dans le début de phrase du Maître auquel correspondent ces deux propositions de Benoît¹⁵⁴. Le point d'attache de celles-ci dans la *RM* ne fait donc aucun doute.

Cependant, si l'idée de recommander ici la prière vient du Maître, c'est à Benoît qu'appartient celle de mettre cette prière en relation précise avec le *début* de la vie monastique,

150. *RM* 50, 20 : *ut antequam inchoent laborare orent*; 50, 47-50 : *laborem...cum inchoant oratione praecedente incipient*.

151. *RM* 3, 48 (omis par *RB* 4).

152. *Pr* 22.

153. *Thp* 71 : *incessabiliter est praecandum ad Dominum*; *Thp* 79 : *rogantes incessabiliter Dominum*. Noter que ces passages sont en « nous », tandis que Benoît reste fidèle au « tu ».

154. *Ths* 1 : *finita ad Dominum oratione...agamus nunc...* Le sens de cet *agamus* (« traitons ») est tout autre que celui de l'*agendum* bénédictin.

comme de toute action bonne. Chez le Maître, on s'en souvient, le rapport établi entre les deux parties du *Thema* était beaucoup plus vague. Après avoir « achevé la prière au Seigneur », on se mettait à « traiter des actes de son service ». Par ces mots, le Maître voulait-il indiquer la nécessaire priorité de la prière sur l'action ? En tout cas, ce principe restait implicite. Benoît, au contraire, l'affirme explicitement. Prier devient chez lui le préambule obligatoire du service, conformément à une doctrine que le Maître n'énoncera clairement qu'au milieu de sa Règle.

Cette prière s'adresse apparemment au Christ, *eo* ne pouvant représenter que *Domino Christo* de la phrase précédente. Ainsi apparaît un troisième aspect de notre relation au Christ. Terme de notre marche, roi que nous servons, il est aussi l'auxiliaire sans lequel notre effort ne peut aboutir et que notre prière implore. On notera que Benoît ne paraît pas gêné par cette pensée héritée du Maître : le Christ est celui que nous prions. Il ne fait rien non plus pour écarter l'idée que le Christ est père : la première phrase du texte commun, qui vient aussitôt après, le suggérera clairement.

Au terme de cette comparaison avec le Maître, les trois phrases du préambule bénédictin apparaissent inégalement apparentées à la *RM*. Si la première correspond manifestement au Prologue et la dernière à la fin du commentaire du *Pater*, l'entre-deux ne laisse paraître que des reminiscences incertaines, qui ne sont peut-être que des rencontres. L'exil et le retour, le renoncement, les volontés propres, le service d'obéissance, tout cela peut avoir été suggéré par le *Thema*, mais on n'oserait s'en porter garant.

En tout état de cause, la seconde phrase est fortement originale. Les « armes de l'obéissance » y remplacent le « joug » du Christ qu'invitait à prendre la parabole de la source¹⁵⁵. L'entrée au service de Dieu prend ainsi l'aspect

155. Th 14. Le rapprochement des « armes » et du « joug » n'est pas de nous. On le trouve chez le Ps.-BASILE, *Admon.* 1.

d'un enrôlement militaire. Ceci est assez nouveau. Non que le Maître ignorât le thème du combat. Mais il ne le considérerait que sous son aspect défensif, conformément à l'esprit des deux dernières demandes du *Pater* qui donnaient l'occasion de le développer¹⁵⁶. Chez Benoît, au contraire, le thème guerrier est dans le prolongement de celui du retour à Dieu. Il s'agit donc d'initiative et d'offensive. De même que la première phrase de Benoît ne retenait du Maître qu'une perspective de conversion vers Dieu, de même la seconde donne au mouvement décrit dans le *Thema* quelque chose d'intrépide et d'exultant. Tout le préambule bénédictin respire l'espérance. Le ton confiant sur lequel Benoît s'adresse à l'homme et lui parle de sa vocation contraste avec la note anxieuse qui va retentir dès les premiers mots du texte commun.

Benoît
et le Pseudo-Basile

Cependant nous n'aurons achevé l'examen de ce préambule qu'après l'avoir comparé à un texte pseudo-basilien qui lui ressemble beaucoup. Voici le début de cette *Admonitio*¹⁵⁷, en parallèle avec celui de Benoît :

156. Thp 67-81.

157. *PL* 103, 683-700. Un texte critique a été édité par P. LEHMANN, *Die Admonitio S. Basilii ad Filium spiritalem*, dans *Sitzungsber. der Bay. Akad. der Wissensch. Philolog. histor. Klasse* 7 (1955-1957), p. 3-63. Voir aussi E. MANNING, « L'Admonitio... et la Règle de S. Benoît », dans *RAM* 42 (1966), p. 475-479. Ces deux auteurs admettent qu'il s'agit d'une œuvre basilienne authentique, traduite sans doute par Rufin. Avec J. GRIBOMONT, *In tom.* 31 *PG*, p. 13, nous pensons qu'elle n'est pas de Basile.

PSEUDO-BASILE	BENOÎT
Audi fili admonitionem patris tui	¹ Ausculta o fili praecepta magistri
et inclina aurem tuam ad uerba mea	et inclina aurem cordis tui
et accommoda mihi libenter auditum tuum	et admonitionem pii patris libenter excipe
et corde credulo cuncta quae dicuntur ausculta.	et efficaciter comple...
Cupio enim te instruere	² Ad te ergo nunc mihi sermo dirigitur,
quae sit spiritalis militia	quisquis abrenuntians propriis uoluntatibus,
et quibus modis regi tuo militare debeas.	Domino Christo uero regi militaturus,
	oboedientiae fortissima atque praeclara arma sumis.

Qu'un des deux textes s'inspire de l'autre, c'est chose évidente. Mais quel est le plus ancien ? L'*Admonitio* existait certainement au VII^e siècle, car elle est citée par Defensor de Ligugé. Mais son authenticité basilienne étant plus que douteuse, rien ne prouve qu'elle existait au temps de Benoît. Seule la comparaison des textes pourra nous renseigner sur leurs rapports. Cette comparaison exige que l'on tienne compte d'un texte des *Proverbes*, qui paraît avoir suggéré les deux premiers stiques :

*Fili mi, ausculta sermones meos
et ad eloquia mea inclina aurem tuam*¹⁵⁸.

Dans ce texte de la Vulgate, le mot *ausculta* rappelle la phrase de Benoît, mais *ad eloquia mea* correspond à celle

158. *Prou.* 4, 20.

de Basile (*ad uerba mea*). Compte tenu de variantes possibles dans la version des *Proverbes* et de la présence d'*obsculta* dans le Prologue du Maître, il nous semble que c'est le Pseudo-Basile qui a le plus de chances de lire directement le texte scripturaire et de s'en inspirer. Benoît dépendrait donc de l'*Admonitio*. A l'appui de cette induction, on notera la plus grande régularité du Pseudo-Basile. Ses quatre stiques ont à peu près le même nombre de syllabes (14-13-15-15), tandis que Benoît accuse de fortes variations, allant du simple au double (12-10-17-8)¹⁵⁹. De plus, au premier stique, *patris* (Basile) correspond mieux à *fili* que ne le fait *magistri* (Benoît)¹⁶⁰. Les mots *admonitionem patris* semblent donc avoir leur site originel au premier stique (Basile) plutôt qu'au troisième (Benoît).

Sans majorer la valeur probante de ces divers indices, on peut raisonnablement admettre, jusqu'à preuve du contraire, que Basile est la source de Benoît. Dans cette hypothèse, on voit comment Benoît a combiné le *Prooemium* du Pseudo-Basile et le Prologue du Maître. Ce dernier a pu lui fournir, on s'en souvient, plusieurs mots, notamment *praecepta*, qui manque chez Basile, et *magistri*, qui fait peut-être allusion aux formules de réponse de la *RM*.

Mais le Prologue du Maître a surtout suggéré le thème de l'action, représenté au dernier stique de Benoît. Quant au thème de l'attention, Benoît le trouvait à la fois dans ses deux modèles, et c'est ce qui lui a permis de les rapprocher. Par rapport à Basile, dont l'influence est dominante, la rédaction bénédictine se distingue par quelque chose de plus original et plus vigoureux : la forme est moins régulière, moins soumise à la règle biblique du parallélisme. Quant au fond, on remarquera la note d'intériorité (*cordis*)¹⁶¹ et celle de tendresse (*pii*).

159. A la phrase suivante, les variations sont égales : 10 - 10 - 16 (Basile) et 13 - 14 - 13 - 19 (Benoît).

160. Ce couple *fili...patris* se retrouve dans *Prou.* 1, 8 ; 4, 1 ; 6, 20.

161. L'expression *aurem cordis* est courante dans la littérature

Après le second verset, dont l'influence du Maître est seule responsable, Benoît se retrouve en parallèle avec l'*Admonitio* au sujet du « service du roi ». Voilà donc où il a pris cette métaphore qui manquait complètement chez le Maître. Il est vrai que l'*Admonitio* ne parle pas d'« obéissance » ni « d'armes », dans cette phrase de son préambule. Mais ces deux éléments, le second surtout, apparaîtront au premier chapitre, qui traite tout entier de la « milice spirituelle ». Seules appartiennent donc en propre à Benoît les épithètes *fortissima* et *praeclara*. La note vibrante qu'elles font résonner n'est pas sans rapport avec l'affectivité qui perçait dans *pii*. Quant à l'épithète de *uero regi*¹⁶², si elle ne se trouve pas telle quelle chez Basile, elle reflète la pensée de celui-ci dans son premier chapitre : le Christ est un roi « céleste », infiniment supérieur aux rois de la terre.

L'influence de l'*Admonitio* se borne-t-elle là ? Peut-être s'est-elle encore exercée sur la phrase suivante de Benoît, celle où il recommande la prière. A la fin de son chapitre *De oratione*, le Pseudo-Basile écrira en effet : *Quodcumque opus inchoaueris, primo inuoca Dominum, et ne desines gratias agere, cum perfeceris illud*¹⁶³. Bien que la même idée se rencontre chez le Maître, le couple *inchoas...perfici* rapproche plus particulièrement Benoît de Basile. Cependant la portée du second de ces termes est différente de part et d'autre : ici, c'est Dieu qui « achève », là c'est l'homme. On n'oserait donc affirmer que Benoît s'est

antérieure. Voir par exemple AUGUSTIN, *Serm.* 132, 1 ; *Conf.* 1, 5 ; 4, 11, 16 ; 4, 15, 27, etc. ; LÉON, *Serm.* 29, 1 ; JUVENCUS, *Ev.* II, 814 ; III, 147.

162. Expression courante, elle aussi. Voir *Sacram. Veron.* 182, MOHLBERG p. 23, 21-22 ; ARNOBE, *Ad Gregor.* 10 ; *Passio Sebastiani* 26. Cf. JÉRÔME, *Adv. Jovin.* I, 35 (*uero imperatore Christo*) ; *Ep.* 60, 10 (*suo regi*).

163. PS.-BASILE, *Admon.* 11. La généralité du précepte (*quodcumque opus*) fait penser au *quidquid agendum* de Benoît.

souvenu de cette phrase du Pseudo-Basile, d'autant qu'elle figure beaucoup plus loin dans l'*Admonitio*.

Si l'on se contente de ce qui paraît sûr, il reste que Basile n'a pas moins contribué que le Maître à la genèse de l'exorde bénédictin. Son bref *Prooemium* — nous en avons reproduit près de la moitié — convenait mieux au dessein de Benoît que les vastes morceaux d'introduction de la *RM*. Il a donc servi de modèle et de canevas pour résumer ceux-ci. Ce qui frappe le plus, quand on compare Benoît et Basile, c'est que ce dernier se contentait de réclamer l'attention à son enseignement et d'en indiquer le thème : comment servir le roi. A la suite du Maître, Benoît réclame en outre la mise en pratique : *efficaciter comple*. De plus, il représente l'auditeur dans l'acte même de s'enrôler et de prendre les armes. Le service n'est plus seulement objet d'enseignement de la part du Maître. Il a déjà suscité un engagement de la part du disciple. Cette attitude engagée fait penser à celle des nouveaux baptisés à la fin de la parabole de la source. Si l'image militaire vient de Basile, le dynamisme supposé du lecteur ne se rencontre que chez le Maître.

L'ajouté final (Prol 46-49)

Si personnel soit-il, le préambule du Prologue est un résumé de la *RM*. Au contraire, l'ajouté final (Prol 46-49) est entièrement indépendant du Maître. En plein *Thema*, Benoît interpole trois phrases toutes personnelles. Même le thème de la « voie étroite », qui constitue un trait d'union matériel entre ce morceau et le Prologue du Maître, est utilisé par Benoît de façon originale.

La première phrase reprend l'idée d'« institution », que vient d'énoncer le texte commun, et garde le « nous » de celui-ci, non sans en modifier quelque peu la portée. Quand le Maître disait : « Nous allons instituer l'école », il employait le « nous » du prédicateur, englobant celui-ci et son auditoire, comme le montre tout le contexte. Chez Benoît, le sens de

nos glisse vers le « nous » d'auteur. C'est maintenant l'auteur de la Règle qui parle, en son nom propre de législateur, se distinguant du sujet de la loi qu'il va interpeller dans la phrase suivante.

Le législateur espère donc n'établir « rien de pénible, rien de pesant ». De ces deux adjectifs, le premier fait penser aux *aspera* que l'on prédira au novice¹⁶⁴, le second à l'effort des hebdomadiers et du lecteur, qui ne doit pas être *graue* en raison du jeûne¹⁶⁵. Ces rapprochements suggèrent ce que l'espoir exprimé ici contient à la fois de platonique et de réaliste. Puisqu'on ne va à Dieu que par les *dura et aspera*, l'auteur sait bien que ces aspérités ne manqueront pas dans son œuvre. Mais il a un réel souci de tenir compte des faibles et de n'accabler personne. Sans doute songe-t-il avant tout au délicat équilibre des jeûnes et du travail, qui fera l'objet de mises au point répétées et quelque peu anxieuses¹⁶⁶, peut-être aussi à la ration de nourriture et surtout de vin, au sujet de laquelle il fera part de ses scrupules à régler d'autorité l'alimentation d'autrui¹⁶⁷.

Souhait platonique, disions-nous. De fait, la phrase suivante réintroduit les difficultés qu'on espérait éliminer. Elles ne sont présentées, cependant, qu'avec un luxe de précautions et de justifications. D'abord il n'est pas sûr qu'on en rencontre¹⁶⁸. Ensuite, il ne s'agit que de choses « un peu plus strictes ». Enfin il existe d'amples motifs de les imposer : l'équité l'exige, il y va de la correction des vices et de la conservation de la charité. Cette dernière

164. RB 58, 8 : *omnia dura et aspera per quae itur ad Deum*.

165. RB 35, 13 ; 38, 10.

166. Voir notre article *Alimentation et travail dans les règles de S. Benoît et du Maître* (reproduit ci-dessous, VIII, III, § IV).

167. RB 40, 2, où *a nobis...constituitur* est à rapprocher de *nos constitutores* (Prol 46).

168. C'est du moins ce que paraît insinuer *et si* (« même si »), encore qu'on puisse comprendre autrement, en joignant *et à sed*.

justification est décisive. « Se corriger de ses vices » est bien, en effet, le dernier mot du traité de l'abbé comme de celui de l'humilité¹⁶⁹. On ne vient et on ne vit au monastère que pour cela. Reine et résumé de toutes les vertus, la « charité » est le résultat positif de cette œuvre d'amendement. La posséder, c'est avoir réussi tout le travail de la *praktikè*¹⁷⁰. La « conserver », c'est se maintenir dans cet état de perfection. Des raisons aussi graves et aussi élevées justifient amplement les petites restrictions qu'imposera la Règle. Si la « voie du salut » passe par là, si, comme Benoît le dira du jeûne et du travail, il y va du « salut des âmes¹⁷¹ », aucune observance ne peut être trop pénible.

Encore faut-il veiller à ne pas donner prise au murmure, et Benoît ne manquera pas de le rappeler à l'abbé en traitant des jeûnes. Ici il se tourne vers les sujets faibles pour les encourager à tenir. *Non refugias* fait écho à un mot du directoire de l'abbé : *infirmi non refugiant*¹⁷². La « fuite des faibles » doit être évitée à la fois par la discrétion de l'autorité et par le courage des subordonnés. Aux dispositions objectives que prendra la Règle se joignent ici des considérations subjectives à l'usage du débutant effrayé. On lui fait valoir que la voie du salut ne peut être, au début, que resserrée. L'affirmation peut surprendre, si l'on songe que le logion évangélique sous-jacent ne parle nullement d'un « début » qui serait seul étroit. Selon ce texte, la voie qui

169. RB 2, 40 (= RM 2, 40) : *a utilis emendatus* ; RB 7, 70 (= RM 10, 91) : *mundum a utilis et peccatis*.

170. Cf. CASSIEN, *Conl.* 15, 2 : la charité, autre nom de l'*actualis scientia*, appartient à ceux qui se sont rendus « parfaits » *uiliorum omnium expulsionem et morum emendationem*. L'expression *emendatio uiliorum* se rencontre dans *Inst.* 9, 9, et *Conl.* 18, 1. Son équivalent *emundatio uiliorum* : *Inst.* 5, 34.

171. RB 41, 5.

172. RB 64, 19. Il s'agit de l'ascèse (*opera secundum Deum*) et du travail manuel (*opera secundum saeculum*). Cf. 48, 24 : *ne uiolentia laboris...effugentur*.

conduit à la vie est étroite d'un bout à l'autre, semble-t-il¹⁷³. C'est bien ainsi que la présentait le Maître au troisième paragraphe de son Prologue¹⁷⁴. Hardiment, Benoît limite le passage resserré au début de la route. Ce n'est, en somme, qu'une porte à passer¹⁷⁵.

Cette interprétation optimiste trouve son explication dans la dernière phrase de l'ajouté. Si la route paraît s'élargir à mesure qu'on avance, ce n'est pas qu'elle devienne moins étroite, mais que le cœur de celui qui y marche s'est dilaté. Cette idée d'une dilatation tout intérieure a été suggérée par un verset du *Ps.* 118 et lui emprunte son expression. La rencontre des mots *uia* et *dilatasti* dans ce verset était bien faite pour rappeler à des oreilles chrétiennes le logion des Deux Voies. Déjà Hilaire, suivi par Ambroise, opère ce rapprochement entre le psaume et l'évangile¹⁷⁶. Pour accorder les deux textes, il enseigne que la voie est étroite « parce qu'il faut y *entrer* avec diligence et prudence », ce qui correspond à peu près à l'idée de Benoît : la voie est étroite à son début. Quant à la dilatation du cœur, elle se produit par la foi et par l'habitation de Dieu¹⁷⁷.

173. *Mt.* 7, 14.

174. Pr 14. Par ce trait commun de la « voie étroite », même l'ajouté final de Benoît s'avère en rapport avec le Prologue du Maître.

175. De fait, en *Mt.* 7, 14, *arcta uia* est en parallèle avec *angusta porta*. A considérer la Vulgate, Benoît semble attribuer à la « voie » l'épithète de la « porte » (*angusta*). Mais sans doute a-t-il lu *angusta uia* dans un texte pré-vulgate, comme le suggère le comportement identique du Maître (Pr 14).

176. HILAIRE, *Tract. in Ps. 118*, Litt. IV, 11-12; Ambroise : voir note suivante.

177. Idée reprise par AMBROISE, *In Ps. 118*, 32 : *Via sit angustior, cor latius, ut Patris et Filii et Spiritus Sancti sustineat mansionem*. Tout, dans le contexte, confirme qu'Ambroise a lu Hilaire. Il en est de même pour Augustin, quand il commente ce texte (note suivante). Comme Hilaire, il pense à l'habitation divine annoncée par *II Cor.* 6, 16, ainsi qu'aux *plateae* dont parlent les *Proverbes*.

Ce rôle attribué à la foi fait penser aux mots du Prologue bénédictin : *processu...fidei*. Mais où est la « dilection » dont parle Benoît ? Ce n'est pas chez Hilaire ou Ambroise qu'il a pu en entendre parler, mais chez Augustin. Quand celui-ci commente notre verset, il oppose au resserrement de la crainte la dilatation de l'amour. Car la dilatation du cœur est délectation de la justice, autrement dit : charité¹⁷⁸. Cette interprétation est toute proche de celle de Benoît, d'autant qu'Augustin joue sur les mots *dilatatio*, *delectatio*, *dilectio*, jeu d'assonances dont il y a peut-être un écho dans notre Prologue (*dilatato...dilectionis*).

Cependant Augustin n'a pas fait mention de la voie étroite. Pour retrouver le rapprochement du psaume et de l'évangile, tel que l'avait opéré Hilaire, il faut descendre, par-delà Arnobe¹⁷⁹, jusqu'à Cassiodore. Celui-ci a une phrase qui ressemble singulièrement à celle de Benoît : *cum uia mandatorum eius legatur angusta, nisi dilatato corde non curritur*¹⁸⁰. Mais, outre qu'il ne dit rien du « début », son explication du « cœur dilaté » est tout intellectualiste. Ce qui réalise la dilatation, c'est la science, la lumière de la vérité, la connaissance des vertus, la foi orthodoxe.

On le voit, la paraphrase de Benoît sur ce verset de psaume rassemble des éléments qu'on trouve épars chez d'autres commentateurs. Avec Hilaire, Ambroise et Cassiodore, il oppose la dilatation du cœur à l'étroitesse de la voie. Avec Hilaire et Cassiodore, il mentionne la foi, mais peut-être en un sens différent, nous le verrons. Avec Hilaire seul, quoique plus explicitement, il borne la voie étroite aux débuts. Quant au rôle de l'amour, et plus précisément de la « dilection », c'est avec Augustin que Benoît en parle.

178. AUGUSTIN, *Enar. in Ps. 118*, *Serm.* 10, 6 : *ut in praeceptis eius non timore poenae angustemur, sed dilectione et delectatione iustitiae dilatamur*. Voir aussi *Serm.* 11, 1 : *illa dilatatio caritatem significat*.

179. Celui-ci n'a rien sur notre verset (*PL* 53, 510 c).

180. CASSIODORE, *Com. in Ps. 118*, 32.

On notera cependant qu'Augustin attribue formellement à l'Esprit-Saint l'effusion de la charité dans nos cœurs. C'est Dieu qui dilate le cœur, c'est par un don de sa grâce que l'on court. De leur côté, Hilaire et Cassiodore font mention de la causalité divine, tandis qu'Ambroise parle au moins de l'habitation de la Trinité et du Verbe dans l'âme. Au contraire, Benoît ne dit rien de l'action ni de la présence de Dieu. La sobriété de sa paraphrase est sans doute responsable de cette lacune. Celle-ci est d'ailleurs compensée en partie par l'accent mystique d'*inenarrabili*, où l'on sent passer l'expérience de Dieu. Comme les joies qu'il prépare dans l'au-delà¹⁸¹, la douceur de l'amour qu'il inspire ici-bas est « indicible ».

Comment ne pas songer, en lisant ce mot chez Benoît, à un apophtegme de Synclétique qu'il a certainement lu dans les *Vitae Patrum* : « Les impies qui se convertissent vers Dieu ont de la peine et beaucoup de combats, mais ensuite une joie indicible¹⁸² » ? Voilà déjà décrites les deux phases dont parle notre texte : le début pénible et la suite heureuse. Mais cet itinéraire est un lieu commun. Le Pseudo-Macaire, Grégoire de Nysse, Diadoque de Photicè, Césaire d'Arles, pour ne citer que quatre noms pris au hasard, l'ont tracé en termes semblables. Seules varient un peu, d'un auteur à l'autre, les causes du changement qui rend la voie facile. Macaire parle du secours de la grâce et de la synergie de l'Esprit¹⁸³, Grégoire y ajoute l'agapè¹⁸⁴, Diadoque mentionne, avec la grâce, l'habitude vertueuse¹⁸⁵, Césaire de même¹⁸⁶. Sans décrire précisément la succession des deux

181. *RB* 4, 77.

182. *VP* 5, 3, 16 : *et postea inenarrabile gaudium* (cf. *I Petri* 1, 8).

183. MACAIRE, *Hom.* 18 et 21, *PG* 34, 633 et 656.

184. GRÉG. NYSS., *De Instituto christ.*, en particulier p. 63.72. 77.85.86 (grâce et Esprit) et 75 (agapè). Grégoire s'appuie d'ailleurs sur la *Grande Épître* de MACAIRE.

185. DIADOQUE, *Cap.* 93.

186. CÉSAIRE, *Serm.* 236, 5.

phases, un Jérôme et un Augustin promettent aussi la facilité dans l'effort, grâce à l'amour du Christ¹⁸⁷.

On voit combien la pensée exprimée par Benoît est courante. Mais entre tous les parallèles possibles, il convient de faire une place particulière à la finale du chapitre de l'humilité dans les deux règles, ainsi qu'au morceau de Cassien qui en est l'origine. Là aussi, là surtout, l'on passe de la garde craintive des commandements à leur observation « quasi naturelle, sans aucun effort¹⁸⁸ ». Assez maladroitement, nous le verrons, le Maître et Benoît ont attribué cette facilité à l'habitude, mais ils professent aussi avec Cassien l'explication la plus haute et la plus vraie : ce qui fait agir ainsi, c'est l'amour. Cette doctrine est bien proche de celle du Prologue. Que le début s'appelle la voie étroite ou la crainte de Dieu, que le moyen terme soit le « progrès dans la vie religieuse et la foi¹⁸⁹ » ou l'échelle de l'humilité, c'est toujours le même contraste entre deux phases dont la première est caractérisée par l'effort et l'anxiété, la seconde par l'aisance et la dilection¹⁹⁰.

187. JÉRÔME, *Ep.* 22, 40 : *Nihil amantibus durum est*; AUGUSTIN, *Tract. in Joh.* 48, 1 : *Qui amat non laborat* (cf. *De bono uid.* 21).

188. *RM* 10, 68 (= *RB* 7, 68). Cf. CASSIEN, *Inst.* 4, 39, 3.

189. Il semble que « foi » soit à peu près synonyme de « vie religieuse » (*conuersatio*). Voir CASSIEN, *Conl.* 11, 1 et 6, où *post prima fidei rudimenta* équivaut à *de Bethleemilici coenobii rudimentis*; *RM* 91, 53 : *domesticos fidei* (les frères du monastère; cf. *RB* 53, 2, où il s'agit sans doute des frères dans la vie religieuse). Sans doute serait-on tenté de rapprocher *conuersationis et fidei* de *fide uel obseruantia bonorum actuum* (*Ths* 17 = *Prol* 21) et d'entendre *fides* au sens courant. Mais s'il est normal que la foi, prise en ce sens, vienne en premier, comme c'est le cas dans *Ths* 17 (« la foi et les œuvres »), on comprendrait moins bien qu'elle vienne en second, comme c'est le cas dans *Prol* 49. Voir aussi note sur *Prol* 49.

190. Cette séquence est à rapprocher de *Prol* 4 : l'homme commence et Dieu achève, à condition qu'on implore son aide. Si, dans cette fin du Prologue, Benoît ne mentionne pas la grâce et la prière, c'est peut-être qu'il en a déjà parlé dans le préambule. A la fin du chapitre de l'humilité, les deux règles ajoutent au texte de Cassien une mention de l'Esprit-Saint (*RM* 10, 91 = *RB* 7, 70).

Vue d'ensemble C'est sur cette perspective encourageante que s'achève l'ajouté final du Prologue. On y reconnaît sans peine la tendresse, la ferveur, l'optimisme du préambule. Les deux morceaux ne se ressemblent pas seulement par l'usage du « tu ». Plus profondément, ils jaillissent de la même sollicitude paternelle pour le postulant et le débutant. A ces âmes faibles, Benoît prodigue les paroles affectueuses et les encouragements. Il fait appel à l'espérance et à la bonne volonté plus qu'à la crainte. Sans agiter les spectres sinistres de la désobéissance et de la mort, du jugement et de l'enfer, il propose simplement le retour à Dieu, comme si l'auditeur était déjà converti et prêt à partir. S'il ne cache pas que ce retour sera pénible, il le transfigure aussitôt en un service du vrai roi, avec des armes efficaces et glorieuses.

La transfiguration sera plus éclatante encore dans le second morceau, où la peine, reléguée au début du chemin, cédera ensuite la place à la douceur d'un amour mystérieux. Les dispositions avouées du législateur ne sont pas moins rassurantes que ces perspectives : il ne voudrait rien imposer de pénible, il s'inquiète des frayeurs de son disciple et les prévient avec bonté.

Tels sont les rayons dont Benoît a voulu illuminer l'austérité du texte commun¹⁹¹. Déjà ces touches du Prologue — la seconde surtout — font pressentir ce qui sera l'un des traits les plus constants de la Règle entière : la compassion pour les faibles et les tentés, le souci de comprendre leurs difficultés et de leur venir en aide par une pédagogie appropriée, en un mot : le sens de la subjectivité.

191. Le contraste est surtout sensible entre les morceaux de Benoît et leur contexte immédiat ou le Prologue du Maître. Certaines parties du *Thema*, notamment le commentaire du Ps. 33, sont à peine moins enthousiastes et entraînantes que les ajoutés bénédictins.

CHAPITRE II

L'ÉPILOGUE (RB 73)

Le dernier chapitre de Benoît est apparemment sans relation avec la série des chapitres précédents, elle-même fort décousue (RB 67-72). Traitant de l'observation de la Règle et des rapports de celle-ci avec d'autres écrits plus élevés, ce dernier chapitre constitue un véritable épilogue, destiné à conclure l'ouvrage entier plutôt qu'à compléter ce qui le précède immédiatement¹⁹².

La finale primitive de la RB Cependant la conjonction *autem*, qui se lit au début de la première phrase (*Regulam autem hanc descripsimus...*), prouve que Benoît n'a pas toujours conçu cet épilogue comme un chapitre distinct. Primitivement, le morceau devait faire corps avec un chapitre antérieur. Ceci nous invite à lui chercher un point d'attache dans les pages précédentes. Et de fait, il en est un qui saute aux yeux. A la fin du chapitre des portiers, Benoît déclare : *Hanc autem regulam saepius uolumus in congregatione legi, ne quis fratrum se de ignorantia excuset*¹⁹³. Cette phrase de conclusion, où l'on enjoint de lire la Règle en communauté, est

192. Il est vrai que la dernière phrase de RB 72 sonne comme une conclusion et laisse pressentir l'épilogue. Mais cette séquence des chapitres 72 et 73 est probablement, on le verra, l'effet d'un arrangement secondaire.

193. RB 66, 8.

bien apte à amorcer cette réflexion sur la Règle que constitue l'épilogue. Ses premiers mots offrent même une ressemblance frappante avec le début de celui-ci : *Regulam autem hanc descripsimus*¹⁹⁴.

Ainsi, selon toute apparence, l'épilogue de Benoît a d'abord fait suite au chapitre des portiers. Cela semble d'autant plus probable que ce *De ostiariis* était sans doute à l'origine le dernier chapitre de la Règle, comme le montre la comparaison avec la *RM*¹⁹⁵. Ultérieurement, Benoît aura rédigé l'appendice que forment les chapitres 67-72. Pour laisser à l'épilogue sa place terminale, il l'aura reporté après cet appendice et détaché ainsi du chapitre des portiers.

**La lecture publique
de la règle
(RB 66, 8)**

Puisque nous avons trouvé à la fin du *De ostiariis* l'amorce probable de notre morceau, il convient de commencer notre enquête sur l'épilogue en examinant cette phrase finale. Si elle n'a, à première vue, aucun répondant à la fin de *RM* 95, elle rappelle nettement un autre passage du Maître. Quand celui-ci traite de la lecture au réfectoire, il prescrit de lire chaque jour « cette Règle », c'est-à-dire sa propre œuvre¹⁹⁶. Ainsi « toute la communauté » l'entendra et pourra l'observer¹⁹⁷. Aucun frère n'aura « l'excuse de l'ignorance » pour ne pas se corriger¹⁹⁸.

194. *RB* 73, 1. La répétition peut sembler lourde, mais on en trouve de semblables dans la suite du chapitre et dans la Règle entière (cf. *RB* 22, 6-8, etc.).

195. Voir *RM* 95. Ces divers indices ont déjà été relevés par G. PENCO, « Ricerche sul capitolo finale della Regola di S. Benedetto », dans *Benedictina* 8 (1954), p. 25-42.

196. *RM* 24, 15 : *legat namque cottidie regulam hanc.*

197. *RM* 24, 26 : *Ideo...debet regula legi quia tunc omnis congregatio in unum redacta...*

198. *RM* 24, 31 : *Ideo...diximus regulam...legi...ut nullus fratrum excuset se ignorantia faciente non emendare.*

Comme on le voit, il n'est presque pas une expression de la phrase de Benoît qui ne se retrouve dans ce passage parallèle du Maître. Celui-ci, toutefois, est beaucoup plus long, car il abonde en répétitions et en précisions. Parmi ces dernières, relevons seulement celles qui concernent le lieu et le temps. Le Maître veut que sa Règle soit lue au réfectoire et chaque jour. Benoît ne présente ni l'une ni l'autre de ces indications. Quant au lieu, il se borne à dire : *in congregatione*. Quant à la fréquence, il s'exprime de façon non moins imprécise : *saepius*. C'est donc un résumé fort sec et vague que nous offre ici la Règle bénédictine.

Cette différence entre les deux règles ne s'explique pas seulement par le propos d'abréger qui guide habituellement Benoît. Elle vient aussi du déplacement qu'a subi la prescription. Pour le Maître, il s'agissait de régler l'office du lecteur semainier dans tous ses détails. Les remarques sur la lecture de la Règle faisaient partie de ce règlement, dont elles épousaient la minutie. Pour Benoît, au contraire, il s'agit de conclure la Règle en prescrivant sa lecture publique. Seul ce point l'intéresse.

Au reste, l'abandon de *cottidie* était presque nécessité par la brièveté de la *RB*. Trois fois plus courte que la *RM*, elle ne peut guère être lue chaque jour, d'un bout à l'autre du repas, comme le voulait le Maître. On se lasserait de l'entendre si souvent. Une autre fréquence est à trouver, dont Benoît laisse la détermination aux supérieurs. Il se pourrait d'ailleurs que l'exclusivité dont jouissait la Règle, unique lecture courante chez le Maître, ne convienne plus dans un milieu où l'on se préoccupe de compléter ce document de base par un ensemble de lectures supérieures, comme l'épilogue nous le montrera.

Si l'on s'explique sans peine que la Règle ne soit pas lue « chaque jour », il faut avouer que le vague de *saepius* contraste avec la précision de toutes les règles monastiques anciennes qui traitent de ce point. La lecture quotidienne

du Maître se rencontre déjà dans la Règle des IV Pères¹⁹⁹. Augustin²⁰⁰ et la *Tarnatensis*²⁰¹ parlent d'« une fois la semaine ». Aurélien²⁰² et Ferréol²⁰³ veulent qu'on relise la Règle « tous les trente jours, c'est-à-dire au début du mois ». C'est seulement chez Donat, utilisateur assez servile de la *RB*, que l'on retrouve l'imprécision caractéristique de notre Règle²⁰⁴. Un autre disciple de Benoît, Waldebert, éprouvera le besoin de revenir à une certaine précision : avant chaque repas, on lira un chapitre de la Règle ou davantage, à la discrétion de l'abbesse²⁰⁵.

Compte tenu des filiations certaines ou probables²⁰⁶, l'histoire de la lecture de la règle peut se résumer dans les deux tableaux suivants :

199. *Reg. IV Patr.* 3, 31 : *custodienda sunt haec praecepta et per singulos dies in aures fratrum recitanda*. La recension P précise : *omnibus fratribus simul audientibus recitanda*, ce qui fait penser à *RM* 24, 26 (voir note 197).

200. AUGUSTIN, *Reg.* 16, 207-209 : *Vt autem in hoc libello tanquam in speculo possitis inspicere, ne per obliuionem aliquid negligatis, semel in septimana uobis legatur, etc.*

201. *Reg. Tarn.* 23 (reproduit Augustin).

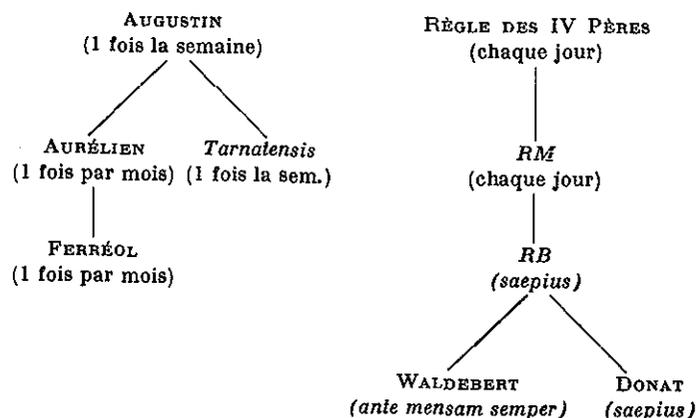
202. AURÉLIEN, *Reg. mon.* 55 (trente jours); *Reg. uirg.* 40 (un mois). Aurélien dépend d'Augustin, dont il répète les mots *ne per obliuionem aliquid negligatis*.

203. FERRÉOL, *Reg.* 39. Ferréol dépend d'Aurélien, comme le montre sa paraphrase des mots provenant d'Augustin (*ne aliquid... per obliuionem sitis negligentes*), jointe au fait qu'il passe comme Aurélien de la semaine au mois.

204. DONAT, *Reg.*, Prologue (*saepius*).

205. WALDEBERT, *Reg.* 9. Cette façon de lire un chapitre par jour fera fortune. Voir *Ordo Reg.* 2, *CCM* I, 101, 8; *Memor. Qualiter* 6, *ibid.*, 235, 3; *Suppl. libel.* 1, *ibid.*, 321, 12-13; *Legisl. Aquisgr.* (817) 36, *ibid.*, 480, 1-2. On notera qu'avec ses 73 chapitres, la Règle bénédictine pouvait être lue quelque cinq fois par an.

206. Probable : le rapport *R IV P - RM*; certains : tous les autres.



Cependant la fréquence de la lecture n'est pas le seul point sur lequel ces divers documents s'accordent ou s'opposent. Tandis que la lignée augustiniennne est unanime à placer la prescription à la fin de la Règle, l'autre famille présente des variations. Chez les IV Pères, c'est à la fin du troisième discours qu'on prescrit de « lire ces préceptes ». Dans la mesure où ce discours peut être considéré comme un tout, il est permis de parler encore de position finale. Mais par rapport à l'ouvrage entier, la prescription se trouve en plein texte. Il en est de même chez le Maître, on l'a vu. Quant à Benoît, il semble que son intention première ait été de clore la Règle par cette prescription, à la façon d'Augustin²⁰⁷. Mais avant même d'ajouter les chapitres 67-72, il l'avait sans doute fait suivre de l'épilogue. En tout cas, ni Donat ni Waldebert ne se soucieront de placer la prescription en finale : le premier l'insérera dans son Prologue, le second dans un chapitre sur le silence et la lecture à table, donc dans le même contexte que *RM* 24.

207. Il a de même un second directoire de l'abbé (*RB* 64), qui correspond à celui d'Augustin, *Reg.* 15. Voir *La Communauté et l'Abbé*, p. 369, n. 1.

Ces remarques achèvent de situer Benoît dans la tradition. S'il dépend du Maître quant à la teneur de la prescription, il s'apparente à Augustin par la position finale qu'il lui attribue, au moins originellement. Au reste, on n'oserait affirmer qu'Augustin ait exercé sur lui une influence directe à cet égard, car il est assez naturel de conclure une règle, ou une portion de règle, par une mention de ce genre, comme le montre l'exemple des IV Pères. D'ailleurs, qui sait si l'*Explicit* qui termine la *RM*²⁰⁸, n'a pas contribué à l'éclosion des textes qui se lisaient primitivement à la fin de la *RB* ? Cet *Explicit regula sanctorum Patrum* parle à la fois de « la Règle » et des « saints Pères ». Or ce sont là les deux termes sur lesquels médite l'épilogue de Benoît, lui-même accroché à la prescription de « lire souvent cette Règle ». Cependant, nous allons le voir, le rapport que Benoît établit entre la Règle et les Pères est tout autre que celui qu'indiquait l'*Explicit* du Maître.

Celui-ci, en effet, attribuait la *regula* L'épilogue (*RB* 73) : aux « saints Pères » eux-mêmes. Au Benoit et le Maître contraire, l'épilogue de Benoît oppose « cette Règle », considérée comme un guide pour débutants, aux enseignements des saints Pères qui conduisent l'homme à la perfection. Cette attitude modeste est assez originale. Elle ne contraste pas seulement avec l'*Explicit* de la *RM*, mais aussi avec la prétention de celle-ci à être « dictée par le Seigneur²⁰⁹ ». Souvenons-nous du Prologue du Maître : par sa bouche, dit-il, c'est Dieu lui-même qui interpelle l'auditeur. La même prétention s'affirme chaque fois qu'un chapitre de la *RM* s'ouvre par la mention *Respondit Dominus per magistrum*. Il est vrai que cette présentation

208. Bien qu'attesté par les deux mss, il ne semble pas que cet *Explicit* remonte à l'auteur lui-même. Voir ci-dessus, note 20. Cependant il se peut que Benoît l'ait eu sous les yeux.

209. *RM* 11, T ; 13, 65 ; 22, 12.

oraculaire ne s'oppose pas à ce que l'on reconnaisse la valeur supérieure d'autres écrits. De fait, le Maître cite sans cesse l'Écriture sainte, et il se réfère volontiers à l'autorité des Pères²¹⁰. Mais c'est en vain qu'on chercherait chez lui une déclaration formelle sur l'insuffisance de son œuvre. Inspirée par Dieu, corroborée par l'Écriture et la tradition, la *regula* se présente au contraire comme une somme achevée, capable de conduire le disciple à la perfection²¹¹. Partant de la vérité, elle mène à la justice²¹². Rien ne paraît lui faire défaut.

C'est précisément à cette auto-suffisance que s'oppose l'épilogue de Benoît. Déjà le Prologue, on s'en souvient, avait évité toute affirmation expresse au sujet de l'origine divine de la Règle. Nulle part cette idée n'apparaît dans la *RB*. Si la Règle est « sainte²¹³ », Benoît ne dit jamais qu'elle a été dictée par le Seigneur ou que celui-ci parle par sa bouche. A ces silences va s'ajouter maintenant une longue déclaration sur l'imperfection de l'ouvrage. Encore qu'il soit probablement secondaire, le titre du chapitre exprime bien, d'emblée, ce propos de modestie. « La Règle mène à la justice », disait le Maître. « Toute la justice n'est pas contenue dans cette Règle », corrige Benoît. Les deux premières phrases du chapitre développent la même idée en opposant le « début » de la vie religieuse et sa « perfection » ou « sommet », enseigné l'un par la Règle, l'autre par les écrits des Pères.

A l'autre bout du texte, Benoît opposera de nouveau les « moines qui vivent et obéissent bien » aux « lâches que nous sommes, vivant mal et négligents²¹⁴ ». Ce sont là de

210. Voir ci-dessous, note 216.

211. Voir la Concordance aux mots *perfecte*, *perfectio*, *perfectus*.

212. Pr 24 (cf. Pr 26). Voir aussi la Concordance au mot *iustitia*, et spécialement 11, 1 ; 62, 10-12.

213. *RB* 65, 18.

214. *RB* 73, 6-7.

fortes expressions, qui rejaillissent sur la Règle elle-même. Si celle-ci n'est pas nommée, on ne saurait dire qu'elle ne participe pas au blâme. Car les moines authentiques dont on vient de parler sont ceux qui s'inspirent de Cassien, des Vies des Pères, de la Règle basilienne. En face de ces documents excellents, le parallélisme suggère de placer « cette Règle » que nous observons. Nos défauts, qui nous font rougir, ne viennent pas seulement, ni même principalement, d'une mauvaise observation de la Règle. Ils tiennent avant tout à l'imperfection même de cette norme. Benoît ne s'en est pas caché : son psautier hebdomadaire est bon pour les tièdes, son hémine de vin ne convient pas à de vrais moines²¹⁵. La faiblesse du monachisme contemporain oblige à cet abaissement de l'idéal des Pères. Fruit d'une époque de décadence, la Règle n'a pas lieu d'être fière d'elle-même.

La dernière phrase de l'épilogue reprend presque littéralement la première. La Règle y est qualifiée de « minime » et d'« inchoative », tandis que les écrits des Pères apparaissent comme des « sommets de doctrine et de vertus ». Le seul élément un peu nouveau est, avec les notations sur la nécessité de la grâce, l'invitation expresse à accomplir d'abord la Règle, avant et afin de parvenir à ces sommets. Tout en dépréciant sa législation, Benoît n'entend pas en dispenser le lecteur. En dépit de sa médiocrité, ou plutôt à cause d'elle, la Règle est le point de départ obligé de qui tend aujourd'hui à la perfection.

Il y a donc, entre le Maître et Benoît, une différence d'attitude très frappante. De proportions monumentales, la *RM* se donnait pour un tout complet. En se faisant trois fois plus brève, la *RB* a aussi abandonné ces prétentions à être une somme. Derrière la Règle se dressent maintenant des « cimes » doctrinales auprès desquelles elle paraît petite.

Ce contraste entre le Maître et Benoît a pour origine un

215. *RB* 18, 25 ; 40, 6 (cf. 49, 1-2).

sentiment différent de leur situation par rapport aux « Pères ». Chaque fois que le Maître parle de ceux-ci, c'est pour ordonner simplement qu'on se conforme à leurs enseignements et à leurs exemples²¹⁶. Il est persuadé que sa Règle peut et doit les prendre pour normes et pour modèles. Au contraire, Benoît ne parle des « Pères » que pour opposer leur inimitable perfection aux mœurs dégénérées des « moines de notre temps²¹⁷ ». Au lieu de reproduire leurs normes, le législateur doit en rabattre ou en dispenser. Le Maître pensait être au niveau des Pères. Benoît se sent fort au-dessous.

**Le thème
de la modestie
aux VI^e
et VII^e siècles**

Ce jugement pessimiste, cette attitude quelque peu défaitiste et découragée sont loin d'être des singularités de la *RB*. Déjà Cassien se plaisait à

mettre en parallèle la ferveur des moines d'Égypte ou d'Orient et le relâchement des Gaulois²¹⁸, en partie imputable à la différence du climat. À l'intérieur même de la tradition égyptienne, il admettait comme un fait évident et inéluctable une certaine décadence par rapport aux origines²¹⁹. Dans son sillage, l'auteur anonyme de la *Vie des Pères du Jura* constate une décadence analogue chez ses contemporains²²⁰. Surtout, il croit devoir se justifier, lui et ses confrères, de suivre une règle bien différente des enseignements de Basile, des Pères de Lérins, de Pachôme et de Cassien. Ce n'est pas qu'on méprise ces documents

216. *RM* 26, 12 ; 34, 2 ; 63, 3 ; 90, 92 ; 92, 57. Cf. 11, 31.33 et 95, 15 (sainte Eugénie) ; 28, 43 (saint Silvestre) ; 72, 8 (les Apôtres Jean et André).

217. *RB* 40, 6. Cf. 18, 25 ; 73, 1-9.

218. Ou leur impéritie. Voir CASSIEN, *Inst., Praef.* 8-9 ; 2, 2-3 ; 4, 10-11 et 15, etc. SULPICE SÈVÈRE, *Dialogues* 1-3, a le même complexe d'infériorité, mais réagit vigoureusement là-contre.

219. CASSIEN, *Inst.* 2, 5 ; *Conl.* 7, 23 ; 18, 7 ; 19, 5, etc.

220. *Vita Patr. Jur.* 2, 15.

« orientaux ». Au contraire, on les lit chaque jour. Mais le climat et le travail obligent à adopter des normes plus faciles, plus conformes à la « faiblesse gauloise²²¹ ».

Avec la *Regula Pauli et Stephani*, nous arrivons à un texte qui ressemble étonnamment à l'épilogue de Benoît. Dans leur avant-dernier chapitre, les auteurs de cette Règle recommandent la lecture assidue des *regulae Patrum*, comme un moyen de chasser la tiédeur. Certes, la présente Règle ne veut pas faire affront à ces saints Pères et à leurs écrits vénérables ! Ce serait présomption, téméraire audace. « Nous avons seulement voulu extraire de leurs constitutions quelques points particuliers et les mettre par écrit à votre intention. Quant à la plénitude de la vie religieuse et à la doctrine parfaite de la vie spirituelle, on nous les présente chaque jour en nous lisant les règles de ces saints Pères, qui ont reçu de la grâce divine le mérite d'une vie exemplaire et l'autorité d'enseigner²²². »

Ce texte capital présente la règle moderne comme un simple « extrait » des règles antiques. La même idée paraît chez Isidore. En écrivant sa Règle, il prétend seulement résumer et clarifier les préceptes des anciens Pères, dispersés en trop d'écrits divers et souvent transmis par leurs successeurs sous une forme diffuse ou obscure. Cet abrégé en style populaire facilitera l'intelligence de la doctrine monastique traditionnelle²²³. Bien entendu, le lecteur généreux poussera au-delà et embrassera la discipline rigoureuse des anciens autant qu'il le pourra. Mais si l'on ne peut monter si haut, qu'on s'en tienne du moins à la présente Règle. C'est un minimum qu'elle propose, au-dessous duquel il n'y a plus de vie monastique digne de ce nom. Les préceptes des anciens rendent le moine parfait. Ceux de la Règle l'établissent au dernier rang parmi les moines, ils conviennent

221. *Ibid.* 3, 23.

222. *Reg. Pauli et Steph.* 41.

223. ISIDORE, *Reg.*, *Praef.* 1.

à des hommes qui se convertissent de leurs péchés²²⁴. D'ailleurs Isidore n'entend pas que les règles des Pères cessent d'être lues en communauté²²⁵. Comme il le dira encore dans sa conclusion, « si nous voulons que vous suiviez cette Règle, c'est pour vous induire à observer des normes plus élevées²²⁶ ».

Ainsi l'Anonyme jurassien, la *Regula Pauli et Stephani* et Isidore ont des attitudes semblables vis-à-vis des grands classiques du monachisme. A ces trois textes si voisins de notre épilogue, il faut joindre quelques remarques de Césaire, plus brèves et dispersées, mais significatives du même esprit. Lui aussi, il se défend de toute « présomption ». Ce qu'il écrit ne vient pas de lui, mais de la source surabondante de l'Écriture et des Pères²²⁷. Cette référence aux « anciens Pères », aux « saints Pères », revient plusieurs fois sous sa plume²²⁸. Comme la *Regula Pauli et Stephani*, comme la Règle d'Isidore, celle des moniales d'Arles sera un simple « choix » de prescriptions traditionnelles, spécialement adaptées à la vie féminine²²⁹.

Intimidés l'un et l'autre par leurs devanciers, Césaire et Benoît deviendront à leur tour intimidants pour leurs successeurs. On sait comment Donat de Besançon se contentera de compiler leurs règles, en y ajoutant celle de Colomban. Encore craint-il qu'on ne lui reproche d'avoir osé faire des extraits de leurs œuvres et changé quelque chose à leurs institutions. Aussi croit-il nécessaire de pré-

224. *Ibid.*, 2.

225. ISIDORE, *Reg.* 7, 2 : aux trois conférences hebdomadaires, cette lecture pourra remplacer la parole du supérieur. Cf. FRUCTUEUX, *Reg.* I, 20.

226. ISIDORE, *Reg.* 24, 3.

227. CÉSAIRE, *Reg. uirg.* 63.

228. *Ibid.*, 1 et 65.

229. *Ibid.*, 2 : *elegimus pauca de pluribus* (cf. ISIDORE, *Reg.*, *Praef.* 1 : *haec pauca uobis eligere ausi sumus*). De fait, Césaire remploie les Règles augustinienne et léonienne.

senter une apologie avant de commencer. C'est sur les instances des moniales qu'il s'est permis d'écrire, considérant que les règles masculines de Benoît et de Colomban ont besoin d'être adaptées pour des femmes, tandis que celle de Césaire, bien qu'écrite pour des vierges, ne peut s'appliquer telle quelle étant donné la différence des lieux. Mais il ne fera, lui aussi, que « choisir » parmi les nombreuses prescriptions de ces œuvres vénérables²³⁰.

Le cas de Donat illustre bien la loi d'intimidation qui joue constamment dans la tradition monastique. Même si l'on fait la part d'une certaine paresse, qui pousse à remployer des écrits antérieurs plutôt que d'en composer de nouveaux, il est impossible de refuser créance à ces déclarations d'humilité sans cesse répétées. Le prestige des œuvres antérieures en impose tellement qu'on doit s'excuser d'y ajouter quoi que ce soit. A vrai dire, l'ouvrage nouveau sera moins une addition à la littérature déjà existante qu'une série de morceaux choisis de celle-ci. Le manuel ainsi compilé ne dispense d'ailleurs pas de recourir aux originaux. C'est à ceux-ci qu'il faudra demander un enseignement plus complet, une fois accomplis les rudiments de la nouvelle Règle. La communauté en entendra la lecture, les individus s'efforceront, dans la mesure de leur générosité, d'en pratiquer les prescriptions sublimes.

Benoît est donc en bonne compagnie lorsqu'il développe l'idée que « l'observation de toute justice ne se trouve pas prescrite dans cette Règle ». Encore faut-il noter qu'aucun de ses collègues ne s'est exprimé avec autant de sévérité pour soi-même et pour ses lecteurs. Si tous s'inclinent devant l'autorité supérieure des Pères, certains, comme Césaire et Donat, n'ont pas plus mauvaise opinion d'eux-mêmes que le Maître : leurs « extraits » diffèrent des originaux moins par la qualité que par la quantité. D'autres,

230. DONAT, *Reg.*, Prologue. Il emprunte à Césaire, entre autres, la formule *elegi pauca e plurimis*.

comme l'anonyme du Jura, constatent l'infériorité de leurs institutions, mais la justifient au nom de la différence des lieux. La *Regula Pauli et Stephani* et Isidore, tout en reconnaissant la distance qui les sépare des Pères, se réclament encore d'eux, puisqu'ils déclarent en faire des extraits.

Aucun de ces correctifs ne tempère l'humilité de Benoît. Omettant de dire clairement que la Règle tire sa substance des écrits des Pères²³¹, il en note seulement l'infériorité par rapport à ceux-ci. Et cette infériorité, il ne tente pas de l'excuser par les nécessités locales. Personne n'a donc été plus loin dans l'expression de son abjection. De même, l'apostrophe « A nous, lâches, mal vivants, négligents, rougeur de confusion ! » va plus loin qu'aucun autre jugement sur le monachisme contemporain. On y sent une véhémence singulière, liée à la nostalgie d'un passé idéalisé à outrance. Benoît a peut-être pris trop au sérieux certaines galéjades édifiantes des *Vitae Patrum*, comme l'histoire du psautier récitée en un jour²³². Peut-être aussi cherche-t-il à provoquer une *melanoia* collective, à stimuler l'ardeur de ses moines par un sentiment de honte²³³. Peut-être enfin a-t-il conscience d'avoir lui-même assisté et consenti à certains fléchissements. Bien des faits le suggèrent, que nous relèverons en particulier dans les traités de l'office et des jeûnes.

Si l'on se fie à cette dernière explication, la dépréciation de la Règle tiendrait moins à l'idéalisation d'un passé lointain qu'au sentiment d'avoir abandonné récem-

Allusions à la règle du Maître ?

231. Sauf peut-être la mention très discrète de la « transcription », dont nous parlerons plus loin.

232. Voir *RB* 18, 25, et notre commentaire, ci-dessous, t. V, p. 554, notes 30-32. Cf. notre article « Origine et structure de l'office bénédictin », dans *Coll. Cist.* 29 (1967), p. 197-198.

233. Comparer l'exploitation de la honte individuelle dans *RB* 43, 7 (cf. *RM* 23, 56 ; 53, 9-10 ; 53, 33 et 53-55).

ment certaines observances. Nous sommes ainsi ramenés à la source prochaine de la *RB*, c'est-à-dire à l'œuvre du Maître. On ne serait pas surpris de trouver quelque allusion à celle-ci dans cet épilogue. Faut-il en voir une dans les deux emplois que fait Benoît du verbe *describere*, au début et à la fin du chapitre : *Regulam autem hanc descripsimus... hanc minimam inchoationis regulam descriplam* ? Un des sens de *describere* est « transcrire », et c'est aussi un de ceux qui peuvent paraître plausibles ici²³⁴. Benoît avouerait ainsi très discrètement le caractère dérivé de son œuvre. S'il ne prétend pas ouvertement, comme tant d'autres, faire des « morceaux choisis » des Pères, il reconnaîtrait pourtant sa dépendance à l'égard d'une source, qui resterait innommée.

En suivant cette hypothèse, on est conduit à rechercher le motif d'une telle discrétion. Serait-ce que la source où Benoît puise est connue de tous ? Ou, au contraire, que son auteur ne jouit pas d'une autorité suffisante ? Ces deux causes ne s'excluent pas nécessairement : le même auteur peut être bien connu dans le cercle restreint des premiers

234. Du moins si l'on se souvient que *RB 73* faisait suite primitivement à *RB 66*, c'est-à-dire au dernier chapitre où Benoît est inféodé à l'ordre des matières du Maître. Cependant on peut difficilement admettre que même ces 66 premiers chapitres de la *RB* soient présentés comme une simple « copie » de la *RM*. Valable à la rigueur pour le Prologue et *RB 1-7*, une telle désignation paraît abusive quand il s'agit de *RB 8-66*. Cette objection ne peut être écartée que si l'on trouve des textes où *describere* signifie « copier », non point au sens étroit et habituel de « transcrire un texte mot pour mot » (cf. FULGENCE, *Ep.* 5, 12), mais en un sens large (« imiter, s'inspirer de ») qui n'exclue pas l'intervention personnelle du « copiste ». Parmi les exemples fournis par le *TLL*, seul celui d'HORACE, *Sat.* 2, 3, 24, paraît pouvoir s'entendre ainsi. Par ailleurs, *describere* signifie couramment « écrire, mettre par écrit », et l'on ne s'étonne pas que le *TLL* range *RB 73*, 1.8 parmi les témoins de ce sens. La première phrase de Benoît ressemble à DENYS, *Vita Pach.* 54 : *Haec igitur nos ex multis descripsimus pauca...ut* (*G*² 90 : *gegraphèkamen*); cf. *Vita Pach.* 28 : *descripsit eis regulas* (*G*² 28 : *grapsas*).

lecteurs, tout en manquant de la notoriété voulue pour être désigné nommément à un public plus étendu.

Cependant il se pourrait aussi que la *RM* soit implicitement contenue dans les *doctrinae sanctorum Patrum* auxquelles Benoît se réfère ensuite. Son annexion à la Règle des IV Pères et l'*Explicit* qui la nomme *regula sanctorum Patrum* existaient peut-être déjà dans le manuscrit qu'utilisait Benoît, si tant est que Benoît lui-même n'en soit pas le créateur. Ainsi, après avoir avoué la « transcription », Benoît se référerait à sa source, de même que la *Regula Pauli et Stephani* et Isidore déclarent qu'ils font un « choix » et renvoient ensuite aux textes des Pères.

Ces allusions de l'épilogue pourraient se comparer à celle que faisait le Prologue, quand il donnait à l'œuvre commençante le nom de *praecepta magistri*²³⁵. Au début et à la fin de sa Règle, Benoît désignerait la *RM* à mots couverts, la première fois comme « préceptes du Maître », la seconde comme source de sa « transcription » et peut-être comme « enseignements des saints Pères ». Cependant il ne faut pas se dissimuler que chacune de ces allusions reste des plus incertaine.

Les livres recommandés et leur lecture publique

Il nous reste à considérer le centre du morceau, c'est-à-dire la liste des autorités supérieures recommandées au lecteur et les diverses formulations de l'idéal auquel il est invité à tendre. Après les *doctrinae sanctorum Patrum*, Benoît énumère l'Ancien et le Nouveau Testament, les saints Pères catholiques, les Conférences, Institutions et Vies des Pères, ainsi que la Règle de notre saint Père Basile. L'ordre et les désignations ne sont pas parfaitement clairs. Si les Pères proprement monastiques de la dernière phrase se distinguent sans peine des Pères

235. Prol 1. Voir ci-dessus, p. 85. Cf. A. GENESTOUT, dans *RAM* 21 (1940), p. 91.

« catholiques », ou écrivains ecclésiastiques, de la phrase précédente, que faut-il entendre au début par *doctrinae sanctorum Patrum* ? Sans doute l'ensemble des écrits des Pères, tant ecclésiastiques que monastiques. Cette mention générale se comprendrait bien, au début du passage, si elle n'était immédiatement suivie de celle de l'Écriture sainte, qui paraît la séparer des deux mentions particulières. Certes, il n'est pas impossible que l'Écriture elle-même soit comprise dans la rubrique « enseignements des saints Pères », les saints de l'Ancien et du Nouveau Testaments pouvant être désignés comme tels à l'époque²³⁶. Pourtant l'expression *sermo diuinae auctoritatis* met l'Écriture à part, non moins que l'absence de toute mention des *Patres* dans la même phrase. Cette phrase sur l'Écriture fait donc l'effet d'une interruption dans le développement sur les écrits des Pères, malgré les conjonctions *enim* et *aut* qui la relie à ses deux voisines. L'intention première était seulement de recommander la littérature patristique, comme le font les autres auteurs que nous avons passés en revue. Mais au moment de la détailler, Benoît a voulu rendre hommage au Livre par excellence, source de tous ceux qu'il va nommer.

De fait, les œuvres des Pères ne sont guère que des commentaires de la Bible. Benoît lui-même a noté cette relation en réglant les lectures des vigiles : avec « les livres d'autorité divine, tant de l'Ancien Testament que du Nouveau », on lira « les exposés qu'en ont faits les Pères catholiques, renommés et orthodoxes²³⁷ ». Manifestement parallèle, ce passage de la section liturgique n'éclaire pas seulement la séquence que nous cherchons à expliquer.

236. Les personnages bibliques sont alors les « saints » par excellence (cf. *RB* 64, 18). GRÉGOIRE, *Hom. Ez.* 3, 4, les appelle aussi « pères » (cf. *Hom. Eu.* 17, 8-10 ; 22, 9). Voir en outre BLAISE, *Dict.*, s. u. *Pater*, § 2.

237. *RB* 9, 8. Noter l'insistance sur l'égalité de l'Ancien Testament par rapport au Nouveau et sur la note d'orthodoxie des Pères.

Il suggère en outre que Benoît, en écrivant l'épilogue, songe aux usages de la lecture communautaire, de la lecture à l'office. De même, la phrase suivante de l'épilogue a son parallèle dans les prescriptions relatives à la lecture de complies : là, on lira entre autres « les Conférences et les Vies des Pères²³⁸ ». Ainsi les trois catégories d'ouvrages énumérées ici ont déjà été mentionnées dans la Règle, et selon le même ordre. Or ces mentions antérieures concernaient la lecture publique. Ce que l'épilogue veut recommander, c'est donc avant tout, semble-t-il, la lecture communautaire des œuvres patristiques, comme le fait aussi, nous l'avons vu, l'avant-dernier chapitre de la *Regula Pauli et Stephani*. Si cette induction est exacte, l'épilogue possède un titre de plus à être rapproché de la prescription de lire la Règle (*RB* 66, 8). Explicite dans ce dernier passage, la clause *in congregatione* vaut sans doute aussi, au moins implicitement et sans exclure l'usage privé, pour les lectures recommandées dans l'épilogue. De même que la Règle est à lire « en communauté », — peut-être pendant les repas, — de même l'Écriture, les Pères et les auteurs monastiques se lisent aux réunions liturgiques des vigiles et des complies, aussi bien que pendant les heures de *lectio diuina*.

Chaque fois que Benoît propose une lecture, il lui assigne un rôle déterminé. La Règle conduit à « une certaine honnêteté de mœurs et à un commencement de vie religieuse », les enseignements des Pères à

238. *RB* 42, 3. Les *instituta* que Benoît ajoute ici sont-ils autre chose que les *Conférences* elles-mêmes ? Cf. CASSIEN, *Conl.* 1, *Praef.*, fin, où *collationes eorum et instituta* désigne les dix premières *Conférences*. Bien entendu, Benoît pense peut-être aux *Institutions*, comme FERRAND, *Vita Fulgentii* 23 : *Aegyptorum monachorum Vitas admirabiles legens, Institutionum atque Collationum spiritali meditatione succensus*, texte exactement parallèle à *RB* 73, 5, mais mieux ordonné (cf. *ibid.*, 24 : *de Institutionibus et Collationibus*).

la perfection de cette même vie ou « cimes de la perfection ». L'Écriture est une norme très droite pour la vie humaine, les livres des Pères catholiques font parvenir tout droit à notre créateur, les œuvres monastiques inspirent les vertus des vrais moines. Enfin la dernière phrase, parlant à la fois de la Règle et des « sommets de doctrine et de vertus²³⁹ », en fait les deux étapes d'une marche « vers la patrie céleste ».

Ainsi, c'est seulement dans la phrase de conclusion que le terme eschatologique apparaît nettement. Auparavant, il a été seulement suggéré par la formule « parvenir à notre créateur²⁴⁰ », expression vague qui pourrait s'entendre à la rigueur de la rencontre de Dieu ici-bas. Partout ailleurs, le but proposé est simplement terrestre. Il s'agit d'atteindre la perfection de la vie religieuse, voire la perfection tout court, ou à son défaut un commencement de *conuersatio*. Avant l'au-delà, et si l'on ose dire, plus que lui, l'idéal spirituel à réaliser ici-bas est ce qui préoccupe dans cet épilogue.

Cette perspective « perfectionniste » fait penser à la théorie de l'ascension spirituelle exposée par Pinufius-Cassien et reproduite plus ou moins fidèlement par nos deux règles dans leur chapitre de l'humilité²⁴¹. Alors que le Maître, nous le verrons, transforme profondément ce schème ascendant en le faisant aboutir au ciel, Benoît restera plus proche de Cassien en ne dépassant pas, au moins dans la conclusion du chapitre, le terme terrestre qu'est la « charité parfaite ». De même, nous avons vu Benoît introduire, juste avant la conclusion eschatologique du Prologue, un passage où il promet à son disciple une

239. *RB* 73, 9 : *maiora quae supra commemorauimus doctrinae uirtutumque culmina*. Il s'agit à la fois, semble-t-il, des ouvrages précités et de l'état auquel ils conduisent le lecteur.

240. *RB* 73, 4. Cf. Prol 2 (*ut ad eum...redeas*) et les expressions semblables des introductions du Maître.

241. CASSIEN, *Inst.* 4, 39 ; *RM* 10 et *RB* 7. Voir notre commentaire sur ce chapitre.

progression joyeuse après les austères défilés du début²⁴². Aussi bien dans le traité de l'humilité que dans le Prologue, par ce qu'elle omet comme par ce qu'elle ajoute, la *RB* attire l'attention sur l'épanouissement terrestre de la vie spirituelle, tandis que le terme eschatologique perd l'importance quasi exclusive que lui donnait le Maître.

Cette attitude de Benoît fait penser à Cassien. La rencontre n'a rien de fortuit, car tout indique que l'épilogue bénédictin a été rédigé par un lecteur assidu des *Institutions* et des *Conférences*. Celles-ci ne sont pas seulement recommandées en premier lieu parmi les ouvrages monastiques. Elles ont aussi suggéré la plupart des expressions de ce chapitre qui désignent l'idéal à atteindre. Les éditions de Butler et de Montserrat ont déjà démontré, dans leurs *Fontes*, cette imprégnation de l'épilogue par Cassien. A notre tour, nous avons trouvé quelques parallèles supplémentaires²⁴³. Un des faits les plus significatifs est que l'expression *ad perfectionem festinare* se rencontre déjà dans les *Conférences*²⁴⁴. Après l'avoir reproduite au début de son épilogue

242. Prol 46-49.

243. Comparer *RB* 73, 2 et CASSIEN, *Concl.* 20, 3 (*celsitudine*, équivalant à *culmen*). Pour l'expression *culmen* (ou *culmina*) *perfectionis*, ajouter *Inst.* 5, 28 ; 7, 13 ; *Concl.* 1, *Praef.* ; 2, 4 ; 3, 22 ; 21, 33, 1. La dernière phrase (*RB* 73, 8-9) a un curieux air de ressemblance avec l'avant-dernière de la Préface de *Concl.* 1 (*si quis...festinet prius...et tunc demum ea quae supra...*), encore que les mots correspondants aient une portée différente. Cf. aussi *Concl.* 9, 16 : *ad illa sublimiora quae praediximus...peruenire*.

244. CASSIEN, *Concl.* 21, 5. Le mot *perfectio* est un des 21 *hapax legomena* relevés dans *RB* 73 par E. MANNING, « Le chapitre 73 de la Règle bénédictine est-il de S. Benoît ? », dans *ALMA* 30 (1960), p. 129-141. L'influence de Cassien, dont c'est un des maîtres-mots, suffit à expliquer que l'épilogue en fasse usage, comme de plusieurs autres mots exceptionnels dans la *RB*, sans qu'il soit besoin de poser la question soulevée par E. Manning. Quant aux trois constructions interrogatives de *RB* 73, 3-6, elles s'expliquent suffisamment par le caractère particulier de l'épilogue : Benoît, pour une fois, fait de l'éloquence.

(*ad perfectionem conuersationis qui festinat*), Benoît l'a modifiée dans la dernière phrase pour en faire *Quisquis ad patriam caelestem festinas* (73, 8). On le voit ainsi recevoir de Cassien son élan vers la « perfection », et le prolonger *in extremis* en une course vers la « patrie céleste ».

CHAPITRE III

CONCLUSION : L'ÉPILOGUE ET LE PROLOGUE

Le thème du progrès spirituel est un trait qui rapproche, on l'a vu, le dernier chapitre et le Prologue. Il reste à prendre une vue plus large des rapports de ces deux morceaux. On notera d'abord la similitude de la deuxième phrase du Prologue (*Ad te ergo...quisquis...*) et de la dernière de l'épilogue (*Quisquis ergo...*). De part et d'autre, Benoît interpelle son lecteur par les mêmes mots et sur le même ton enthousiaste. Ici le disciple est représenté comme un soldat qui prend les armes, là comme un voyageur qui se hâte vers sa patrie²⁴⁵. Mais cette seconde image ressemble elle-même à celle du « retour », esquissée dans la première phrase du Prologue²⁴⁶. Il est d'ailleurs remarquable que le « tu » caractéristique des ajoutés du Prologue reparaisse ainsi à la fin du dernier chapitre²⁴⁷.

Mais c'est surtout avec l'ajouté final du Prologue que l'épilogue s'avère en continuité. L'un et l'autre texte parle de « début », de « vie religieuse », de « course²⁴⁸ ». De part et

245. Cf. AUGUSTIN, *Serm.* 351, 3 : *Quis ergo festinat...ad patriam remeare, nisi quem peregrinationis suae paenituerit?*

246. Prol 2 : *ut ad eum...redeas*, phrase qui a aussi des parallèles chez Cyprien et Augustin (ci-dessus, note 144).

247. Celui-ci est rédigé en « nous », sauf la deuxième phrase (*qui festinat...hominem*) et la dernière (« tu »).

248. Comparer Prol 48 et 73, 1 (*initium*); Prol 49 et 73, 1-2 (*conuersationis*); Prol 49 et 73, 4 (*cursu*; cf. 73, 1 et 8 : *festinas*).

d'autre, la vie monastique est représentée comme un cheminement en deux phases : un *inilium* médiocre et un *cursus* prestigieux. Cette séquence commune du « début » et de la « course » se présente cependant de façon bien différente dans les deux passages. L'humilité du début tient, selon le Prologue, à l'impression de « resserrement » qu'éprouve le débutant, du fait que la voie est nouvelle pour lui et qu'elle contrarie ses mauvaises habitudes. A ce sentiment d'« étroitesse » se substitue, à mesure qu'on avance, la « dilatation du cœur » due à l'amour. C'est donc sur le plan subjectif que s'opère le changement. Au contraire, l'épilogue le situe sur le plan objectif. Début et course se définissent par rapport aux normes adoptées : ici la toute petite Règle qui enseigne l'honnêteté de mœurs, là les écrits des Pères qui conduisent à la perfection. D'un programme médiocre on passe à une observance plus parfaite.

Malgré cette différence, il y a une correspondance réelle entre les deux schèmes. En effet, le Prologue parlait de l'*angustum inilium* à propos de la « voie du salut » tracée par la Règle, et l'*inilium conuersionis* de l'épilogue n'est autre que l'observation de cette même Règle dans les monastères. De part et d'autre, c'est la même norme régulière qui est en cause. On se souvient que, dans le premier passage, Benoît a déclaré son intention de n'établir « rien de pénible, rien de pesant²⁴⁹ ». Si la Règle paraît d'abord rebutante, c'est seulement en raison de la faiblesse des sujets. Objectivement, Benoît la veut et la juge facile. Dès lors, on comprend l'autre jugement qu'il porte sur elle, celui de l'épilogue. Facile, la Règle est par le fait même un « minimum », une norme peu élevée et bonne pour les débutants. On voit comment les deux passages s'enchaînent et se complètent : le Prologue a marqué que la Règle ne serait pas réellement dure à observer, tout en encourageant le postulant à en supporter les petites aspérités initiales ; une

249. Prol 46.

fois l'ouvrage terminé, l'épilogue en constate à nouveau le caractère facile et peu relevé, en proposant au lecteur d'aller plus loin.

Une réflexion sur la Règle : voilà donc ce que sont ces deux morceaux symétriques. Que la perspective soit celle de l'épanouissement subjectif ou du dépassement objectif, c'est toujours de la même chose qu'il s'agit : observer la présente Règle. Cette façon d'en faire valoir la facilité, d'en excuser les aspérités, de la situer à sa place très modeste dans la littérature ascétique, bref tout ce discours sur la *Regula* est chose profondément neuve par rapport à la *RM*. Le Maître se contentait de proposer tranquillement son œuvre, identifiée à la Parole de Dieu, placée dans le prolongement des écrits des Pères, en dehors et au-dessus de toute contestation²⁵⁰. Benoît est moins sûr de lui-même. Il éprouve le besoin de s'expliquer, de s'excuser, de se situer. Il se préoccupe de ce que pensera de lui le postulant, comme de la figure qu'il fait vis-à-vis de l'Écriture et des Pères. Ce double souci très humain naît d'un profond sentiment de la faiblesse de ses contemporains, qui implique sa propre infériorité. Il faut rassurer le lecteur effrayé par la Règle, et en même temps le mettre en garde contre l'illusion d'y trouver la perfection. Tel est le malheur des temps que des hommes qui se veulent moines peuvent encore reculer devant une Règle si médiocre.

Cette faiblesse des hommes, le Maître ne l'ignorait certes pas. Personne même ne l'a reconnue aussi crûment. Mais à la différence de Benoît, il semble en prendre son parti.

250. Cette attitude n'est pas sans analogie avec celle des premiers législateurs (Pachôme, Basile, Augustin), sauf que ceux-ci ne se réfèrent pas à des « Pères » antérieurs, et pour cause. Elle se rapproche plus encore de celle de la Règle des IV Pères, dont la présentation se ressent du souci de se mettre sous le patronage des Anciens. L'annexion de la *RM* elle-même à la *R IV P* procède du même souci. Références aux Pères dans la *Tarnatensis*, 11 (Évagre) et 13 (Cyprien). Aucune référence de ce genre chez Ferréol, non plus que chez Aurélien.

Elle n'est pas pour lui, en tout cas, affaire de temps. C'est le genre humain tout entier qui est fait ainsi²⁵¹. Au contraire, Benoît paraît souffrir de ce qu'il considère comme une décadence honteuse et irrémédiable. Pour la masse des « moines de notre temps », il faut se contenter d'une règle à bon marché. Seuls des individus généreux peuvent être invités à la dépasser. Si la vie religieuse est à deux temps, c'est que l'histoire des institutions, des Pères jusqu'à nous, l'a été aussi. La tâche du moine d'aujourd'hui est de remonter la pente que le monachisme a descendu.

Prologue et épilogue de la Règle bénédictine mettent donc en évidence ce qu'on peut appeler une structure mentale à deux étages. Celle-ci est un des traits distinctifs de Benoît par rapport au Maître. Elle donne à la *RB* un caractère dynamique qui manquait à l'autre texte. La Règle n'est plus un tout fermé sur soi, mais une initiation à des doctrines plus hautes. Le souci du Maître était d'enraciner la Règle dans l'Écriture, la vocation monastique dans l'appel au baptême. Celui de Benoît est de montrer au-dessus de la Règle d'autres sommets, ceux de l'Écriture et des Pères²⁵². Entre le début de la vie monastique et sa perfection s'étend un espace sans fin, où les sujets sont appelés à s'élancer généreusement.

251. *RM* 92, 47.

252. Voir notre article « La Règle de S. Benoît et la vie contemplative », dans *Coll. Cist.* 27 (1965), p. 99-100 (corriger la note 34 : si certains textes de Cassien parlant des « sommets » concernent bien l'oraison perpétuelle ou la contemplation, d'autres visent plutôt l'obéissance cénobitique, comme *Inst.* 4, 8 et 23 ; 5, 28).

DEUXIÈME PARTIE

L'ART SPIRITUEL

CHAPITRE PREMIER

LE TRAITÉ DU MAÎTRE

I. L'ensemble et ses connexions

La métaphore de l'*ars sancta* se développe chez le Maître en quatre chapitres. Après avoir décrit l'art proprement dit et sa récompense (*RM* 3), on passe en revue les instruments qu'il met en œuvre (4) et les impuretés qu'il doit ôter (5), et l'on termine par l'atelier et le mode d'action des instruments (6).

L'état primitif du traité

Que ce vaste ensemble n'ait pas été rédigé d'un seul coup, c'est ce qui apparaît assez clairement quand on l'examine d'un peu près¹. Il semble que le noyau primitif comportait seulement l'*ars sancta* (3, 1-78), les *ferramenta spiritalia* (4, 1-10), l'*officina* (6, 1-2), et que ces divers morceaux formaient un seul développement continu. La *merces* eschatologique (3, 79-95) et la liste des *utilia* (5, 1-11) paraissent être des ajoutés secondaires². Il faut en

1. Voir *La Règle du Maître*, t. I, p. 182.

2. Les *utilia* ne sont mentionnés ni en 2, 52, ni en 3, 78, ni en 6, T-2. L'annonce des *ferramenta* du chapitre 4 en 3, 78 et le retour en

dire autant des titres de chapitres. Ceux des chapitres 3, 4 et 6 sont nettement factices³. Quant à celui du chapitre 5, il a pour fonction de rattacher à l'*ars sancta* un catalogue de vices qui ne fait aucun usage de la métaphore de l'art.

Le témoignage de E* Telles étant les données des manuscrits complets, voyons ce que nous apprend le florilège E*. Le tableau suivant montrera ce qu'il a retenu et ce qu'il a laissé de côté :

	P* et A*	E*
Conclusion du <i>De abate</i>	2, 39-40	2, 39-40 (n° 28)
Le conseil.....	2, 41-50	
L'abbé artisan de l'art.	2, 51	2, 51 (n° 28)
L'art enseigné dans l'atelier du monastère et exercé avec les outils spirituels.	2, 52	
L'art enseigné par l'abbé dans le monastère.....	3, T	[<i>Qualis debeat esse praepositus</i> (n° 29)]
Catalogue de l'art....	3, 1-77	[<i>Regula Pachomii</i> 159 (n° 29)]
Conclusion : l'art et les outils spirituels....	3, 78	

arrière de 3, 95 suggèrent que tout le morceau intermédiaire (3, 79-94) est interpolé. Certes, nous le verrons, la phrase d'introduction de ce morceau (3, 79-84) s'apparente au *Thema* et paraît de ce fait appartenir au catalogue primitif. Voir toutefois une autre explication du rapport de 3, 79-84 au *Thema*, ci-dessous, n. 31.

3. Voir *La Règle du Maître*, t. I, p. 157, n. 3 et p. 158.

	P* et A*	E*
Récompense céleste de l'art.....	3, 79-94	
Retour au sentier vers le ciel.....	3, 95	
Les outils spirituels ..	4, T-10	
Les vices à retrancher.	5, T-11	5, T-11 (n° 20)
L'atelier et l'action des outils.....	6, T-2	
Début du <i>De oboedientia</i>	7, T-15	7, T-15 (n° 21)

Trois faits importants apparaissent sur ce relevé. Le premier est la substitution d'un directoire pachômien du *praepositus* (*Reg. Pach.* 159) à l'*ars sancta* du Maître (*RM* 3, T-77). Nous disons bien : substitution, car il est clair⁴ que le rédacteur du florilège lisait l'*ars sancta* à cet endroit et qu'il a entendu remplacer le morceau du Maître par un morceau de même facture, également destiné à un supérieur monastique. Si nous conservions quelque doute à ce sujet, il suffirait de noter que le directoire pachômien est complété dans E* par sept préceptes additionnels dont plusieurs rappellent assez nettement l'*ars sancta*. Ainsi, malgré l'absence de *RM* 3 dans le florilège, celui-ci atteste certainement la présence de l'*ars sancta* à la suite de *RM* 2 dans le texte du Maître qu'il a utilisé.

4. Pour tout ceci, voir « Nouveaux aperçus sur une Règle monastique du VI^e s. », dans *RAM* 41 (1965), p. 29 et 36-40.

Remarquons ici que des deux charnières qui relient l'*ars sancta* au traité de l'abbé (*RM* 2, 51 et 52), seule la première est présente dans *E**. Elle y est bien en situation, puisqu'elle présente l'*ars* uniquement comme un programme pour la conduite personnelle du supérieur⁵, ce qu'est en effet le directoire pachômien du *praepositus*. Au contraire la seconde charnière, qui fait de l'*ars* la matière d'un enseignement donné aux disciples, ne répond pas au caractère du texte pachômien substitué à l'*ars*. Cette seconde charnière a-t-elle donc été volontairement omise par le rédacteur de *E**, ou bien manquait-elle encore dans l'édition du Maître dont il se servait ? Il est difficile d'en décider. Si le second raccord paraît inutile après le premier, on ne peut s'empêcher de relever que la double tâche qu'ils imposent à l'abbé est exactement celle que lui prescrivait le *De abbate* : l'abbé doit d'abord accomplir dans sa propre conduite les préceptes divins, puis les enseigner verbalement⁶. Cette analogie de contenu avec le directoire abbatial serait un sérieux argument en faveur de l'homogénéité de *RM* 2, 51-52 et de l'appartenance de la seconde charnière à la rédaction primitive elle-même, si les textes du *De abbate* en question ne faisaient justement défaut dans *E**...

Ces observations nous conduisent au deuxième fait qu'il importe de relever dans *E** : non seulement le florilège ne possède pas *RM* 4 et 6, mais il ne fait même aucune allusion aux *ferramenta* et à l'*officina*. C'est en effet dans

5. En 2, 51, il n'est pas nécessaire de supposer un transfert de responsabilité, qui ferait de l'abbé l'artisan des œuvres accomplies par ses disciples (corriger la note *in loco*). C'est simplement en tant que responsable de sa propre conduite que l'abbé est considéré ici comme artisan.

6. Cf. *RM* 2, 11-15 et 26-29. Voir aussi 92, 26-32, dont une phrase au moins mérite d'être citée : le futur abbé sera celui qui aura parfaitement mis en pratique l'enseignement de son prédécesseur, *artem dominicam, quam ipse iam perfecte adinplet, Christi discipulis monstraturus* (92, 27). Voir plus bas, n. 15.

RM 2, 52 que ces choses sont annoncées⁷. L'absence de la seconde charnière signifie donc qu'il n'y en a pas trace dans *E**. Ici encore, on peut être tenté de penser que *E** reflète simplement un état primitif de la *RM*, où l'*ars sancta* n'était pas complétée par les *ferramenta* et l'*officina*. Mais si l'on admet que la seconde charnière (*RM* 2, 52) faisait partie de la rédaction première et a été volontairement omise dans le florilège, il faudra dire au contraire que *RM* 4 et 6 existaient aussi dans le modèle de *E** et ont été également laissés de côté.

Le troisième fait notable à relever dans *E** est que *RM* 5 s'y trouve reproduit *in extenso*, non point à la suite du traité de l'abbé et du directoire pachômien correspondant à l'*ars sancta* (nos 28-29), mais plus haut dans le florilège (n° 20), immédiatement avant le traité de l'obéissance qu'est *RM* 7 (n° 21). Ce fait complexe autorise à son tour deux inductions plus ou moins probables. D'abord, si l'on se souvient que *RM* 5 fait figure d'ajouté secondaire, la présence de ce morceau dans *E** tend à prouver que le rédacteur du florilège lisait l'*ars sancta* dans son état achevé, incluant les compléments les plus tard venus⁸. Ensuite, on peut se demander si la position de *RM* 5 immédiatement avant *RM* 7 provient d'un remaniement opéré par le rédacteur du florilège, ou si elle ne reflète pas plutôt l'état même dans lequel se trouvait primitivement le texte du Maître. En faveur de cette dernière hypothèse, on notera qu'il est assez plausible qu'un morceau additionnel comme l'est *RM* 5 ait été d'abord placé à la suite de l'ensemble qu'il devait compléter. La conclusion eschatologique qui

7. En outre, les *ferramenta* sont mentionnés en 3, 78.

8. Certes, la position qu'occupe *RM* 5 dans *E** pourrait suggérer que le rédacteur a trouvé ce chapitre ailleurs que dans l'*ars sancta*, mais le titre du chapitre, reproduit par *E**, semble bien indiquer qu'il existait dès lors une relation entre ce catalogue de vices et la métaphore de l'*ars*.

termine le chapitre (RM 5, 11) correspond bien à cette position terminale. De là, le chapitre serait passé à l'intérieur du traité à cause de son affinité évidente avec RM 4.

Le témoignage de E* attire ainsi notre attention sur le rapport de l'*ars sancta* aux traités suivants. De fait, que le rédacteur du florilège ait trouvé RM 5 devant RM 7 ou qu'il ait lui-même opéré ce rapprochement, il est certain que les deux chapitres se tiennent dans une certaine mesure. Le catalogue des vices commence par *primo superbia deinde inoboedientia multiloquium* (RM 5, 2), à quoi correspond, dans l'énumération des vertus, la séquence *humilitas oboedientia taciturnitas* (RM 4, 3). Or ces trois vertus sont précisément celles qu'étudient les trois traités suivants : *De oboedientia* (RM 7), *De taciturnitate* (RM 8-9), *De humilitate* (RM 10), encore que l'ordre des matières n'y soit pas exactement le même⁹. Il semble donc que la liste de RM 4, et plus nettement encore celle de RM 5¹⁰, aient pour but d'introduire les longs traités de RM 7-10 et de les rattacher à l'*ars sancta*. De plus, une longue section de l'*ars* elle-même est visiblement parallèle au premier degré d'humilité¹¹. Celui-ci ne fait que développer en un discours suivi les pensées livrées par l'*ars* en pièces détachées. Ainsi RM 3 contient déjà en substance cette doctrine de l'humilité à l'égard de Dieu qui sera l'élément le plus original et le plus complaisamment développé de RM 10.

9. Sur cette différence d'ordre, voir *La Communauté et l'Abbé*, p. 213-214. Si RM 4-5 reflètent ici l'ordonnance primitive des trois traités, il semble que la séquence RM 5+7, donnée par E*, soit déjà secondaire. Elle suppose en effet que le *De humilitate* a été rejeté après les deux autres traités.

10. Dans RM 4, 3, les trois vertus monastiques ne viennent qu'après une série de six vertus scripturaires. Au contraire, les trois vices correspondants de RM 5, 2 sont en tête de liste, et les deux premiers sont soulignés par *primo...deinde*.

11. Cf. RM 3, 50-67 et 10, 10-51.

On voit dès lors le rôle de trait d'union que joue l'*ars sancta* entre le traité de l'abbé et ceux des trois grandes vertus. Au premier, l'*ars* se rattache, on s'en souvient, par la double charnière de RM 2, 51-52, qui fait apparaître RM 3 comme une norme, d'abord pour la conduite personnelle de l'abbé¹², puis pour son enseignement. Cependant, il ne sera plus question de l'abbé dans la conclusion du chapitre, où le « nous » paraît désigner toute la communauté réunie¹³. Le même « nous » règne ensuite dans RM 4-5. On est donc passé insensiblement du directoire abbatial à la catéchèse adressée à tous les frères. Le glissement s'est opéré de façon très naturelle. *Ars doceri et disci debet* (RM 2, 52) : ce que l'abbé doit accomplir et enseigner est aussi ce que les frères doivent apprendre et mettre en pratique. Maître et disciples se trouvent ainsi réunis à la fin de l'*ars sancta*. Il n'en sera plus de même dans les traités de l'obéissance, de la taciturnité et de l'humilité, qui sont spécialement destinés aux frères. Là, l'abbé n'apparaît plus comme le modèle des bonnes œuvres à pratiquer, mais comme le supérieur auquel on se soumet. Supérieur et sujets cessent de se confondre pour reprendre chacun son rôle propre, et c'est surtout, sinon exclusivement¹⁴, celui des sujets qui intéresse désormais le législateur.

Ainsi l'*ars sancta* sert de transition entre les avis réservés à l'abbé et les avis destinés aux frères. La médiation entre les uns et les autres est assurée par le thème didactique qui commande l'*ars*. D'après RM 4, humilité, obéissance et taciturnité sont trois de ces « instruments spirituels » dont l'abbé enseigne l'usage à ses disciples grâce à l'expérience

12. RM 3, 67 (*Oboedientiam ad monitionem abbatis parare*) est le seul article qui s'adresse aux disciples à l'exclusion de l'abbé.

13. RM 3, 78-82.

14. Le *De oboedientia* contient quelques directives pour l'abbé : combien de fois répéter ordres et questions (RM 7, 16-21).

qu'il a acquise en s'en servant lui-même¹⁵. Dans les chapitres 7-10, la description de ces vertus montrera qu'elles ne sont pas seulement apprises de l'abbé, mais aussi pratiquées vis-à-vis de lui. L'abbé seul en face des frères, l'abbé et les frères réunis, les frères seuls en face de l'abbé : tel est donc le chemin qui va du *De abbate* au *De oboedientia* en passant par l'*ars sancta*.

Une observation superficielle donnerait à penser que l'*ars* a été devancée dans ce rôle médiateur par l'appendice sur le conseil¹⁶. Mais si les avis concernant le conseil regardent en effet les frères aussi bien que l'abbé, c'est tour à tour et séparément que supérieur et sujets y sont instruits de leurs devoirs, chacun demeurant dans son rôle propre. Il faut donc attendre l'*ars sancta* pour trouver l'abbé et les frères parfaitement confondus dans un travail commun, celui de l'accomplissement des commandements de Dieu. C'est là seulement qu'ils s'adonnent ensemble, comme maître et apprentis, au même métier d'« artisans ».

L'ars sancta est donc un trait d'union entre les chapitres 1-2 et 7-10. Mais cette fonction ne lui échoit pas seulement en vertu de quelques charnières appliquées comme de l'extérieur. A y bien regarder, le lien qui l'unit au *De abbate* apparaît organique et nécessaire. Le directoire abbatial appelait ce complément. La mission de l'abbé consistant essentiellement à inculquer et à faire observer les préceptes divins¹⁷, il importait de présenter ceux-ci sous la forme de maximes bien frappées et faciles à retenir. L'*ars sancta* veut donc être un précis de morale chrétienne à l'usage du professeur et des élèves.

C'est bien en effet de morale chrétienne qu'il s'agit,

15. Cf. *RM* 92, 27-32. Voir *supra*, n. 6.

16. *RM* 2, 40-50.

17. *RM* 2, 4-6 et 11-12.

plutôt que d'ascèse monastique. Celle-ci ne sera exposée que dans les chapitres 7-10, où la trilogie obéissance-taciturnité-humilité provient en dernière analyse des *Institutions* de Cassien et reçoit du Maître plus d'une touche tendant à accentuer le caractère cénobitique de ces vertus. Dans l'*ars sancta*, au contraire, les traits de ce genre font défaut presque complètement. L'abbé et l'obéissance qui lui est due ne sont mentionnés qu'une fois¹⁸. Aucune autre fonction, institution ou pratique propre au monachisme n'apparaît clairement. La doctrine reste pour ainsi dire au ras de l'Écriture, et vaut pour l'ensemble des chrétiens.

Cette portée très générale, que les retouches de Benoît modifieront à peine, a été si bien perçue par les lecteurs que plusieurs n'ont pas craint de reproduire le morceau à peu près tel quel dans des instructions destinées au peuple fidèle. C'est ainsi que l'on retrouve *RB* 4 intégralement, ou peu s'en faut, dans l'*Instrumentum Magnum* du prêtre Agimund¹⁹, dans le *Scarapsus* de Pirmin²⁰, dans le Capitulaire de Théodulfe d'Orléans²¹, dans une fausse décrétale d'Isidore le Marchand²², sans parler des fragments reproduits ici ou là²³.

18. *RM* 3, 67.

19. Voir L. TRAUBE, *Textgeschichte der Regula Sancti Benedicti*, Munich 1898, p. 38, 93-94, 106-107.

20. *PL* 89, 1047-1049. Bien que le texte cité par Pirmin soit celui de Benoît, il débute curieusement par la confession de foi trinitaire de *RM* 3, 1 (col. 1047a). Voir à ce sujet nos « Scholies sur la Règle du Maître », dans *RAM* 44 (1968), p. 149-150.

21. *Cap. XXI*, *PL* 105, 197-198.

22. *Ep. Clem. I ad Jacob.*, *PL* 130, 35-36. Selon C. BUTLER, « The Instruments of good works », dans *JTS* 12 (1911), p. 265, Isidore aurait trouvé et reproduit un texte de *RB* 4 séparé du reste de la Règle, comme l'*Instrumentum* d'Agimund. Il n'en est rien. Isidore emprunte directement à la Règle, comme le montrent les réminiscences de *RB* 5 et du Prologue que l'on trouve un peu plus loin (*PL* 130, 36 d).

23. Ps.-AMBR., *Serm.* 24, 11, *PL* 17, 654 b (*RB* 4, 9.15-16.22-23.25.27.41); MARTIN DE BRAGA, *Op.* V, 6, *PL* 72, 42 a (*RB* 4, 42). Voir BUTLER, *art. cit.*, p. 266-267.

L'ars et le Thema *L'ars sancta* constitue donc une sorte d'introduction générale aux traités spéciaux de *RM* 7-10. Avant de développer les obligations particulières du cénobite, le Maître donne un résumé des devoirs universels du chrétien. Ce rôle d'introduction rappelle celui que jouent, au début de la Règle, le *Thema* et ses prolongements. Avant d'aborder la « vie des moines dans les coenobia »²⁴, le Maître présente longuement la conversion de l'infidèle et son baptême, la prière du Seigneur et l'enseignement des psaumes. Pas plus que *l'ars*, cette grande catéchèse baptismale n'est dans son ensemble un morceau proprement monastique. Si le monastère y est mentionné, c'est tout à la fin, exactement comme il n'apparaîtra que dans les dernières lignes de *l'ars sancta*. Ces deux morceaux de doctrine chrétienne très générale s'achèvent donc sur la même note monastique : « persévérer au monastère jusqu'à la mort »²⁵, « travailler avec persévérance dans l'atelier du monastère »²⁶.

En outre, *l'ars* s'avère particulièrement proche du commentaire des Psaumes (*Ths*), si l'on considère le propos et la manière. En citant et en commentant les Psaumes 33 et 14, le *Thema* veut présenter un programme rudimentaire de bonnes œuvres à accomplir en vue de la « vie » et du « tabernacle ». Or c'est là aussi ce que vise *l'ars sancta*. Sans doute *RM* 3 est-il singulièrement plus développé que le *Thema*, qu'il s'agisse de la liste des bonnes œuvres ou de l'évocation du paradis. Sans doute encore la méthode diffère-t-elle : ici l'on suit pas à pas les textes psalmiques, parfois commentés brièvement; là on assemble à son gré des préceptes néotestamentaires ou non scripturaires. Mais de part et d'autre, c'est bien la même sorte de catéchèse morale élémentaire à partir de l'Écriture. On peut même

24. *RM* 1, T.

25. *Ths* 46.

26. *RM* 6, 1-2; cf. 4, 10 : *perseuerantia usque in finem*.

relever quelques points de contact entre les deux listes de préceptes. Si certains sont tenus et paraissent fortuits²⁷, d'autres peuvent indiquer que le rédacteur de *l'ars* a en mémoire les textes psalmiques du *Thema*²⁸. Même s'il ne s'agit que de coïncidences, celles-ci soulignent la parenté des deux morceaux. Le programme de conduite tracé aux néophytes par le Seigneur lui-même dans le *Thema* est devenu *l'ars* que l'abbé doit pratiquer et enseigner à ses disciples dans le monastère.

En plus de ces analogies globales, *ars* et *Thema* présentent plusieurs ressemblances de détail. C'est d'abord la « Règle d'or » évangélique, qui figure à la fois dans le commentaire de la cinquième demande du *Pater*²⁹ et parmi les premières maximes de *l'ars sancta*³⁰. Le commentaire de la quatrième demande consiste en une promesse de récompense toute semblable à celle qui conclut *l'ars*³¹. D'ailleurs la métaphore de l'« ouvrier » utilisée dans *Thp* 56 et *Ths* 10 n'est pas sans annoncer celle de l'« artisan » qui est à la base de *l'ars*. Le mot *optare*, au sens de prier, n'apparaît que trois fois dans la *RM* : deux fois dans le commentaire du *Pater*

27. Comparer *Ths* 13.22 et 3, 26 (*dolum*) ; *Ths* 13 et 3, 27 (*pacem*).

28. Comparer *Ths* 22 et 3, 33 (*ueritatem...corde*) ; *Ths* 29 et 3, 30 (*et non decipere*). Dans ce dernier cas, qui *iurat proximo suo* (*Ps.* 14, 4) a été remplacé par *promissum complere*, peut-être à cause de *Non amare iurare* (3, 32).

29. *Thp* 59.

30. *RM* 3, 9.

31. *Thp* 55-56 et 3, 79-82 (voir *supra*, n. 2). Noter de part et d'autre : *uoluntas, cum fuerit a nobis adimpleta, inculpabiliter, merces*. Dans le premier cas, la récompense de l'ouvrier est le pain quotidien, dans le second, c'est le bonheur éternel. — Il faut cependant tenir compte de la phrase de conclusion qui se lit en 90, 55. Celle-ci, qui est de couleur nettement « monastique », ressemble fort à *Thp* 55-56, mais ne présente pas de point de contact particulier avec 3, 79-82. Ainsi la phrase de *Thema* s'apparente séparément à chacune des deux autres. Il se peut qu'elle leur ait servi de modèle commun, et que 3, 79-82, comme 90, 55-56, en soit un pastiche fabriqué par le Maître lui-même, plutôt qu'un texte qu'il aurait emprunté à un document préexistant.

(Thp 16 et 20), une fois dans l'*ars sancta*³². La doctrine de la grâce est la même dans le commentaire des psaumes (Ths 25-28) et dans *RM* 3, 46, et l'analogie se marque jusque dans le jeu très particulier des prépositions *in* et *ab*³³. L'attente de la mort est associée à la vigilance sur les « actes de la vie » aussi bien dans le commentaire du *Pater*³⁴ que dans *RM* 3, 53-54, et l'on chercherait en vain dans le reste de la Règle l'expression *actus uitae* qui est employée dans ces deux passages. Enfin le commentaire des Psaumes recourt incidemment à l'allégorie des « enfants brisés contre la pierre » (*Ps.* 136, 9), et celle-ci reparait, également à propos des pensées mauvaises, dans un article de l'*ars*³⁵.

**L'ars et le début
du *De taciturnitate***

Il est vrai que cette allégorie ne caractérise pas exclusivement l'*ars* et le *Thema*, puisqu'on la retrouve dans *RM* 8, 22-23. Mais le début du *De taciturnitate* (8, 1-25) est justement un morceau de doctrine très générale et dépourvu de traits proprement monastiques³⁶, tout comme le *Thema* et l'*ars*, avec lesquels il présente d'ailleurs plu-

32. *RM* 3, 48. Nous lisons *optare* (A*) plutôt que *adoptare* (P*), qui ne donne pas de sens (cf. *infra*, n. 103).

33. Comparer *ipsa in se bona non a se posse sed a Domino fieri existimantes, operantem in se magis Dominum magnificent* (Ths 25-26), et *Bonum aliquid in se cum uiderit, a Deo factum magis quam a se existimet* (3, 46). La comparaison suggère que ce sont de bonnes actions qui sont visées dans le premier membre de 3, 46 (*Bonum aliquid in se cum uiderit*), malgré *in se* qui ferait penser à de bonnes qualités. C'est ce que montre aussi 2, 51, où se retrouve le même jeu de prépositions : *cuius in nobis gratia fabricatur, quidquid a nobis sancte perficitur*. Voir encore *infra*, note 173.

34. Thp 36.

35. Ths 24 et 3, 56. Voir d'autres rapprochements du même genre, *infra*, n. 127-131 (Thp 57-59 et 3, 62-63) et n. 136 (Ths 36 et 3, 64).

36. Voir notre commentaire de *RB* 6, *infra*, p. 228-229, n. 2-3.

sieurs points de contact particuliers³⁷. Dès lors, loin d'infirmar la parenté de l'*ars* avec le *Thema*, le recours à l'exégèse allégorique du *Ps.* 136, 9 dans *RM* 8, 22-23 ne fait que la confirmer. Il semble que nous ayons affaire dans les trois cas à des textes d'origine ecclésiastique plutôt que monastique, qui ont été remployés par le Maître pour servir de préambules à diverses sections de sa Règle³⁸.

**Un document
préexistant ?**

Ceci revient à dire que le catalogue de *RM* 3 pourrait avoir été emprunté, au moins en partie, à un document préexistant. Les listes analogues de préceptes ne manquent pas dans la littérature antérieure. Qu'aucune de celles qui nous sont parvenues n'est la source de nos Règles, Butler l'a bien montré³⁹. Mais l'existence d'une source de ce genre reste vraisemblable. Comme l'écrivait A. Wilmart⁴⁰, « le moins qu'on puisse dire, c'est que si saint Benoît (ou le Maître, ajouterons-nous) a lui-même composé ce catalogue de maximes — et non pas simplement repris et plus ou moins modifié une série traditionnelle —, il a suivi en cela même l'exemple de ses prédécesseurs. De toute façon les *Instrumenta* appartiennent à une autre époque ». Cette remarque judicieuse est confirmée par nos observations : l'*ars* s'avère solidaire de deux autres passages de la Règle qui proviennent visiblement — surtout le *Thema* — de textes rédigés pour des séculiers. Il est donc probable qu'un

37. Au sujet des rapports de *RM* 8 et du *Thema*, voir *infra*, p. 229, n. 4. Au sujet des rapports de *RM* 8 et de l'*ars*, comparer 2, 51 et 8, 6 (*ministerio*). 21 (*fabricasse*); 6, 2 et 8, 6.23 (*corporis clusura*).

38. En outre, *RM* 14 appartient sans doute à la même couche de textes empruntés. Voir *infra*, n. 134-135.

39. C. BUTLER, « S. Benedict and the *Duae Viae* », dans *JTS* 11 (1910), p. 283-288; « The Instruments of Good Works », dans *JTS* 12 (1911), p. 261-268.

40. A. WILMART, « Le discours de S. Basile sur l'ascèse en latin », dans *Rev. Bén.* 27 (1910) p. 233, n. 1.

document du même genre est sous-jacent à *RM* 3. Le Maître n'aura pas inventé de toutes pièces ce catalogue, encore qu'il l'ait certainement retouché et complété⁴¹.

Un indice pointe en ce sens. On sait que *RM* 3 et *RB* 4 commencent par le double commandement d'amour, suivi de quelques articles du Décalogue et de la Règle d'or. Le même ensemble se présente déjà, avec interversion du deuxième et du troisième éléments, au début de l'ancienne version latine de la *Didachè* (*Duae Viae*)⁴². A leur tour, deux documents alexandrins, influencés sans doute par la *Didachè*, le *Syntagma* et la *Pistis* du concile de 362, débudent par les deux commandements et plusieurs articles du Décalogue⁴³. Certes, le texte de nos Règles repose directement sur l'Évangile en ce qui concerne les articles du Décalogue. Mais Butler, qui a mis ce fait en lumière, en a conclu un peu trop vite qu'aucun rapport n'existait entre Benoît et ces écrits. En fait, l'assemblage des deux com-

41. La maxime 3, 67, qui prône l'obéissance à l'abbé, est certainement une des retouches monastiques. On verra plus loin que 3, 57-60 et 65-66 sont probablement de même origine.

42. Voir J. SCHLECHT, *Doctrina XII Apostolorum*, Fribourg 1900, p. 7. La *Didachè* sépare la Règle d'or du Décalogue par une longue interpolation (1, 3 - 2, 1).

43. *Syntagma doctrinae* 1, PG 28, 836 a ; *Pistis*, PG 28, 1639 c. Sur ces deux textes et leurs parallèles coptes, voir H. LECLERCQ, art. « Alexandrie (Archéologie) », dans *DACL* IV, 1163-1166 ; C. BUTLER, *art. cit.*, dans *JTS* 12 (1911), p. 261-264. — Un détail confirme cette parenté de *RM* 3 avec le *Syntagma* et la *Pistis*. Ces documents prescrivent d'aimer Dieu « de tout son cœur et de toute son âme ». Or ce sont là les deux facultés que mentionne également *RM* 3, 1, à l'exclusion de l'esprit et des forces dont parlent en outre les textes évangéliques. De son côté, *RB* 4, 2 s'apparente au *Duae Viae*, au *Syntagma* et à la *Pistis* en omettant *diligere* dans le second commandement relié au premier, tandis que *RM* 3, 2 répète ce verbe. Mais ces variantes remontent aux Synoptiques eux-mêmes (cf. *Mt.* 22, 39 et *Mc.* 12, 31, qui répètent *diliges*, tandis que *Luc* 10, 27 l'omet). Pour *in secundis* (*RM*), cf. *Mt.*, *Mc.* et le *Duae Viae* (*secundo*).

mandements, soit avec le Décalogue, soit avec la Règle d'or, ne se trouve pas dans les Évangiles. Cet ensemble caractéristique constitue un trait d'union entre le *Duae Viae* et ses dérivés d'une part, et nos Règles de l'autre. S'il a pu se former indépendamment de part et d'autre, il reste néanmoins très vraisemblable que le Maître l'a reçu d'une tradition dont les textes en question sont pour nous les témoins.

Plus d'un fait invite donc à penser que l'*Ars* n'est pas une pure création et la *Passio Juliani* du Maître. Cette induction nous conduit naturellement à envisager les rapports de notre texte avec la *Passio Juliani*. On sait que celle-ci contient un discours où le martyr dévoile à son juge la « formule magique » qui lui permet d'opérer des merveilles⁴⁴. Or ce *carmen* magique, appelé aussi *ars*, comprend une vingtaine de maximes dont près de la moitié coïncide, littéralement ou presque, avec celles de nos Règles. Dès lors, ou bien la *Passio* est la source de celles-ci, ou bien elle en dépend, ou bien encore Règles et *Passio* dépendent d'une source commune.

La dernière de ces trois hypothèses séduit au premier abord, quand on vient d'établir que l'*ars* du Maître dépend probablement d'un document préexistant. Le *carmen* de la Passion ne dépendrait-il pas, lui aussi, du même document ? Mais un fait doit être pris en considération, qui rend cette explication inadéquate. Les points de contact entre *RM* et Passion ne se limitent pas à ces courts morceaux que sont l'*ars* et le *carmen*. On en trouve en maints autres passages des deux œuvres⁴⁵. L'ensemble des faits

44. *Passio Juliani* 46. Voir *AS*, *Jan.* I, p. 584 ; P. SALMON, *Le Lectionnaire de Luxeuil*, Rome 1944, p. 49. Sauf avis contraire, nous citerons les *Acta Sanctorum*, en mentionnant les variantes du *Lectionnaire* (L) et du Grec (G).

45. Outre ceux qui ont été relevés dans *La Règle du Maître*, t. II,

exige donc une explication plus large que celle qui recourt à la source particulière de l'*ars*. C'est toute la Passion qui dépend de la *RM* ou *vice versa*.

La solution du problème ainsi posé sera malaisée, tant qu'on n'aura pas élucidé l'histoire littéraire de la *Passio*. S'il est communément admis que le texte latin, conservé dans de nombreux manuscrits, est la traduction d'un original grec⁴⁶, ce n'est là qu'une opinion, plausible *a priori*, mais qui aurait besoin d'être vérifiée. Pour notre part, les sondages que nous avons opérés ne nous en ont pas fourni de confirmation certaine. Tout au plus pourrait-on relever que l'emploi du terme *papas* pour désigner un simple prêtre⁴⁷ se comprend peut-être mieux en grec qu'en latin. Si en effet l'Orient semble avoir constamment donné ce titre aux prêtres⁴⁸, l'Occident paraît l'avoir réservé aux

p. 503, on peut encore noter : *Passio* 3 = *RM* 91, 48 (*audite... salubre... consilium*); *Passio* 4 = *RM* 3, 70 (*his qui castitatem diligunt*); *Passio* 7 = *RM* 86, 23 (*impedimenta animae*); *Passio* 14 = *RM* 5, T (*lima iustitiae*); *Passio* 49 = *RM* 3, 1 (*Deum credas... qui est unus in Trinitate et Trinilas in unitate... trina maiestas et una deitas*). Au sujet de ce dernier passage, voir *infra*, n. 55 et 208. Quant aux passages précédents, ils sont discutés avec quelques détails dans nos « Scholies sur la Règle du Maître », dans *RAM* 44 (1968), p. 261-292.

46. Ainsi A. WILMART, « Les lectures non bibliques du Lectionnaire de Luxeuil », dans *Rev. Bén.* 28 (1911), p. 232; P. SALMON, *op. cit.*, p. LXXIV-LXXVI; B. DE GAFFIER, « Source d'un texte relatif au mariage dans la Vie de S. Alexis », dans *AB* 63 (1945), p. 53 et n. 2, où sont signalés les trois mss connus du texte grec (*BHG* 970). Grâce à l'obligeance du P. de Gaiffier, nous avons pu consulter sur photos le ms. *Val. graec.* 1667, fol. 180-208^v. Le morceau qui nous intéresse (*Passio* 46) y figure au folio 201, qui est malheureusement mutilé.

47. *Passio Jul.* 53.

48. Voir LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*, s. u. Particulièrement intéressant est le témoignage de CYRILLE DE SCYTHOPOLIS, *Vita Sabae* 54 et 85 (voir les notes de A. J. FESTUGIÈRE, *Les Moines d'Orient*, t. III/2, Paris 1963, p. 75, n. 146 et p. 121, n. 286).

évêques, et bientôt au pontife romain. A notre connaissance, le seul cas de prêtre appelé *papas* dans un texte latin est celui du héros de la *Passio Mammarii*⁴⁹. Or cette brève Passion africaine présente d'autres points de contact indubitables avec la *Passio Juliani*⁵⁰, de sorte qu'on peut affirmer que l'une dépend de l'autre. Ne serait-ce pas la *Passio Juliani*, traduite du grec en latin, qui aurait transmis cet usage de *papas* à la *Passio Mammarii*? Cette hypothèse s'accorderait bien avec celle qui voit dans l'Afrique romaine l'intermédiaire par lequel la *Passio Juliani*, née en Égypte, aurait gagné l'Espagne et la Gaule⁵¹. A son passage en Afrique, elle aurait influencé la rédaction de la *Passio Mammarii*.

On aimerait aussi savoir — et cette question est liée à la précédente — où et quand est apparu le texte latin. Il existait certainement dès le VII^e siècle, puisqu'il figure dans un Passionnaire de ce temps⁵² ainsi que dans le célèbre Lectionnaire de Luxeuil⁵³. Peut-on le faire remonter un siècle plus haut, en se fiant à un vers de Fortunat qui mentionne Basilisse, la compagne de Julien⁵⁴?

Quoi qu'il en soit de ces problèmes et de l'origine grecque ou latine de notre texte, on peut relever dans celui-ci quel-

49. *Passio Mammarii* 2, dans *AS. Jun.* II, p. 265. Le texte des *Acta Sanctorum* porte *pater nosier*, mais celui de MABILLON, *Analecta* IV, p. 94, porte *papa noster*. Déjà DU CANGE, *Glossarium*, s. u. *Papa*, rapproche les deux Passions.

50. Les deux Passions répètent à satiété le reproche de « sortilèges magiques » (*artes, maleficia*) adressé par le juge païen au thaumaturge chrétien. Voir *Pass. Jul.* 20-21.23-26.31.36-37.43.53.57; *Pass. Mam.* 5.7.8.10. Comparer la résurrection d'un mort à la requête du juge dans *Pass. Jul.* 39 et *Pass. Mam.* 8; la psalmodie des saints au milieu du feu dans *Pass. Jul.* 45 et *Pass. Mam.* 7-8.

51. Cf. P. SALMON, *op. cit.*, p. LXXVI.

52. Le ms. de Munich *Clm* 3514, déjà utilisé par les Bollandistes. Voir P. SALMON, *op. cit.*, p. LXXV; B. DE GAFFIER, *art. cit.*, p. 49.

53. Daté par son éditeur de la fin du VII^e s.

54. FORTUNAT, *Lib. de Virg.* 8, *carm.* 6, *PL* 89, 267 a.

ques traits qui paraissent antiques. D'abord il y a quelque chose d'étrange et d'archaïque dans telle formule désignant le Christ, qui n'évite pas une apparence au moins de modalisme⁵⁵. Ensuite, notre *Passio* mentionne un *cursus* de prière comportant seulement six offices par jour : *tertia, sexta, nona, uespertina uel nocturna et matulina*⁵⁶. Cette énumération, qui n'atteint même pas au *septies in die* classique et omet en particulier prime et complies, se comprend mieux au IV^e ou au V^e siècle qu'au VI^e.

Il existe donc quelques raisons, indépendamment de l'original grec supposé, pour placer la *Passio* avant nos Règles. A priori, un emprunt du Maître à la *Passio Juliani* n'aurait rien de surprenant, puisque la *RM* utilise certainement d'autres Passions. Il semble donc que le *carmen* de Julien puisse être considéré comme une source secondaire de l'*ars sancta*, à côté de la source principale, d'origine ecclésiastique, dont nous avons précédemment induit

55. *Pass. Jul.* 49 : *Ipse est Christus Deus aeternus, Pater in Filio est et Spiritus Sanctus.* G et L omettent *est*. G (203, 9-10) omet *aeternus* et lit *Spiritu Sancto*. On lit *Pater in Filio Sanctus Spiritus* dans le ms. *Vat. Lat. 5771*, où une main postérieure a ajouté au-dessus de la ligne : *in utroque*. Voir encore ci-dessous, note 208. Le même passage de la Passion contient deux autres formules trinitaires, que nous avons déjà citées (*supra*, n. 45). L'une d'elles pose un problème, car elle coïncide avec le début du Symbole *Quicumque*: *unus in Trinitate et trinus (Trinitas GL) in unitate*. Or le symbole émanerait de l'entourage de Césaire d'Arles, selon J. N. D. KELLY, *The Athanasian Creed*, Londres, 1964, p. 119-124. Si donc la Passion dépend du Symbole, il faut la considérer comme un texte latin assez tardif, qui ne peut guère être antérieur au Maître. Mais la formule *unus in Trinitate et Trinitas in unitate* est-elle assez caractéristique pour prouver cette dépendance ? Bien que Kelly (*op. cit.*, p. 24-34) n'en fournisse pas d'attestation précise avant Césaire d'Arles, n'a-t-elle pas existé antérieurement au *Quicumque*? On relève par exemple une formule assez voisine chez PAULIN DE NOLE, *Ep.* 37, 5 : *unitatem Trinitatis sine confusione iungens et Trinitatem ipsius unitatis sine separatione distinguens*.

56. *Pass. Jul.* 19.

l'existence. On notera que le Maître n'emprunte pas seulement à la Passion une dizaine de maximes, mais aussi et surtout le nom d'*ars* qu'il donne à l'ensemble de son catalogue. Dans la bouche de Julien, *ars* est synonyme de *carmen* et signifie « sortilège ». Sous la plume du Maître, l'*ars* n'est plus un procédé magique, mais un métier que l'on exerce dans un atelier avec des outils⁵⁷. L'image a changé, mais le mot est resté le même.

Avant de quitter la *Passio Juliani*, il faut mentionner une dernière difficulté que soulève ce texte. Nous avons vu que la *RM* est en contact avec lui à mainte reprise en dehors de l'*ars*, sans qu'on puisse en dire autant de la *RB*. On serait en droit de conclure que c'est la *RM*, non la *RB*, qui dépend directement de la *Passio*. Or il est une maxime de *RB* 4 qui se rapproche du *carmen* plus que la maxime correspondante de *RM* 3 :

<i>RM</i> 3, 68	<i>Passio Juliani</i> 46	<i>RB</i> 4, 62
(a) Non <i>cupire</i> dici se sanctum antequam sit,	Qui non <i>uult</i> dici sanctus ⁵⁸ antequam sit,	Non <i>uelle</i> dici sanctum antequam sit,
(b) sed prius esse quod uerius dicitur,	sed ut sit quod uerius de illo dicitur ⁵⁹ .	sed prius esse quod uerius dicitur.
(c) et sic dici debere.		

57. Dans *RM* 93, 19-22, *artes* a encore un autre sens : médication, remèdes.

58. *Qui (quo L) non dicitur sanctus GL.*

59. Ce membre (b), que nous donnons d'après L, est remplacé dans AS par *hic placet Deo*. G suit L, mais omet *sed ut sit et de illo*.

Ici, les variantes du membre (a) et l'addition du membre (c) éloignent le Maître de la *Passio*. Ce phénomène, contraire à ceux que nous venons de rappeler, suggère que nos manuscrits de la *RM* transmettent en l'occurrence un texte plus évolué que celui de Benoît. Ce n'est pas, on le verra, le seul passage de l'*ars sancta* qui paraisse moins primitif que le texte correspondant de Benoît.

Maintenant que nous avons repéré deux sources probables de l'*ars sancta*, l'une perdue, l'autre conservée dans la *Passio Juliani*, il nous faut tenter de comprendre l'organisation du morceau. Ce n'est pas chose facile, on le pense bien, car aucun ordre n'est requis, en principe, d'une suite de maximes dont chacune se suffit à soi-même⁶⁰. Pourtant les maximes vraiment isolées sont très rares⁶¹, et il saute aux yeux que la plupart d'entre elles se relient par petits groupes plus ou moins clairement articulés les uns aux autres. Le lien constitutif de chaque groupe est d'ailleurs différent selon les cas. Tantôt c'est un même thème idéologique⁶², tantôt une même forme littéraire⁶³, tantôt une même inspiration scripturaire⁶⁴. Parfois fond, forme et source concourent à souder une séquence⁶⁵. Partout, l'intervention successive ou simultanée de ces trois éléments crée entre maximes et groupes de maximes des rapports multiples et changeants.

60. Les commentateurs ont tendance à chercher un ordre trop rigoureux. Voir I. HERWEGEN, *Sinn und Geist*, p. 88-106 ; C. HARTMANN, « S. Benedikts Ordnungen der geistlichen Werke », dans *Benedictus der Vater*, p. 233-240. Plus souple, le commentaire de P. DELATTE (p. 69-93) est souvent aussi plus judicieux.

61. Le cas le plus net est celui de *Castitatem amare* (3, 70). Voir *infra*, n. 143.

62. Cf. *RM* 3, 45-49 (espérance en Dieu).

63. *RM* 3, 39-44 (*non* + adjectif).

64. *RM* 3, 1-10 (l'Évangile).

65. *RM* 3, 3-7.

II. Le détail de l'*ars sancta* (*RM* 3)

Le début (*RM* 3, 1-21)

Après la confession trinitaire, qui constitue probablement, nous le verrons, un ajouté, le catalogue commence par les deux grands commandements suivis de six articles du Décalogue et de la « Règle d'or ». Cette première séquence atteste le dessein de donner une empreinte chrétienne à l'ensemble. Purement scripturaire, elle répond exactement à la mission reçue par l'abbé : ne rien enseigner en dehors des préceptes du Seigneur⁶⁶. La suite du catalogue ne se maintiendra pas constamment à ce niveau de biblisme pur et simple. Mais scripturaire ou non, tout sera commandé par ce début solennel qui rattache le morceau entier à la volonté de Dieu révélée.

Jusqu'à *Honorare patrem et matrem*, ce sont des préceptes de l'Ancien Testament que produit le Maître, mais filtrés et regroupés par les Évangiles. La « Règle d'or », elle aussi, est propriété indivise des deux Testaments. Au contraire, le précepte de l'abnégation introduit nommément le Christ et se réfère exclusivement à la Loi nouvelle (3, 10). Le passage au Nouveau Testament se confirme quand on entend aussitôt après le *Corpus castigare* de saint Paul. Et lorsque, moyennant une association d'idées empruntée à la *Passio Juliani*, on passe du renoncement à soi-même à la bienfaisance envers autrui, c'est encore des paroles du Christ juge (*Mt.* 25, 36) que s'inspire ce programme de bonnes œuvres⁶⁷. De même que le *Corpus castigare* pauli-

66. *RM* 2, 4.

67. Les œuvres énumérées par *Mt.* sont au nombre de six : donner à manger, donner à boire, accorder l'hospitalité, vêtir, visiter le malade, visiter le prisonnier. *Pauperes recreare* (*RM* 3, 14) représente sans doute les deux premières (noter le pluriel), conformément au sens de *recreare* dans *Th* 13 (boisson) et 1, 58, etc. (repas). La troisième bonne œuvre est omise, ce qu'on peut mettre en rapport avec

nien a été explicité par deux articles non scripturaires⁶⁸, de même les trois premières formes de bienfaisance, tirées de *Mt.* 25, sont continuées par cinq bonnes œuvres analogues, mais étrangères à la liste évangélique.

Loi ancienne et Loi nouvelle, abnégation et bienfaisance, Parole de Dieu et commentaire des hommes, tels sont donc les principaux contrastes qui rythment ces vingt premières maximes. Des crimes condamnés par le Décalogue aux actes de renoncement et de charité commandés par l'Évangile, la progression est évidente. Désormais on ne cessera de se tenir sur le même plan proprement chrétien et évangélique.

Les deux maximes qui ouvrent la section suivante (3, 22-23) ressemblent beaucoup à la maxime inaugurale de *RM* 3, 10, qui était double, elle aussi.

De part et d'autre, on requiert deux démarches, l'une négative, l'autre positive, la première de renoncement, la seconde d'adhésion au Christ :

3, 10 : <i>Abnegare semetipsum ut sequatur Christum.</i>		3, 22 : <i>Saeculi actibus se facere alienum.</i>
		3, 23 : <i>Nihil amori Christi praeponere.</i>

L'attitude sévère de la Règle à l'égard des hôtes. L'on passe directement à la quatrième : *nudum uestire* (3, 15) et à la cinquième : *infirmum uisitare* (3, 16). La dernière bonne œuvre est également omise, peut-être parce que visiter les prisonniers n'est guère possible au monastère, et que l'excommunié ne doit pas être tiré de son isolement (*RM* 13, 44-49 et 54-59). La Passion ne parlait que de nourriture et de vêtement. La mention des *pauperes*, dans *RM* 3, 14, paraît venir d'elle.

68. Il est possible que *Corpus castigare* (3, 11) et *Delicias fugire* (3, 12) visent déjà en particulier les restrictions alimentaires, dont parle explicitement *Ieiunium amare* (3, 13). *Deliciae* désigne des aliments dans *RM* 53, 24 et 90, 21. Quant à *corpus castigare*, les anciens l'entendaient spontanément du jeûne. Cf. CASSIEN, *Conl.* 1, 10 et 21, 15.

Ici l'on cite simplement l'Évangile⁶⁹, là on utilise des formules non scripturaires⁷⁰. Mais ce contraste est atténué par le fait que l'un ou l'autre texte provient de la *Passio Juliani*, qui les entremêle⁷¹ :

Ut se ab omnibus actionibus^a saeculi^b faciat alienum, ut^c solam uocem Domini audiat imperantis et dicentis : Si quis uult post me uenire, abneget semetipsum^d et tollat crucem suam et sequatur me^e. Nihil^f amoris Dei^h praeponat.

Tel était le début du *carmen* de Julien. Il comportait successivement :

1. Le renoncement aux actes du monde.
2. L'obéissance à l'appel du Christ : renoncer à soi-même, prendre la croix et le suivre.
3. Ne rien préférer à l'amour du Christ.

69. Contrairement à la Passion (au moins selon AS), le Maître supprime *et tollat crucem suam*, comme dans les deux autres passages où il citera *Mt.* 16, 24 (*RM* 7, 52 ; 90, 10). En revanche, le contexte de l'*ars* semble donner à cette maxime la même portée que dans la Passion : il ne s'agit pas de renoncer à sa volonté propre et d'obéir, comme dans *RM* 7, 52 et 90, 10, mais de se mortifier corporellement et d'exercer la bienfaisance.

70. Noter cependant que *Saeculi actibus se facere alienum* fait probablement allusion à *II Tim.* 2, 4 (cf. DENYS, *Vita Pachonii* 46, *PL* 73, 264 c : *Nimis anima illa probatur infelix... quae saeculo renuntians, iterum saeculi actibus implicatur*; ISIDORE, *Reg.* 5, *PL* 103, 560 d : *liberi ab actibus saeculi esse debemus, ut Christo placeamus*, à la suite de la citation paulinienne). Voir aussi *infra*, n. 73. — Quant à *Nihil amori Christi praeponere*, cette maxime se réfère implicitement à l'Évangile (*Mt.* 10, 37), comme on le voit en particulier dans *Pass. Jul.* 32 : *paternum nomen et maternum Christi nomini non praepono*; DENYS, *Vita Pachonii* 31 (251 c) : *parentes non deo diuinae praeponere charitati*, suivi de *Mt.* 10, 37; cf. *Vita Pachonii* 29 (249 d) : *nihil horum quae sunt in hoc saeculo amori tuo praepono*.

71. a) om. L ; b) *delectationibus* add. L ; c) *et* L ; d) *sibi* add. L ; e) *et tollat... me* om. L ; f) *et nihil* L ; g) om. G ; h) *Christi* GL. Le témoignage de G fait défaut pour abc.

Notre auteur a d'abord mis à part l'élément scripturaire (2) pour en faire l'entrée en matière d'une de ses sections (RM 3, 10). Puis il a réuni les deux éléments environnants (1 et 3) pour en faire l'entrée en matière de la section suivante (RM 3, 22-23). C'est donc lui qui a constitué les deux couples symétriques⁷² et qui les a mis en évidence au début de deux sections successives. Ainsi la double loi du renoncement et de l'amour préside chaque fois à l'énumération détaillée des devoirs du chrétien. Dans le premier cas, on renonce à bien traiter sa propre personne pour soigner celle des autres; dans le second, on s'abstient de mauvaises actions qui blesseraient la charité envers le Christ et envers le prochain⁷³. Ici l'abnégation porte sur le concupiscible, et l'amour se traduit par des œuvres de bienfaisance; là on mortifie l'irascible, et l'amour se fait patient.

Ce n'est pas seulement le début, du *Genèse de l'ars à partir de la Passio carmen* de Julien qui a subi dans l'*ars* une disjonction aboutissant à créer deux têtes de section parallèles. Les matériaux qu'offrait la suite du *carmen* ont été pareillement répartis entre les deux sections de l'*ars*. Le tableau suivant mettra en évidence cette répartition⁷⁴ :

72. Le premier couple est obtenu à partir de *Mt.* 16, 24, par suppression d'un des trois membres (voir *supra*, n. 69). Le second est créé à partir de deux éléments disjoints dans la Passion.

73. Il semble en effet que les *actus saeculi* soient, dans l'*ars*, les mauvaises actions énumérées ensuite (3, 24-27, etc.). Il n'en va pas de même dans la Passion, ni dans les textes patristiques parlant d'*actus saeculi*, où cette expression semble plutôt désigner les « affaires du monde » (cf. *II Tim.* 2, 4). Aux textes cités ci-dessus (n. 70), on peut ajouter CASSIEN, *Inst.* 12, 25 : *cum renuntiatio nihil aliud sit nisi mortificationis et crucis indicium... ut se non solum actibus huius mundi spiritaliter nouerit interemptum, uerum etiam corporaliter cotidie credat esse moriturum.*

74. a) *nihilque* GL; b) *Non consideret: Et non consideret* G Et

RM 3	<i>Passio Juliani</i> 46
13-14	Nihil ^a aliud desideret, nisi quod ipse Dominus promittit. Non consideret ^b patrem aut ^c matrem, non ^a filios et ^e cetera quae ^f nouerunt intelligentes impedimenta animae ^g .
14-15	Ante omnia ^h qui ⁱ curam pauperum ^j sollicitè egerint ^k ; qui contenti ^l sunt esurire, ut alios refocillent ^m . Satis Deo acceptum est munus, quo indigens saturatur, quo nudus uestitur ⁿ , quo ira non perficitur,
24	quo malum pro malo non redditur ^o ,
34	quo iracundiae tempus non reseruatur,
25	quo inpatientia ^p per patientiam superatur.
(35)	

Le Maître a donc trouvé dans la Passion les éléments constitutifs de ses deux sections successives. Sans modifier l'ordre où ils se présentaient, il a séparé ces éléments, en les plaçant respectivement sous une des deux introductions que lui avait fournies le début du *carmen*. En outre, il a considérablement développé ce noyau provenant de la Passion. Il est assez significatif, d'ailleurs, que son apport personnel vienne chaque fois à la suite de maximes empruntées. Après *nudum uestire*, où s'arrête la Passion, il ajoute six autres bonnes œuvres; après *iracundiae tempus non reseruare*, il ajoute huit autres recommandations de la même veine; après *malum pro malo non reddere* et la maxime sur la patience, il ajoute trois articles analogues pour clore la section. Le même phénomène s'observait déjà après

non considerans nec L; c) *et* G *nec* L; d) *et* G *neque* L; e) om. GL; f) om. G *quae optime* L; g) *impedimenta animae* om. GL; h) *uere* add. GL; i) *ut* L; j) *curas* GL; k) *sollicite gerant: recipit* G *sollicite egerint* L; l) *contempti* L; m) *alii reficiantur* L; n) *quo.. uestitur* om. G; o) *reddetur*; p) *inpatients* GL.

RM 3, 10 : le début de cette introduction empruntée à la Passion était explicité par quelques maximes originales. Partout notre auteur paraît prendre appui sur la Passion et en développer les brèves indications. Dans la première section, il développe en recourant d'abord à l'Écriture⁷⁵, puis à sa propre imagination. Dans la seconde section, son procédé est différent, mais non moins méthodique, on va le voir.

**Modification
de l'irascible
et charité patiente
(RM 3, 24-38)**

La section que nous abordons maintenant (RM 3, 24-38) sera sensiblement plus longue que la précédente. Alors que celle-ci évoquait, dans sa partie positive, la scène du Jugement (Mt. 25, 36), on va désormais prendre pour trame cette partie du Sermon sur la Montagne (Mt. 5, 20-48) qui oppose systématiquement la nouveauté du Christ aux préceptes imparfaits de l'Ancienne Loi⁷⁶. Il est possible que, dès la fin des « œuvres de bienfaisance », l'auteur ait songé à ce passage de l'Évangile⁷⁷. En tout cas, il s'en inspire à plusieurs reprises dans la nouvelle série qui commence, comme en fait foi le tableau suivant :

Matthieu 5	RM 3
²² Omnis qui irascitur fratri...	²⁴ Iram non perficere
	²⁵ Iracundiae tempus non reseruare

75. RM 3, 11 : *corpus castigare* = I Cor. 9, 27 ; RM 3, 16 : *infirmum uisitare* = Mt. 25, 36.

76. Dans RM 3, 38 (*persecutionem pro iustitia sustinere*), on utilisera une portion antérieure du même chapitre (Mt. 5, 10).

77. RM 3, 20 (*mutuum dare*) et 21 (*indigentibus donare*) se réfèrent probablement à Mt. 5, 42 ; Luc 6, 30 et 35 (cf. RM 16, 36).

Matthieu 5	RM 3
³³ Non periurabis... ³⁴ ...non iurare omnino (³⁷ Sit autem sermo uester est est, non non)	³² Non amare iurare, ne forte periuret (³³ Veritatem ex corde et ore proferre)
³⁹ Non resistere malo...	³⁴ Malum pro malo non reddere ³⁵ Iniurias...factas patienter sufferre
⁴⁴ Diligite inimicos uestros... Benedicite maledicentibus uobis	³⁶ Inimicos plus quam amicos diligere ³⁷ Maledicentes se... benedicere

La progression parallèle des deux textes semble indiquer que la séquence de l'*ars* est puisée dans l'Évangile de Matthieu. Sans doute les deux maximes initiales sur la colère (RM 3, 24-25) sont-elles prises à la *Passio Juliani*, mais elles rappellent à l'auteur la condamnation portée par le Christ contre ce vice. La colère n'est-elle pas la première des fautes dénoncées par le Christ en Mt. 5, 22 ? Le regard de concupiscence et le divorce, qui sont la seconde et la troisième⁷⁸, ne figurent pas dans l'*ars*, et pour cause, mais les trois suivantes (serment, vengeance, haine) y apparaissent l'une après l'autre.

Dans l'intervalle entre colère et serment, laissé libre par l'omission des fautes sexuelles, l'*ars* glisse une série de six maximes qui se rapportent toutes à la charité envers le prochain (RM 3, 26-31). Plus précisément, ce sont des manquements à la charité par défaut de loyauté qui sont

78. Mt. 5, 27-32.

ici visés. Les maximes sur la colère ont suggéré à l'auteur d'autres difficultés qui se présentent dans le domaine des relations fraternelles. D'ailleurs *iracundiae tempus non reseruare*, en proscrivant la colère à retardement, s'en prenait déjà à une sorte de rancune prolongée, très voisine du « dol » et de la « paix mensongère ». Il y a donc continuité étroite entre les maximes sur la colère, inspirées de l'Évangile à travers la *Passio*, et les six maximes sur la charité dans la loyauté que leur ajoute l'*ars*. A leur tour, les deux maximes connexes sur le serment et la vérité (3, 32-33), dont la première rappelle clairement *Mt.* 5, 34, se rattachent sans peine à ces six maximes ajoutées : de part et d'autre, il s'agit de loyauté. Ainsi l'*ars* glisse sans heurt de la « colère » au « serment », c'est-à-dire de la première à la quatrième des fautes réprouvées par le Christ dans *Mt.* 5, avant de présenter, à la suite et sans interruption, les deux dernières sections du même passage.

De celles-ci, à vrai dire, seule la seconde est précisément représentée par *inimicos diligere*⁷⁹. Quant à *non resistere malo* (*Mt.* 5, 39), on n'en trouve qu'un écho dans *Malum pro malo non reddere*, maxime qui reproduit littéralement *I Petr.* 3, 9. Cette interférence du Sermon sur la Montagne, qui donne l'inspiration générale, et d'une autre source fournissant la formulation précise, rappelle le cas de *Iram non perficere* rencontré plus haut. La suite du verset de saint Pierre va d'ailleurs se combiner plus loin (*RM* 3, 37) avec l'invitation du Sermon sur la Montagne à « bénir ceux qui vous maudissent⁸⁰ ». Ainsi le texte évangélique est relayé à deux reprises par l'Épître de Pierre : la première fois, celle-ci se substitue à lui, la seconde fois elle le complète :

79. *RM* 3, 36 = *Mt.* 5, 44.

80. *Mt.* 5, 44 = *Luc* 6, 28. La phrase n'est authentique que chez Luc, mais elle a pénétré dans beaucoup de témoins de Matthieu.

<i>Matthieu</i> 5 (<i>Luc</i> 6)	<i>RM</i> 3	<i>I Pierre</i> 3
³⁹ Non resistere malo)	³⁴ Malum pro malo non reddere	^{9a} Non reddentes malum pro malo
⁴⁴ Diligite inimicos uestros	³⁶ Inimicos... diligere	
Benedicite male-dicentibus uobis	³⁷ Maledicentes se... non remaledicere, sed magis benedicere	^{9b} nec maledictum pro maledicto, sed e contrario benedicentes

Mais dans le second cas, une nouvelle interférence se produit, car « bénir ceux qui maudissent » rappelle un mot de saint Paul, dont la suite va fournir la prochaine maxime de l'*ars*⁸¹ :

<i>Matthieu</i> 5 (<i>Luc</i> 6)	<i>RM</i> 3	<i>I Cor.</i> 4
⁴⁴ Benedicite male-dicentibus uobis	³⁷ Maledicentes se... benedicere	¹² Maledicimur et benedicimus
	³⁸ Persecutionem pro iustitia sustinere	persecutionem patimur et sustinemus

Quand on aura remarqué que cette dernière maxime de l'*ars* incorpore à son tour un souvenir de *Mt.* 5, 10 à la donnée paulinienne⁸², on aura saisi sur le vif, dans une cascade d'exemples, le procédé de notre auteur. De réminiscence en réminiscence, il enchaîne ou amalgame spontanément les divers *testimonia* sur le support et l'amour des

81. Cf. *RM* 10, 60, où *I Cor.* 4, 12 vient pareillement relayer *Mt.* 5, 39-41 ; voir *infra*, n. 107.

82. *Beati qui persecutionem patiuntur propter iustitiam* (*Mt.* 5, 10). Peut-être *I Petr.* 3, 14 (*si quid patimini propter iustitiam beati*) a-t-il influé également. Ce texte est tout proche de *I Petr.* 3, 9, cité par *RM* 3, 34-37.

ennemis. Il est d'ailleurs frappant que le dernier mot, dans ce groupe, appartienne au Sermon sur la Montagne. C'est à *Mt.* 5, à travers le texte de Paul, que la chaîne revient et se termine : ce trait final confirme l'unité de la longue série inaugurée par *Iram non perficere* (*RM* 3, 24-38).

Jusqu'ici notre analyse s'est attachée exclusivement aux sources scripturaires de cette section. Mais ses résultats ne prennent tout leur sens que si on les rapproche des observations faites précédemment à partir de la *Passio*. Celle-ci, on s'en souvient, fournit à l'*ars* les deux maximes initiales sur la colère (*RM* 3, 24-25), puis la maxime *Malum pro malo non reddere* (*RM* 3, 34) et peut-être l'idée de la suivante. Mais dans la *Passio* ces quatre articles se suivaient sans interruption et dans un ordre différent. C'est le Maître qui a réuni d'une part les deux maximes sur la colère, d'autre part *Malum pro malo non reddere* et la maxime sur la patience, ces deux dernières étant séparées des premières par une longue série d'ajoutés. C'est lui aussi qui a caractérisé toute la section en s'inspirant du Sermon sur la Montagne. Tandis que les maximes de la *Passio* sur la colère lui fournissaient un début correspondant à *Mt.* 5, 22, les maximes sur le support des injures prenaient place plus loin, en face de *Mt.* 5, 39. Ainsi le noyau originel de la *Passio* se trouve scindé en deux morceaux, dont chacun se rattache à un paragraphe de *Mt.* 5. L'Écriture prend la relève du *carmen* comme principe d'organisation du texte.

Avant de quitter cet ensemble, il n'est pas sans intérêt de noter que la doctrine sublime du Sermon sur la Montagne y subit deux précisions restrictives. D'abord les maximes sur la colère (3, 24-25) interdisent seulement de « passer à l'acte » (*perficere*) ou de remettre celui-ci à plus tard (*tempus reseruare*). Elles ne s'attaquent pas à l'irritation qui gronde dans l'âme sans se manifester au dehors. Pour percevoir la signification de cette nuance, il faut rapprocher nos maximes de celles de Jérôme qui les ont probablement inspirées. A deux reprises au moins. et au moyen de la

même formule, Jérôme a exprimé cette idée : la colère est inévitable, mais le chrétien sait la dominer et y mettre fin :

*Irasci hominis est, et iram non perficere christiani*⁸³.
*Irasci hominis est, et finem iracundiae imponere christiani*⁸⁴.

Ni l'*ars* ni la *Passio* n'ont retenu la première partie des sentences hiéronymiennes. C'est pourtant ce début qui donne à la seconde partie sa véritable portée. Jérôme reconnaît implicitement que la condamnation portée par le Christ contre toute colère⁸⁵ requiert une distinction : le sentiment de la colère étant naturel, c'est seulement sa manifestation extérieure qui est à proscrire, ainsi que les sentiments qui se prolongent. Il semble que la *Passio* et l'*ars* se soient approprié cette doctrine mesurée. En des termes qui rappellent singulièrement ceux de Jérôme⁸⁶, elles précisent à leur tour quelles sont les deux fautes à éviter.

Encore cette première précision ne va-t-elle pas aussi loin que la seconde. Celle-ci a pour objet l'interdiction du serment. *Ego dico vobis non iurare omnino*, déclarait le Christ en *Mt.* 5, 34. Dans l'*ars*, la défense perd son caractère absolu : *Non amare iurare, ne forte periuret*. Si cette fois le Maître ne peut se réclamer de la *Passio Juliani*, ce n'est pourtant pas de sa propre autorité qu'il mitige la règle évangélique en glissant *amare*. Déjà Ambroise et

83. JÉRÔME, *Ep.* 79, 9 (après *Ps.* 4, 5 et *Jac.* 1, 20).

84. JÉRÔME, *Ep.* 130, 13 (après *Ps.* 4, 5 et *Eph.* 4, 26).

85. *Mt.* 5, 22 : *omnis qui irascitur fratri suo*. Même la colère intérieure est abominable, précise CASSIEN, *Concl.* 5, 11.

86. Il s'agit d'une véritable identité dans le cas de *RM* 3, 24. Dans celui de *RM* 3, 25, au lieu de « mettre fin » (au sentiment), il est demandé de « ne pas réserver un temps » (à l'acte). L'expression de la *Passio* et du Maître rappelle CASSIEN, *Inst.* 8, 11 : *rancorem animi reseruantes* ; 8, 14 : *indignationis amaritudinem reseruemus*. D'après CASSIEN, *Inst.* 8, 11, il est interdit de garder une colère rentrée pendant plusieurs jours.

Augustin avaient expliqué que l'intention du Christ était seulement d'interdire le serment facile, habituel, par lequel on tombe nécessairement dans le parjure⁸⁷. Fort de l'exemple de saint Paul, dont les Épîtres renferment plusieurs serments, Augustin écrit : *intelligendum est illud quod positum est omnino ad hoc positum ut quantum in te est non affectes, non ames, non quasi pro bono cum aliqua delectatione appelas iusiurandum*⁸⁸. On aura reconnu dans cette exégèse le *non amare* du Maître. Dès lors, cette précision restrictive n'a rien qui doive nous surprendre. La maxime de l'*ars* est en tout point conforme à l'enseignement des deux grands Docteurs latins.

**Six défauts
à éviter
(RM 3, 39-44)**

Quand s'achève la section que nous venons de commenter, l'*ars* est arrivée à son milieu. Tout au long de la première moitié, il nous a été facile de discerner le fil conducteur du Maître. L'Évangile, seul ou avec la *Passio Juliani*, n'a cessé de lui servir de guide. De ce fait, une certaine continuité s'observait entre les sections successives. Au contraire, la petite section que nous abordons maintenant (RM 3, 39-44) nous met en présence d'une discontinuité flagrante. Ces six brèves maximes négatives, à la frappe neuve et uniforme, ne se relient apparemment ni à ce qui les précède, ni à ce qui les suit.

Cependant, il est un trait de structure par lequel elles s'apparentent aux séquences que nous venons d'analyser. Ici comme précédemment, les premières maximes de la

87. AMBROISE, *De uirg.* III, 28, PL 16, 228 b (cf. *Exh. uirg.* 74, PL 16, 358 b, qui tire la même doctrine de *Eccli.* 23, 9) ; AUGUSTIN, *De mendacio* 28, PL 40, 507 ; *Ep.* 157, 40, PL 33, 693 ; *Serm.* 307, 4, PL 38, 1407. Cf. RM 11, 66-67. Voir ci-dessous note 220. Il n'y a pas lieu de supposer qu'Ambroise, Augustin et le Maître lisent un texte évangélique particulier. C'est d'une exégèse qu'il s'agit, non d'une leçon du texte sacré (corriger la note sur RM 3, 32).

88. *De mendacio* 28.

série sont empruntées à un passage précis du Nouveau Testament, tandis que les suivantes s'inspirent de textes scripturaires divers ou sortent de l'imagination de l'auteur. Le passage-clé de l'Écriture est ici *Tite* 1, 7, d'où sont tirés *non esse superbum* et *non uinolentum*. Il est d'ailleurs assez significatif que ces deux défauts à éviter soient séparés dans le texte paulinien par *non iracundum*. Le fait que l'*ars* omet ici la colère s'explique probablement par les condamnations déjà portées contre ce vice dans la section précédente. On a là un indice que la section RM 3, 39-44 n'a pas été rédigée sans égard à la première moitié de l'*ars*, qu'elle évite de répéter⁸⁹.

La liste paulinienne de *Tite* 1, 7 comportait cinq défauts à éviter. L'*ars* ne retient que le premier et le troisième défaut, mais en ajoute quatre autres, de sorte que la nouvelle liste est un peu plus longue. *Non multum edacem*, le premier défaut ajouté, complète manifestement *non uinolentum*. De la nourriture on passe ensuite au sommeil, en vertu d'une association familière au Maître⁹⁰. A son tour, le sommeil évoque la paresse⁹¹, et peut-être celle-ci n'est-elle pas étrangère au murmure, qui clôt la série⁹². Ces quatre vices ajoutés concernent plus précisément les lecteurs du Maître que la tendance à frapper le prochain (*non percussorem*) et l'amour du gain (*non turpis lucri cupidum*), que Paul interdisait à l'évêque. A partir du *non uinolentum* paulinien, l'auteur de l'*ars* s'est laissé entraîner par un jeu spontané d'associations, qui ont fait surgir quelques défauts bien connus des cénobites.

89. On ne peut dire que *Non multum edacem* (3, 41) répète *Jeiunium amare* (3, 13), bien que le sujet soit voisin.

90. Cf. RM 16-28 (nourriture) et 29-32 (sommeil).

91. Cf. RM 1, 62-65 ; 69, 7.

92. Cf. RM 57, 14-16.

**Cinq maximes
théologiques
(RM 3, 45-49)**

La petite série des défauts à éviter constituait une sorte de bloc erratique entre la première et la deuxième partie de l'*ars*. A tout prendre, c'est à la première qu'elle appartenait plutôt par le caractère biblique de son début. La deuxième partie, qui commence maintenant, ne retient pas ce trait de structure jusqu'ici constant. Désormais les emprunts à la Bible seront plus rares et plus allusifs. Surtout ils cesseront de commander et de structurer les séquences. On le constate d'emblée en abordant le premier groupe de cette deuxième partie : ni *Spem suam Deo committere*⁹³ ni les maximes suivantes n'ont d'origine scripturaire précise. En conséquence, pensées et formules vont prendre un tour plus personnel et plus réfléchi.

Les cinq maximes de ce premier groupe se distinguent par leur élévation et par leurs implications doctrinales. L'attitude d'humble dépendance à l'égard de Dieu qu'elles tentent de décrire repose sur une théologie simple, mais profonde. Le seul fait que Dieu y soit quatre fois nommé mérite déjà d'être relevé. Il faut remonter jusqu'au début de l'*ars*, ou si l'on veut jusqu'aux deux mentions symétriques du Christ⁹⁴, pour se trouver explicitement en présence de Dieu. La première partie de l'*ars* s'est beaucoup plus intéressée aux rapports avec le prochain qu'à l'attitude vis-à-vis du Seigneur. A présent, et pour longtemps, la situation est complètement renversée : du prochain, il ne sera plus question avant les dix dernières maximes de l'*ars*⁹⁵; jusque-là, l'homme restera constamment en tête à tête avec son Créateur.

93. Cf. Ps. 77, 7 : *ut ponant in Deo spem suam*, etc.

94. RM 3, 10 et 23.

95. A cet égard, la section 3, 39-44 préparait la seconde partie, puisque le prochain n'est point nommé dans cette liste de fautes personnelles.

Le premier mouvement requis à l'égard de Dieu est l'espérance⁹⁶. *Spem suam Deo committere... Substantiam suam a Deo sperare*. L'inclusion est parfaite, et elle indique nettement la note dominante du groupe. Il s'agit de mettre sa confiance en Dieu plutôt qu'en soi-même. Cette espérance théologique s'affirme tour à tour dans le domaine spirituel et dans le domaine temporel. Mais si 3, 46-47 visent clairement le premier et 3, 49 le second, il est difficile de dire à quoi se rapportent 3, 45 et 3, 48, dont la formulation très générale semble embrasser l'un et l'autre. De fait, « l'espérance » peut avoir pour objet, dans la RM, soit les biens éternels⁹⁷, soit les biens temporels⁹⁸, soit encore la grâce⁹⁹. Quant aux « désirs », ils peuvent également se rapporter à ce qui passe¹⁰⁰ ou à ce qui demeure éternellement¹⁰¹, et si *desiderium* n'est jamais mis en rapport avec la grâce, l'expression *a Deo perfici* rappelle le *uella adiacet nobis, perficere autem tuum est* que le rituel de pénitence, citant librement Rom. 7, 18, met sur les lèvres de l'excommunié repentant¹⁰². Ce contraste entre *uella* et *perficere* n'est-il pas analogue à celui qui s'établit ici entre *desideria* et *perfici*, et ne nous invite-t-il pas à reconnaître dans ce dernier le couple liberté humaine-grâce divine ? On proposerait donc ici de prier¹⁰³ pour obtenir le secours de la grâce, comme on le fait en d'autres passages de la Règle¹⁰⁴. Ainsi cette maxime se situerait plutôt dans le domaine spirituel

96. Foi et charité pour Dieu figuraient déjà dans RM 3, 1.

97. RM 10, 56 ; 53, 53 ; 86, 13 ; 90, 35 ; 92, 46-47.

98. RM 3, 49 ; 11, 99.

99. RM 14, 57 et 66 ; 15, 45.

100. Th 25 ; 92, 51.57.69.

101. RM 82, 11-13 ; 86, 5.13 ; 90, 35 ; 91, 28.58.

102. RM 14, 55.

103. En lisant *optare* (voir *supra*, n. 32).

104. Thp 69-79 ; Ths 41 ; 1, 79 ; 14, 57-58. Tous ces passages appartiennent à la même couche de textes, celle que nous avons appelée « ecclésiastique » ou « séculière ».

comme les deux précédentes, dont elle tirerait la conséquence pratique avant qu'on ne passe aux réalités matérielles avec la maxime suivante.

Si cette interprétation de 3, 48 peut être regardée comme probable, il demeure malaisé de préciser la portée de 3, 45. Au reste, on ferait fausse route en opposant trop nettement espérance temporelle et espérance dans l'au-delà, puisque le Maître lui-même prend soin de les relier l'une à l'autre : ne dit-il pas qu'en dispensant les choses nécessaires à la vie présente, la Providence accorde « un gage des promesses futures¹⁰⁶ » ? De son côté, l'espérance en la grâce se rattache à l'espérance eschatologique par un lien évident. Ainsi les trois formes de l'espérance se conjuguent étroitement. L'homme qui s'est mis au service de Dieu attend de lui inséparablement la nourriture terrestre, le secours de la grâce et la vie éternelle, celle-ci étant le bien suprême que les biens temporels préfigurent et que l'aide de la grâce permet d'obtenir.

Entendue ainsi dans toute sa généralité, la maxime sur l'espérance inaugure bien le groupe entier. D'autre part, elle le rattache peut-être, par-dessus les six défauts à éviter, à la fin du groupe précédent, c'est-à-dire aux maximes sur la constance dans les persécutions¹⁰⁸. En effet, le quatrième degré d'humilité associera « l'espérance assurée de la récompense divine » à l'attitude paulinienne vis-à-vis des persécuteurs et de ceux qui maudissent¹⁰⁷. Il est possible que cette liaison si naturelle ait conduit l'auteur de l'*ars* à passer des maximes sur la patience à celle sur l'espérance. Le groupe des défauts à éviter est trop mal relié au contexte pour qu'on ne le soupçonne pas d'avoir été interpolé et de briser une séquence primitive¹⁰⁸. Cependant, si l'on adopte

105. *RM* 16, 6 : *quasi pignus futurae repromissionis*.

106. *RM* 3, 37-38.

107. *RM* 10, 56 et 60 (cf. n. 81).

108. D'ailleurs, est-ce que *Non mormuriosum* (3, 44) ne ramène

cette hypothèse, on sera conduit à comprendre *Spem suam Deo committere* dans le même sens que *securi de spe retributionis diuinae*¹⁰⁹, c'est-à-dire à l'entendre principalement, sinon exclusivement, de l'espérance eschatologique.

Ce n'est pas ici le lieu d'approfondir la doctrine des deux maximes corrélatives sur le bien et le mal qu'on voit en soi¹¹⁰. On se contentera de quelques remarques formelles qui permettront de les situer dans leur contexte. Déjà nous avons noté dans nos cinq maximes la quadruple répétition du mot *Deo*. Remarquons maintenant que, trois fois sur quatre, c'est plus précisément l'expression *a Deo* qui est employée : *a Deo factum*, *a Deo perfici*, *a Deo sperare*. Chaque fois, l'intervention de Dieu s'oppose à l'acte de l'homme, qu'il s'agisse d'œuvres déjà accomplies, ou de désirs de perfection, ou de travail pour gagner sa vie. A considérer ces traits communs, on est tenté de regarder la maxime *Bonorum...extimet* comme le véritable début du groupe, dont *Spem suam Deo committere* ne serait que l'introduction formant charnière avec ce qui précède¹¹¹. Toutefois les maximes *Bonorum...extimet* et *Malum...inputare* se détachent nettement des autres par le fait qu'elles regardent le passé, non l'avenir, tandis que *Spem suam Deo committere* est pleinement consonante, à cet égard, avec *Desideria sua a Deo perfici optare* et *Substantiam suam...a Deo sperare*. Au total, l'idée-mère du groupe semble être la reconnaissance de la place qui revient à Dieu dans toutes les dimensions de la destinée humaine : vie morale et vie matérielle, temps et éternité, passé et futur¹¹². Seules les

pas aux situations difficiles (cf. 3, 37-38), où fleurit l'espérance ? Cf. *RB* 68, 5 : *confidens de adiutorio Dei oboediat*.

109. *RM* 10, 56.

110. *RM* 3, 46-47.

111. Cependant il est possible que, dès 3, 45, *spem suam* s'oppose en quelque sorte à *Deo* : l'homme ne doit pas compter sur soi, mais sur Dieu.

112. Seul le futur est évoqué en ce qui concerne la vie matérielle

mauvaises actions ne peuvent lui être attribuées d'aucune manière.

**Fins dernières
et conduite rectifiée
(RM 3, 50-67)**

La section suivante (RM 3, 50-67) se relie sans peine à celle que nous venons d'examiner. Le thème de l'espérance, au moins sous la forme générale qu'il revêtait en 3, 45, appelle spontanément la considération des fins dernières. Le regard porté sur nos actions bonnes et mauvaises (3, 46-47) est une anticipation du « jour du jugement ». Les « désirs » de 3, 48, même s'ils ont pour objet immédiat une vie correcte ici-bas, aboutissent naturellement à la « vie éternelle ».

Mais ce rapport général et évident se précise singulièrement, si l'on prend garde à la dernière des cinq maximes théologiques (3, 49). Celle-ci invite à ne pas compter pour sa subsistance sur le seul travail de ses mains, mais aussi et bien davantage sur Dieu. Or cette pensée revient fréquemment dans la RM, et chaque fois elle est associée étroitement à la préoccupation du royaume de Dieu et des fins dernières. Si les frères doivent compter sur le Seigneur pour les sustenter, c'est parce que soucis terrestres et travaux manuels ne doivent jamais les empêcher de penser à l'au-delà. A la différence des séculiers, qu'absorbe totalement le travail pour obtenir aliments, vêtements et chaussures, les serviteurs de Dieu se soucient moins des choses d'ici-bas que des éternelles, c'est-à-dire des biens de la vie éternelle et des peines de la géhenne¹¹³. « Du désir de ces biens et de la crainte de ces maux, de ces soucis d'en haut, occupons donc notre esprit sans cesse en cette vie, comme si nous étions déjà là-bas¹¹⁴ ». Rien ne nous empêche de

(3, 49), sans qu'on fasse appel à l'expérience du passé. Dans RM 16, 23-24, le rappel du passé n'est qu'un argument scripturaire (Ps. 36, 25-26), non un appel à l'expérience personnelle.

113. RM 82, 4-10.

114. RM 82, 11.

vaquer à ces pensées, puisque le Seigneur nous fournit tout le nécessaire¹¹⁵. Cette double attitude d'attente eschatologique et d'abandon à la Providence interdit d'appliquer les frères au travail des champs¹¹⁶. Elle commande aussi de réduire le travail manuel des prévôts¹¹⁷. « Forts de l'espérance, croyons que le Seigneur Dieu nous fournit tout ce qu'exigent nos besoins, quand nos propres mains n'ont pas réussi à l'accomplir¹¹⁸. »

On aura reconnu dans cette phrase tous les éléments de la maxime de 3, 49. Dès lors, le but de celle-ci devient évident : en invitant à compter sur la Providence plus que sur le travail manuel, le Maître entend provoquer un *Sursum corda*¹¹⁹. Les âmes doivent se libérer des soucis temporels pour ne s'intéresser qu'au royaume de Dieu et à sa justice, autrement dit aux sanctions eschatologiques et à l'accomplissement de la volonté de Dieu ici-bas. Et de fait, tel sera l'objet des deux séries de préceptes qui suivent immédiatement : d'abord la considération des fins dernières (3, 50-53), puis, sous le regard de Dieu, la vigilance sur les actions de la vie présente (3, 54-60).

Le groupe des « maximes théologiques » se relie donc étroitement, par sa dernière maxime surtout, au groupe suivant. L'espérance en Dieu et la conscience de son action intérieure nous préparaient déjà à entreprendre la rectification de notre conduite, dans la perspective de l'au-delà. La confiance en l'aide temporelle de la Providence lève le dernier obstacle qui pouvait empêcher notre regard de fixer cet unique nécessaire.

Quand on a constaté cette connexion intime des deux

115. RM 82, 16. Cf. 16, 1-26.

116. RM 86, 3-16.

117. RM 11, 94-106. Ici le motif n'est pas formellement l'au-delà, mais le « royaume de Dieu et sa justice », « la cause de Dieu », « la cause de l'Esprit ».

118. RM 11, 99. Le dernier mot (*perficere*) rappelle 3, 48.

119. Cf. RM 86, 15.

groupes, on peut être tenté de ne placer entre eux qu'une césure secondaire. Et pourtant, le second se détache nettement du premier, non seulement par ses caractéristiques de fond et de forme, mais aussi par son parallélisme suivi avec les trois premiers degrés d'humilité¹²⁰. Ce parallélisme sera étudié en détail dans notre commentaire de *RM* 10. Pour l'instant, il suffit d'observer que *RM* 3, 50-67 apparaît de ce fait comme un tout bien distinct du groupe précédent ainsi que du suivant.

Les quatre maximes sur la lecture et l'oraison (RM 3, 61-64) La comparaison avec le *De humilitate* montre d'ailleurs que ce tout n'est pas parfaitement homogène, mais renferme un élément interpolé : la suite de maximes sur les lectures, l'oraison, la confession des péchés et l'amendement¹²¹. Ces quatre maximes ne sont pas seulement absentes du premier degré d'humilité. Elles contrastent en outre, par leur forme positive, avec la série de maximes négatives qu'elles interrompent. Il est évident que *desideria carnis non perficere* (3, 65) est de la même veine que *Risum multum aut excussum non amare* et les deux maximes précédentes (3, 58-60). De part et d'autre, on met en garde contre de mauvais instincts ou de mauvaises actions. Au contraire, les quatre maximes interpolées recommandent des pratiques louables. C'est là un propos tout différent, même si deux de ces pratiques, la confession et l'amendement, peuvent être mises en rapport avec les mauvaises actions et les mauvais désirs condamnés dans le contexte.

Dire que ces quatre maximes sont « interpolées », c'est simplement constater qu'elles brisent une séquence certaine, sans prétendre pour autant qu'elles sont d'un auteur distinct. Quant au motif de leur insertion en pareil contexte,

120. *RM* 10, 10-51.

121. *RM* 3, 61-64.

il est peut-être à chercher dans le rôle que jouent les lectures comme antidote aux paroles inutiles. Au cours du travail, en effet, le Maître veut qu'on fasse la lecture aussi souvent que possible, « afin que, fermant la bouche aux paroles mauvaises, écoutant et disant des paroles bonnes, nous ne péchions jamais¹²² ». Le fait que *RM* 3, 61 recommande d'*écouter* la lecture, non de la faire soi-même, s'accorde assez bien avec l'hypothèse que nous proposons. La maxime s'adresserait particulièrement¹²³ aux frères qui, tout en travaillant, ont à écouter la lecture faite par l'un d'eux¹²⁴. Qu'ils l'écoutent de bon gré!

Si tel est peut-être le rapport qui unit la maxime sur les lectures aux maximes sur la parole et le rire, il faut reconnaître que *Orationi frequenter incumbere* suggère autre chose. Jamais, en effet, le Maître ne fait allusion à des prières qui interrompraient fréquemment la lecture ou le travail des mains¹²⁵. En revanche, le couple *lectio-oratio* est classique dans la littérature chrétienne antique, et les deux maximes de *RM* 3, 61-62 présentent une analogie frappante avec certaines formules de Jérôme¹²⁶. Il semble donc que l'*ars* reproduise ici des recommandations traditionnelles, dont la seconde au moins n'a pas de point d'application précis dans l'observance réglée par le Maître.

Au reste, si *Orationi frequenter incumbere* est sans attache avec la partie législative de la Règle, l'idée d'une prière « fréquente », et même « incessante », n'est pas tout à fait

122. *RM* 50, 28-33.

123. Sans exclure toutefois les frères qui accomplissent la *lectio* au cours des trois heures de règle, puisque cette lecture est faite par décades, donc écoutée par le plus grand nombre, elle aussi. Cf. *RM* 50, 11.

124. Les conseils de Jérôme, *Ep.* 58, 6 et 130, 15, supposent au contraire la lecture personnelle.

125. Voir « Le sens de l'office divin », dans *RAM* 42 (1966), p. 400-401.

126. Voir *supra*, n. 124. Cf. « *Orationi frequenter incumbere* », dans *RAM* 41 (1965), p. 469, n. 9.

absente de la *RM*. Le commentaire des deux dernières demandes du *Pater* parle des *crebris gemitibus* avec lesquels il faut supplier le Seigneur¹²⁷, et il va jusqu'à commander : *incessanter est praecandum ad Dominum*¹²⁸, *rogantes incessanter Dominum*¹²⁹. Ce rapprochement entre *ars* et *Thema* se confirme à la maxime suivante (3, 63), où il est question de « gémissements », comme dans le commentaire de la sixième demande¹³⁰, tandis que la « confession quotidienne des fautes dans l'oraison » évoque invinciblement la cinquième demande¹³¹. Ces points de contact ne sont pas faits pour surprendre, puisque la parenté de l'*ars* et du *Thema* est par ailleurs un fait avéré¹³². Mais il est assez significatif que cette parenté s'affirme ici dans un petit groupe de maximes certainement étrangères à leur contexte. En effet, le *Thema* est lui-même à coup sûr un morceau d'emprunt. Les maximes que nous étudions pourraient provenir de la même source, et cette provenance étrangère expliquerait leur insertion artificielle dans la série parallèle aux degrés d'humilité, qui paraît être, en partie au moins, de la main du Maître¹³³.

Pour finir, on notera quelques traits qui apparentent

127. Thp 69.

128. Thp 71.

129. Thp 79.

130. Thp 69. La *RM* ne parle pas ailleurs de « gémissements ». L'expression *cum lacrimis uel gemitu* (*RM* 3, 63) se rencontre dans le même contexte chez le Ps.-AMBROISE, *Exhort. ad uirg. laps.* 43, *PL* 16, 381 a : la coupable répétera chaque jour le Ps. 50 *cum lacrimis gemituque*.

131. Thp 57-66. Il est vrai que le commentaire développe uniquement le thème du pardon, sans toucher à celui de la confession. C'est au cinquième degré d'humilité (*RM* 10, 61) que le Maître insère dans le texte de Cassien une expression qui rappelle 3, 63 : *mala... per... confessionem*. La même phrase du cinquième degré rappelle beaucoup 3, 56 (*cogitationes malas cordi suo aduenientes*).

132. Voir *supra*, p. 128-130, n. 24-35.

133. Voir ci-dessous, p. 167-168, n. 150-153.

les deux dernières maximes au rituel de la réconciliation. La confession de ses fautes « avec larmes » est prescrite à l'excommunié repentant, et celui-ci doit également promettre de « se corriger à l'avenir¹³⁴ ». Dans ce dernier cas, l'identité d'expression avec nos maximes est particulièrement frappante. De plus, il n'est pas sans intérêt de noter que le rituel de pénitence s'inspire probablement, lui aussi, d'une source ecclésiastique¹³⁵. Ainsi les analogies de forme que nous constatons entre les prescriptions de *RM* 14 et nos maximes pourraient s'expliquer par le fait que les unes et les autres appartiennent à une même couche de textes d'origine séculière, celle-là précisément qui a fourni aussi le *Thema*¹³⁶.

La conclusion de l'*ars sancta* nous réserve plusieurs surprises. D'abord on y retrouve, de façon inattendue, la *Passio Juliani*. Abandonnée depuis 3, 34-35, cette source est reprise ici au point même où on l'avait laissée. La maxime de 3, 68, qui se distingue entre toutes par sa longueur¹³⁷, ne reproduit cependant que le début d'un développement bien plus considérable dans la *Passio*. La maxime suivante (3, 69), bien qu'on ne la trouve pas telle quelle dans la source, paraît au moins inspirée de celle-ci¹³⁸.

134. *Cum lacrimis* : *RM* 14, 2.33.67 ; *de cetero emendare* : *RM* 14, 24-25 (cf. 13, 61, qui appartient à un passage nettement étranger à ce qui précède). Nous signalons plus bas (n. 146) d'autres parallèles entre *RM* 3 et 14.

135. Voir nos « Scholies sur la Règle du Maître », dans *RAM* 44 (1968), p. 273-275.

136. Comparer *Ths* 36 : *propter emendationem malorum* ; 3, 64 : *de ipsis malis... emendare* ; 14, 41 : *malis nostris ad emendationem... uitam... largiris*.

137. Voir *supra*, p. 137, n. 58-59.

138. Cf. *Pass. Jul.* 46 : *se primum lucrantes, deinde proximos, facientes quae dicunt, ut non solum doctores sint, sed ueredici factores (ut... factores om. AS)*. Qui est visé par cette tirade ? Les maîtres de sagesse païenne ?

Il s'agit, dans la *Passio*, des « docteurs » de vie parfaite, qui doivent faire ce qu'ils disent¹³⁹. Dans l'*ars*, la formulation rappelle le traité de l'abbé¹⁴⁰. Il serait naturel que les « docteurs » de la *Passio* aient évoqué pour le Maître ce « docteur » monastique qu'est l'abbé.

Les deux maximes 3, 68-69 ne se suivaient pas dans la *Passio*. Rapprochées l'une de l'autre, elles s'accordent à insister sur l'authenticité du comportement, contrastée soit avec une réputation prématurée, soit avec des paroles non accompagnées d'actes. Si c'est bien l'abbé qui est visé dans le second cas, il se peut que ces maximes s'opposent à celle qui les précède immédiatement : *Oboedientiam ad monitionem abbatis parare* (3, 67) s'adressait aux inférieurs ; aussitôt après, on se tourne vers l'abbé pour lui rappeler ses propres devoirs. Mais il est également possible que l'auteur continue à songer aux inférieurs. C'est en effet à tous les religieux qu'il s'adresse dans le seul passage de la Règle qui reprenne la pensée de 3, 68¹⁴¹. Quant à 3, 69, les mots *praecepta factis implere* de cette maxime se retrouvent très souvent dans la Règle, et notamment dans la conclusion de l'*ars*¹⁴², à propos de tous les membres de la communauté.

Faut-il considérer les sept maximes suivantes (3, 70-76) comme une série de *praecepta Dei* destinée à illustrer 3, 69 ? De fait, plusieurs d'entre elles ont un répondant scripturaire assez net. Ce retour à l'Écriture, venant après le retour à la *Passio*, mérite en tout cas d'être relevé. Il confirme que l'*ars* retrouve, dans cette finale, les caractères de sa première partie. Le retour à celle-ci devient plus manifeste

139. Cf. *RB* 4, 61, citant *Mt.* 23, 3 : *quae dicunt... quae autem faciunt...*

140. *RM* 2, 12 : *factis suis diuina praecepta monstrare.*

141. *RM* 95, 20 : *cum forte sancti putemur esse quod non sumus.* Les membres de la communauté sont appelés « saints » dans *RM* 13, 4 ; 14, 5 ; 90, 78.92 ; 91, 52. L'appellation *abbas sanctissimus* (94, 6) est isolée.

142. *RM* 3, 83.

encore si l'on considère le thème principal de ces derniers *praecepta*. A part *Castitatem amare*, qui fait l'effet d'un bloc erratique¹⁴³, ils concernent tous les relations fraternelles, et plus précisément les péchés de l'irascible : haine, jalousie, envie, contestations, mésestime, insubordination¹⁴⁴. Or ce thème diffère à peine de celui que développaient les maximes de 3, 24-38. La forme elle-même rapproche *Inuidiam non exercere* (3, 73) de *Iram non perficere* (3, 24). Ce dernier groupe apparaît donc comme un complément de la première partie, obtenu par recours à quelques sources scripturaires nouvelles.

Après ce passage consacré aux relations fraternelles, la dernière maxime (3, 77) ramène à l'espérance en Dieu. Une telle conclusion est à rapprocher, non seulement des cinq maximes qui occupent le milieu de l'*ars*¹⁴⁵, mais aussi de la toute première maxime sur la foi et l'amour de Dieu (3, 1). C'est par des actes relatifs à Dieu que commence et s'achève l'*ars sancta*. Certes, il était naturel que le « premier commandement » ouvrît un tel catalogue. En revanche, l'idée de le terminer sur cette note d'espérance théologique paraît assez personnelle. On notera que la prière de l'excommunié se termine de même : *quod in nobis desperatio impossibile putat, tua gratia possibile indicat*¹⁴⁶. A la lumière de ce parallèle, il semble que la dernière maxime de l'*ars* vise spécialement l'aide de la grâce.

143. Voir *supra*, n. 61. Cf. *Pass. Jul.* 4 : *his qui castitatem diligunt.* Au reste, *Castitatem amare* rappelle *Jeiunium amare* (3, 13), ajouté du Maître développant la *Passio*. Cf. aussi *non amare* dans 3, 29. 32.58.60.74, *odire* dans 3, 66. Toutes ces maximes semblent être de la main du Maître. Voir cependant ci-dessous, note 186.

144. Les deux dernières maximes (3, 75-76) sont positives, mais supposent des difficultés à surmonter (cf. *Eph.* 4, 26, source de 3, 75).

145. *RM* 3, 45-49. Ici la forme est négative (*nunquam desperare*). Comparer 3, 71 (*nullum odire*) reprenant sous forme négative 3, 2 (*diligere proximum*).

146. *RM* 14, 66. Voir *supra*, n. 134.

Arrivés au terme de l'*ars*, nous pouvons en prendre une vue d'ensemble. A considérer les thèmes, le programme se divise assez aisément en devoirs envers Dieu, envers le prochain et envers soi-même. De Dieu, il n'est guère question qu'au début, au milieu et à la fin¹⁴⁷, où l'on invite en termes très généraux à lui accorder foi et amour (3, 1) et surtout confiance (3, 45-49 et 77). Les devoirs envers le prochain occupent presque toute la première partie (3, 2-38) et seulement quelques maximes vers la fin de la deuxième partie (3, 71-76). Quant aux devoirs envers soi-même, ils se groupent presque tous autour des maximes centrales sur l'espérance¹⁴⁸, c'est-à-dire à la fin de la première partie (3, 39-44) et dans le début de la seconde (3, 50-69), dont ils remplissent la plus grande part. Ainsi les relations fraternelles dominant dans la première moitié, et l'ascèse personnelle dans la seconde. Souvent les devoirs envers autrui et envers soi-même s'appuient sur des préceptes relatifs à Dieu ou au Christ, qui ouvrent les séries. Cette démarche est particulièrement nette dans la seconde partie, où l'on recommande l'espérance en l'aide divine (3, 45-49) avant de requérir l'effort ascétique (3, 50-67).

Quant aux sources, l'*ars* prend pour point de départ l'Écriture (3, 1-9). La Règle d'or évangélique, introduite par un *Et* de conclusion¹⁴⁹, clôt cette première section purement biblique. Après l'Écriture, c'est la *Passio* qui sert d'inspiratrice, mais on en complète les propositions, d'abord par des maximes directement empruntées à l'Écriture, puis par des directives plus ou moins originales. On se souvient que *Mt.* 25 et *Mt.* 5 sous-tendent tour à tour les séries sur

147. Ajouter 3, 55.63.69, et les mentions du Christ (3, 10.23.56). Au total, douze maximes, soit moins du sixième de l'*ars*.

148. *RM* 3, 45-49. Ce sont aussi des maximes d'ascèse personnelle que *RM* 3, 10-13 et 22-23, mais les unes et les autres sont orientées vers la charité fraternelle, comme on l'a vu.

149. *RM* 3, 9. C'est le seul cas avec *RM* 3, 77.

la charité fraternelle (3, 10-38). Cette méthode de développement à partir de l'Écriture préside encore au groupe des défauts à éviter (3, 39-44). Au contraire, la seconde partie suit un ordre plus raisonné, dans lequel les réminiscences bibliques sont moins nombreuses et surtout moins déterminantes pour la constitution des séquences (3, 50-67). Cependant la *Passio* et l'Écriture reprennent leur importance vers la fin de l'*ars* (3, 68-76).

**Le catalogue
apparenté au *Thema*
et la *Passio*
de Julien**

La question des sources est relativement simple si l'on se borne à l'Écriture et à la *Passio*. Elle se complique singulièrement si l'on tient compte des indices suggérant que l'auteur utilise un catalogue apparenté au *Thema* et aux autres morceaux de provenance « séculière » que contient la Règle. Ces indices, il sera utile de les rassembler ici en un tableau :

- 3, 1-8 : les deux commandements et le Décalogue (cf. Athanase);
- 3, 9 : la Règle d'or (cf. *Thp* 59);
- 3, 30 : ne pas tromper (cf. *Ths* 29);
- 3, 33 : produire la vérité de son cœur (cf. *Ths* 22);
- 3, 46 : Dieu opère le bien en nous (cf. *Ths* 25-26; 2, 51);
- 3, 48 : *optare*, prier (cf. *Thp* 16 et 20);
- 3, 48 : Dieu « parfait » nos désirs (cf. 14, 53);
- 3, 53-54 : attente de la mort et vigilance sur les actions de la vie (cf. *Thp* 36);
- 3, 56 : exégèse du Ps. 136, 9 (cf. *Ths* 24; 8, 23);
- 3, 62 : prier avec larmes (cf. 14, 2);
- 3, 62-63 : oraison fréquente et confession avec gémisséments (cf. *Thp* 57-79);
- 3, 63 : amendement des maux (cf. *Ths* 36; 14, 24-25);
- 3, 77 : ne pas désespérer de Dieu (cf. 14, 66);
- 3, 79-82 : récompense pour l'accomplissement de la volonté divine (cf. *Thp* 55-56).

Ce sont presque toutes les parties de l'*ars*, on le voit, qui présentent quelque point de contact avec le *Thema*. Le catalogue apparenté à ce dernier semble donc avoir été utilisé d'un bout à l'autre de *RM 3*, tandis que les zones d'influence de la *Passio* sont plus restreintes.

Il est intéressant de confronter cette hypothèse d'un catalogue préexistant avec les faits mis en évidence par notre étude de la deuxième partie. On se souvient que la longue péricope parallèle au *De humilitate* (3, 50-67) contient quatre maximes visiblement « interpolées » (3, 61-64). Or cette « interpolation » n'est pas moins riche en points de contact avec le *Thema* que ne l'est la péricope environnante. Au premier abord, l'« interpolation » paraît donc, de ce point de vue, homogène à son contexte. Cependant, on notera que le dernier point de contact de la péricope environnante avec le *Thema* apparaît en 3, 56, c'est-à-dire dans la maxime prescrivant de briser contre le Christ les pensées mauvaises. Les maximes suivantes, qui traitent de la parole (3, 57-60), puis des désirs de la chair et de la volonté propre (3, 65-66), sont dépourvues de tels indices d'appartenance au catalogue primitif. Or ce sont elles précisément qui constituent la série négative bien caractérisée qu'interrompt visiblement l'« interpolation ».

On voit ici comment l'analyse des sources, sans contredire celle de la forme, oblige à en compléter et à en nuancer les résultats. Quand on ne considère que le texte du Maître, la section 3, 50-67 apparaît, en vertu de son parallélisme avec le *De humilitate*, comme un ensemble homogène qu'un groupe de provenance étrangère (3, 61-64) serait venu disjoindre. Mais l'hypothèse d'une source de l'*ars* apparentée au *Thema* conduit à relier ce groupe (3, 61-64) à la première partie de la section (3, 50-56), tandis que la deuxième partie de celle-ci (3, 57-60 et 65-67) s'avère

hétérogène à l'un et à l'autre. En combinant les résultats des deux enquêtes, on peut se représenter comme suit la structure de cette partie :

CATALOGUE PRIMITIF	ADJONCTIONS
3, 45-49 : espérance en l'aide divine	
3, 50-56 : considération des fins dernières et vigilance sur les actes et les pensées	
	3, 57-60 : vigilance sur les paroles ¹⁵⁰ ; condamnation du bavardage et du rire
3, 61-64 : lectures, oraison, confession des fautes, amendement	
	3, 65-67 : condamnation des désirs de la chair et de la volonté propre; obéissance à l'abbé.

L'insertion des maximes sur la parole après celle sur les pensées allait de soi, la séquence pensées-paroles étant

150. Mais sans doute la maxime 3, 57 appartient-elle encore au catalogue primitif. Elle est en effet de forme positive comme la précédente et rappelle 3, 54 (*custodire*). De plus, le couple pensées-paroles apparaît dans le morceau « séculier » de 8, 1-25. Enfin les 17 syllabes de 3, 57 rapprochent cette maxime de 3, 50-51.52.53.55. Voir notre commentaire de *RM 10*, *infra*, p. 299, n. 39-41.

courante chez le Maître¹⁵¹. En revanche, on ne voit pas d'emblée pourquoi les maximes sur les désirs et la volonté n'ont pas été mises à la suite de celles sur les paroles et le rire, mais rejetées plus loin. Peut-être avons-nous affaire à un phénomène de compilation mécanique : l'ajouté, d'abord écrit en marge, aura été inséré dans le texte en deux tronçons séparés, suivant la place occupée par ceux-ci en face du texte¹⁵². Peut-être aussi, comme on l'a vu¹⁵³, le rapport entre lectures et silence aura-t-il suggéré de joindre 3, 61-64 à 3, 57-60.

**La conclusion
de l'ars
(RM 3, 78-83)**

Le passage de l'*ars sancta* à la récompense eschatologique se fait au moyen d'une phrase étrangement lourde et redondante. Les mots *ars... cum fuerit a nobis... Domino Deo... in die iudicii* y sont répétés avec une rare maladresse, tandis qu'un jeu d'adverbes et de participes assonancés renforce l'impression de piétinement.

Sans nier ces faiblesses, il ne faudrait pas pourtant exagérer le vice de la construction. Le verbe *adsignauerit* (3, 80), qu'on est tenté de prendre pour un simple équivalent actif de *fuerit reassignata* (3, 81)¹⁵⁴, signifie probablement autre chose. C'est à l'introduction de l'*ars* (2, 51) qu'il faut se reporter pour le comprendre. Là, il est dit que l'abbé doit « attribuer au Seigneur (*adsignans Domino*) le ministère de l'art », puisque « c'est par la grâce du Seigneur que se réalise tout ce que nous accomplissons saintement ».

151. RM 8, 26-37 ; 10, 14-22. Tenir compte cependant de la note précédente : il se peut que l'intervention du Maître se borne ici à ajouter 3, 58-59.

152. Cf. le cas de RM 12, 5-6, analysé dans notre commentaire du code pénitentiel, t. V, p. 727, n. 12. Voir aussi *infra*, n. 165.

153. Voir *supra*, p. 159, n. 122-124. Il se peut que ce rapport lectures-silence existât déjà dans le catalogue primitif (*supra*, n. 150).

154. Ainsi l'entendions-nous en traduisant par le même verbe : « remet... remettons ».

Il semble que la même idée inspire la phrase *cum unusquisque in die iudicii Domino Deo factorum suorum operam adsignauerit* (3, 80). Chacun de nous — et non plus seulement l'abbé — devra pouvoir, au jour du jugement, attribuer au Seigneur les actions qu'il aura faites. On reconnaît là une conception du jugement exposée ailleurs dans la Règle¹⁵⁵ : le Dieu juge reconnaît pour siennes et récompense les œuvres qu'il a lui-même opérées en l'homme, soit en les lui commandant, soit en lui donnant la force de les accomplir. Ainsi, celui qui aura exercé l'art jour et nuit, continuellement (3, 79), proclamera au dernier jour que tous ses actes procèdent du Seigneur et lui appartiennent (3, 80).

Cette première proposition n'est pas simplement identique à la suivante, où l'image et l'idée se modifient quelque peu : l'*ars* y apparaît comme une commande passée par Dieu, que l'homme exécute intégralement et remet à Dieu sans défaut. Les deux présentations se complètent : tous les actes de l'homme doivent être selon Dieu ; tous les vouloirs divins doivent être accomplis par l'homme.

**La description
du paradis
(RM 3, 84-94)**

La finale eschatologique du chapitre, inspirée de la *Visio Pauli*, s'apparente étroitement à un passage de l'homélie adressée au postulant à la fin de la Règle¹⁵⁶. Les deux morceaux s'accordent notamment à utiliser dans les mêmes termes une phrase de la *Passio Sebastiani* citée dans la description eschatologique qui termine RM 10¹⁵⁷. De plus, RM 3, seul cette fois, emprunte

155. RM 1, 91-92.

156. RM 90, 19-27.

157. RM 10, 112-114. On notera que 10, 114 et 90, 25 s'accordent à écrire *hoc unicuique*, tandis que 3, 89 porte *unicuique hoc*. C'est là un indice supplémentaire de la dépendance de RM 3 par rapport à RM 90 (voir les notes de l'édition sur 3, 84-87).

aussitôt après à *RM 10* une autre phrase de la même *Passio*¹⁵⁸. Le tableau suivant indique ces correspondances :

<i>RM 3</i>	<i>RM 90</i>	<i>RM 10 (Passio Sebastiani 13)</i>
84	20	
85	19	
86	22	
87	23	
88	24	
89	25	112-114
90		106
92	17	
(94)	(27)	

Quelques indices donnant à penser que la rédaction de *RM 90* est plus primitive que celle de *RM 3*¹⁵⁹, il semble que celle-ci ne dépende de *RM 10*, 112-114 que médiatement. Cependant il est certain qu'elle dépend de *RM 10*, 106 directement.

Ces deux emprunts particuliers nous importent moins, d'ailleurs, que la ressemblance générale de *RM 3* avec *RM 10*. De part et d'autre, le programme de morale se termine par une description pittoresque de la vie future. *L'ars sancta*, comme l'échelle de l'humilité, mène droit au ciel. La dimension de chaque finale correspond à celle du corps du traité : plus brève dans *RM 3*, plus longue dans *RM 10*. Dépendante ou non de *RM 90*, la description de *RM 3* est en tout cas plus originale que celle de *RM 10*, qui est presque entièrement démarquée de la *Passio Sebastiani*. La marque personnelle du Maître se reconnaît dans l'effort pour ordonner le tableau. Au lieu d'entasser un peu au hasard, comme le fait la *Passio Sebastiani*, les petites notations juxtaposées, positives ou négatives, notre

158. Cf. *RM 3*, 90 et 10, 106.

159. Voir *supra*, n. 157.

auteur procède avec une certaine méthode : terre resplendissante, fleuves, rives plantées d'arbres, fruits de ces arbres, orgues posées sur les rives, voix qu'accompagnent les orgues, enfin le resplendissement de la cité où retentit l'alleluia, tout cela s'enchaîne assez étroitement, à grand renfort de mots répétés et de relatifs de liaison. On passe ainsi, sans y prendre garde, d'une source à l'autre : *Visio Pauli*, *Passio Sebastiani*, Apocalypse de saint Jean, Livre de Tobie. Le paradis qui récompense l'*ars* est éclectique comme l'*ars* elle-même.

III. Les compléments (*RM 4-6*)

La liste des vertus Les derniers chapitres de l'*ars* (*RM 4*) (*RM 4-6*) ont déjà été considérés sommairement à propos de la genèse du traité et du témoignage de E*¹⁶⁰. Il reste à les examiner de plus près.

Le premier fait frappant est que *RM 4* débute par une série de vertus néotestamentaires, exactement comme *RM 3* débutait par une série de commandements évangéliques. De part et d'autre, on a amalgamé des éléments pris à des listes diverses : ici, les deux grands commandements sont suivis d'extraits du Décalogue et de la Règle d'Or ; là, aux trois vertus théologiques s'enchaînent les fruits de l'Esprit.

Cependant *RM 4* présente un phénomène particulier. La liste des fruits de l'Esprit ne se déroule pas d'un seul tenant, mais subit une interruption¹⁶¹. Après *mansuetudo*

160. Voir *supra*, p. 119-124, n. 1-3 et 7-8.

161. Il est difficile de préciser où elle reprend, car nous ne sommes pas sûrs de la version de *Gal. 5*, 22-23 que lisait le Maître. On y lisait peut-être *castitas* (*RM 4*, 4), *abstinentia puritas* (4, 5), sûrement *benignitas bonitas* (4, 6). En revanche, *conscientia simplex* (4, 4) et *simplicitas* (4, 5) ne correspondent à aucune des neuf vertus du Grec et des douze vertus de la Vulgate latine.

(4, 2) se lisent trois vertus qu'on chercherait en vain en *Gal.* 5, 22-23, mais qui constituent la grande trilogie familière à tout lecteur de nos Règles : humilité, obéissance, taciturnité. La mention *prae omnibus* suit ces vertus et doit probablement leur être rapportée¹⁶². Il semble que les mots *humilitas oboedientia taciturnitas prae omnibus* soient une glose marginale insérée dans le texte. Trouvant une liste de vertus scripturaires où manquait la trilogie monastique, le rédacteur a cru bon d'ajouter celle-ci, avec la mention *prae omnibus* pour en souligner l'importance¹⁶³. Il se peut d'ailleurs que la première vertu monastique ait été attirée par le quatrième fruit de l'Esprit : *humilitas* et *mansuetudo* se suivent dans un autre passage de saint Paul¹⁶⁴.

S'il est assez facile de trouver un sens au premier *prae omnibus* (4, 4), on ne voit pas d'emblée à quoi le second répond (4, 7). Les vertus qui le précèdent et qu'il paraît souligner ne sont pas du tout mises en relief dans le reste de la Règle. Peut-être s'agit-il d'un simple doublet du premier *prae omnibus*. Si ces mots ont été écrits d'abord en marge, à la suite de *humilitas oboedientia taciturnitas*, ils ont pu être ensuite insérés dans le texte à deux reprises : une première fois correctement (4, 4), et une seconde fois par erreur (4, 7)¹⁶⁵. Cependant *misericordia* est une vertu

162. Contrairement à ce qu'indiquent notre ponctuation du texte et notre traduction, en faveur desquelles on ne peut guère invoquer CÉSaire, *Serm.* 86, 5 : *castitatem ante omnia... custodite*, le rapprochement paraissant fortuit.

163. Ainsi s'explique au mieux le fait, surprenant au premier abord, que *prae omnibus* se présente dans le texte et non en tête de liste.

164. *Eph.* 4, 2 : *cum omni humilitate et mansuetudine*. Peut-on expliquer par là qu'*humilitas* vienne ici en tête des trois vertus, contrairement à l'ordre des traités (*RM* 7-10) ?

165. C'est-à-dire à côté des mots du texte près desquels ils se trouvaient inscrits dans la marge. Comparer un autre cas de glose mal insérée (*RM* 12, 5-7), dans notre commentaire du code pénal, t. V, p. 727, n. 12. Voir aussi *supra*, n. 152.

de telle importance dans la Bible que l'on comprendrait qu'un rédacteur l'ait décorée de cette mention. On notera d'ailleurs que *misericordia* vient aussitôt après les derniers fruits de l'Esprit, en tête d'une série de onze vertus qui ne paraît tirée d'aucun catalogue scripturaire. Peut-être les mots *prae omnibus* veulent-ils insister sur le primat de la miséricorde dans cette série.

À l'autre bout, *perseuerantia usque in finem* occupe une place très naturelle. Ce dernier *ferramentum* fait penser à la fin du commentaire des Psaumes : *usque ad mortem... perseuerantes*¹⁶⁶. Il annonce aussi la dernière recommandation de tout le traité : *perseuerando*¹⁶⁷. La persévérance est donc présentée d'abord comme un « outil spirituel », puis comme le « mode d'emploi des outils spirituels¹⁶⁸ ». La seconde image s'harmonise mal avec la première, mais la répétition marque bien l'insistance du rédacteur sur ce point capital : c'est celui qui persévérera jusqu'au bout qui sera sauvé¹⁶⁹.

La liste des vices (*RM* 5)

Alors que *RM* 3 et 4 débutent par des séries scripturaires, *RM* 5 s'ouvre sur les trois vices opposés aux « vertus monastiques » : *primo superbia, deinde inoboedientia, multiloquium*. Ce chapitre est donc, plus nettement que le précédent, tourné vers les trois grands traités qui rempliront les chapitres 7-10. Au reste, il utilise ensuite la même source scripturaire que le chapitre 4 : ce passage des *Galates* où Paul énumère, avec les fruits de l'Esprit, les « œuvres de la chair¹⁷⁰ ».

Placé par E* devant *RM* 7, notre petit chapitre peut bien avoir occupé originellement cette place intermédiaire

166. *Ths* 46.

167. *RM* 6, 2.

168. *RM* 6, T : *operatio spiritalium ferramentorum*.

169. *Ml.* 10, 22. Cf. *RM* 10, 53.

170. *Gal.* 5, 19-21.

entre l'*ars* et les trois grands traités¹⁷¹. Il possédait dès lors, au témoignage de E*, le titre qui lui confère son autonomie, tout en le rattachant à la métaphore artisanale. Au contraire, les chapitres 4 et 6 formaient à l'origine un seul développement continu, à la suite de RM 3. C'est probablement l'insertion du chapitre 5 à sa place actuelle qui a provoqué la constitution de RM 4 et 6 en chapitres distincts et l'insertion de leurs titres. En effet, la présence d'un chapitre en forme, muni d'un titre, entre le catalogue des « outils » et la définition de l'« atelier », invitait à donner la même forme de chapitre à ces deux morceaux, surtout au second¹⁷². En créant les deux titres nouveaux, le rédacteur s'est d'ailleurs servi d'une expression insolite : *ars diuina*, du lieu de *ars sancta* qui était son expression habituelle jusque-là. Ce détail sépare nettement les titres secondaires (4, T et 6, T) de la couche plus ancienne de l'*ars*.

Bien que RM 5 se soit introduit dans l'*ars* tardivement, la main qui en a rédigé l'introduction et la conclusion semble être la même que celle à qui l'on doit les notations sur la grâce dans RM 3. L'expression *in nobis* (5, 1) rappelle 2, 51 et 3, 46¹⁷³. La dernière phrase répète l'enseignement et la terminologie de 3, 46-47 : les vices ne sont pas de Dieu, mais ils sont l'œuvre du diable. Ces rapprochements semblent indiquer que RM 5 appartient par son fonds à la couche la plus ancienne, celle que nous avons appelée le « catalogue primitif ».

On notera d'autre part que l'évocation finale du « jour du jugement » et de la « géhenne du feu éternel » est bien dans le style de la conclusion du premier chapitre (1, 91-92), elle-même apparentée par ses éléments positifs à la finale

171. Voir *supra*, p. 123-124.

172. Pour que le catalogue des outils fût pourvu d'un titre, il suffisait que la description du paradis (3, 79-95) s'insérât entre lui et la conclusion de l'*ars* (3, 78).

173. Voir plus haut, n. 33. *In nobis* n'est pas moins gauche ici qu'en 3, 46.

de l'*ars*¹⁷⁴. L'expression *lima iustitiae*, dans le titre, provient probablement de la *Passio Juliani*¹⁷⁵. Enfin l'un des vices catalogués ici est ce *risus nullus uel excussus* que condamnait déjà l'*ars sancta* dans un de ses articles qui paraissent les plus récents¹⁷⁶. De tels indices suggèrent que RM 5, tout comme RM 3 et 4, n'est pas un monolithe, mais une œuvre qui a été complétée progressivement.

**L'atelier
et le mode d'emploi
des outils (RM 6)**

Si bref soit-il, le dernier chapitre de notre traité comporte deux parties. Selon le titre, on y indique d'abord quel est l'atelier, puis quel est le travail — nous pourrions dire : le mode d'emploi — des outils spirituels. De fait, l'unique phrase du chapitre se divise en deux propositions. La principale, très claire, déclare que l'atelier est le monastère, tandis qu'une relative assez embarrassée semble vouloir définir l'*operatio* dont parlait le titre.

Cette seconde proposition n'est pas seulement obscure grammaticalement et difficile à interpréter. Elle contient en outre l'expression *diuinae artis* qui caractérise, nous l'avons vu, les titres secondaires des chapitres 4 et 6. De plus, les outils n'y sont pas appelés *ferramenta spiritalia* comme partout ailleurs¹⁷⁷, mais *ferramenta cordis*, évidemment pour amener l'indication complémentaire *in corporis clusura reposita*. Celle-ci, qui rappelle à la fois RM 8 et RM 17¹⁷⁸, trouble la ligne de la phrase en introduisant un deuxième « lieu » : après *in qua (officina)*, on a maintenant *in corporis clusura*. L'atelier qu'est le monastère se double d'une chambre close qui est le corps. Les deux

174. RM 3, 79-82 (cf. 90, 45). Voir *supra*, n. 31 et 155.

175. Voir ci-dessus, n. 45.

176. RM 3, 60. Cf. 92, 24.

177. RM 2, 52 ; 3, 78 ; 4, T ; 6, T.

178. RM 8, 22 ; 17, 1-4.

images s'emboîtent fort mal. La seconde fait l'effet d'un détail surajouté, d'un ornement maladroit¹⁷⁹.

Il semble donc que certains éléments de *RM* 6, 2 n'appartiennent pas à la rédaction primitive. Le remaniement qui les y a introduits est peut-être responsable de l'anacoluthie qui rend la phrase presque inintelligible. Quelle était donc la teneur originelle de cette proposition¹⁸⁰? Il est difficile de le dire. En tout cas, ce devait être un simple appendice de la définition de l'atelier, non une deuxième définition portant sur un objet distinct, comme voudrait le faire croire le titre. Manifestement secondaire, cette présentation s'accorde mal avec la fonction de subordonnée que remplit la proposition, même dans la rédaction actuelle. On notera d'ailleurs qu'il n'est pas question de l'*operatio ferramentorum* (6, T) dans l'annonce de 2, 52. Là notre petit chapitre est simplement représenté par les mots *in monasterii officina*¹⁸¹. Il y a donc tout lieu de penser que la bipartition de *RM* 6 indiquée par le titre est une création secondaire. D'une phrase qui se contentait originellement de définir l'atelier, on a voulu tirer une seconde définition, celle d'un « mode d'emploi » des outils, consistant à « veiller diligemment » et à « persévérer ».

IV. La genèse du traité et celle de l'ars

Au terme de cette analyse de l'*ars sancta*, essayons de rassembler nos résultats. Ils sont de deux sortes. D'abord, le témoignage de E* et la critique interne permettent de

179. Les mots *diligenti custodia* se rattachent peut-être à cette surcharge. Ils paraissent faire double emploi avec *perseuerando*, qui rappelle 4, 10 (cf. *supra*, n. 167-169).

180. En tout cas, il devait y avoir quelque chose après la principale, qui paraît trop courte et trop sèche pour avoir jamais existé seule, surtout en finale.

181. Cf. aussi 3, T : *in monasterio*.

reconstituer la genèse du traité dans son ensemble. Ensuite, l'étude détaillée de l'*ars* proprement dite (*RM* 3, 1-77) y décèle des séries de maximes provenant de sources distinctes : un catalogue primitif d'origine séculière et la *Passio Juliani*, combinées et complétées par le rédacteur.

Ces deux sortes de résultats peuvent-elles être synthétisées en une vue générale qui envisage à la fois le cadre de *RM* 3, 1-77 et sa structure interne ? En d'autres termes, comment se situent les différentes séries de maximes de l'*ars* par rapport aux phases de la genèse du traité ?

Reprenons chacun des termes à comparer. D'abord, si l'on se fie au témoignage de E*, il semble que l'*ars* était originellement une simple continuation du *De abbate*. La charnière de 2, 51 introduisait une série de directives pour la conduite personnelle de l'abbé. Ces directives ne sont malheureusement pas reproduites dans E*, mais remplacées par un directoire du prévôt emprunté à Pachôme. Cependant cinq des sept préceptes ajoutés par E* au texte pachômien font écho plus ou moins nettement à des maximes de l'*ars*. Ce sont : *Nulli detrahat* (cf. 3, 29), *Nulli malum pro malo reddat* (3, 34), *Non murmuret* (3, 44), *Non desinat orare* (3, 52), *Neminem oderit* (3, 71)¹⁸². Après cette série de maximes pour l'abbé, qui servait de conclusion au *De abbate*, il semble que le texte lu par E* passait immédiatement à un chapitre distinct sur les vices à éviter. Ce petit chapitre, devenu plus tard *RM* 5, s'adressait à tous les frères¹⁸³, annonçait les trois grands traités de l'humilité, de l'obéissance et de la taciturnité¹⁸⁴, et était immédiatement suivi du *De oboedientia*. Destiné, de par son contenu, à introduire les traités suivants, c'est-à-dire le directoire

182. Voir « Nouveaux aperçus », dans *RAM* 41 (1965), p. 37.

183. Cf. 5, T-1 : *nobis*.

184. *Primo superbia*, dont nous avons tenté de rendre compte dans *La Communauté et l'Abbé*, p. 213-214, pourrait à la rigueur s'expliquer par la gravité hors pair de l'orgueil, universellement considéré comme « le premier » de tous les vices. Voir aussi note 164.

des frères, il était pourtant muni d'un titre qui le rattachait à l'*ars*, donc au *De abbate*.

Tel est l'état le plus ancien que nous puissions reconstituer. Ultérieurement, on a transformé les maximes pour la conduite personnelle de l'abbé en un programme pour la communauté entière : l'*ars* doit donc être enseignée par l'abbé aux frères (2, 52). Par suite, on en fait un chapitre distinct du *De abbate* (3, T), et le « nous » apparaît dans une phrase de conclusion (3, 78). De plus, l'*ars* est maintenant complétée par deux métaphores connexes : les outils et l'atelier. La liste des premiers et la définition du second suivent immédiatement l'*ars sancta*, et ne forment avec celle-ci qu'un seul chapitre.

L'étape suivante est caractérisée par l'insertion de deux éléments nouveaux : la récompense eschatologique, introduite par une longue phrase embarrassée (3, 79-95), et la liste des vices (5, T-11). Celle-ci, qui existait déjà en dehors de l'*ars*, lui est maintenant incorporée. Elle prend place très naturellement après la liste des outils, avant la définition de l'atelier. A son image, ces deux morceaux sont constitués en chapitres distincts¹⁸⁵. Dans le petit chapitre final, on ajoute à la définition de l'atelier l'indication d'un mode d'emploi des outils, qui est la garde diligente et la persévérance (6, T-2).

On distingue donc trois étapes dans la genèse du traité. En son état initial, attesté par E*, le catalogue de l'*ars* est un simple appendice du *De abbate*, précédant un chapitre sur les vices. Ensuite, il devient un chapitre à part, où prennent place en finale les *ferramenta* et l'*officina*. Enfin il s'accroît de la *merces* et du chapitre sur les vices, tandis que les *ferramenta* et l'*officina* deviennent eux-mêmes des chapitres distincts.

185. A quoi l'insertion de la *merces* a aussi contribué (*supra*, n. 172).

Plaçons en regard de ces étapes les différentes couches de textes de l'*ars*. On distingue d'abord un catalogue de préceptes d'origine séculière, apparenté au *Thema*, qui comprend notamment 3, 1-9.45-57.61-64, puis des maximes tirées de la *Passio Juliani* (3, 10.22-25.34-35.68-69). Ces deux séries ont reçu de nombreux compléments de la main du rédacteur, en particulier 3, 58-60 et 65-67.

Certains éléments de cette troisième couche ne correspondent pas à l'état initial de l'*ars*. Ainsi, de toute évidence, la maxime 3, 67 (*Oboedientiam ad monitionem abbatis parare*), qui ne s'adresse pas à l'abbé, mais à ses sujets. Or cette maxime fait corps avec 3, 58-60 et 65-66. On peut donc raisonnablement exclure tout ce groupe du stade initial. De fait, aucune des cinq maximes plus ou moins fidèlement reproduites par E* n'appartient à ce petit groupe.

A quelle couche de texte peut-on donc attribuer ces cinq maximes attestées par E*? L'une d'elles appartient au catalogue primitif (3, 62), une autre à la Passion (3, 34). Quant aux trois dernières, elles se rangent soit dans les sections influencées par la Passion (3, 29 et 71), soit dans la section médiane des défauts à éviter (3, 44). Elles peuvent toutes trois être de la main du rédacteur, sans qu'on puisse rien affirmer¹⁸⁶. En tout cas, il paraît certain que l'état initial de l'*ars* comprenait les maximes provenant de la Passion. Cette induction est corroborée par 5, T, texte représenté dans E*, où figure l'expression *lima iustitiae* tirée de la Passion.

On peut donc avancer que l'*ars* a renfermé dès le début, outre les éléments tirés du catalogue primitif, ceux qui

186. *Non amare detrahere* (3, 29) est bien dans le style du rédacteur (*supra*, n. 143), mais il faut tenir compte de l'origine scripturaire de cette maxime (*Prou.* 20, 13 VL). *Non murmuriosum* (3, 44) paraît être une addition monastique, d'ailleurs un peu surprenante si le catalogue s'adresse à l'abbé. *Nullum odire* (3, 71) a des chances d'appartenir au catalogue primitif. Voir à ce sujet nos remarques dans *RAM* 44 (1968), p. 8, n. 23.

sortent de la Passion, et très probablement aussi un bon nombre de maximes ajoutées par le rédacteur. L'ensemble ne différerait peut-être pas beaucoup de ce que nous connaissons par nos manuscrits complets du Maître et par la *RB*. Mais le moment est venu de nous pencher sur cette dernière.

CHAPITRE II

LE TRAITÉ DE BENOÎT (*RB* 4)

Notre première tâche sera de placer les différentes parties du texte de Benoît en regard des morceaux attestés par les manuscrits du Maître.

Vue d'ensemble Il nous suffira, pour cela, de reprendre le tableau comparatif de P*A* et de E*¹⁸⁷, en y ajoutant les données de la *RB*.

	P* et A*	E*	RB
Conclusion du <i>De abbate</i>	2, 39-40	2, 39-40 (n° 28)	2, 39-40
Le conseil.....	2, 41-50	2, 51 (n° 28)	3, T-13
L'abbé artisan de l'art.	2, 51		
L'art, l'atelier, les outils	2, 52		
Titre.....	3, T	[<i>Qualis debeat esse praepositus</i> (n° 29)]	4, T
Catalogue.....	3, 1-77	[<i>Reg. Pach.</i> 159 (n° 29)]	4, 1-74
Conclusion.....	3, 78		4, 75
Récompense.....	3, 79-94		4, 76-77
Retour au sentier.....	3, 95		
Outils.....	4, T-10	5, T-11 (n° 20)	
Vices.....	5, T-11		
Atelier.....	6, T-2		
<i>De oboedientia</i>	7, T-9	7, T-9 (n° 21)	4, 78 5, T-9

187. Voir *supra*, p. 120-121.

A la vue de ce schéma, il semble que Benoît n'ait rien qui corresponde à *RM* 4. Mais il faut tenir compte du fait que le titre du catalogue bénédictin (*RB* 4, T) et sa conclusion (*RB* 4, 75) parlent d'*instrumenta*. Ces *instrumenta* font manifestement écho aux *ferramenta* du Maître. Le chapitre du Maître sur les « outils » (*RM* 4) est donc attesté d'une certaine manière par Benoît.

Dès lors, les seuls morceaux de la *RM* qui ne soient aucunement représentés dans la *RB* sont les deux charnières à la fin du *De abbate* (*RM* 2, 51-52) et le catalogue des vices (*RM* 5). L'absence de ce dernier est d'autant plus remarquable qu'il s'agit d'un chapitre qui ne se rattache à l'*ars* que par son titre et dont l'insertion entre les « outils » et « l'atelier » paraît tardive. Tout en admettant que Benoît l'a connu et volontairement omis, nous ne pouvons nous dissimuler que les faits autoriseraient une hypothèse différente : Benoît attesterait un état du texte antérieur à l'insertion de ce chapitre dans l'*ars*, voire à sa rédaction elle-même. On notera cependant que *RM* 4 ne subsiste dans la *RB* que par une trace : le mot *instrumenta* dans *RB* 4, T et 75. Le corps de ce chapitre du Maître, c'est-à-dire le catalogue des vertus, a entièrement disparu chez Benoît. Pourquoi le catalogue des vices n'aurait-il pas subi le même sort ?

Un autre fait qui donne à réfléchir est que Benoît ne sépare pas l'« atelier » des « instruments », c'est-à-dire de l'« art » lui-même. Chez lui, rien ne correspond au titre de *RM* 6. Or ce titre, de toute évidence, est factice. Benoît présente donc ici un texte apparemment moins évolué que celui du Maître. Quand les deux auteurs écrivent : *Officina uero*, ce *uero* est normal chez Benoît, anormal chez le Maître. Ce fait paraît signifier que la *RM* lue par Benoît ne comportait pas de chapitre distinct sur l'*officina*, la définition de celle-ci faisant encore partie du chapitre précédent¹⁸⁸.

188. C'est-à-dire de *RM* 4 (voir note suivante).

La *RB* se rattacherait ainsi à la seconde étape de la genèse de l'*ars*, celle qui a précédé l'insertion, entre les *ferramenta* et l'*officina*, du chapitre sur les vices. Cependant on notera que Benoît possède la description de la *merces* (*RB* 4, 76-77), caractéristique de la dernière étape de la rédaction. C'est donc au début de cette dernière phase que se placerait la rédaction bénédictine : si les *ferramenta* et l'*officina* ne sont pas encore séparés par le catalogue des vices, la *merces* se trouve déjà entre l'*ars* et les *ferramenta*¹⁸⁹.

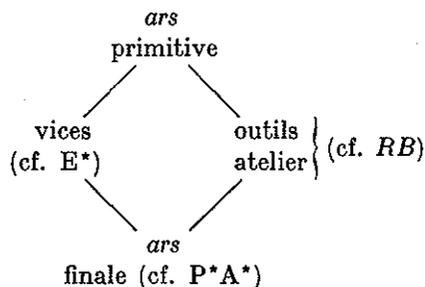
Voilà où conduit l'interprétation la plus naturelle de *Officina uero* (*RM* 6, 1; *RB* 4, 78). Cependant on ne peut exclure une autre explication. Benoît se serait trouvé devant la *RM* dans son état achevé, telle que la présentent les mss P*A*. Ayant réduit les *ferramenta* à une simple trace — le mot *instrumenta* appliqué à l'*ars* elle-même — et totalement supprimé la liste des vices, il a voulu conserver l'*officina*¹⁹⁰, mais sans lui consacrer un chapitre spécial. La définition de l'atelier, débarrassée de son titre, est ainsi redevenue chez Benoît ce qu'elle avait d'abord été chez le Maître : une simple phrase de conclusion à la fin d'un chapitre.

De quelque façon qu'on s'y prenne pour rendre compte de ces faits, on ne peut s'empêcher de faire encore, pour finir, une constatation globale : E* atteste *RM* 5 et n'a aucune trace de *RM* 4 et 6, tandis que Benoît atteste *RM* 4 et 6 et n'a aucune trace de *RM* 5. On serait tenté d'en induire qu'un fonds primitif, consistant seulement dans l'*ars* proprement dite (*RM* 3, 1-77), a été complété diversement de part et d'autre, ici par une liste de vices, là par une liste d'« outils » et un « atelier », et que la réunion

189. Dès lors, *RM* 4, T est probablement en place (cf. notes 172 et 185).

190. Cette façon de conserver la dernière phrase rappelle *RB* 6, 8, qui reproduit intégralement *RM* 9, 51, alors que *RB* 6, 7 a simplement résumé en une phrase tout le chapitre 9 du Maître.

de ces deux sortes de compléments a produit le traité tel que nous le livrent les mss P*A*. Ce processus, assez surprenant par sa complexité, pourrait être schématisé comme suit¹⁹¹ :



Mais trêve d'hypothèses ! Nous ne les avons multipliées que par scrupule de probité, et pour faire sentir au lecteur combien il est difficile de tenir compte de tous les faits, sans en escamoter aucun. Au reste, l'examen détaillé du texte bénédictin jettera peut-être une lumière nouvelle sur cette question si délicate de la genèse du traité dans son ensemble.

La première particularité de *RB* 4 est de ne pas appeler son catalogue de maximes *ars*, mais *instrumenta*. Ce mot apparaît aussi bien dans le titre du chapitre que dans la conclusion, encore que le génitif qui le complète soit différent dans les deux cas : *instrumenta bonorum operum* (4, T), *instrumenta artis spiritualis* (4, 75). Dans le titre, il semble que le génitif soit simplement explicatif : les outils ne sont pas autre chose que les bonnes œuvres. Dans la conclusion, au contraire,

191. Pour être complet, il faudrait ajouter la *merces* dans l'étape représentée par la *RB*.

le génitif marque la finalité : les outils sont les instruments avec lesquels on exerce l'art spirituel.

Instrumentum équivaut à *ferramentum*, qui est le terme du Maître¹⁹². Toutefois, ce dernier est plus concret et plus coloré qu'*instrumentum*, dont l'emploi métaphorique est trop ancien et usuel pour n'avoir pas perdu une partie de sa valeur d'image¹⁹³.

Au reste, Benoît ne semble pas pressé de filer la métaphore artisanale. Après avoir annoncé dans son titre que les bonnes œuvres étaient des « *instruments* », il attend la fin du catalogue pour dire à l'égard de quoi elles jouent ce rôle instrumental. Alors seulement le lecteur apprend que « les instruments » sont en vue d'un « art spirituel ».

Ce retard à exposer le thème du chapitre est déjà surprenant. Les dernières lignes du chapitre (4, 76-78) ne le sont pas moins. Benoît y explique que les instruments énumérés précédemment doivent être « accomplis » (*adimpleta*) et « exécutés » (*operemur*). Certes, ces expressions se comprennent aisément à la lumière du titre, qui a posé l'équivalence instruments = bonnes œuvres, mais le titre est loin, et rien ne rappelle l'équivalence dans le contexte immédiat. De plus, on ne voit pas bien pourquoi le salaire est accordé à ceux qui « remettent les outils » (*reconsignata*). De toute évidence, ce n'est pas en remettant les outils, mais en les utilisant, que l'on mérite salaire. Ce que l'on doit remettre n'est pas l'outillage, mais le travail achevé.

A cet égard, la phrase correspondante du Maître (*RM* 3, 78-82) est plus satisfaisante : en jouant sur les deux sens du

192. *RM* 2, 52 ; 3, 78 ; 4, T ; 6, T et 2. Benoît n'emploie *ferramentum* que deux fois (*RB* 32, T-1), où il est en compagnie du Maître (*RM* 17, T-1). Le mot est étranger à son vocabulaire propre. — Pour la synonymie des deux termes, voir CASSIEN, *Conl.* 1, 7 (une fois *ferramentum*, puis trois fois *instrumentum*) ; 21, 15 (une fois chacun).

193. Il en va de même pour le mot français « instrument », moins précis et coloré que « outil ».

mot *ars*¹⁹⁴, le Maître peut présenter le catalogue de maximes comme un travail que l'on exécute et que l'on remet achevé pour gagner la *merces*. La métaphore est filée de façon cohérente et s'applique sans effort à la réalité signifiée : l'objet manufacturé qu'un chacun présente au jour du jugement, c'est « l'œuvre de ses actes¹⁹⁵ ».

On a donc l'impression que le texte primitif se trouve plutôt chez le Maître que chez Benoît. Le nom *ars* convient au catalogue mieux que celui d'*instrumenta artis*. Ce dernier terme, qui est celui de Benoît, vient d'un changement de terminologie. Pour le Maître, les « outils » n'étaient pas les maximes de *RM* 3, appelées *ars*, mais les vertus de *RM* 4. Il semble que Benoît ait voulu contracter en une seule les deux images du Maître. Supprimant la liste des vertus, il a transféré aux maximes l'appellation figurée d'« outils ». Le Maître disait, en terminant l'*ars* : *Ecce haec est ars sancta, quam ferramentis debemus spiritalibus operari*. Cette phrase de conclusion est devenue chez Benoît : *Ecce haec sunt instrumenta artis spiritualis*¹⁹⁶. Il eût été logique d'omettre ici la mention des « outils », puisque ceux-ci ne devaient plus être énumérés dans la suite. Toutefois Benoît a préféré maintenir le mot dans la phrase, en l'entendant des maximes énoncées précédemment. Le titre même du chapitre a été modifié en conséquence, mais les dernières phrases n'ont pas été sans se ressentir du changement.

Cependant la terminologie de Benoît paraît à certains critiques plus satisfaisante que celle du Maître. Selon D. Capelle, Benoît suivrait sur ce point son maître Cassien¹⁹⁷. Déjà celui-ci comparait les pratiques d'ascèse aux outils

194. *Ars* désigne soit l'art et ses règles (2, 51-52 ; 3, T ; 6, T), soit l'objet fabriqué selon les règles de l'art (3, 81 ; cf. 85, T). L'expression est ambiguë dans 3, 78-79 ; 4, T ; 6, 2.

195. *Factorum suorum operam* (3, 80).

196. *RM* 3, 78 ; *RB* 4, 75.

197. B. CAPELLE, « Un plaidoyer pour la Règle du Maître », dans *RTAM* 12 (1940), p. 14-23.

d'un métier (*ferramenta cuiuslibet artis*), que l'on ne se contente pas de posséder par-devers soi, mais dont on se sert pour exercer le métier et en atteindre les fins. Dans l'ordre spirituel, la fin consiste dans la pureté du cœur ou charité. Les pratiques extérieures sont donc de simples moyens en vue de cette fin tout intérieure qu'est la vertu¹⁹⁸. En ce sens, on peut les appeler « instruments des vertus » (*instrumenta uirtutum*)¹⁹⁹.

Telle était la pensée de Cassien et telle serait aussi celle de Benoît. C'est à dessein que la *RB* présenterait les « bonnes œuvres » comme des « instruments ». Elle marquerait ainsi que les œuvres ne sont que des moyens pour parvenir à la perfection, c'est-à-dire à la charité²⁰⁰. Cette doctrine, que Benoît tiendrait de Cassien, aurait été déformée par le Maître. Selon celui-ci, ce sont les vertus qui servent d'instruments pour réaliser les œuvres. La hiérarchie des valeurs se renverse, fins et moyens sont intervertis. Ainsi Benoît suit Cassien, et le Maître s'en sépare. D. Capelle en conclut que les trois auteurs se sont succédés dans l'ordre suivant : Cassien, Benoît, le Maître.

Ces commentaires de D. Capelle ont l'intérêt d'attirer notre attention sur les antécédents de la métaphore artisanale dans la littérature ascétique. Suivant une indication de Butler, D. Capelle s'est tourné vers Cassien. Mais est-ce bien à celui-ci que nos règles ont emprunté leurs images

198. CASSIEN, *Conl.* 1, 7 ; 21, 15. Nous prenons ici « vertu » au sens de *Conl.* 21, 15, où le mot désigne la charité et ses filles, contrastées avec le jeûne et les autres pratiques extérieures. Au contraire, dans *Conl.* 1, 7, *uirtutes* désigne les pratiques extérieures, contrastées avec la charité. On voit que, si la pensée de Cassien est la même dans ces deux textes, le sens du mot *uirtus* varie.

199. *Conl.* 6, 10. B. CAPELLE, *art. cit.*, p. 16, comprend : « instruments en vue de la formation des vertus ». Cependant il peut s'agir d'un simple génitif explicatif (« les instruments que sont les œuvres »), puisque *uirtus* signifie « œuvre » dans *Conl.* 1, 7 (note précédente). Même ambiguïté de *uirtutum... instrumentis* dans *Conl.* 24, 24, 3.

200. Cf. *RB* Prol 47 ; 7, 67-69.

et leur doctrine ? La métaphore en question n'est pas rare dans les textes anciens. Sans reparler de la *Passio Juliani* et de son « art » magique, nous noterons qu'Évagre recommande déjà au moine de prendre soin des « instruments de son art »²⁰¹. Selon un apophtegme de l'abbé Pastor, « se jeter en présence de Dieu, ne pas s'enorgueillir, et jeter derrière soi sa volonté propre, ce sont là les outils avec lesquels l'âme travaille »²⁰². Pélage appelle les pièces de l'armure paulinienne (*Eph.* 6, 14 s.) *instrumenta spiritualis pugnae*²⁰³, et l'Anonyme jurassien parle de la *curatio spiritualis artificii*²⁰⁴. Grégoire de Nysse et Hilaire d'Arles représentent tous deux le monastère comme un « atelier des vertus »²⁰⁵.

Ces quelques exemples laissent deviner combien les mots, *ars*, *artificium*, *instrumenta*, *ferramenta*, *officina* sont usuels pour désigner l'ascèse, ses pratiques, son cadre cénobitique. Pour pouvoir affirmer que Benoît dépend ici de Cassien, il faudrait que l'un et l'autre présente quelque particularité de terminologie ou de doctrine bien caractérisée, qui les unisse et les mette à part. Or l'expression *instrumenta artis* ne leur est pas particulière : on la trouve ailleurs, chez Évagre par exemple. Quant à l'idée que les œuvres sont des instruments, nous l'avons rencontrée dans l'apophtegme de Pastor. Expression et pensée sont donc trop banales pour créer un lien de dépendance entre Cassien et Benoît.

Cette conclusion apparaîtra plus certaine encore, si l'on prend garde à la profonde différence des contextes dans lesquels la métaphore artisanale se développe chez l'un et

201. ÉVAGRE, *Sent.* 79 : *instrumenta artis suae* (PL 20, 1184 a) ; *organa artis suae* (ancienne version éditée par J. LECLERCQ). Le contexte n'indique pas s'il s'agit d'œuvres ou de vertus.

202. *Vitae Patrum* 5, 15, 34 : *ferramenta sunt quibus anima operatur*.

203. PÉLAGE, *Ad Demetr.* 25.

204. *Vitae Patr. Jur.* II, 7, 86.

205. GRÉG. NYSS., *De uirg.* 23, 1 ; HILAIRE, *Vita Honorati* 17 (*officina uirtutum*).

chez l'autre. Le propos de Cassien n'est pas de fournir une liste de bonnes œuvres. Il en indique seulement trois ou quatre à titre d'exemples²⁰⁶. Ce qu'il veut faire entendre, c'est que toute œuvre extérieure n'est qu'un moyen au service d'une fin plus haute et plus spirituelle, qui est « le royaume de Dieu au-dedans de nous », la possession d'une véritable sainteté dès ici-bas.

Au contraire, nos deux règles se proposent de dresser un catalogue de bonnes œuvres, qu'elles allongent autant qu'elles le peuvent. Quant à subordonner ces œuvres à une fin intérieure, elles n'y songent pas. Certes, le programme proposé tend à un but, mais celui-ci est la récompense eschatologique, non la perfection spirituelle à atteindre ici-bas. Accomplissez les préceptes de l'art, usez de ses instruments, et vous obtiendrez par le fait même votre *merces* dans l'au-delà. Aucun *scopos*, aucune fin intermédiaire ne s'interpose entre les bonnes œuvres et la fin dernière. Le royaume des cieux qui récompense nos actes commencera « au jour du jugement ». Il n'est pas question de le posséder dès cette vie « au-dedans de nous » par le règne intérieur de la charité. Dès lors, point de distinction entre les pratiques extérieures, simples instruments, et les vertus intérieures en quoi consiste la perfection. Cette notion de vertu-perfection n'est pas plus présente à Benoît qu'au Maître. Sans doute placeront-ils l'un et l'autre la charité parfaite au sommet de l'échelle de l'humilité, mais ce n'est là qu'un emprunt passager à un autre texte de Cassien (*Inst.* 4, 39), dont ils dépendent étroitement dans ce traité. Rien n'indique que Benoît et le Maître se soient approprié la théorie du primat de la charité sur les œuvres, telle que l'exposent les *Conférences* 1 et 21.

Ces *Conférences* ne sont donc pas à l'origine de ce que

206. *Conl.* 1, 7 : *ieiunia, uigiliae, meditatio scripturarum, nuditas ac priuatio omnium facultatum* ; 6, 10 : *psalmus, oratio, lectio* ; 21, 15 : *ieiunium*.

nous lisons dans *RB* 4 ou dans *RM* 3-6. Si le Maître paraît se séparer de Cassien plus encore que Benoît, lorsqu'il appelle « outils » les vertus, cet écart manifeste seulement avec une singulière netteté combien l'une et l'autre Règle est étrangère à la problématique des *Conférences*. La métaphore artisanale, courante dans la littérature ascétique, a été utilisée par le Maître et par Benoît sans aucune référence à l'usage particulier qu'en avait fait Cassien.

Dès lors on ne peut s'autoriser de la comparaison entre nos règles et les *Conférences* pour déclarer la terminologie de Benoît plus exacte et plus traditionnelle que celle du Maître. Nos remarques antérieures gardent donc toute leur valeur : la présentation de *RM* 3 paraît plus primitive que celle de *RB* 4. Le vrai nom du catalogue de maximes est *ars*, non *instrumenta*.

Les premiers instruments
(*RB* 4, 1-9)

La série des commandements évangéliques énumérés en tête de l'*ars* comporte chez Benoît deux variantes importantes. D'abord on ne trouve pas dans *RB* 4, 1 le préambule trinitaire de *RM* 3, 1. Ensuite Benoît écrit *Honorare omnes homines* (*RB* 4, 8) au lieu de *Honorare patrem et matrem* (*RM* 3, 8).

La première de ces variantes n'est pas la plus facile à interpréter. De prime abord, le préambule trinitaire du Maître fait l'effet d'un ajouté. Cette profession de foi n'a pas de commune mesure avec les articles qui suivent. Elle en diffère autant par sa longueur que par sa teneur non scripturaire. De plus, la cheville *Ergo hunc*, qui la relie au commandement d'aimer Dieu, est tout à fait insolite dans l'*ars*. Tout se passe comme si l'on avait voulu garder au « premier commandement » son numéro d'ordre sacré, tout en le faisant précéder d'une définition trinitaire surajoutée.

Dès lors il semble probable que Benoît présente ici le texte primitif, antérieur à la surcharge. Pour quoi, d'ailleurs,

aurait-il retranché cette confession de foi, lui qui professe la même foi trinitaire et qui demande que l'on se lève, au gloria qui suit les répons, *ob honorem et reuerentiam sanctae Trinitatis*²⁰⁷ ?

La priorité du texte bénédictin serait donc tout à fait assurée, si l'on ne devait tenir compte d'un fait embarrassant : la confession de foi du Maître semble tirée de la *Passio Juliani*, tout comme certaines maximes de l'*ars*. Dans un passage qui suit de près le *carmen* de Julien, la Passion propose successivement les deux formules suivantes : *unum Dominum credas... qui est unus in Trinitate et trinus in unitate*, et *Credis unum et uerum Deum... qui est trina maiestas et una deitas*²⁰⁸. Or ce sont là les termes mêmes dont se sert le Maître. Si la première formule se retrouve dans le Symbole *Quicumque*²⁰⁹, il n'en va pas de même pour la seconde, qui crée un lien de dépendance indubitable entre notre Règle et la Passion. En reprenant à son compte cette deuxième formule de la *Passio*, le Maître l'a rattachée à la première par les mots *...trinum in...unum in...* répétés en forme de chiasme. Par suite, il en a interverti les deux termes. Enfin, il a étoffé ceux-ci en introduisant deux substantifs nouveaux : *substantia* et *potentia* :

207. *RB* 9, 7 (cf. 11, 3).

208. *Passio Juliani* 49. Dans la première phrase, la leçon *trinus* est propre à AS, tandis qu'on trouve *trinitas* dans G et L, ainsi que dans les trois mss du Vatican : *Lat. 5771, Reg. 516, Arch. S. Petr. A 2*. La deuxième phrase est attestée par AS, L et *Vat. Lat. 5771*. En revanche, elle manque dans *Reg. 516* et *Arch. S. Petr. A 2*, ainsi que la phrase « modaliste » signalée plus haut (note 55). De son côté, G lui substitue la formule : « celui qui est dans les cieux dans la Trinité consubstantielle » (203, 20-21). Ces trois derniers témoins semblent refléter l'inquiétude causée par une phrase qui pouvait sembler théologiquement incorrecte.

209. Noter que *haec est* se retrouve à la fois dans l'introduction du *Quicumque* (*Aides catholica haec est*) et dans celle de l'*ars* (*Quae haec est ars sancta*). Empreinte du Symbole sur la *RM* ou simple coïncidence ? Voir nos « Scholies », p. 266.

Passio Juliani 49

Unum in Trinitate
et trinus in unitate...
trina maiestas

et una deitas

RM 3, 1

unum Deum in Trinitate
et trinum in unitate,
trinum in una deitatis
substantia
et unum in trina magestatis
potentia

Si donc la *RM* dépend, ici comme ailleurs, de la Passion, il semble qu'on soit obligé de considérer cette confession de foi comme faisant partie de la même couche de textes que *Iram non perficere*, *Iracundiae tempus non reseruare*, et les autres maximes tirées du *carmen* de Julien. Comme celles-ci, le Maître l'aura amalgamée avec les articles provenant du catalogue primitif, qui commençait certainement par le premier commandement. C'est la même main qui a dû insérer tout ce qui provient de la Passion, confession de foi et maximes. Cependant il n'est pas certain que ces divers emprunts à la *Passio* aient été faits par le Maître au même moment, d'autant que les formules trinitaires n'appartiennent pas au *carmen*, mais apparaissent un peu plus loin. D'autre part, il serait surprenant que Benoît ait trouvé de lui-même, comme par miracle, le début du catalogue primitif. Il est plus vraisemblable que la confession de foi ne se lisait pas encore dans le texte de l'*ars* qu'il a eu sous les yeux.

On est donc amené à penser que la rédaction bénédictine dérive d'un état intermédiaire de l'*ars* : l'unique auteur de celle-ci a déjà pillé le chapitre 46 de la Passion, mais il n'a pas encore mis à contribution le chapitre 49. Au demeurant, nous ne nous dissimulons pas la fragilité de cette hypothèse. Certains indices suggéreraient plutôt de placer le *Quicumque* à l'origine de la confession trinitaire de l'*ars*²¹⁰, et de considérer la *RM* comme la source de la Passion.

210. Voir la note précédente, et en outre nos « Scholies », p. 288-289.

Quelle que soit la source immédiate de ce morceau trinitaire, — *Quicumque* ou *Passio*, — il a certainement été ajouté à la rédaction primitive de l'*ars*, celle que Benoît a conservée ou retrouvée. En revanche, celui-ci semble avoir altéré une maxime dont la teneur primitive se trouve chez le Maître. *Honorare omnes homines* (*RB* 4, 8) est visiblement une correction de l'article du Décalogue *Honorare patrem et matrem* (*RM* 3, 8). La correction s'inspire de motifs monastiques obviés : pour qui a renoncé à sa famille, ce précepte du Décalogue est d'application délicate. Benoît l'a donc remplacé par un autre précepte d'origine scripturaire, qui semble être pour lui avant tout une maxime d'hospitalité²¹¹.

**Renoncement
et charité**
(*RB* 4, 10-40)

Ainsi donc Benoît et le Maître semblent offrir alternativement la leçon originelle dans ces premières maximes. La même alternance va se retrouver dans la suite. C'est ainsi que *Corpus castigare* (*RB* 4, 11) a des chances d'être le texte primitif, puisqu'il reproduit simplement une formule paulinienne, tandis que *Corpus pro anima castigare* (*RM* 3, 11) présente un texte glosé et probablement secondaire²¹². En revanche, il semble que plusieurs articles qui manquent ensuite chez Benoît aient été volontairement omis par lui pour des motifs « monastiques ». Tel est d'abord le cas de *Mutuam dare*,

211. Voir « Honorer tous les hommes », dans *RAM* 40 (1964), p. 129-138.

212. Cependant, quand il s'agit de citations scripturaires, on doit toujours réserver la possibilité d'une fidélité accrue à l'Écriture de la part de l'auteur dépendant (cf. ci-dessous, note 222). Des cas certains de ce phénomène se présentent dans *RM* 3, 32 = *RB* 4, 27 (voir ci-dessous, notes 219-220), ainsi que dans *RM* 10, 88 = *RB* 7, 67, où nos deux règles se rapprochent plus de *I Joh.* 4, 18 que ne le faisait le texte-source (CASSIEN, *Inst.* 4, 39, 3). Voir aussi, hors de nos règles, le cas que nous avons analysé dans « Ne hair personne », dans *RAM* 44 (1968), p. 4, n. 8.

Indigenti donare (RM 3, 20-21). Ces maximes faisaient probablement partie du catalogue primitif destiné aux séculiers. Maintenues par le Maître, elles auront paru à Benoît incompatibles avec la désappropriation cénobitique. La suppression de *Mutuuum dare* peut être mise en rapport avec l'interdiction de recevoir ou de donner énergiquement prononcée par Benoît en un petit chapitre qui lui est entièrement propre²¹³. Quant à *Indigenti donare*, ce que Basile et le Maître disent de l'aumône²¹⁴ suffit à montrer que l'accomplissement de cette bonne œuvre posait des problèmes dans les communautés. L'un et l'autre précepte n'avait de sens acceptable en milieu cénobitique que s'il s'adressait aux supérieurs responsables de la gestion communautaire, et c'est sans doute en ce sens que le Maître les a d'abord entendus. Mais on pouvait les interpréter comme des invitations adressées à tous les moines, et c'est ce qui aura provoqué leur suppression par Benoît.

Un peu plus loin, l'omission de *Fratri fidem seruare* (RM 3, 28) et de *Promissum conplere et non decipere* (RM 3, 30) paraît obéir à des motifs analogues. Ces maximes supposent en effet des rapports d'intérêt qui ne sont guère de mise entre membres d'une communauté monastique²¹⁵. Benoît aura donc encore retranché ce qui était chez le Maître un vestige du catalogue pour séculiers.

Il est d'ailleurs remarquable que le serment et le prêt soient mentionnés dans deux versets du *Ps.* 14 que le Maître a reproduits²¹⁶, mais que Benoît a supprimés. Le même instinct « monastique » a dicté ces suppressions parallèles de Benoît dans le Prologue et au chapitre 4.

213. RB 54, 1. Benoît est ici plus sévère que PACHÔME, *Reg.* 183 (*Leg.* 7), qui admet le prêt, au moins entre hommes d'une même maison.

214. BASILE, *Reg.* 98-99 et 185-186; RM 16, 32-37.

215. L'expression *fidem seruare* se retrouve dans RM 1, 7 = RB 1, 7. Elle appartient donc au fonds commun des deux règles.

216. Ths 29-30 : *qui iurat proximo suo et non decepit eum, qui pecuniam suam non dedit ad usuram* (*Ps.* 14, 4-5).

Entre *Fratri fidem seruare* et *Promissum conplere*, Benoît omet également *Non amare detrahere* (RM 3, 29). Cependant il met en garde contre le même vice un peu plus loin, sous une forme différente : *Non detractorem* (RB 4, 40). Il est difficile de dire où se trouve la rédaction première, car l'une et l'autre présentation a des attaches dans l'Écriture. La formule du Maître, qui semble laxiste, provient de *Prou.* 20, 13 (LXX-VL)²¹⁷. D'autre part, la maxime de Benoît fait une bonne suite à *Non murmuriosum* (RB 4, 39), ces deux vices — murmure et médisance — se suivant pareillement dans un texte du Livre de la Sagesse²¹⁸. Tout compte fait, le passage de *Non amare detrahere* à *Non detractorem* est peut-être plus vraisemblable que le changement inverse. Il suffisait de perdre de vue l'origine scripturaire de la première formule pour la trouver trop peu exigeante. « Ne pas aimer à médire » laisse supposer que la médisance est quelquefois permise. « Ne pas être médisant » évite cette apparence de laxisme.

Au reste, ce n'est pas le seul cas où Benoît présente une formule plus abrupte, à laquelle manque le *amare* modérateur du Maître. *Non amare iurare* (RM 3, 32) devient chez lui *Non iurare* (RB 4, 27). Ici encore, la formule bénédictine peut se réclamer des paroles mêmes du Christ²¹⁹, et cette référence au Sermon sur la Montagne est d'autant plus topique que tout le contexte, nous l'avons vu, dépend du même discours évangélique. Ne serait-ce pas le Maître qui introduit ici une atténuation contraire à l'Évangile, afin de ménager une habitude invétérée de ses contemporains ?

217. Cf. CASSIEN, *Inst.* 5, 22, et *Conl.* 5, 16 : *Noli diligere detrahere, ne eradiceris.*

218. *Sag.* 1, 11 : *Custodite ergo uos a murmuratione et a detractone parcite linguae.* Cf. RM 78, 12 : *et conuersi in murmurium et detractonem tales odire incipiant peregrinos.*

219. *Mt.* 5, 34 : *Ego dico uobis non iurare omnino.*

Cependant nous avons vu que la formule du Maître fait écho à la doctrine ferme et explicite d'un Ambroise et d'un Augustin, qui, s'appuyant sur l'Écclésiastique, n'interdisent que l'habitude de jurer, l'inclination à jurer facilement, et cela pour le motif même qu'invoque le Maître : « de peur qu'on ne se parjure ». La maxime de l'*ars* correspond donc en tous points à l'enseignement des deux grands docteurs, dont elle dépend certainement²²⁰. La suppression de *amare* affaiblit cette correspondance et cette dépendance, dont *ne forte periuret* continue cependant à témoigner. Indubitablement, la rédaction primitive est ici celle du Maître. Mieux encore que dans le cas précédent, il apparaît que Benoît ne perçoit pas les considérants et les références d'une doctrine qui lui paraît trop lâche. Sa rédaction est empreinte de littéralisme évangélique et de rigorisme.

Les constatations que nous venons de faire doivent nous rendre prudents en ce qui concerne deux articles qui ont pareillement chez Benoît une teneur plus simple et plus conforme à l'Écriture que chez le Maître. *Inimicos diligere et Maledicentes se non remaledicere sed magis benedicere* (RB 4, 31-32) sonnent mieux que *Inimicos plus quam amicos diligere et Maledicentes se non solum non remaledicere sed magis benedicere* (RM 3, 36-37), où les mots *plus quam amicos* et *non solum* sont des surcharges par rapport aux textes scripturaires sous-jacents. Remarquons d'ailleurs

220. Ceci est confirmé par RM 11, 66-67 : *Si uero audierit multum fratrem iurantem... Quid tantum iuras*, qui cite à l'appui Mt. 5, 34, avec la glose *ne per iuramentum nascatur causa periurii*, allusion évidente à la doctrine d'Ambroise. On notera que *multum iurantem* semble faire allusion à Eccli. 23, 12 (*uir multum iurans implebitur iniquitate*), sentence toute proche de Eccli. 23, 9 (*iurationi non assuescat os tuum, multi enim casus in illa*), qui est le texte sur lequel s'appuient Ambroise et Augustin (voir ci-dessus, note 87). Cf. encore Eccli. 27, 15 : *loquela multum iurans horripilationem capiti statuet*.

que le rigorisme est, cette fois, du côté du Maître. L'Évangile, suivi par Benoît, commande seulement d'« aimer ses ennemis²²¹ ». Le Maître insiste : « plus que ses amis ». Mais le point important est la conformité des maximes aux sources scripturaires. Or, soit par excès, soit par défaut, c'est chaque fois le Maître qui s'écarte de l'Écriture, tandis que Benoît lui est plus fidèle. A première vue, cette fidélité plaide en faveur de l'antériorité du texte bénédictin. Cependant l'argument de la conformité aux sources n'est jamais décisif quand il s'agit de sources scripturaires notoires, dont chacun peut retrouver de mémoire la teneur exacte²²². Dans le cas présent, l'argument serait d'autant plus aléatoire que la tendance de Benoît à revenir au texte sacré vient d'être dûment constatée. Il est possible, vraisemblable même, que cette tendance joue ici de nouveau. Toutefois, nous ne pouvons fournir à présent de références patristiques comme celles qui nous garantissaient précédemment l'antiquité de la formule du Maître. A défaut de telles garanties, rien ne permet ici d'affirmer que ses formules sont antérieures à celles de Benoît.

**Les maximes
théologiques
(RB 4, 41-43)**

Le groupe des maximes sur l'espérance (RM 3, 45-49) est celui qui présente le plus de différences chez Benoît (RB 4, 41-43). Seule la première maxime est identique. Les deux suivantes sont assez différentes. Quant aux deux dernières maximes du Maître, elles manquent chez Benoît. L'importance doctrinale des deux maximes intermédiaires, conservées de part et d'autre, suggère de comparer attentivement les deux rédactions :

221. Mt. 5, 44 ; Luc 6, 27. L'ajouté du Maître a d'ailleurs une amorce dans le texte évangélique, qui contraste « aimer ses amis » et « aimer ses ennemis ».

222. Voir plus haut, note 212.

RM 3, 46-47	RB 4, 42-43
a Bonum aliquid in se cum uiderit,	Bonum aliquid in se cum uiderit,
b a Deo factum magis quam a se extimet.	Deo <i>adplicet non sibi.</i>
c Malum a se factum iudicet	Malum <i>uero semper</i> a se factum <i>sciat</i>
d et sibi et diabolo inputare.	et sibi <i>reputet.</i>

La rédaction du Maître met en parallèle les membres *b* et *c*, soit par la répétition de *factum a se*, soit par la rime (*extimet... iudicet*). D'autre part, elle présente dans les membres *a* et *b* le jeu d'expressions *in se... a se*, qui se retrouve, nous l'avons vu, dans d'autres passages traitant de la grâce, et notamment dans le commentaire des Psaumes du *Thema*²²³. Comme ce passage du *Thema* est reproduit dans la *RB*²²⁴, il est à présumer que, ici également, *in se... a se* fait partie du fonds primitif de nos règles, et que la rédaction du Maître fournit la teneur originelle de cette maxime.

Chez Benoît, ce ne sont pas les membres *b* et *c* qui se répondent, mais plutôt les membres *b* et *d*, en vertu de la répétition de *sibi* et de la correspondance approximative des verbes (*adplicet... reputet*). Ce parallélisme est moins net que celui des membres *b* et *c* chez le Maître.

Du point de vue stylistique, la différence la plus remarquable entre les deux règles, est celle qui s'observe au dernier membre. Chez le Maître, *et sibi et diabolo inputare* est choquant du fait de l'infinitif, succédant à trois sub-

223. Ths 25-26 (voir ci-dessus, note 33). Comparer aussi *a Domino fieri* (Ths 25) et *a Deo factum* (3, 46).

224. *RB* Prol 29-30.

jonctifs. Sans doute *diabolo inputare* fait-il une belle clause, mais on en aurait une aussi bonne avec *diabolo inputet*²²⁵. Si *inputare* se justifie, c'est plutôt en raison du contexte, où chaque maxime se termine par un infinitif. Il y a plus : *inputare* rime avec l'infinitif final des deux maximes suivantes (*optare-sperare*). L'attraction de ces finales est probablement ce qui explique notre *inputare*. Mais comme les deux maximes en question manquent justement chez Benoît, l'affinité de *et diabolo inputare* avec elles ne saurait prouver que cette finale représente la rédaction originelle.

Chez Benoît, le verbe au subjonctif donne à la phrase un aspect normal, mais le membre *et sibi reputet* est étrangement court : six syllabes, soit la moitié seulement du précédent²²⁶. Cette brièveté surprenante attire notre attention sur l'absence de la mention du diable dans le texte bénédictin. Ce n'est pas seulement l'harmonie des proportions qui en souffre. Il s'ensuit en outre que *et sibi reputet* répète simplement le membre précédent, sans apporter rien de nouveau. Le sens, aussi bien que la forme, semble donc appeler la mention *et diabolo*. A cet égard, la rédaction du Maître est sans doute plus proche du texte originel. De même que, pour le bien, l'homme est assisté de Dieu, de même, pour le mal, il est assisté du diable²²⁷. En supprimant la puissance invisible qui concourt au mal, Benoît rompt la symétrie et laisse l'homme pécheur en tête à tête avec lui-même.

225. L'infinitif donne un *cursus uelox*, le subjonctif un *cursus tardus*.

226. Le compte des syllabes donne respectivement : 11-13-9-12 (*RM* 3, 46-47) et 11-8-12-6 (*RB* 4, 42-43). L'écart maximum est de quatre syllabes chez le Maître, de six chez Benoît.

227. Comparer le texte de Valérien de Cimiez cité en note sur *RM* 3, 46-47. En revanche, les textes de Porphyre et d'Augustin cités par Butler laissent l'homme seul en face de Dieu, comme le fait la maxime de Benoît.

Deux autres modifications sont à noter dans la rédaction bénédictine, l'une au second membre, l'autre au troisième. D'abord *a Deo factum magis quam a se* y devient *Deo adplicet non sibi*. Cette dernière formule prétend certainement accentuer le rôle transcendant de la grâce divine dans nos bonnes œuvres. Le *magis* du Maître paraît en effet comparer, donc mettre sur le même plan, l'action de Dieu et celle de l'homme. Ainsi entendue au sens de « plus », l'expression justifie à coup sûr la correction que lui fait subir Benoît : Dieu n'est pas « plus que nous » l'auteur de nos actes, il l'est totalement et tout autrement. Cependant *magis* a-t-il bien ce sens chez le Maître ? Le plus souvent le mot signifie, dans la *RM*, non pas « plus » (comparatif), mais « plutôt » (adversatif)²²⁸. Si c'est le cas ici, la maxime du Maître veut dire que l'homme doit attribuer ses bonnes œuvres à Dieu plutôt qu'à soi-même. Dès lors, l'idée est la même que chez Benoît : attribuer le bien, non à soi-même, mais à Dieu. La correction bénédictine a clarifié l'expression, dissipé toute ambiguïté, elle n'a pas modifié substantiellement la pensée.

L'autre modification notable de Benoît est l'ajouté *uero semper* dans le troisième membre. La conjonction *uero*, reliant deux maximes distinctes, est un fait unique dans tout le catalogue, où les seules conjonctions jouant ce rôle sont les deux ou trois *Et*, dont nous reparlerons. Il semble donc que ce *uero* de Benoît soit secondaire et l'asyndète du Maître primitive. Quant à *semper*, cet adverbe tend à souligner la responsabilité de l'homme dans le mal. Une telle insistance est en harmonie avec l'omission de *et diabolo*

228. Voir en particulier *Thp* 74 ; 1, 19.30.73 ; 7, 31.74 ; 13, 25 ; 16, 66 ; 92, 46. Il n'est donc pas nécessaire de voir dans l'expression du Maître une « notable atténuation » de celle de Benoît, comme le pensait C. VAGAGGINI, « S. Benedetto e la questione semipelagiana », dans *Studia Benedictina*, Rome 1947 (*Studia Anselmiana* 18-19), p. 58, n. 40.

par Benoît dans le membre suivant : l'homme est toujours coupable, et il l'est seul.

Ainsi les trois corrections importantes de la *RB* vont-elles toutes dans le même sens. Il s'agit d'humilier l'homme, soit en lui déniaut tout mérite dans le bien, soit en le chargeant de toute la responsabilité dans le mal. La tendance est nettement augustinienne. Ces deux maximes sont un passage caractéristique en ce qui concerne les préoccupations théologiques de Benoît. Outre le souci d'abaissier l'homme devant Dieu, on peut relever le moindre intérêt de Benoît pour l'action du diable. Cette dernière tendance se fait sentir tout au long de la *RB*. Alors que le Maître emploie *diabolus* trente-sept fois, Benoît n'use de ce mot que deux fois²²⁹ !

Les deux dernières maximes du Maître sur l'espérance (*RM* 3, 48-49) ont-elles été connues de Benoît et omises par lui volontairement ? Il est difficile de l'affirmer. Certes, on devine assez bien les raisons qui auraient pu l'inciter à les supprimer. La première (*Desideria sua a Deo perfici optare*) touche un point délicat. Nos bons désirs sont-ils seulement « accomplis » par Dieu, en réponse à notre prière ? Ne sont-ils pas aussi et d'abord suscités par lui ? Une sensibilité augustinienne pouvait trouver la maxime insatisfaisante, parce qu'incomplète. On notera toutefois que Benoît lui-même présente les choses de façon tout aussi incomplète dans son Prologue²³⁰.

Quant à la seconde maxime (*Substantiam suam non in solo labore manuum suarum, sed plus a Deo sperare*), elle

229. En plus des emplois communs aux deux règles (*Ths* 24 = *Prol* 28 ; *RM* 1, 4 = *RB* 1, 4). Quant à *diabolicus*, on peut considérer comme texte commun *RM* 71, 7 (bis) = *RB* 53, 5 ; le Maître a deux autres emplois du terme, Benoît aussi. En revanche, Benoît a seul *malignus* (*RB* 43, 8 ; cf. *Ths* 24 = *Prol* 28), tandis que le Maître a seul *Satanas* (*RM* 93, 84).

230. *Prol* 4 : *ut quidquid agendum inchoas bonum, ab eo perfici instantissima oratione deposcas*.

marque une réticence à l'égard du travail manuel, qui apparaît maintes fois chez le Maître²³¹, mais que Benoît ne semble pas partager. Son absence dans la *RB* est à mettre en rapport avec l'acceptation par Benoît du travail des champs, que le Maître interdit. Exhortant ses moines à faire eux-mêmes les récoltes, si la nécessité les y oblige, « parce qu'ils sont vraiment moines, *s'ils vivent du travail de leurs mains*, comme nos Pères et les Apôtres²³² », Benoît ne pouvait goûter cette invitation à compter sur Dieu plus que sur le « travail des mains ». La maxime du Maître semblait encourager les répugnances au travail agricole qu'il combattait autour de lui.

On s'explique donc assez bien que ces deux maximes aient été laissées de côté par Benoît. Mais de ce que l'explication ne rencontre pas de difficulté, il ne s'ensuit pas que les choses se soient réellement passées de la sorte. Rien encore ne garantit que Benoît ait connu ces maximes, qui pourraient avoir été ajoutées par le Maître. Voyons donc si la suite du catalogue présente quelque affinité particulière, soit avec ces deux maximes propres au Maître, soit avec la double maxime sur le bien et le mal à laquelle s'en tient Benoît.

Les maximes suivantes (*RM* 3, 50-52; *RB* 4, 44-46) sont communes aux deux règles : « Craindre le jour du jugement, redouter la géhenne, désirer la vie éternelle. » Nous avons vu que cette évocation des fins dernières se comprend bien après *RM* 3, 49 : si le chrétien doit attendre sa subsistance de Dieu plus que de son propre travail, c'est que son regard doit se porter sur les réalités éternelles plus que sur celles du temps. *Sursum corda!* « Cherchez le royaume et sa justice, et votre Père des cieux vous fournira tout le nécessaire. »

Cependant, du côté de Benoît, la liaison n'est pas moins

231. Voir ci-dessus, notes 113-118.

232. *RB* 48, 8.

satisfaisante : après avoir parlé du bien et du mal accomplis par l'homme (*RB* 4, 42-43), on passe très naturellement au jugement divin et aux sanctions eschatologiques. Peut-être même cette séquence est-elle plus simple et plus aisée que celle du Maître. En tout cas, on ne peut arguer du contexte subséquent pour dénoncer une lacune chez Benoît. La présence de *RM* 3, 48-49 dans la rédaction primitive demeure incertaine.

La section parallèle au premier degré d'humilité (*RB* 4, 44-61) Venons-en maintenant à la longue section parallèle au premier degré d'humilité (*RM* 3, 50-67; *RB* 4, 44-61). Nous y trouvons quatre variantes significatives, dont trois au moins indiquent nettement que Benoît retouche le texte primitif du Maître :

1. *Vilam aeternam omni concupiscentia spiritali desiderare* (*RB* 4, 46). Les mots *omni concupiscentia spiritali* remplacent *et Hierusalem sanctam* (*RM* 3, 52). Ils sont certainement secondaires, comme nous le verrons en comparant cette section avec le premier degré²³³. Pourquoi Benoît a-t-il omis la mention de la Jérusalem céleste ? Peut-être parce qu'il avait l'intention de remplacer la longue description de celle-ci (*RM* 3, 84-94) par quelques mots tirés de l'Écriture (*RB* 4, 77). Quant à la notation *omni concupiscentia spiritali*, elle dénote déjà ce souci de la subjectivité qui caractérisera toute la *RB*. Au lieu de souligner l'objet à désirer, Benoît insiste sur l'intensité du désir et sur sa pureté. Désirer le paradis d'une convoitise spirituelle²³⁴ : peut-être cette épithète proteste-t-elle contre les délices sensibles dont le Maître remplit son paradis.

2. *Cogitationes malas cordi suo aduenientes mox ad Christum adlidere et seniori spiritali patefacere* (*RB* 4, 50).

233. Voir *Commentaire*, III, II, § I, n. 39-43.

234. Cf. *RB* 49, 7 : *cum spiritalis desiderii gaudio* (désirer Pâques « spirituellement », pas seulement pour la relaxation).

Les quatre derniers mots, remplaçant l'insignifiant *debere* du Maître (*RM* 3, 56), introduisent un personnage nouveau, dont Benoît reparlera : « le sénieur spirituel », chargé de recueillir les aveux²³⁵. Le caractère monastique de son office ne fait pas de doute, et c'est ce qui rend la leçon de Benoît très suspecte. Dans toute l'*ars* du Maître, on ne trouve qu'une mention de caractère nettement monastique : celle de l'abbé (*RM* 3, 67; *RB* 4, 61). Les touches monastiques supplémentaires de la *RB*, ici et plus loin, sont autant d'indices défavorables à la priorité du texte bénédictin.

La maxime du Maître provient sans doute du catalogue primitif. Tout comme le passage parallèle du Commentaire des psaumes²³⁶, elle prescrit seulement de rejeter les pensées mauvaises par un recours mental au Christ. Benoît ajoute la pratique monastique de l'aveu. Il associe de la sorte le cinquième degré d'humilité au premier²³⁷. Cette combinaison ne semble pas parfaitement cohérente : si la pensée est déjà « brisée », pourquoi la manifester ?

3. *Verba uana aut risui apta non loqui* (*RB* 4, 53). Le Maître écrit *ex toto* après *non* (*RM* 3, 59), ce qui rend l'interdiction plus catégorique²³⁸. On trouve une différence analogue, sur le même point, à la fin du traité de la taciturnité, mais cette fois c'est Benoît qui insiste plus que le Maître, au moins apparemment, en ajoutant *in omnibus*

235. *RB* 46, 5 (aveux également); cf. 49, 9 : *patris spiritalis*.

236. *Ths* 24 = *Prol* 28; cf. *RM* 8, 23.

237. Noter d'ailleurs que les mots *cogitationes malas cordi suo aduenientes* se trouvent à la fois ici et au cinquième degré (*RM* 10, 61 = *RB* 7, 44; Cassien écrivait seulement : *cogitationes*), dans le texte commun. Il est donc très naturel que Benoît ait achevé de rapprocher les deux passages en introduisant ici l'aveu, pratique caractéristique du cinquième degré.

238. Cela entraîne aussi l'absence de clause rythmique, tandis que Benoît a un *cursus planus*.

*locis*²³⁹. La variante que nous observons ici ne serait donc guère significative, si Benoît ne laissait échapper, en traitant du carême, un aveu assez remarquable : dire que l'on doit, pendant ce saint temps, retrancher sur la loquacité et les plaisanteries²⁴⁰, n'est-ce pas reconnaître que ces dernières ne sont pas tout à fait interdites en temps ordinaire ? Ainsi Benoît semble avoir mitigé, dans la pratique, l'*aeterna clusura* à laquelle il avait, en principe et à la suite du Maître, condamné ces sortes de propos. Peut-être l'absence de *ex toto* dans notre maxime s'explique-t-elle par là. A l'inverse de ce que nous avons constaté dans d'autres cas, Benoît adoucirait ici l'expression trop absolue du Maître.

4. *Praeceptis abbatibus in omnibus oboedire, etiamsi ipse aliter, quod absit, agat, memores illud dominicum praeceptum: Quae dicunt facite; quae autem faciunt, facere nolite* (*RB* 4, 61). Cette phrase remplace une brève maxime du Maître : *Oboedientiam ad monitionem abbatibus parare* (*RM* 3, 67). Elle est certainement secondaire, comme le montrent sa longueur exorbitante, les propositions circonstanciées dont elle est chargée, la citation explicite qui la termine. Au demeurant, elle pose un problème inconnu du Maître : celui de l'attitude à prendre vis-à-vis d'un supérieur déficient. On reconnaît là deux traits caractéristiques de Benoît : le souci des difficultés subjectives de l'obéissant et la prise en considération des insuffisances de l'abbé²⁴¹.

239. *RM* 9, 51 = *RB* 6, 8. On pourrait d'ailleurs entendre ces mots comme une glose explicative de *aeterna clusura*, entendu au sens d'« exclusion » (voir le commentaire de *RB* 6, p. 256-257, n. 79-82).

240. *RB* 49, 7 : *de loquacitate, de scurrilitate*.

241. Voir *La Communauté et l'Abbé*, p. 520-521 et 523-524.

**Les dernières
maximes
(RB 4, 62-74)**

Sans revenir sur la maxime qui suit immédiatement²⁴², passons au groupe final sur la charité et aux quatre sentences que Benoît y possède en propre : *Elationem fugere. Et seniores venerare. Iuniores diligere. In Christi amore pro inimicis orare* (RB 4, 69-72). Ces maximes sont les premières et les seules que Benoît ajoute au texte commun²⁴³. Elles s'insèrent entre *Contentionem non amare* et *Cum discordante ante solis occasum in pacem redire*. Ces deux maximes, qui se suivent chez le Maître, forment une bonne séquence : après avoir recommandé de ne pas aimer la dispute, on indique ce qu'il faut faire au cas où elle se produit. La série propre à Benoît interrompt donc une suite assez naturelle. Elle le fait d'ailleurs avec tact : *Elationem fugere* ne détonne pas après *Contentionem non amare*, et *In Christi amore pro inimicis orare* est dans la même note que *Cum discordante... in pacem redire*. Cependant l'homogénéité de ces deux maximes extrêmes avec le contexte est plus apparente que réelle. D'abord, l'*elatio* n'est pas une faute directe contre la charité, au même titre que la haine, la jalousie, l'envie. Ensuite, la prière pour les ennemis suppose un état d'inimitié qui n'est guère compatible avec la réconciliation avant le coucher du soleil. Il est vrai que celui avec lequel on se réconcilie n'est pas pour Benoît, comme pour le Maître, un ennemi (*inimico*), mais un contradicteur (*discordante*). Cependant il est bien possible que cette variante bénédictine vise justement à pallier l'incompatibilité dont nous parlions.

Quelle que soit la valeur de ces liaisons, il reste que la première maxime et la dernière sont en rapport avec le contexte. Au contraire les deux maximes intermédiaires

242. RM 3, 68 = RB 4, 62. Voir ci-dessus, notes 58-59 et 137.

243. *Non detractorem* (RB 4, 40) correspondait à *Non amare detrahere* (RM 3, 29), supprimé précédemment par Benoît.

apparaissent immédiatement comme des ajoutés. Au lieu de fautes à éviter et de difficultés à surmonter, elles ont pour objet les relations pacifiques des frères en communauté. De plus, elles ont un caractère nettement monastique. « Vénérer les anciens, Aimer les jeunes » : ces recommandations complémentaires se retrouvent ensemble dans le chapitre *De ordine congregationis*²⁴⁴. Il s'agit donc ici moins des âges de la vie que des rangs en communauté. *Seniores* et *iuniores* sont des termes du vocabulaire cénobitique, tout comme *senior spiritalis* dans RB 4, 50. Nos maximes appartiennent donc à la série des retouches « monastiques » que Benoît a fait subir au catalogue pour séculiers à peine modifié par le Maître.

Un dernier indice accuse l'interpolation : c'est le *Et* qui introduit *seniores uenerare*. Dans le texte commun, on ne trouve que deux fois pareille conjonction au début d'une maxime²⁴⁵. Dans ces deux cas, *Et* marque qu'il s'agit d'une maxime terminale. Or tel n'est pas le sens de la conjonction dans le cas présent. On ne peut donc guère s'expliquer ce *Et* autrement que comme une trace d'interpolation. Il semble indiquer que les deux maximes sur les rapports fraternels n'ont pas été inscrites par la même main, ou à la même époque, que les deux maximes qu'elles séparent.

Cette petite série bénédictine paraît donc s'être constituée en deux temps : on a commencé par insérer les maximes sur l'élévation et sur la prière pour les ennemis²⁴⁶, en les adaptant soigneusement au contexte, puis on a glissé

244. RB 63, 10 : *Iuniores igitur priores suos honorent, priores minores suos diligunt*. Si le terme désignant l'ancien diffère, ce dernier est aussi appelé plus loin *senior suus* (RB 63, 16), comme dans RB 4, 70.

245. RM 3, 9 = RB 4, 9 ; RM 3, 76 = RB 4, 74. *Et* fait défaut ici dans de nombreux mss, mais paraît authentique.

246. Dans cette dernière (RB 4, 72), les mots *in Christi amore* rappellent RB 7, 34 : *pro Dei amore*, autre ajouté de Benoît, ainsi que RB 7, 69 : *amore Christi*.

entre elles les maximes sur la vénération des anciens et l'amour des jeunes, qui se regardent l'une l'autre sans s'occuper de leurs voisins.

**L'annonce
de la récompense
(*RM* 4, 75-76)**

La conclusion se présente chez Benoît sous une forme constamment plus brève que chez le Maître. La première phrase a quatre mots de moins (*RM* 3, 78; *RB* 4, 75). La seconde est deux fois plus courte (*RM* 3, 79-82; *RB* 4, 76). La description du paradis tient en une brève citation (*RM* 3, 83-94; *RB* 4, 77). Enfin la définition de l'atelier a six mots de moins (*RM* 6, 1-2; *RB* 4, 78).

Les deux premières phrases ont déjà fait l'objet de commentaires²⁴⁷. Il nous est apparu alors que la présentation du Maître est primitive, celle de Benoît secondaire : le vrai nom du catalogue est *ars*, non *instrumenta*, et c'est cette *ars* (objet fabriqué) qui doit être remise au Seigneur pour obtenir la récompense. Il reste à comparer les deux rédactions de la seconde phrase :

<i>RM</i> 3, 79-82	<i>RB</i> 4, 76
<i>a</i> Quae ars sancta cum fuerit a nobis die noctuque incessabiliter adimpleta,	Quae cum fuerint a nobis die noctuque incessabiliter adimpleta
<i>b</i> et cum unusquisque in die iudicii Domino Deo factorum suorum operam adsignauerit,	et
<i>a'</i> tunc haec ars sancta, quae ex Dei uoluntate descendit, cum a nobis perfecta	

247. Voir ci-dessus, p. 185-186, n. 194-196.

<i>RM</i> 3, 79-92	<i>RB</i> 4, 76
<i>b'</i> et inculpabiliter Domino fuerit in die iudicii reconsignata,	in die iudicii reconsignata,
<i>c</i> illa merces nobis a Domino repensetur, quam nobis fidelis Dominus repromittit...	illa merces nobis a Domino recompensabitur, quam ipse promisit :

La phrase du Maître est grossièrement redondante. Par deux fois, elle passe de la vie terrestre où s'accomplit l'*ars* (*aa'*), au jugement où le résultat de celle-ci est présenté au Seigneur (*bb'*). En désignant par *c* la récompense, on obtient la formule *aba'b'c*.

La phrase de Benoît s'en tient aux éléments *ab'c*. Elle évite donc toute omission apauvrissante aussi bien que toute répétition. Elle est à la fois sobre et complète.

Où se trouve la rédaction primitive ? Il est difficile de répondre d'emblée à cette question, les deux processus contraires — gonflement et contraction — n'étant pas plus improbables l'un que l'autre à première vue²⁴⁸. Mais on peut tenter d'éclairer la situation en la rapprochant d'autres cas semblables, et il n'en manque pas.

I. Voici d'abord un passage où le même contraste s'observe entre les deux règles :

248. Voir un résumé des interprétations opposées dans G. PENCO, *S. Benedicti Regula*, p. 230-232.

RM 7, 48-50	RB 5, 12
<i>a</i> ut non suo arbitrio uiuent tes uel desiderii suis et uoluptatibus oboedientes,	ut non suo arbitrio uiuent tes uel desiderii suis et uoluptatibus oboedientes,
<i>b</i> sed ambulantes alieno iudi- cio et imperio,	sed ambulantes alieno iudi- cio et imperio,
<i>a'</i> non solum in supradictis desideriis suis et uolupta- tibus coartantur et facere suum nolunt, cum possunt, arbitrium,	
<i>b'</i> sed etiam alieno se impe- rio subdunt	
<i>c</i> et in coenobiis degentes abbatem sibi praeesse non nomen ipsud sibi inesse desiderant.	in coenobiis degentes abbatem sibi praeesse desiderant.

La redondance du Maître est ici candidement avouée au membre *a'* (*supradictis*). Elle est, si possible, encore plus grossière que précédemment. Les membres *a'b'* (indicatif) répètent simplement *ab* (participe), sans autre nouveauté que l'interversion des éléments au membre *a'* et la gradation factice *solum... etiam* ajoutée à l'opposition *non... sed*. De nouveau ce beau gâchis peut être représenté par la formule *aba'b'c*.

De nouveau aussi Benoît présente un texte exempt de toute redite. Cependant le rapport des deux textes n'est plus tout à fait le même qu'auparavant. D'abord les éléments représentés chez Benoît ne sont plus *ab'c*, mais *abc*. Ensuite le membre *c* est lui-même substantiellement abrégé : *abbatem sibi praeesse* y demeure seul, sans le terme contrasté *non nomen ipsud sibi inesse*, qui pourtant ne

constitue nullement une redondance²⁴⁹. Enfin, en l'absence des membres *a'b'*, *desiderant* est l'unique verbe à l'indicatif, et les quatre participes précédents convergent vers lui. Le dernier de la série (*degentes*) se rattache aux trois autres de façon incertaine, que ce soit au plan de la syntaxe (absence de *et*) ou à celui des idées. Par suite, le texte bénédictin ne donne pas, comme précédemment, l'impression d'une réussite parfaite et d'un discours qui coule de source.

II. Les deux règles se retrouvent dans un rapport analogue à la fin du *De oboedientia* :

RM 7, 71-74	RB 5, 17-19
Nam cum malo animo discipulus oboedit, si non solum nobis de ore sed et Deo de corde inproperat quod malo animo facit.	Nam cum malo animo si oboedit discipulus et non solum nobis de ore sed etiam in corde si murmurauerit,
<i>a</i> Et quamuis impleat quod ei fuerat inperatum,	etiamsi impleat iussionem,
<i>b</i> tamen acceptum iam non erit Deo,	tamen acceptum iam non erit Deo,
<i>c</i> qui cor eius respicit murmurantem,	qui cor eius respicit murmurantem,
<i>a'</i> et quamuis faciat quod iubetur,	et
<i>b'</i> tamen cum malo illud animo facit, nullam ei de ipso facto mercedem Dominus inputabit,	pro tali facto nullam consequitur gratiam,
<i>c'</i> cum scrutans mox Deus corda eius, triste facientis uotum in eo inuenerit.	immo poenam murmurantium incurrit, si non cum satisfactione emendauerit.

²⁴⁹. A son défaut, *abbatem sibi praeesse* paraît un peu grêle et inexpressif.

Ici encore, à la séquence *abca'b'c'* du Maître répond la formule *abcb'* de Benoît, le membre *a'* étant d'ailleurs représenté par *et*, qui rattache *b'* à *b*²⁵⁰. Cette formule *abcb'* trahit apparemment une répétition du second élément (*bb'*). Cependant on notera que *c'* est remplacé par un texte entièrement différent, qui, prenant appui sur *b'*, fait progresser la pensée. De ce fait, *nullam consequitur gratiam (b')* n'apparaît pas comme un simple écho de *b*, mais aussi et surtout comme une préparation de *immo poenam murmurantium incurrit*. Ainsi la rédaction bénédictine est ici à peine moins exempte de répétition qu'elle ne l'était dans les deux cas précédents.

Voilà donc trois passages où le rapport des deux règles varie à peine. En face des redondances insupportables du Maître, Benoît fournit un texte qui a tout ce qui est nécessaire et rien que cela. Cependant la concision bénédictine ne va pas, dans la deuxième phrase, sans de légères atteintes à la substance du texte et à la vigueur de l'expression.

En définitive, et malgré les indices que nous venons de mentionner, on reste assez perplexe devant ce phénomène trois fois renouvelé. La question posée par la finale de *l'ars* est reposée presque dans les mêmes termes²⁵¹ par les deux péripetiques du traité de l'obéissance, et celles-ci n'apportent pas de réponse vraiment décisive. On pourra toujours soutenir avec une égale vraisemblance que le Maître développe ou que Benoît amplifie.

Aussi faut-il essayer de trouver un principe de solution hors de ces cas où les deux règles sont en présence. Si, par exemple, on s'apercevait que les textes propres du Maître

250. Comparer plus haut le *et* commun à *RM* 3, 80 et *RB* 4, 76.

251. L'interpolation aurait été plus difficile à pratiquer pour le Maître dans le cas de *RM* 3, 80-81, où les membres de surcroît par rapport au texte bénédictin sont *ba'*, dont l'ordre est au rebours du mouvement de la phrase.

présentent le même phénomène de redondance, on pourrait tirer de là une présomption en faveur de l'originalité des textes où notre auteur se trouve en parallèle avec Benoît. Il apparaîtrait, en effet, que le Maître n'a pas besoin du texte bénédictin pour se livrer à ces exercices de répétition : de lui-même il écrit ainsi parfois. Il pourrait donc avoir produit spontanément les phrases redondantes qui ont une forme simple dans la *RB*.

Examinons donc la *RM* en ses parties propres pour y découvrir, si possible, des redondances du même genre. Un premier cas se présente dès le Prologue. On sait que ce morceau est fait, dans sa première moitié, de morceaux en « tu » et en « nous » qui alternent régulièrement²⁵². La triple répétition de cette alternance s'accompagne de nombreuses redondances secondaires. Chaque retour au « tu » se fait par un *Ergo*, suivi d'un appel au lecteur dont les termes varient à peine :

Pr 1 : *O homo... qui me auscultas dicentem...*

Pr 5 : *Ergo auditor qui me audis dicentem....*

Pr 8 : *Ergo qui me auscultas.....*

Les mêmes mots et les mêmes idées reviennent sans cesse, la pensée progressant peu d'un paragraphe à l'autre. C'est bien déjà le piétinement que nous avons remarqué dans les longues phrases des chapitres 3 et 7.

Encore s'agit-il là de répétitions à distance, non de redondances à l'intérieur de la même phrase. Mais il n'est pas nécessaire d'aller bien loin pour rencontrer ce dernier phénomène sous la forme précise qui nous intéresse. Le commentaire du *Pater* nous en offre deux bons exemples. Voici d'abord un passage du commentaire de la troisième demande²⁵³ :

252. Voir la note initiale dans *La Règle du Maître*, t. I, p. 288.

253. Thp 41-42.

- a* quia quomodo uersis in se oculis suis
uultum suum respicere homo non potest,
b sic iudex sui sibi esse non potest,
c nisi iuste quod uidetur ab alio iudicetur.
a' Si ergo uultum suum uidere nemo potest,
b' uoluntatem suam iustam probare quomodo potest,
c' nisi in nobis quod uidetur ab alio iudicetur ?

Entre *ab* et *a'b'* la variation est insignifiante : d'une comparative (*a*) on passe à une conditionnelle (*a'*), et d'une proposition négative (*b*) à une interrogative (*b'*). Quant aux membres *c* et *c'*, on n'y trouve pas d'autre différence que la substitution de *in nobis* à *iuste*. Le Maître dépend-il ici d'un texte-source qu'il développe en répétant ? On pourrait le supposer, puisque le commentaire du *Pater* est probablement en son fonds un morceau d'emprunt. Mais justement nos deux phrases font partie d'une parenthèse qui interrompt visiblement le commentaire de la troisième demande²⁵⁴. Ce n'est donc pas le texte-source qui a fourni l'une des phrases, dont la répétition serait imputable à un interpolateur, c'est le même interpolateur qui a introduit l'une et l'autre phrase dans le texte-source. Cet interpolateur qui se répète lui-même est évidemment à identifier avec l'auteur redondant des chapitres 3 et 7.

Voici maintenant un cas tiré du commentaire de la sixième demande²⁵⁵ :

- Ergo incessanter est praecandum ad Dominum,
a ut dignetur adiutorii sui custodia muro nos suae gratiae circumdare
et temptationum in nobis aditos sua munitione obstruere,
b ut non patiatu[r] plasmam facturae suae captiuam fieri et seruitutibus cedere inimici,
a' si tamen supradicti hostis temptationibus non ultro nostrum tradamus adensum,

254. Thp 40-42 (voir la note *in loco*). Le cas est identique à celui de *RM* 8, 12-16 (ci-dessous, note 258).

255. Thp 71-74.

- b'* et uelut nosmetipsos ipsi nos captiuantes
c hostem nostrum incipiamus magis desiderare quam fugere.

Ici la redondance est beaucoup moins accusée, puisqu'elle se borne aux mots *temptationum-temptationibus* (*aa'*) et *captiuam-captiuantes* (*bb'*)²⁵⁶. D'ailleurs les membres *a'b'* apportent un réel renouvellement de la pensée. Les répétitions sont donc prises dans une progression et le cas est nettement différent de ceux que nous avons analysés jusqu'ici. On notera d'ailleurs que ce passage semble appartenir au texte primitif du commentaire, que la *RM* a probablement emprunté.

Terminons par un cas qui se rapproche davantage de ceux qui nous intéressent. Il se trouve au traité de la taciturnité²⁵⁷ :

- a* Vnde e contrario fit ut migrante de ipso domicilio anima totum in mortuo homine desit quod agebatur in uiuo ab anima quae migravit,
b et mox sua terrae mortua reddita gleba, reuertens in natura terrae hominis terra, absconsoque homine in sepulcro recoperta fossa, in figura sua terra redeat pauimenti,
c ut similis tunc fuisse terra uiuente agnoscat in homine, quae animae fuerat rigore erecta et peregrinae uitae mutata ad tempus.
a' Ideo animae in nobis migrante rigore, stare non potest nostri corporis terra,
b' sed cadens in naturam suam abscondat in sinu suo terra facturam quam genuit.

La redondance est ici bien nette. L'âme s'en va : toute vie cesse (*aa'*) ; la terre revient à la terre (*bb'*). On notera en outre plusieurs répétitions secondaires, de mots ou

256. Noter aussi *supradicti hostis* (*a'*) renvoyant à *inimici* (*b*) et répété par *hostem nostrum* (*c*). Ce *supradicti* fait penser à *RM* 7, 49, signalé ci-dessus.

257. *RM* 8, 12-16. Voir encore *RM* 16, 18-22 (*aba'b'*), qui fait partie d'un passage probablement interpolé (cf. Thp 41-42 et 8, 12-16).

d'idées, à l'intérieur des membres : *migrante... anima et anima quae migravit* (a); *reuertens in natura terrae hominis terra et in figura sua terra redeat pauimentu* (b). L'ensemble est presque aussi pâteux et pesant que *RM* 3, 79-82. Remarquons d'ailleurs que cette phrase interminable fait figure de parenthèse dans le chapitre 8. A ce titre, elle doit être rapprochée des phrases interpolées dans le commentaire de la troisième demande du *Pater*²⁵⁸. Le commentaire du *Pater* et le discours d'entrée du chapitre 8 sont, nous le verrons, des morceaux apparentés, tous deux empruntés, semble-t-il, à la même source. Il est remarquable que l'un et l'autre présente aussi des interpolations où se reconnaît la même main malhabile, la même impuissance à développer sans se répéter.

De cette enquête à travers les parties propres au Maître résulte donc une observation importante. Là où il est seul, notre auteur tombe parfois dans le vice de la redondance, exactement comme il le fait quand il chemine en compagnie de Benoît. De plus, ces redondances solitaires ne s'appuient pas sur un texte préexistant, même quand le contexte est tiré d'une source. Elles ne proviennent pas de la juxtaposition d'une glose avec le texte glosé. Elles ne sont pas composites, mais simples : un auteur unique en est responsable, qui affectionne ce style ou ne réussit pas à s'en dégager.

Ces conclusions éclairent les trois cas où le texte redondant du Maître répond à un texte sobre de Benoît. D'après *Thp* 40-42 et 8, 12-16, il est très vraisemblable que le Maître ne glose pas alors le texte sobre, mais produit en toute indépendance le texte redondant. Dès lors, il semble que la rédaction bénédictine soit secondaire. Ce n'est pas le Maître qui développe la *RB*, c'est Benoît qui simplifie les phrases pléthoriques du Maître, comme le suggéraient de légers indices relevés dans *RM* 7, 48-50.

258. *Thp* 40-42. Voir plus haut, note 254.

**L'évocation
du paradis
(*RB* 4, 77)**

La phrase que nous venons d'étudier ne s'achève d'ailleurs pas là chez le Maître. Une proposition relative la continue, indiquant à qui est réservée

la récompense : (*merces*) *quae paratur sanctis et Deum timentibus et haec praecepta factis implentibus* (*RM* 3, 83). La description du paradis, qui vient ensuite, se rattache non moins étroitement à la même phrase par le gérondif *habitandi* (3, 84).

Ainsi le Maître ne met aucune séparation entre l'annonce de la récompense, la désignation de ses bénéficiaires et sa description. Tout cela ne forme qu'une phrase.

Benoît, au contraire, non content d'abrégé la phrase qui annonce la récompense, l'interrompt après *promisit*. La suite est une citation de saint Paul : *Quod oculus non uidit nec auris audiuit, quae praeprauiuit Deus his qui diligunt illum*²⁵⁹. On notera que cette citation scripturaire est bien en situation : les mots *quam ipse promisit* faisaient présager un texte de l'Écriture²⁶⁰. Chez le Maître, au contraire, point de citation après la mention de la « promesse ». Les bénéficiaires de la récompense sont désignés en des termes qui ne se réfèrent à aucun passage précis de l'Écriture. Quant à la description du paradis, elle ne sera pas tirée principalement de l'Écriture canonique, mais de l'apocryphe *Visio Pauli*, lui-même utilisé très librement. Il est vrai que l'autorité de cet apocryphe et de ses semblables était si grande aux yeux du Maître qu'il a pu en considérer les descriptions eschatologiques comme d'authentiques « promesses du Seigneur²⁶¹ ».

259. *I Cor.* 2, 9. Benoît omet les mots *nec in cor hominis ascendit*.

260. Il importe peu que le texte ait pour auteur humain saint Paul, citant lui-même Isaïe. C'est bien le Seigneur en personne qui parle par son apôtre. L'opportunité de la citation est soulignée par *ipse*, au lieu de *fidelis Dominus* chez le Maître.

261. Voir *La Règle du Maître*, t. I, p. 215-218.

Le texte paulinien que cite Benoît renferme deux éléments : d'abord une évocation tout apophatique de l'au-delà (*Quod oculus non uidit nec auris audiuit*), puis la désignation de ceux à qui ce bonheur est réservé (*quae praeparauit Deus his qui diligunt illum*). Or ce sont là justement les deux éléments que nous avons trouvés dans la *RM*, encore que celle-ci les range en ordre inverse : d'abord une brève mention de ceux à qui Dieu réserve la *merces* (*RM* 3, 83), puis la longue description du paradis (3, 84).

En faisant ces constatations, on ne peut manquer d'être frappé de l'aspect primitif du texte bénédictin. Supposons en effet que Benoît vienne après le Maître et veuille donner à la rédaction un tour plus bref et plus biblique. Ce serait pour lui une chance singulière que de trouver une brève citation de l'Écriture réunissant juste les deux éléments qui se succèdent chez le Maître à cet endroit. C'est pourtant ce qui arrive dans le cas présent, et la citation a en outre le mérite de répondre parfaitement à la mention de la promesse divine qui précède immédiatement ! Tant de bonheur est à peine concevable. On s'explique mieux le processus inverse : le Maître lit dans sa source la citation de *I Cor.* 2, 9, et désireux de développer, il reprend chacun des éléments du texte sacré, d'abord la phrase *quae praeparauit...*, qu'il n'amplifie guère, puis les deux propositions apophatiques, auxquelles il va substituer une longue description circonstanciée.

Telle est l'interprétation qui se présente d'elle-même quand on compare globalement les deux textes. Voyons si elle est confirmée par l'examen du détail. Nous avons à confronter les deux propositions suivantes :

<i>RM</i> 3, 83	<i>RB</i> 4, 77 (<i>I Cor.</i> 2, 9)
quae paratur sanctis et Deum timentibus et haec praecepta factis implentibus...	quae praeparauit Deus his qui diligunt illum.

Les mots *quae paratur* et *quae praeparauit* se répondent à l'évidence. Le relatif est au féminin singulier chez le Maître, avec l'antécédent *merces*, tandis qu'il est au neutre pluriel chez Paul et Benoît. Ici encore, le passage du Maître à Benoît paraît moins vraisemblable que le processus inverse : il eût fallu à Benoît une chance exceptionnelle pour trouver un texte scripturaire qui corresponde si bien, non seulement à la pensée, mais même à la lettre du Maître, tandis que ce dernier a pu sans peine adapter le texte scripturaire à son propre contexte.

On notera ensuite que les deux auteurs diffèrent quant à l'attitude des élus vis-à-vis de Dieu : l'un parle de crainte, l'autre d'amour. On est tenté de rapprocher ce contraste d'un fait qui s'observe au début de l'*ars* : là, avant de citer les deux commandements d'amour, le Maître enjoint de « croire, confesser et craindre Dieu²⁶² » ; Benoît au contraire commence d'emblée par le premier commandement : « aimer ». Ainsi, aux deux extrémités de l'*ars*, le Maître a placé des mentions de la crainte qui font défaut chez Benoît. Celui-ci met à ces endroits des recommandations de l'amour, dont la seconde manque au Maître²⁶³.

La correspondance de *Deum timentibus* (*RM* 3, 83) avec *timere Deum* (3, 1) n'est pas faite pour nous donner confiance dans la rédaction du Maître en cette phrase terminale. Les mots *timere Deum* appartiennent en effet à cette confession trinitaire du début de l'*ars* qui a si fort l'aspect d'un ajouté.

262. *RM* 3, 1.

263. Certes, la *RB* insiste souvent sur l'amour (ci-dessus, note 246), mais la portée de ce *his qui diligunt illum* ne doit pas être majorée, puisque Benoît ne fait que reproduire saint Paul. Plus caractéristique peut-être est le *Deum timentibus* du Maître, surtout si l'on admet qu'il s'agit d'une correction. Voir nos remarques sur *RM* 10, 120 (*quam praeparauit Deus his qui diligunt eum*) dans le commentaire de *RB* 7, p. 335-336, n. 167-171.

En face de cet indice défavorable, il faut pourtant en ranger deux de sens opposé. D'abord, c'est bien à la crainte de Dieu, non à l'amour, qu'est décernée la récompense éternelle, dans un passage du texte commun²⁶⁴. Ensuite l'expression *haec praecepta factis implentibus* reproduit l'un des articles du catalogue qui appartiennent aux deux règles²⁶⁵, les mots *factis implere* (ou *adimplere*) revenant d'ailleurs, non seulement à maintes reprises sous la plume du Maître, mais encore dans les premières lignes du traité de l'abbé, texte commun lui aussi²⁶⁶. Ainsi la phrase *quae paratur sanctis*²⁶⁷ et *Deum timentibus et haec praecepta factis implentibus* apparaît en continuité avec le fonds primitif de nos règles. On hésite, dès lors, à la considérer comme secondaire, malgré les sérieuses raisons exposées plus haut²⁶⁸.

264. *RM* 10, 11 (*uita aeterna quid timentibus Deum praeparet*) = *RB* 7, 11 (*uita aeterna quae timentibus Deum praeparata est*). Dans ce passage, l'influence de *I Cor.* 2, 9 peut expliquer la variante de Benoît : celui qui « prépare la vie éternelle » semble être, pour lui comme pour saint Paul, Dieu en personne.

265. *RM* 3, 69 = *RB* 4, 63 : *Praecepta Dei factis cottidie adimplere*.

266. *RM* 2, 1 = *RB* 2, 1. Fréquente dans les textes propres du Maître, l'expression est absente des textes propres de Benoît.

267. Cf. *RM* 3, 68 = *RB* 4, 62 : *Non uelle dici sanctum...* Est-ce par une simple coïncidence que cette maxime précède immédiatement *RM* 3, 69 = *RB* 4, 63, qui fournit ici au Maître les mots *haec praecepta factis implentibus* ?

268. Notons en passant que le *paratur* du Maître ne constitue pas nécessairement une trace de *I Cor.* 2, 9. Voir les emplois analogues de ce verbe dans *Mt.* 20, 23 et 25, 34 ; *Joh.* 14, 2 ; *Apoc.* 12, 6, etc. Quand le Maître utilise pour de bon *I Cor.* 2, 9, il écrit *praeparauit*, comme le fait ici Benoît (*RM* 10, 120).

La définition
de l'atelier
(*RB* 4,78)

Il reste à comparer les deux rédactions de ce qui est, pour l'une et pour l'autre règle, la dernière phrase du traité :

<i>RM</i> 6, 1-2	<i>RB</i> 4, 78
Officina uero monasterium est, in qua ferramenta cordis in clusura corporis reposita opus diuinae artis diligenti custodia perseuerando operari potest.	Officina uero ubi haec omnia diligenter operemur claustra sunt monasterii et stabilitas in congrega- tione.

Rien n'est plus malaisé que d'interpréter cette synopse. Essayons au moins de débrouiller les fils qui s'entrecroisent à travers les deux textes.

Du côté du Maître, on retrouve la distinction entre « outils » et « objet fabriqué », que Benoît, ici comme plus haut, ne connaît point. Aux mots *ferramenta cordis... opus diuinae artis* du Maître correspond seulement chez Benoît le sec et vague *haec omnia*.

Un second contraste s'observe à propos des mots *clusura* et *claustra*, qui se répondent manifestement. Chez le Maître, il s'agit d'une image : la clôture, c'est le corps, en tant qu'il renferme le cœur et ses « outils ». Chez Benoît, au contraire, il s'agit d'une réalité : la clôture, c'est le monastère, lieu où l'on s'enferme pour de bon²⁶⁹. Tandis que le mot du Maître évoque métaphoriquement le sujet

269. Cf. *RB* 67, 7 : *nec claustra monasterii egredi* ; *RM* 91, 3 : *claustro monasterii uindicetur*.

opérant, celui de Benoît précise le cadre extérieur de l'action : l'atelier, ce n'est pas seulement « le monastère », mais « la clôture du monastère ».

On peut faire une observation semblable à propos des termes parallèles *perseuerando* et *stabilitas in congregatione*. Le gérondif du Maître marque un effort du sujet : la persévérance est considérée comme acte et vertu de l'artisan²⁷⁰. Au contraire, le substantif de Benoît se présente comme un élément de la définition de l'atelier, au même titre que *claustra monasterii* : la stabilité, que souligne la précision « en communauté », est considérée comme condition objective, comme élément constitutif du cadre externe. D'un texte à l'autre, il n'y a qu'une nuance, mais l'accent est mis par le Maître sur l'acte subjectif, par Benoît sur l'état objectif.

Remarquons en outre que les deux propositions, principale et relative, sont dans des rapports inverses : chez le Maître, la principale, très brève, est suivie d'une ample relative ; chez Benoît, la principale court d'un bout à l'autre de la phrase et enveloppe la relative, qui est courte. Et la relative du Maître n'est pas seulement plus considérable par sa longueur. Elle joue aussi un rôle plus important : au lieu d'être, comme *ubi haec omnia diligenter operemur*, une simple explication de *officina*, elle propose un objet nouveau : le mode d'emploi des outils, répondant à la seconde question du titre²⁷¹. Il s'ensuit que les mots *diligenti custodia... operari potest et diligenter operemur*, qui se correspondent dans les deux relatives, ne portent pas le même accent : le Maître y insiste bien plus que Benoît. Ici encore, il apparaît que le Maître s'intéresse surtout, au-delà de l'atelier, à l'effort du sujet.

Tels sont les rapports et les principales différences entre

les deux textes. Il reste à se demander où se trouve la rédaction primitive. Celle du Maître, on s'en souvient²⁷², a certainement subi des retouches. Il y a tout lieu de penser que Benoît n'a trouvé dans sa source ni un chapitre distinct sur l'atelier, ni une proposition relative aussi longue et aussi embarrassée que *RM 6, 2*, ni un essai de définition du mode d'emploi des outils. A tous ces égards, la rédaction bénédictine peut être tenue pour plus fidèle au texte original. Cependant cette rédaction n'est pas elle-même exempte d'anomalies. C'en est une d'abord de donner pour complément à *operemur* les « outils », représentés par *haec omnia* : les outils sont les instruments avec lesquels on travaille, non les objets que l'on fabrique. C'en est une autre de dire : « l'atelier, c'est la stabilité ». Même envisagée d'un point de vue objectif, *stabilitas* ne peut guère servir d'attribut à *officina* et de terme coordonné au concret *claustra*.

Il semble donc, en définitive, qu'aucune des deux rédactions ne représente exactement le texte primitif. Il serait d'ailleurs vain d'essayer de reconstituer celui-ci. A tout prendre, cependant, on incline à penser que Benoît en a sauvegardé les traits essentiels mieux que le Maître.

Synthèse des résultats

Le moment est venu de récapituler les résultats de notre analyse comparée de *RM 3-6* et de *RB 4*. La vue

d'ensemble que nous avons prise en commençant donnait à penser que la rédaction bénédictine se situait au début de la dernière étape de la genèse de l'*ars* : le texte utilisé par Benoît contenait déjà la *merces* entre l'*ars* et les *ferramenta*, mais pas encore le catalogue des vices entre les *ferramenta* et l'*officina*. Nous pouvons maintenant ajouter à ce tableau deux précisions nouvelles : d'abord il semble que Benoît n'ait pas trouvé dans sa source le préambule trinitaire de l'*ars* (*RM 3, 1*) ; ensuite, s'il a probablement lu

270. Cf. *RM 4, 10* : *perseuerantia usque in finem* ; *Ths 46 = Prol 50* : *usque ad mortem perseuerantes*.

271. *RM 6, T* : *uel (quae est) operatio spiritualium ferramentorum*.

272. Voir plus haut, p. 175-176, n. 177-181, et p. 182, n. 188.

la phrase d'introduction de la *merces* sous sa forme longue et redondante (RM 3, 79-82), il se pourrait que la description de la *merces* ne consistât encore que dans la citation paulinienne (I Cor. 2, 9) qu'il nous a lui-même transmise²⁷³.

Quant aux maximes du catalogue, la rédaction bénédictine s'avère secondaire dans la plupart des cas. Particulièrement significatives à cet égard sont les touches « monastiques » de RB 4. Elles consistent soit dans l'omission de certaines sentences mal appropriées au cénobitisme, — celles qui recommandent le prêt, l'aumône, la fidélité dans les échanges et les promesses, — soit dans certains ajoutés mentionnant le « sénieur spirituel », les « anciens », les « jeunes ». La transformation de « Honorer père et mère » en « Honorer tous les hommes » relève de la même tendance. C'est également un souci bien caractéristique de la législation bénédictine, celui de parer aux insuffisances du supérieur, qui inspire le long ajouté sur l'obéissance à un abbé indigne.

D'autres retouches de Benoît portent sur des maximes qui ne lui ont sans doute pas paru suffisamment conformes au Nouveau Testament. Tel est certainement le cas de *Non amare iurare* changé en *Non iurare*, et probablement de *Non amare detrachere* changé en *Non detractorem*. Dans ces cas, Benoît ne semble pas avoir remarqué la source patristique ou vétérotestamentaire de la sentence qu'il corrigeait. Il se pourrait que *Corpus* <pro anima> *castigare*, *Inimicos* <plus quam amicos> *diligere*, *Maledicentes se non*

273. Cependant, outre les objections déjà faites, on notera que *et Hierusalem sanctam* (RM 3, 52), qui semble représenter le texte primitif, est remplacé chez Benoît par *omni concupiscentia spiritali* (RB 4, 46). Il est difficile de ne pas mettre ce changement en rapport avec celui qu'on observe dans la description du paradis. Si Benoît a supprimé dans cette maxime la mention de la « sainte Jérusalem », n'est-ce pas parce qu'il entendait supprimer la description de « Jérusalem, cité parée d'or et de joyaux » (RM 3, 92) ?

<*solum non*> *remaledicere* résultent de retouches du même genre, par retour délibéré à l'Écriture.

Enfin Benoît semble avoir revu avec soin les deux maximes concernant la responsabilité de l'homme dans le bien et dans le mal. L'influence d'Augustin apparaît indubitable dans la doctrine sévère de la RB.

Après cela, il reste peu de cas où les variantes de Benoît aient chance de représenter le texte originel²⁷⁴. Dans l'ensemble, l'*ars* du Maître est certainement plus fidèle à celui-ci.

274. Un de ces cas est l'absence de *Desideria sua a Deo perfici optare* et de *Substantiam suam non in solo labore manuum suarum, sed plus a Deo sperare* (RM 3, 48-49), ainsi que la variante *inputare* / *reputet* dans la maxime précédente, où le bizarre infinitif du Maître semble attiré par les infinitifs suivants *optare* et *sperare*. — Le texte bénédictin paraît également se rapprocher davantage de la rédaction primitive dans RM 6, 1-2 = RB 4, 78.

TROISIÈME PARTIE

SILENCE ET HUMILITÉ

CHAPITRE PREMIER

LA TACITURNITÉ

I. Le traité du Maître (RM 8-9)

Comme le traité de l'obéissance, celui de la taciturnité est, chez le Maître, manifestement composite. Mais le défaut d'unité est aggravé, dans le cas présent, par le fait que la vertu en cause apparaît d'abord mêlée à d'autres formes d'ascèse. C'est seulement vers la fin du chapitre 8 que l'ampleur du développement dont elle est l'objet fait pressentir que l'on est vraiment entré dans le sujet. Tout aussitôt, d'ailleurs, le chapitre s'achève brusquement. Dans son ensemble, il justifie aussi mal que possible le titre *De taciturnitate* qui l'annonce. Loin de constituer un traité de la taciturnité, on dirait qu'il a pour rôle d'introduire par des considérations générales le chapitre 9. Celui-ci répond assez exactement à son titre : *Quo ordine tacentes fratres aliquas interrogationes faciant abbati*¹. C'est seulement dans ce second chapitre que la question est traitée pour elle-même et à loisir.

1. Surtout en sa première partie (9, 1-26) et à la fin de la troisième (9, 50).

**Vue d'ensemble
de RM 8**

La partition du traité en deux chapitres n'est pas la seule division qu'on y observe. Déjà le premier chapitre est nettement coupé en deux. On le pressent au premier coup d'œil, en constatant la répétition de certains thèmes. Après un exposé sur les rapports de l'âme et du corps (8, 1-16), l'auteur passe à des applications morales (8, 17-18). Celles-ci concernent d'abord la vue (8, 19-20), puis la pensée et la parole (8, 21-23), tandis que toucher des mains et démarche des pieds sont simplement nommés pour mémoire et laissés de côté (8, 24-25). Jusque-là, l'exposé s'est développé de façon cohérente, sans redites. Mais à partir de 8, 26, on revient à la pensée (8, 27-29) et à la parole (8, 30-37). Ces deux fonctions ne sont plus considérées conjointement, mais l'une après l'autre, en deux paragraphes construits de façon similaire : le frère tenté commence par se signer, puis il récite un texte psalmique approprié. C'est le commentaire d'un de ces textes (*Ps.* 38, 2-3) qui constitue le développement sur la taciturnité par lequel s'achève le chapitre.

On distingue donc deux parties dans *RM* 8. La première (8, 1-25) envisage l'agir humain sous la triple métaphore de la maison, de l'arbre et de l'enfantement. La seconde (8, 26-37) ne fait aucun usage de cette imagerie. Ici point de citations scripturaires, là elles abondent. Le premier morceau parle pour le « genre humain », l'« âme », l'« homme ». Le second s'adresse au « frère », vocable monastique que n'emploie jamais la première partie. Au reste, celle-ci ne paraît pas songer particulièrement à des moines : si l'on tient le regard baissé, c'est pour éviter de voir des objets qui excitent la concupiscence²; les péchés des mains et des

2. Autrement dit : des femmes (*RM* 8, 19-20, cf. 8, 9). Comparer *ORIENTIUS, Commonitorium* I, 435-436 (*PL* 61, 987) : *Ergo puellares uultus formasque decentes Aut uerso aut merso despicies capite*. Les motivations de *RM* 9, 20-24 et 10, 8 sont différentes et plus « monastiques ».

pieds sont le vol, l'homicide et la fuite³. Enfin la première partie est une exhortation en « nous », tandis que la seconde emploie le style législatif à la troisième personne.

Tous ces contrastes font des deux parties de *RM* 8 deux morceaux nettement différenciés. Le premier ressemble par plus d'un trait à la catéchèse baptismale du *Thema*⁴. Comme celle-ci, il est peut-être en son fond emprunté à quelque recueil d'homélies pour séculiers. Au contraire, le second morceau porte la marque de préoccupations propres au Maître⁵. En prescrivant une méthode de combat bien déterminée, il semble vouloir préciser les indications trop vagues du premier morceau.

La phrase de suture qui unit les deux textes (8, 26) cache assez mal leur discontinuité. Son rédacteur emploie le « nous » d'auteur (*diximus*), qui contraste avec le « nous » de prédicateur⁶ de la première partie. En se référant à « ce qui a été dit plus haut », il distingue trois facultés supérieures (*tria suprema*) qui, en réalité, ne correspondent pas exactement au schéma tracé plus haut⁷. Par rapport à ce

3. Il est vrai que *RM* 3, 3 prescrit *non occidere*, mais il s'agit également d'un morceau d'emprunt, selon toute apparence. Quant au vol et à la fuite, cf. *RM* 14, 87, etc. Cependant l'évocation de la « chaîne », de la « sentence judiciaire », des « entraves », indique ici un contexte séculier plutôt que monastique.

4. Le genre imagé de la Parole de la Source fait penser à celui de *RM* 8, 1-25. La comparaison du corps humain avec une *machina* se trouve à la fois dans *Thp* 52 et 77 et dans 8, 1, jointe de part et d'autre à la citation de *Gen.* 2, 7 (*Thp* 52 et 8, 5). Une autre citation, celle du *Ps.* 136, 9, revient également dans *Ths* 24 et 8, 23 (cf. 3, 56) avec la même exégèse allégorique. L'emprunt de ces deux instructions pour séculiers à un recueil d'homélies ecclésiastiques est d'autant plus vraisemblable que le Maître manifeste un intérêt constant pour les choses d'Église. Une fois de plus, il aura transposé à l'usage des moines ce que les clercs disaient aux chrétiens du siècle.

5. Comparer *RM* 8, 27-30 et 15, 53-56. C'est de part et d'autre la même tactique contre les mauvaises pensées.

6. C'est-à-dire « vous et moi ». Voir *infra*, n. 85.

7. Comparer *RM* 8, 26 : *tria suprema...id est cogitatio, eloquium et aspectum*, et 8, 8 : *duo...supremos...ramos* (vue et parole seulement).

qui suit, le joint n'est guère meilleur. Non seulement il ne prépare pas le *ut* qui va introduire brusquement les prescriptions concernant la parole, mais le mot *cogitatio*, qui reste en suspens à cet endroit, semble être une sorte de titre survivant par mégarde à une rédaction antérieure. Ces faits donnent à penser que le second morceau a été écrit à part, sur un feuillet séparé⁸, puis inséré ici avec un « chapeau » d'introduction qui le relie tant bien que mal à ce qui précède.

La charnière de 8, 26 nous offre un autre sujet de perplexité. Elle énumère en effet trois secteurs à surveiller spécialement : la pensée, la parole et le regard. Or seuls les deux premiers sont étudiés dans la suite du chapitre. Il est vrai que le regard a déjà fait l'objet d'un développement dans la première partie du traité (8, 19-20). Mais il en va de même pour la pensée et la parole. Si ces deux dernières sont réexaminées dans la deuxième partie, pourquoi le regard ne l'est-il pas ? On peut donc se demander si ce n'est pas à dessein que le regard figure ici au troisième rang, au lieu du premier qu'il occupait précédemment⁹. Peut-être l'auteur l'a-t-il relégué à cette place précisément dans l'intention de ne point en reparler¹⁰.

8. Cf. *RM* 13, 60, début abrupt qui n'a même pas été coiffé d'un « chapeau ». Voir notre étude sur le Code pénal, t. V, p. 729, n. 18.

9. *RM* 8, 9.17.19-20.

10. Dans *RM* 8, 17, on trouve de même *aurium...auditum* en troisième position, sans développement correspondant dans la suite. Cette analogie entre 8, 17 et 8, 26 donne à penser que l'auteur de 8, 1-25 est aussi celui de la charnière de 8, 26. Faut-il en conclure que le Maître adapte à des fins monastiques une instruction pour séculiers (*supra*, n. 4) dont il est lui-même l'auteur ? On entreverrait ainsi un personnage original qui aurait eu, simultanément ou successivement, des responsabilités ecclésiastiques et monastiques, ayant charge d'âmes à la fois dans le monastère et dans le monde. — Remarquons en passant que le traité de l'obéissance présente fréquemment cette vertu comme une affaire d'« audition » : *auditus* (*RM* 7, 12.15) ; *auditores* (7, 20) ; *obaudire*, etc. Ce fait peut expliquer dans une certaine mesure l'absence de développement sur l'ouïe dans *RM* 8.

Notons toutefois qu'une ascèse du regard sera prescrite dans une sorte de parenthèse au milieu du chapitre suivant¹¹. Certes, ce passage ne présente pas les mêmes caractères que les développements sur la pensée et la parole de la fin du chapitre 8 : il n'y est question ni de tentation à combattre, ni du signe de la croix, ni de texte scripturaire à réciter. Cependant il est possible que le Maître songe à ces lignes en annonçant *aspectum* en 8, 26. Plus précisément, il se pourrait qu'elles représentent la fin d'une péricope plus longue qui commençait comme les développements sur la pensée et la parole. Faisant d'abord suite à ces développements, la péricope sur le regard en aurait été détachée lorsque le Maître a pris le parti de faire du chapitre un *De taciturnitate*. Pour donner plus d'ampleur et de relief à cette vertu, il aurait arrêté son chapitre au développement sur la parole et prolongé celui-ci par un chapitre nouveau, entièrement consacré au même thème. Le paragraphe sur le regard aurait été partiellement réemployé dans cette nouvelle construction. Comme point d'insertion, le Maître a choisi l'inclination de tête qui doit accompagner la demande du *Benedicite*. Nous verrons plus loin combien cette insertion est gauche et problématique. Mal à l'aise dans son contexte actuel, où elle fait figure de pièce rapportée, la parenthèse 9, 21-24 a d'autant plus de chances de provenir d'une péricope antérieure telle que le développement sur les regards annoncé dans 8, 26.

Quoi que l'on pense de cette hypothèse concernant *RM* 9, 21-24, on ne saurait négliger ce qu'elle nous a fait entrevoir de la genèse de *RM* 8. Le désaccord entre le titre du chapitre et son contenu suggère qu'il s'est produit un remaniement¹². D'un exposé d'ensemble sur l'ascèse,

11. *RM* 9, 20-24. Voir *infra*, n. 30.

12. Il est vrai que d'autres chapitres de la *RM* ont un prologue de portée générale (*La Règle du Maître*, t. I, p. 197-198), mais aucun d'eux ne présente une telle disproportion entre la théorie générale

le Maître a voulu faire un traité de la taciturnité. Il n'y est parvenu qu'en sacrifiant un développement terminal sur l'*aspectus*. De la sorte, il a pu donner à l'*eloquium*, sinon l'absolue primauté postulée par le titre *De taciturnitate*, du moins le dernier mot. Telle est l'hypothèse qui paraît le mieux rendre compte des faits observés dans la *RM* elle-même. Nous verrons bientôt que la comparaison avec la *RB* en suggère une autre, que nous discuterons.

La fin de *RM* 8 Comme le titre du Maître nous y invite, examinons maintenant plus attentivement le passage sur le silence qui termine le chapitre (8, 30-37). Au cœur de ce texte se trouve la citation du *Ps.* 38, 2-3 : *Dixi custodiam uias meas...* Le mot du psalmiste a d'abord une portée pratique : on le récitera comme un antidote à la tentation. Mais à la différence des deux citations psalmiques utilisées contre les mauvaises pensées (8, 28-29), celle-ci va être commentée. Le Maître y distingue deux sortes de taciturnité, l'une qui se garde des péchés de la langue, l'autre qui s'abstient de paroles bonnes par humilité. Si cette dernière est exigée dans certains cas, la première s'impose *a fortiori*. Et si l'on accorde — rarement aux disciples parfaits¹³ — la permis-

et le thème particulier annoncé par le titre. De plus, le thème particulier reste ici mêlé à un autre thème, celui des pensées, même dans la seconde partie du chapitre, une fois terminé le prologue en « nous ».

13. Les mots *perfectis discipulis propter taciturnitatis grauitatem rara* doivent être considérés comme une sorte de parenthèse, si le *quamuis* qui ouvre la phrase s'oppose au *tamen* suivant. L'opposition *quamuis...tamen* exige en effet que l'accent, dans la première proposition, soit mis sur l'élément positif représenté par *loquendi concedatur licentia*. A cette permission de parler de choses bonnes s'oppose, dans la seconde proposition, le silence imposé sur d'autres sujets. Dans le cadre de cette interprétation, les mots *perfectis...rara* font nécessairement figure de restriction entre parenthèses. La construction de la première proposition en devient, il faut l'avouer, extrêmement

sion de parler de choses édifiantes, pour les autres sujets de conversation les frères ne doivent jamais prendre l'initiative, mais attendre d'être interrogés par l'abbé.

La citation *Dixi custodiam uias meas...* est donc à double effet. Présentée comme une arme contre les paroles mauvaises, elle engendre une théorie du silence qui embrasse aussi les paroles bonnes. Sous son premier aspect, elle se trouve déjà chez Cassien, et précisément dans le sermon de vêtue de l'abbé Pinufius, à la page qui suit le programme d'ascension spirituelle d'où est tirée l'échelle d'humilité de nos règles. Selon Pinufius-Cassien, le moine que l'on injurie, tenté de répondre sur le même ton, doit « sans cesse chanter dans son cœur ce verset du psalmiste¹⁴ ». L'étendue de la citation est la même dans la *RM* et dans les *Institutions*¹⁵. Le contexte est fort semblable, et l'injonction de dire le verset « dans son cœur » achève de rapprocher le Maître et Cassien¹⁶. Il est donc très vraisemblable que *RM* 8, 30-31 a été écrit sous l'influence des *Institutions*. Au contraire, le commentaire du Maître sur la citation n'a aucun précédent chez Cassien. Au Maître appartient en

difficile. D'où la tentation de considérer comme primitif le texte de *RB* 6, 3, où l'absence de la seconde proposition commençant par *tamen* permet d'entendre *quamuis*, non comme une conjonction, mais comme un adverbe portant sur *de bonis...eloquiis*. Voir à ce sujet, *infra*, n. 65 et suiv. A ne considérer que le texte du Maître, il n'est guère possible d'isoler ainsi *quamuis*, dont *tamen* apparaît comme le corrélatif naturel (cf. *RM* 7, 72-73 ; 11, 58 ; 27, 36 ; 33, 22 et 54).

14. *Inst.* 4, 41, 2 : *semper hunc psalmistae uersiculum in tuo corde decantans.*

15. Si ce n'est que le Maître omet le deuxième hémistiche du premier verset : *dum consistit peccator aduersum me*. Chez Cassien, ces mots étaient mieux en situation, puisque le texte était mis dans la bouche du moine injurié par autrui. D'autre part, le Maître ajoute *nimis* après *humiliatus sum*.

16. Au contraire, la présence du *Ps.* 17, 30 (*A te eripiar a temptatione...*) à la fois dans *RM* 8, 29 et dans *Inst.* 12, 17, 2, est un fait dénué de signification (extension et contexte différents).

toute propriété, semble-t-il, cette théorie du silence sur les choses bonnes¹⁷.

La citation du *Ps.* 38 n'est pas la seule que produise notre auteur. Il y ajoute deux textes des *Proverbes*¹⁸. Ces *testimonia* sont présentés comme des preuves théoriques de la nécessité du silence, dans la ligne du commentaire de la citation psalmique. Quant à la situation concrète du frère tenté, qui avait amené cette citation, il n'en est plus question. Enfin, à la suite des deux textes des *Proverbes*, une phrase de conclusion définit les rôles respectifs du Maître et du disciple. Par définition, ce dernier est un silencieux.

La théorie du silence que nous venons d'analyser (*RM* 8, 31-37) est à nouveau développée au chapitre suivant (*RM* 9, 32-40). On retrouve là les deux citations des *Proverbes* et celle du *Ps.* 38, cette dernière donnant lieu à un commentaire à peu près identique, mais plus bref. La principale différence entre les deux passages est que le second ne se contente pas de citer sèchement les textes des *Proverbes* l'un après l'autre, mais les produit séparément et les assortit d'un petit commentaire. Cette fois, *In multiloquio non effugitur peccatum* (*Prou.* 10, 19) vient en tête de la péripécopie, précédé de quelques mots d'introduction, tandis que *Mors et uita in manibus linguae* (*Prou.* 18, 21) demeure à la fin, mais suivi d'une glose. Au milieu, la citation psalmique et son commentaire ont une importance encore prépondérante, mais bien moindre que dans la péripécopie parallèle de *RM* 8. Les citations des *Proverbes* ont donc pris du relief, tandis que celle du *Psaume* en a perdu.

17. Ni Augustin, ni Arnobe, ni Cassiodore, n'ont rien qui y corresponde précisément dans leur commentaire sur *Ps.* 38, 2-3.

18. *Prou.* 10, 19 et 18, 21 (*RM* 8, 35-36).

Peut-on discerner un ordre de priorité entre ces deux rédactions parallèles ? Oui, sans doute, si l'on prend garde aux variantes textuelles des citations scripturaires :

	<i>RM</i> 8	<i>RM</i> 9
<i>Ps.</i> 38, 2-3	<i>delinquam...silui</i>	<i>peccem...tacui</i> <i>et humiliatus sum</i> (<i>nimis</i>) om. <i>tacui: etiam</i> add.
<i>Prou.</i> 18, 21	<i>Mors et uita</i>	<i>Uita et mors</i>

En tout point, *RM* 8 est plus conforme que *RM* 9 aux textes scripturaires connus. *Delinquam... silui* est conforme au Psautier Romain comme à la Vulgate, tandis que *peccem... tacui* ne se rencontre dans aucun psautier ancien. Le motif de cette double variante est d'ailleurs facile à saisir. *Delinquere* et *silere* sont l'un et l'autre des hapax dans la *RM*¹⁹, tandis que *peccare* et *tacere* y sont courants. Le Maître a donc simplement cité le texte au chapitre 8, tandis qu'il l'a adapté à son propre vocabulaire au chapitre 9²⁰. La réfection apparaît également dans l'omission de *et humiliatus sum (nimis)*²¹ et l'addition de *etiam*. Sur toute la ligne, la citation psalmique de *RM* 9 est moins

19. On trouve bien *siliscant* dans *RM* 8, 34, mais ce dérivé est probablement suggéré par le *silui* de la citation (8, 31). D'ailleurs les mots *in taciturnitate* l'accompagnent comme pour en éclairer le sens. De la racine *delinquere*, le Maître n'utilise que le substantif *delictum* (*Th* 22 et deux citations).

20. Déjà 8, 32, immédiatement après la citation correcte, remplace les deux mots insolites par *taceri* et *peccati (poenam)*.

21. Il ne s'agit pas cette fois de supprimer des mots qui paraissent moins en situation que chez Cassien (*supra*, n. 15), mais apparemment d'un simple abrègement.

pure que celle de *RM* 8. Il en va de même pour celle de *Prou.* 18, 21 : c'est *RM* 9 qui s'écarte du texte.

Ces faits donnent à penser que le Maître a rédigé les deux péripécopes selon l'ordre où elles figurent actuellement dans la Règle. Il a commencé par écrire *RM* 8, en se conformant aux textes scripturaux. Puis il a écrit *RM* 9, en s'affranchissant plus ou moins consciemment de ses sources bibliques²². Dès lors, on s'explique assez bien que *RM* 8 produise les trois textes dans l'ordre où ils se suivent dans la Bible (*Ps.* 38+*Prou.* 10+*Prou.* 18), tandis que *RM* 9 brise cette séquence (*Prou.* 10+*Ps.* 38+*Prou.* 18). De ce point de vue aussi *RM* 8 apparaît primitif²³. Enfin un fait relevé plus haut pointe dans le même sens. Si la citation psalmique, en tant qu'arme contre la tentation, a été suggérée au Maître par Cassien dans *RM* 8, elle n'a dans *RM* 9 ni cette fonction ni ces attaches avec les *Institutions*. Il semble donc que *RM* 8 ait été écrit directement sous l'inspiration de Cassien, et que *RM* 9 répète *RM* 8.

En résumé, l'on peut se représenter ainsi la genèse de ces deux péripécopes. Le Maître lit *Inst.* 4, 41, et rédige son directoire contre les paroles mauvaises (*RM* 8, 30-31). De la citation psalmique ainsi proposée, il tire une méditation sur l'absolue nécessité du silence (8, 33-34), qu'il complète par deux citations des *Proverbes* (8, 35-36) et munit d'une conclusion (8, 37). Plus tard, une sentence de Sextus lui suggère de reprendre la première citation des *Proverbes* (9, 32-34), laquelle entraîne à sa suite les deux autres textes. Cette fois, chaque citation est considérée à part et fait l'objet d'un commentaire.

22. Voir *La Règle du Maître*, t. I, p. 209.

23. Évidemment la séquence de *RM* 8 pourrait être l'effet d'un simple hasard. On notera d'ailleurs que la première citation, dans chaque péripécopie, est amenée par le contexte antécédent : lutte contre la tentation (*RM* 8, 30), contraste entre *paucis* et *multiloquiis* (*RM* 9, 31).

Le commentaire du *Dixi custodiam vias meas...* porte d'ailleurs un accent particulier dans chaque péripécopie. Dans le premier cas, le Maître insiste sur l'abstention de paroles mauvaises ou non édifiantes, dans le second sur l'abstention de paroles bonnes²⁴. Chacun de ces accents correspond au point de départ de la péripécopie : ici la lutte contre l'*eloquium prauum* (8, 30), là les inconvénients du *multiloquium* (9, 32). Dans le second cas, le commentaire n'est pas seulement moins long. Il est aussi moins riche quant au contenu, la même idée étant répétée avant et après la citation²⁵.

Le plus remarquable, dans ce second commentaire, est sa conclusion : *quia etsi loquenda sunt bona eloquia, non discipulis sed magistro debetur doctrina* (9, 38). Les derniers mots de cette phrase, opposant « maître » et « disciples », correspondent manifestement à la sentence qui sert de conclusion à toute la première péripécopie : *Nam loqui et docere magistrum condecet, tacere et audire discipulum conuenit* (8, 37). Mais cette fois, l'opposition maître-disciples est directement rattachée au silence sur les choses bonnes, dont l'obligation découle du *tacui etiam a bonis* (*Ps.* 38, 3). On peut donc penser que la sentence de *RM* 8, 37, dont le rapport au contexte n'apparaissait pas clairement²⁶, se rattache dans l'esprit du Maître à ce qu'il disait plus haut de la « permission rare de parler de choses bonnes » (8, 33), c'est-à-dire au *silui a bonis* du psalmiste (8, 31)²⁷. Ainsi l'on voit mieux ce que signifient, dans le premier

24. Malgré les formules *tam a malis quam a bonis* (9, 35) et *tam de malis quam de bonis* (9, 37), qui feraient plutôt croire que l'accent est mis sur les *mala eloquia*. Le *tacui a bonis* est souligné par *etiam* (9, 36), et l'insistance sur les *bona eloquia* devient manifeste dans 9, 37-38.

25. *RM* 9, 35 et 37 (voir note précédente).

26. *Nam* peut être causal (« car ») ou adversatif (« d'autre part »).

27. *Perfectis discipulis* (8, 33) est repris par *perfecto discipulo* (9, 37), ce qui renforce le parallélisme des deux passages.

texte, les motivations *propter taciturnitatem* (8, 32) et *propter taciturnitalis grauitatem* (8, 33). Il est probable que le Maître songe dès lors à la maxime finale de 8, 37. « A cause de la taciturnité » revient à dire : à cause de la condition de disciple qui comporte le silence²⁸.

**Vue d'ensemble
de RM 9**

Ce n'est pas seulement la péricope parallèle étudiée ci-dessus, c'est tout le chapitre 9 qui éclaire la théorie du silence de RM 8, 31-37. Aussi devons-nous, pour mieux comprendre celle-ci, parcourir une fois en son entier le chapitre 9. Il comprend trois parties : d'abord un exposé des règles du *Benedicite* (9, 1-26), ensuite une motivation doctrinale de ces règles (9, 27-40), enfin une casuistique qui distingue entre parfaits et imparfaits, présence et absence de l'abbé, paroles spirituelles et séculières (9, 41-51).

La question du *Benedicite* occupe à elle seule la moitié du chapitre. Quand l'abbé est présent, on ne peut lui adresser la parole sans en avoir obtenu permission. Pour cela, on s'incline et on dit : *Benedicite*. Si l'abbé ne répond pas, il faut réitérer la demande. Si l'abbé persiste à ne pas répondre, on ne doit plus insister. Cette règle est assez simple, et il suffit de quelques lignes pour l'énoncer (9, 2-8). Ce qui prend beaucoup plus de temps, c'est de l'expliquer en gros et en détail, comme le Maître aime à le faire pour tout ce qu'il prescrit. Dès la fin de son règlement, il note quels sont les motifs et les humbles pensées du frère qui se retire après avoir été repoussé pour la seconde fois (9, 7 et 9-10). Ensuite le Maître justifie la répétition du seul *Benedicite* suivie du départ. Cette règle lui paraît présenter tous les avantages : on reste dans la taciturnité et l'humilité (11-12); la répétition permet à la fois d'éprouver l'humilité du disciple et d'éviter le mécontentement du maître, car celui-ci pourrait être distrait sur le moment et

28. Noter la présence de *discipulus* en 8, 33 et 8, 37.

se plaindre ensuite que l'on n'ait pas suffisamment attiré son attention (13-17); enfin le départ après le second refus et le retour au travail silencieux se recommandent par les considérations déjà indiquées (18-19)²⁹.

Une prescription de ce cérémonial appelle un commentaire spécial : l'inclination de tête qui accompagne le *Benedicite*. Son but est d'habituer le frère à garder toujours et partout la tête baissée. Cette attitude, jointe au silence et à la « tristesse », entretient et manifeste le souvenir et la crainte de Dieu, la fuite du péché, la vigilance sur soi-même pour se garder de tout ce qui déplaît à Dieu (20-24)³⁰.

La note qui termine cette première partie contraste avec les considérations spirituelles qui précèdent. Elle n'a point pour but d'expliquer la règle du *Benedicite* mais de la compléter en vue d'un cas particulier, celui où les frères sont à table. Alors on frappe la table préalablement pour avertir le supérieur (25-26).

Avant de quitter ce règlement, notons ses rapports avec ce qui a été dit au traité de l'obéissance³¹. Là on invitait

29. Cette dernière phrase est étrange. *Ideo enim diximus* (9, 18) appelle normalement une proposition finale-consécutive ouverte par *ut* (cf. 9, 11). L'apodose attendue a-t-elle été oubliée ou supprimée ? Telle quelle, la phrase pourrait être considérée comme la conclusion de 9, 6-10, et la péricope 9, 11-17 comme une interpolation. Cependant on y retrouve un ensemble de mots qui se trouvaient déjà dans 9, 12 (*repetitur et post ipsam mox a nolente disceditur*), de sorte qu'elle paraît récapituler aussi la péricope 9, 11-17.

30. Encore une péricope qui laisse rêveur. Comment le Maître passe-t-il du geste transitoire de l'inclination de tête, signe d'humilité devant l'abbé, à l'attitude permanente du regard baissé, signe du souvenir de Dieu ? Le lien établi entre ces deux termes par le texte actuel paraît bien artificiel. Ce fait est de nature à confirmer l'hypothèse avancée plus haut (n. 11) sur l'origine de 9, 21-24. La phrase d'introduction du paragraphe (9, 20) pourrait être un joint secondaire analogue à 8, 26 (*supra*, n. 6-8). En tout cas, elle revient sur le *Benedicite* comme seule dérogation à la taciturnité (cf. 9, 11).

31. RM 7, 10-21.

l'abbé à répéter ses questions (*interrogationes*) aussi bien que ses ordres (*iussiones*), ceux-ci pour ménager la faiblesse de certains disciples imparfaits, celles-là parce qu'on présume que le disciple est trop ami du silence et respectueux du maître pour répondre d'emblée. Il y a donc réciprocité entre maître et disciple. L'un et l'autre doivent répéter leurs « interrogations », et les motifs de cette répétition sont assez semblables de part et d'autre³².

Passons maintenant à la deuxième partie du chapitre (*RM* 9, 27-40). Elle se présente comme une nouvelle justification de la règle du *Benedicite*, mais cette fois on néglige le détail des prescriptions pour motiver seulement l'ensemble par quelques considérations générales. Les citations scripturaires, absentes jusqu'ici, formeront désormais la trame de l'exposé. Trois d'entre elles, on s'en souvient, proviennent de la théorie du silence développée à la fin du chapitre 8³³. Ce sont les trois dernières. Auparavant, le Maître cite *Eph.* 4, 29, contaminé³⁴ par *Mt.* 12, 36, ainsi

32. Il est vrai que l'on suggère un seul motif pour le maître (présumer que le disciple est trop respectueux...) et deux pour le disciple (présumer qu'on le juge indigne..., éviter de courroucer l'abbé distrait), mais le second motif proposé au disciple correspond à celui qui est indiqué pour la répétition des *iussiones* de l'abbé dans *RM* 7 : comparer 7, 12 (*surdo stupore hebescere...cogitationibus*) et 9, 15 (*cogitationibus obstupescens...surdus auribus*). Ainsi les deux chapitres parlent l'un et l'autre de deux motifs : présumer telle ou telle intention chez l'interlocuteur, et parer à ses distractions. Il n'est que de joindre les *iussiones* aux *interrogationes* dans *RM* 7 pour obtenir une correspondance complète avec *RM* 9. D'ailleurs les deux passages sont tout entiers écrits avec le même vocabulaire : comparer *praecepta in lingua* dans 7, 19 et 9, 28, etc.

33. Voir plus haut, n. 19-28.

34. *RM* 9, 30. Le Maître remplace *sermo malus* par *verbum unum*. D'autre part, il substitue *si quis est* à *si quis bonus*. Ainsi l'opposition n'est plus entre parole « mauvaise » et « bonne », mais entre parole « vaine » et « édifiante » (ce dernier terme figurant d'ailleurs dans le texte paulinien originel). Comparer *RM* 8, 32 : *bonis...malis*; 8, 33-34 : *bonis et sanctis et aedificationum eloquiis...aliis verbis*;

que la sentence de Sextus *Sapiens paucis innotescit*. La première de ces citations confirme la nécessité de méditer longuement ce qu'on va dire, de façon à éviter le péché. La seconde suggère de s'interdire le *multiloquium*. Il faut donc se garder d'abord de la précipitation à parler qui ferait dire des choses mauvaises (28-30), puis de parler beaucoup, par où l'on ne saurait non plus éviter le péché (31-34). Enfin, proférer même des paroles bonnes serait empiéter sur la fonction d'enseignement du maître (35-38). La langue apparaît donc comme un organe si dangereux que l'on ne saurait trop la tenir en bride (39-40).

Cet exposé général terminé, le Maître entre dans la série de précisions casuistiques qui constitue la troisième partie. Une première distinction s'impose : autre est la règle pour les disciples parfaits, autre celle pour les imparfaits. Déjà la doctrine du silence sur les choses bonnes avait été présentée comme intéressant les seuls parfaits³⁵. C'est ce que l'on semble vouloir rappeler ici³⁶. Mais cette première distinction reste provisoirement sans application. A sa place une seconde, toute nouvelle celle-là, va entrer en jeu : autre est le silence à observer en présence de l'abbé, autre en son absence.

Quand l'abbé est présent, les disciples ne parleront pas sans être interrogés³⁷. Cette maxime laisse perplexe le lecteur qui vient de lire la première partie du chapitre, où est longuement décrite la façon d'« interroger » l'abbé, et

9, 43-44 : *de uerbo Dei...de inanibus aut de saecularibus uel quibusuis uerbis quae ad Deum non pertinent*; 9, 49-50 : *de saecularibus inquirendis, quae ad aedificationem spiritalem non pertinent...de aliquo spiritali interrogando sermone*. Sur ces oppositions, qui ne se recouvrent pas exactement, voir *infra*, n. 45 et 57-58.

35. *RM* 8, 33 et 9, 37.

36. *RM* 9, 41. Cependant *hanc tantam taciturnitatis districtam custodiam*, très vague, paraît se référer à l'ensemble des règles du silence.

37. *RM* 9, 42.

qui se souvient que seules les paroles non édifiantes (*alia uerba*) tombaient précédemment sous le coup d'une telle interdiction³⁸. Est-ce que l'auteur parlerait ici *grosso modo*, sans vouloir révoquer la « permission rarement accordée de parler de choses bonnes³⁹ » et le droit des disciples d'« interroger » que celle-ci suppose ? Ou bien sommes-nous en présence d'une loi formelle et précise, qui contredirait ce qui a été dit plus haut⁴⁰ ?

En l'absence de l'abbé, une troisième distinction est à faire entre paroles *de uerbo Dei* et paroles « vaines ou séculières et sans rapport avec Dieu⁴¹ ». Les premières sont autorisées, pourvu qu'elles soient dites à voix basse et humblement⁴². Les secondes doivent être réprimées par les prévôts⁴³. Cette dernière distinction a déjà été proposée à la fin du chapitre précédent⁴⁴. Cependant les prescriptions des deux chapitres sont loin de se correspondre⁴⁵. Pour

38. *RM* 8, 34.

39. *RM* 8, 33.

40. Cf. 50, 44, où ce silence complet en présence de l'abbé s'oppose à la permission d'« interroger sur les préceptes divins » et de « dire un mot édifiant au sujet de Dieu », accordée en son absence (50, 26. 43.45). Aucune mention du *Benedicite* dans tout le chapitre 50 (*infra*, n. 59).

41. *RM* 9, 43-44. Comparer les distinctions parallèles (*supra*, n. 34, et *infra*, n. 57-58).

42. Cf. 11, 46-48, en ce qui concerne le ton de voix. Quant à l'autorisation de parler, le présent passage semble en désaccord avec 11, 41-45, qui suppose que l'on doit toujours attendre d'être interrogé. — On notera que *lente et humiliiter non clamosa uoce* s'appuie sur *RM* 10, 80, ou du moins sur *CASSIEN*, *Inst.* 4, 39, 2.

43. Dans 11, 41-45, la répression des prévôts s'exerce contre toute parole dite par un frère qui n'a pas été interrogé, sans exception pour les choses bonnes comme ici. Ici, en revanche, il n'est pas question d'attendre qu'on soit interrogé, comme dans *RM* 11. Tout cela est moins cohérent qu'il ne paraît.

44. *RM* 8, 33-34.

45. D'abord les *alia uerba* de 8, 34 ne s'identifient pas aux *inania* de 9, 44 (des paroles « vaines » ne peuvent être que pécheresses,

finir, le Maître autorise la récitation de l'Écriture au cours du travail. Puisque cette récitation se fait à mi-voix, elle exige la permission de parler⁴⁶.

Jusqu'ici, le Maître semble avoir légiféré pour tous les frères⁴⁷. Voici maintenant la règle pour les imparfaits. Cette fois, on ne fait plus de distinction suivant que l'abbé est présent ou absent. On distingue seulement entre les « questions séculières », qui n'ont pas trait à l'édification spirituelle, et les « questions spirituelles ». Pour les premières, il faut non seulement dire le *Benedicite*, mais obtenir la permission. Pour les secondes, le *Benedicite* suffit pour que l'on puisse se mettre à parler aussitôt⁴⁸. On notera que, cette fois, les « questions séculières » ne sont pas confondues avec les « paroles vaines⁴⁹ », celles-ci étant au

donc absolument interdites, cf. 9, 30). Ensuite 8, 34 mentionne l'abbé, qui est absent par hypothèse dans 9, 43-44. Enfin le comportement prescrit est différent : pour les choses bonnes, rareté de la permission accordée (8, 33) et parole à voix basse (9, 43) ; pour les autres, attendre d'être interrogé (8, 34) et se voir fermer la bouche par les prévôts (9, 44).

46. *RM* 9, 45. Cf. 50, 26 et 43, qui mentionne la récitation avant les « paroles sur Dieu », non après comme ici.

47. En effet, malgré la mention des parfaits dans 9, 41, il semble que 9, 42-45 ne s'adresse pas spécialement à cette catégorie. Comparer 50, 25-26 et 42-46, textes exactement parallèles, où il n'en est fait aucune mention. De même que 8, 26 et 9, 20 (*supra*, n. 6-8 et 30), 9, 41 est un joint secondaire, sans rapport nécessaire avec le paragraphe qu'il introduit. Quant à 9, 46-47, ce nouveau joint ressemble singulièrement à celui de 9, 41. La seule nouveauté est *praesente abbate*. Cette clause ne se réfère pas nécessairement à 9, 42, car déjà la règle du *Benedicite* (9, 1-27) supposait constamment la présence de l'abbé. Il est donc probable que *Hanc...clusuram* désigne le début du chapitre (9, 1-27), et non ce qui précède immédiatement (9, 42-45). Dès lors, le joint de 9, 46-47 apparaît comme un doublet de 9, 41.

48. Ce point ne reparait plus ailleurs dans la Règle.

49. Comme elles le sont dans 9, 44 et 50, 25.42. Comparer la tolérance de 8, 34 pour les *alia uerba*.

contraire assimilées aux « plaisanteries et paroles pour rire », qui sont totalement prohibées⁵⁰.

Toute cette troisième partie ressemble à la première par l'absence de citations scripturaires. C'est aussi à la première partie que se rapportent ses prescriptions. Il s'agit de compléter et d'assouplir la règle du *Benedicite*. Celle-ci supposait l'abbé présent. Ici l'on prévoit le cas où l'abbé est absent. La règle du *Benedicite* s'adressait aux « parfaits ». Ici l'on concède une dérogation aux imparfaits. Reconnaissons d'ailleurs que la péricope distinguant entre présence et absence de l'abbé (9, 42-45) s'accorde mal avec le reste du chapitre. Le Maître semble y perdre de vue la règle du *Benedicite*, qu'il remplace même par un principe contradictoire : ne pas parler à moins d'être interrogé par l'abbé. De plus, il ne distingue pas entre paroles « séculières » ou « non édifiantes » et paroles « vaines », comme il le fait explicitement dans *RM* 9, 49-51 et implicitement dans *RM* 8, 34. On a donc l'impression que cette péricope n'appartenait pas primitivement à son contexte actuel. Comme les péripécopes parallèles de *RM* 50, 25-26 et 42-46, elle reflète une doctrine rigoureuse qui n'admet point que l'on interroge l'abbé ni que l'on parle d'autre chose que de Dieu en son absence⁵¹. Peut-être le Maître a-t-il remployé ici un fragment provenant d'un premier état de la théorie du silence, état antérieur à la règle du *Benedicite* qui est déjà plus humaine.

**La législation
du Maître
sur le silence**

Au terme de ces deux chapitres, il sera bon de prendre une vue d'ensemble des prescriptions, souvent confuses ou contradictoires, que le Maître édicte, ici et à travers toute la Règle, au sujet du

50. *RM* 9, 51.

51. A moins que *incoauerint* (9, 44) signifie : « se mettre à parler sans avoir obtenu permission » (cf. 9, 49). Mais alors, pourquoi ne trouve-t-on aucune mention de la *benedictio* dans tout le paragraphe ?

silence. Rassemblons d'abord tout ce qui concerne l'« interrogation », c'est-à-dire l'interpellation⁵², l'initiative du dialogue. Celle-ci peut provenir soit de l'abbé, soit des frères :

Les frères attendent d'être interrogés	Les frères interrogent ⁵³
(7, 16-18 : on peut attendre que le maître répète l'interrogation)	
8, 34 : s'il s'agit de matières non édifiantes, on doit attendre que l'abbé interroge.	
9, 42-44 : si l'abbé est présent, on doit attendre qu'il interroge ; s'il est absent, on peut parler, mais seulement de la parole de Dieu.	9, 1-27 : devant l'abbé, répéter l'interrogation une fois, pas davantage.
	9, 49-50 : les imparfaits peuvent interroger sur une question séculière moyennant permission, sur une question spirituelle dès qu'ils ont dit <i>Benedicite</i> .
10, 75 : garder la taciturnité en ne parlant point avant d'être interrogé.	

52. Il ne s'agit pas simplement de « poser des questions ».

53. On pourrait placer dans cette colonne 8, 33, où l'*interrogatio* des disciples est présumée.

Les frères attendent d'être interrogés	Les frères interrogent
11, 41-43 : ne pas parler sans être interrogé. Garder la taciturnité jusqu'à ce qu'on soit interrogé (sur toute matière et même en l'absence de l'abbé).	24, 19 : les frères peuvent interroger l'abbé sur la lecture au réfectoire. 50, 43 : si l'abbé est absent, on peut interroger sur les préceptes divins ⁵⁴ .

Nous ne voyons pas comment on pourrait harmoniser certains de ces textes. Il y a contradiction flagrante entre 11, 41-43 (cf. 10, 75), qui réprime toute parole prononcée spontanément par un inférieur, même en l'absence de l'abbé, et 50, 43, qui autorise la parole « bonne » dans les mêmes conditions. Il y a encore contradiction entre 11, 41-43 et 9, 42-44 : dans ce dernier passage, c'est seulement en présence de l'abbé que le disciple doit attendre d'être interrogé, et c'est seulement quand il se met à parler de choses non édifiantes que les prévôts doivent lui imposer silence. Il semble donc que 50, 43 et 9, 42-44 appartiennent à une couche de textes plus tardive et moins sévère que 11, 41-43⁵⁵. A son tour, 8, 34 est moins exigeant que 9, 42, comme nous l'avons déjà remarqué⁵⁶.

54. Ou dire quelque chose de bon (50, 26), quelque chose sur Dieu (50, 45).

55. Peut-être ne faut-il pas presser 10, 75, texte spirituel sans portée législative. A la rigueur, on pourrait considérer 11, 41-43 comme ressortissant au même genre, ce qui dispenserait de le prendre à la lettre.

56. Voir *supra*, notes 38-40.

Voici maintenant une série de textes sur les paroles « séculières » ou « sans rapport avec Dieu, avec le propos, avec l'édification ». Elles sont tantôt proscrites avec les paroles « vaines ou portant à rire », tantôt distinguées de celles-ci et autorisées à certaines conditions :

A quelles conditions les paroles profanes sont autorisées	Les paroles profanes sont interdites
8, 34 : les paroles « autres » (que « bonnes, saintes et édifiantes ») ne peuvent être dites que si l'on est interrogé par l'abbé (règle pour les parfaits ?).	9, 44 : les paroles « vaines, séculières et sans rapport avec Dieu » doivent être réprimées par les prévôts.
9, 49 : les questions « séculières et sans rapport avec l'édification » requièrent permission expresse en plus du <i>Benedicite</i> (imparfaits).	10, 80 : il ne faut dire que des choses « saintes ».
	11, 49 : les paroles « sans rapport avec l'édification et la sainteté » (aussi bien que les paroles « vaines et aptes au rire ») doivent être réprimées par les prévôts.
	50, 25 : les « choses séculières » (aussi bien que les bavardages dérégés et les paroles oiseuses), étant sans rapport avec le propos, doivent être tues.
	50, 42 : les « choses séculières » (aussi bien que les paroles oiseuses et les plaisanteries), étant sans rapport avec l'édification, doivent être tues.

La tendance du Maître est constamment d'entraver ces sortes de propos. D'ordinaire il les englobe simplement dans les « propos inconvenants » réprouvés par saint Paul⁵⁷. Deux fois, cependant, il les admet, non sans les restreindre sévèrement. De fait, la vie pratique ne devait guère permettre de les éviter tout à fait, comme le montrent plusieurs passages de la Règle elle-même⁵⁸.

Dans ce large éventail de textes, on s'étonne de ne trouver que sporadiquement la mention du *Benedicite*. Les seuls passages où celui-ci figure explicitement sont *RM* 9, 1-27 (parfaits) et 9, 49-50 (imparfaits)⁵⁹. De même la distinction entre parfaits et imparfaits n'apparaît que rarement (*RM* 8, 34 et 9, 41.46-50).

Au total, cette législation n'est rien moins que cohérente. Quand on a fait la part de certaines maladroites d'exposition, — le Maître a pu se perdre parfois dans le dédale de ses propres distinctions, — on en vient à se demander si notre auteur ne s'est pas simplement contredit d'un passage à l'autre. L'explication la plus bienveillante est celle qui suppose des remaniements successifs du texte. Il paraît certain, en particulier, que la péricope 9, 42-45 n'est pas à sa place primitive. Le règlement du *Benedicite* qui l'encadre (9, 1-27 et 49-50) appartient à une couche de textes différente et probablement plus récente. Dans l'ensemble de la Règle, on peut discerner les stratifications suivantes :

1. *RM* 10, 75 et 11, 41-43 : ne jamais parler sans être interrogé.

57. *Quae ad rem non pertinent* (Eph. 5, 4). L'expression est reproduite dans *RM* 50, 25, et accommodée dans *RM* 9, 44 et 49 ; 11, 49 ; 50, 42. Sur notre tableau, nous la rendons chaque fois par « sans rapport avec... ».

58. Voir les interrogations des frères dans *RM* 19, 11.18 ; 61, 1 ; celles de l'abbé dans *RM* 85, 2. Cf. en outre l'*interrogatio discipulorum* des titres de chapitres.

59. Le *Benedicite* paraît impliqué dans 8, 33 et 50, 43.

2. *RM* 9, 42-45 et 50, 25-26.41-46 : on peut parler sans être interrogé, si l'abbé est absent et s'il s'agit de choses bonnes.
3. *RM* 8, 33-34 et 9, 1-27.41.46-50 : on peut interroger l'abbé ; règle du *Benedicite* (avec distinction entre parfaits et imparfaits).

Il est impossible de réunir ces trois séries de prescriptions en un seul système. Bornons-nous donc à schématiser, autant que faire se peut, l'enseignement de la troisième série :

En présence de l'abbé	}	Parfaits	{	choses bonnes (8, 33) : demander (deux fois, pas davantage, 9, 1-27) et obtenir licence. choses « autres » (8, 34) : attendre d'être interrogé.
		Imparfaits	{	choses bonnes (9, 50) : demander licence (sans attendre de l'obtenir). choses séculières (9, 49) : demander licence et l'obtenir.

II. Le traité de Benoît (*RB* 6)

Auprès du traité du Maître, celui de Benoît est bref et simple. Voici une synopse schématique des deux morceaux :

<i>RM</i>		<i>RB</i>
8, T 1-30	<i>De taciturnitate</i>	6, T
31-33 34-35 ^a 35 ^b -36	<i>Ps.</i> 38 et son commentaire	1-3
37	<i>Prou.</i> 10, 19 et 18, 21	4-5
(9, T-50)	Se taire sied au disciple	6
9, 51	Comment interroger le supérieur	(7)
	Ne jamais plaisanter	8

D'ordinaire, les deux textes se correspondent littéralement. Seule l'avant-dernière péricope, que nous avons mise entre parenthèses, est rédigée en termes différents de part et d'autre : aux longs développements du Maître correspond seulement une petite phrase chez Benoît.

L'entrée en matière de Benoît est abrupte. Elle consiste à donner en **La citation psalmique et son commentaire** modèle le « prophète » (Ps. 38, 2-3). Ce début est très semblable à celui de *RB* 16, qui correspond aussi à un exorde plus développé du Maître⁶⁰. Dans les deux cas, Benoît se sert du verbe *ait*, marque distinctive de son vocabulaire⁶¹.

Benoît ignore donc la fonction première que remplit la citation psalmique chez le Maître. A la suite de Cassien, celui-ci proposait le Ps. 38, 2-3 comme un texte à « dire dans son cœur » quand on est tenté de préférer une parole de colère. Chez Benoît, le texte ne se présente pas comme une arme contre la tentation, mais comme un exemple à suivre⁶². Cette présentation s'accorde sans difficulté avec le commentaire qui suit la citation chez les deux auteurs. En lisant Benoît, on n'éprouve pas la surprise que procure le Maître quand il passe de la fonction première du texte à la seconde, des directives pratiques pour inhiber les paroles mauvaises à la réflexion sur les deux formes de silence.

60. *RB* 16, 1 : *Vi ait propheta*. Cf. *RM* 34, 1-3.

61. On ne trouve *ait* que dans *RM* 47, 2 ; 48, 5 et 14, où le Maître reproduit probablement une source.

62. A. GENESTOUR note que « l'emploi du mot *faciamus* pour introduire une citation qui est un discours, n'est pas particulièrement approprié » (*RAM* 21 [1940], p. 76). Le *decanians* de Cassien et le *dicens* du Maître le sont-ils davantage ? Plus probant en faveur de la priorité du Maître nous semble le simple fait qu'il s'accorde avec Cassien, ce qui n'a pas été remarqué jusqu'ici.

Le commentaire de la citation psalmique est le même chez les deux auteurs. La seule différence est que Benoît l'arrête plus tôt que le Maître. Chez lui, la phrase *Ergo quamuis de bonis... rara loquendi concedatur licentia* (*RM* 9, 33 = *RB* 8, 6) est terminale. Cette proposition présente un sens assez clair : « même s'il s'agit de choses bonnes... on accordera rarement la permission de parler. » Seuls les mots *perfectis discipulis* sont un peu difficiles à interpréter. Faut-il les rattacher à *quamuis* : « même aux disciples parfaits », comme on l'entend souvent⁶³, ou bien les en détacher et les comprendre en un sens restrictif : « du moins aux disciples parfaits », en sous-entendant que les imparfaits peuvent bénéficier d'autorisations plus fréquentes ? Ce dernier sens, qui s'accorde mieux avec la doctrine du Maître, est aussi le plus naturel du point de vue de la grammaire⁶⁴. En tout cas, il n'est pas douteux que *quamuis* soit un adverbe portant sur *de bonis... eloquiis*, non une conjonction corrélatrice à *tamen*, comme c'est apparemment le cas chez le Maître.

De la sorte, la phrase de Benoît échappe aux graves difficultés que soulève celle du Maître⁶⁵. La tentation est

63. Ainsi P. DELATTE, *Commentaire*, p. 108 ; G. PENCO, *S. Benedicti Regula*, p. 51, etc.

64. *Quamuis*, normalement, ne porte que sur ce qui suit immédiatement (*de bonis...eloquiis*). Ainsi l'entendent L. SANSEGUNDO, *San Benito*, p. 367 ; J. MC CANN, *The Rule*, p. 37 ; B. STEIDLE, *Die Regel*, p. 121.

65. Outre la difficulté majeure analysée plus haut (n. 13), on notera les suivantes : 1) le glissement des *mala uerba* (*RM* 8, 32) aux *alia uerba* (8, 34), ces derniers n'étant pas proprement mauvais, mais seulement « non édifiants » ; 2) le glissement des *perfectis discipulis* (8, 33) aux *fratres* (8, 34) : s'agit-il des mêmes ? 3) l'opposition boiteuse entre *loquendi concedatur licentia* (8, 33) et *non interrogati... siliscant* (8, 34) : il faut un effort d'analyse pour retrouver sous chaque terme le point sur lequel porte l'opposition, c'est-à-dire la possibilité donnée ou refusée aux disciples d'interroger « l'abbé ;

forte de considérer ici le texte bénédictin comme primitif, et celui du Maître comme une réfection malencontreuse qui a détourné *quamuis* de sa fonction originelle⁶⁶. Cependant la phrase du Maître a l'avantage de rester dans la ligne de ce qui précède. L'opposition *quamuis... tamen* reprend la gradation précédente *si interdum... quanto magis* (RM 8, 33). Dans ces deux phrases successives, la pensée du Maître va des paroles bonnes aux mauvaises, des propos édifiants à ceux qui ne le sont pas⁶⁷. L'accent porte chaque fois sur la seconde espèce. Si les paroles bonnes sont elles-mêmes soumises à des restrictions, les paroles mauvaises ou non édifiantes doivent l'être bien davantage. Cette insistance sur la seconde espèce est bien dans la ligne d'une pensée qui prend pour point de départ la lutte contre l'*eloquium prauum* (RM 8, 30). Ainsi la « malencontreuse » apodose *tamen ab aliis uerbis... siliscant* (RM 8, 34) a le mérite de correspondre à celle de la première phrase :

4) *taciturnitas* d'abord réservé spécialement aux paroles bonnes (8, 32-33), puis appliqué aux paroles « autres » (8, 34). Ainsi 8, 34 gâte tellement le texte que l'on est tenté d'y voir une interpolation. On notera que rien n'y correspond dans RM 9, 37-38. Le double *fratres...fratribus* de RM 8, 34-35 interrompt un texte où il est question, avant et après, de « disciples » (8, 33 et 37). Comparer le phénomène inverse dans 11, 53-54. Tous ces indices défavorables au texte long du Maître seraient décisifs si notre auteur n'était coutumier de ces faiblesses de style, même quand aucun texte parallèle de Benoît n'est là pour fonder un soupçon d'interpolation. La RM entière est remplie de semblables maladroites. Dès lors, celles que nous relevons ici authentiquent le texte plutôt qu'elles ne le disqualifient. On peut toutefois se demander si Benoît n'a pas eu connaissance de ce passage avant que le Maître ne le « gâte » en ajoutant 8, 34-35*. Cf. Th. PAYR, *Der Magistertext*, p. 52.

* 66. Il nous semble que A. GENESTOUT, dans RAM 21 (1940), p. 76-77, et G. PENCO, *S. Benedicti Regula*, p. 239-240, sont bien optimistes sur la qualité du texte du Maître et sur ses titres à la priorité par rapport à celui de Benoît.

67. Non sans glisser étrangement des *mala* aux *alia* (voir *supra*, n. 65).

*quanto magis a malis uerbis... debet cessari*⁶⁸. Elle ramène l'attention sur les paroles non édifiantes, celles dont il faut surtout se garder.

Au contraire, la phrase bénédictine a l'inconvénient de s'arrêter aux paroles bonnes, et par là d'infléchir le thème. Alors que la première phrase allait par *a fortiori* des bons propos aux mauvais, la seconde n'a rien qui concerne ceux-ci. Le *ergo* qui relie les deux phrases en devient moins intelligible. Ainsi RB 6, 3, beaucoup plus satisfaisant en soi que RM 8, 33-34, se relie moins bien à ce qui précède.

On peut en dire autant de la liaison avec ce qui suit, c'est-à-dire avec les deux citations des *Proverbes*. Chez le Maître, ces nouveaux *testimonia* prennent place dans une phrase à part, reliée au commentaire du Ps. 38, 2-3 par un simple *namque*. Chez Benoît, ils sont annexés à la dernière phrase du commentaire. Le *ergo* qui ouvrait celle-ci marquait clairement qu'on poursuivait l'exploitation du texte psalmique. Il est un peu surprenant de trouver au bout de la phrase un *quia scriptum est*, introduisant deux nouvelles citations, comme si le rédacteur perdait de vue qu'il s'appuyait déjà auparavant sur une « autorité » scripturaire.

« Maître »
et « disciple »

Les deux phrases suivantes (RB 6, 6-7) ressemblent beaucoup à un passage du traité du conseil (RB 3, 4-6) :

RB 3	RB 6
*Sed sicut <i>discipulos conuenit</i> oboedire <i>magistro</i> , ita et ipsum <i>condecet</i> iuste <i>condecet</i> cuncta <i>disponere</i> .	*Nam loqui et docere <i>magistrum</i> <i>condecet</i> , tacere et audire <i>discipulum conuenit</i> .

68. De part et d'autre, *a...uerbis* répond dans le second membre à *bonis...eloquiis* du premier.

RB 3	RB 6
*Sic autem dent fratres consilium cum omni humilitatis subiectione et non praesumant procaciter defendere quod eis uisum fuerit.	*Et ideo si qua requirenda sunt a priore, cum omni humilitate et subiectione reuerentiae requirantur.

En ce qui concerne la deuxième phrase de *RB 6*, qui est propre à Benoît, cette ressemblance n'a rien d'inattendu. Mais la première phrase se retrouve telle quelle chez le Maître (*RM 8, 37*). Si celui-ci emploie ailleurs *conuenit* et *condecet* séparément, nulle part il ne met les deux verbes en contraste. Que Benoît, au traité du conseil, les ait de nouveau contrastés, et précisément avec les mêmes compléments (*magistrum... discipulos*), c'est là un fait très remarquable, qui indique soit qu'il est l'auteur de cette phrase de *RB 6*, soit qu'il a imité de près dans *RB 3* le style du Maître⁶⁹.

Chez le Maître, on s'en souvient⁷⁰, la maxime *Nam loqui...* marque un retour à l'idée précédemment exprimée que les disciples parfaits doivent le plus possible s'abstenir même de paroles bonnes⁷¹. Cette liaison apparaît mieux chez Benoît, qui n'interpose rien entre les deux énoncés.

Examinons maintenant la phrase *Et ideo...* (*RB 6, 7*) et son rapport au long texte du Maître qui lui correspond (*RM 9, 1-50*). Au lieu d'un règlement cérémoniel et

casuistique, entremêlé d'amples explications et justifications, on ne trouve chez Benoît qu'une brève indication sur l'attitude convenable vis-à-vis du supérieur. D'après l'unique passage de la *RB* où reparait le verbe *requirere*⁷², il semble que Benoît songe bien ici à la démarche que le Maître appelle *interrogatio*. Il ne s'agit donc pas de « requêtes », mais de « questions », comme chez le Maître. Toutefois le mot *requirere* est propre à Benoît, ainsi que *prior* pour désigner le supérieur.

Quant aux termes désignant l'attitude du sujet, on a vu combien ils ressemblent à ceux que Benoît utilise au traité du conseil. Là, cette attitude « humble et soumise » interdisait aux moines de « défendre âprement leur avis » contre les décisions de l'abbé. Apparemment, Benoît a en vue ici des difficultés du même genre. C'est dire que, malgré l'identité du vocabulaire, *humilitas* et *reuerentia* n'ont pas pour lui la même portée que pour le Maître. En employant ces mots à propos de silence, celui-ci vise un comportement précis : l'« humilité » consiste à incliner la tête à chaque question que l'on pose et à se retirer en silence au second refus⁷³; la « révérence » se traduit par le silence complet en présence de l'abbé et la lenteur à répondre à ses questions⁷⁴. Il semble que Benoît songe à autre chose qu'à ces mimiques. Ce qu'il combat, c'est moins l'inconvenance des gestes et attitudes que l'indépendance du jugement et des propos. Comme les conseils donnés au supérieur, les questions qui lui sont posées peuvent occasionner discussions et conflits. *Ne detur occasio*, écrit Benoît en prohibant de telles questions au cours du repas⁷⁵. Dans ce passage comme au

72. *RB 38, 8*.

73. *RM 9, 3.6.9.10.12.14.16.17*; 50, 44. Dans *RM 9, 43*, l'humilité se traduit par la modestie du ton (cf. 10, 80).

74. *RM 7, 17-18*; 50, 44.

75. *RB 38, 8*. Cf. 43, 8 (*et datur occasio maligno*); 54, 4 (*ut non detur occasio diabulo*). Parmi les cinq autres emplois d'*occasio*, relevons *occasio scandalorum* (69, 3) et *praesumptionis occasio* (70, 1).

69. Sous l'apparente identité des formules se cache un renversement de la pensée. Voir à ce sujet *La Communauté et l'Abbé*, p. 201, n. 1. On notera d'autre part que Benoît n'emploie pas ailleurs *condecet*. L'imitation d'une formule du Maître ne serait pas un cas isolé : comparer *RB 63, 13* et *RB 2, 1-2* (= *RM 2, 1-2*); *RB 19, 1* et *RB 7, 26* (= *RM 10, 37*); *RB 55, 4* et *RB 39, 1* (= *RM 26, 1*).

70. Voir *supra*, n. 26-28.

71. *RM 8, 33* = *RB 6, 3*.

traité du silence, c'est sans doute la « présomption » et les « disputes » qu'il redoute. Au réfectoire, il coupe ces inconvénients à la racine en interdisant toute question, contrairement au Maître⁷⁶. En règle générale, il n'interdit pas de questionner, mais réclame une attitude parfaitement humble, respectueuse et soumise.

Ainsi la petite phrase de Benoît ne correspond pas aussi exactement qu'il ne semble au long développement de *RM* 9, 1-50. Entre l'une et l'autre, il n'y a pas seulement le contraste d'une indication générale et imprécise avec des prescriptions et distinctions minutieuses⁷⁷, il y a aussi toute la distance qui sépare les préoccupations des deux auteurs. Alors que le Maître songe seulement à enseigner à ses disciples les bonnes manières, que ce soit en présence de l'abbé ou en son absence, Benoît paraît soucieux d'éviter les heurts entre supérieur et sujets. Cette préoccupation est une des constantes de la *RB*, on le sait⁷⁸. A la différence du Maître, Benoît ne cesse de réaffirmer les droits de l'abbé et le devoir de soumission des moines. De cette tension entre supérieur et inférieurs, le traité du silence nous offre ici un nouvel indice.

Les plaisanteries

La dernière phrase du texte bénédictin (*RB* 6, 8) est aussi la dernière du traité du Maître (*RM* 9, 51). La seule variante notable est *in omnibus locis*, qui ne se lit que chez Benoît. Ces mots font figure d'ajouté. Voisinant avec *clusura*, ils suggèrent de donner à ce dernier une portée « locale », contraire à son sens premier. Hapax chez Benoît, *clusura* revient douze fois dans la *RM*, dont six dans les chapitres 8-9. En matière de silence, le mot entre dans la métaphore de la « maison »

76. *RM* 9, 25-26 ; 24, 19.

77. Comparer la simplification opérée par Benoît dans *RB* 5 = *RM* 7 ; *RB* 51 = *RM* 61. L'omission de prescriptions cérémonielles fait penser à *RB* 64 (cf. *RM* 93).

78. *La Communauté et l'Abbé*, p. 518-521.

du cœur, fermée par la « porte » des dents⁷⁹. Le sens est donc ici que les plaisanteries sont condamnées à la « réclusion » perpétuelle, c'est-à-dire à ne jamais sortir d'aucune bouche. L'ajouté bénédictin suggère au contraire qu'elles sont condamnées à une perpétuelle « exclusion », c'est-à-dire à ne retentir « en aucun lieu ». Ainsi l'ont entendu la plupart des traducteurs de la *RB*⁸⁰. On passe ainsi de la notion de bouche fermée, probablement primitive⁸¹, à celle de bannissement, d'exil, d'ostracisme. Cette variante *in omnibus locis* est d'autant plus remarquable que Benoît abrège constamment dans ce chapitre. S'il ajoute ces trois mots, c'est sans doute qu'il entend renforcer l'interdiction en doublant la clause temporelle (*aeterna*) d'une clause locale⁸².

Au demeurant, la phrase entière est mieux en situation chez le Maître. Celui-ci vient d'accorder aux imparfaits des facilités pour parler, soit de choses spirituelles, soit de choses séculières, étant bien entendu que celles-ci doivent être « sans péché » (9, 49-50). En revanche (*uero*), toute parole peccamineuse est absolument interdite (9, 51). Chez Benoît, on voit moins nettement à quoi s'oppose cette dernière sorte de paroles⁸³. De plus, les verbes *damnamus...* *permittimus* font suite chez le Maître à deux autres verbes à la première personne du pluriel : *taxauimus* (9, 46)... *relaxamus* (9, 48)⁸⁴. Le paragraphe du Maître s'achève ainsi

79. *RM* 8, 22. Cf. 9, 10.27.29.46.

80. Citons seulement P. DELATTE, *Commentaire*, p. 111 ; G. PENGO, *S. Benedicti Regula*, p. 51 ; Ph. SCHMITZ, *La Règle*, p. 22 ; J. MC CANN, *The Rule*, p. 37 ; B. STEIDLE, *Die Regel*, p. 121.

81. Comme le suggère la suite : *non aperire os permittimus*. Il n'est pas sûr que Benoît lui-même, en ajoutant *in omnibus locis*, ait eu conscience que l'image risquait d'en être altérée.

82. Cf. *RB* 7, 13 = *RM* 10, 13 : *omni hora...omni loco*. Benoît emploie volontiers *omnis*, en particulier dans la formule *cum omni...* (cf. 6, 7).

83. Cf. F. CAVALLERA, dans *RAM* 20 (1939), p. 229.

84. Cf. *RM* 8, 26 (*diximus*) ; 9, 11.18 (*diximus*) ; 9, 27 (*constituimus*).

comme il avait commencé, par un « nous » d'auteur. Au contraire, ce « nous » fait ici sa première apparition chez Benoît. Il est vrai que *RB* 6 avait commencé par *Faciamus*, mais c'était là un « nous » de prédicateur, équivalent à « vous et moi⁸⁵ ». Le « nous » d'auteur de *damnamus... permittimus* est donc bien une nouveauté dans le chapitre bénédictin. De soi, le fait ne prouve pas que le texte de Benoît soit discontinu. Mais il faut reconnaître que le texte de la *RM* est plus suivi. Si *RM* 9, 46-50 était additionnel, il eût fallu au Maître beaucoup d'attention ou de chance pour rédiger ce paragraphe dans un style aussi conforme à celui de la phrase terminale. Ainsi fond et forme suggèrent également que cette dernière phrase a son *situs* originel dans la *RM*.

Vue d'ensemble Dans le traité du silence, les deux règles présentent le même contraste que dans ceux des diverses espèces de moines et de l'obéissance. Du côté du Maître, un vaste ensemble composite en deux chapitres, gonflé de hors-d'œuvres et de répétitions, et dont le contenu législatif n'est guère plus homogène que l'aspect littéraire. Chez Benoît, un petit chapitre traitant de la seule parole, conformément au titre, et rassemblant sous forme d'extraits ou de résumé la plupart des points indiqués par le Maître.

Il s'en faut que la dépendance de Benoît par rapport au Maître soit toujours évidente. Si toutefois, sur un certain nombre d'indices sérieux, on accepte cette dépendance, il apparaît que Benoît a pris ses extraits à la fin de chacun des chapitres du Maître. De la première partie de *RM* 8, où le silence n'est pas séparé d'autres thèmes ascétiques, il n'a rien retenu. De la seconde partie, il n'a gardé que ce qui concernait la parole, non sans omettre certaines parti-

85. Ce « nous » est fréquent dans la première partie de *RM* 8 (1.5.7.11.17.20.21.24), et sporadique dans *RM* 9 (22.32.35).

cularités, trop précises sans doute à son gré⁸⁶. A l'égard de *RM* 9, Benoît s'est montré à la fois plus sévère et plus accueillant qu'il ne l'avait été vis-à-vis du chapitre précédent. S'il n'en a reproduit textuellement qu'une seule phrase, la dernière, il a fait de tout le reste un résumé. D'un bout à l'autre, si l'on excepte la mention fugitive et ambiguë des *perfecti discipuli*, Benoît évite toute casuistique aussi bien que toute réglementation précise. Son chapitre du silence demeure dans le domaine des principes. Ce petit traité paraît beaucoup plus homogène et cohérent que celui du Maître. Mais sa concision même, obtenue au prix de multiples retranchements, rend parfois la suite des idées assez incertaine.

III. Théorie et pratique du silence

Nous voudrions à présent compléter l'étude du *De taciturnitate* de nos deux règles par un commencement de réflexion sur la doctrine du silence qu'ils exposent¹. Cette recherche nous obligera à déborder doublement le cadre strict du présent traité (*RM* 8-9; *RB* 6). Tout d'abord, sans revenir *ex professo* sur le traité de l'obéissance (*RM* 7; *RB* 5), dont nous avons donné ailleurs un commentaire complet², nous devons le garder constamment sous les yeux. En effet, obéissance et taciturnité vont de pair, et la signification de celle-ci s'éclaire singulièrement quand on la compare avec celle-là. Ensuite notre étude de la théorie du silence devra déboucher sur les modalités pratiques de la discipline du silence, car l'une ne peut s'apprécier sans l'autre.

86. Sont omis ainsi *RM* 8, 30 (méthode pour résister à la tentation) et 8, 34 (attendre d'être interrogé sur les *alia uerba*).

1. Voir à ce sujet l'Avant-Propos, p. 10, n. 3.

2. *La Communauté et l'Abbé*, chapitre IV, p. 207-288.

**Obéissance
et taciturnité**

Commençons donc par examiner les rapports du *De taciturnitate* et du *De oboedientia*. La parenté des deux traités est d'abord un fait littéraire qui saute aux yeux. Entre les « Instruments des bonnes œuvres » et le vaste chapitre de l'Humilité, obéissance et taciturnité font l'objet d'exposés contigus, prolixes dans la *RM*, succincts dans la *RB*, mais assez homogènes l'un à l'autre dans chaque règle.

Ainsi rapprochées, les deux vertus le sont encore par leurs rapports avec l'humilité. Que l'obéissance soit le « premier degré de l'humilité », c'est ce qu'affirme la phrase initiale du *De oboedientia* dans l'une et l'autre règle. Quant au *De taciturnitate*, il y est question de l'humilité une fois seulement chez Benoît, mais très souvent chez le Maître³. Ces faits prennent tout leur sens lorsque l'on considère les citations scripturaires et que l'on constate que le traité de l'humilité remploie, dans les degrés 1-4 et 9-11, les textes qui servaient d'illustration aux traités de l'obéissance et de la taciturnité⁴. Il devient alors évident que le Maître et Benoît ont récapitulé ces chapitres dans celui de l'humilité, — ou mieux, puisque ce dernier est tiré de Cassien, qu'ils ont développé dans le *De oboedientia* et le *De taciturnitate* la matière du *De humilitate*. C'est Cassien qui a fourni à nos auteurs le schème d'une description de l'humilité où obéissance et taciturnité occupent respectivement les premiers et les derniers « indices ». Les deux vertus ainsi mises en relief aux deux bouts de l'échelle d'humilité ont paru d'une telle importance que des traités spéciaux, anticipant et développant le *De humilitate*, leur ont été consacrés.

On voit dès lors le sens de la trilogie obéissance-taciturnité-humilité. Ces trois vertus majeures de l'ascèse monastique ne sont pas à placer sur le même plan. La troisième se détache nettement des deux premières. En termes de généalogie, on dira que l'humilité est la vertu mère, l'obéissance et la taciturnité étant ses filles. Cette commune filiation par rapport à l'humilité rapproche à nouveau les deux vertus sœurs.

Pour achever de les réunir, le Maître a multiplié les analogies de fond et de forme entre les deux traités. La plus saillante est la distinction faite de part et d'autre entre disciples « parfaits » et « imparfaits », avec un régime approprié à chaque catégorie. De part et d'autre aussi, cette casuistique fait appel aux mêmes mots, aux mêmes principes, aux mêmes motivations : ici l'abbé doit répéter ses ordres, là les disciples doivent répéter leurs questions ; dans les deux cas, on pare de la sorte aux distractions de l'interlocuteur, et quand celui-ci se refuse ou tarde à répondre, on fait de son silence l'exégèse la plus charitable⁵...

Ces ressemblances sont si nombreuses et si accusées que le Maître glisse tout naturellement, au milieu des règles de l'obéissance, une remarque qui concerne celles de la taciturnité⁶. Les deux matières sont manifestement considérées par lui du même point de vue, celui des relations du maître et des disciples, de l'abbé et des frères. De toute évidence, une telle relation est constitutive de l'obéissance. En revanche, l'importance qui lui est accordée dans le cas de la taciturnité paraît plus gratuite. L'on s'étonne surtout que, de part et d'autre, la question se pose en termes si matériels : combien de fois le maître doit-il répéter ses ordres, le disciple ses interrogations ? Mais quoi qu'il en soit du jugement de valeur qu'appellent ces réglementations, c'est

3. *RB* 6, 7 et *RM* 8, 31 ; 9, 10.12.14.16.17.43 (cf. *RM* 8, 5.19 ; 9, 3.6.20).

4. Voir *La Communauté et l'Abbé*, p. 207-211.

5. Voir ci-dessus, p. 239-240, n. 31-32.

6. *RM* 7, 16-19 (questions de l'abbé). Cf. *RM* 9, 1 (questions des frères).

un fait indéniable qu'elles se correspondent exactement d'un traité à l'autre. Au directoire du maître dans le *De oboedientia* répond le directoire du disciple dans le *De taciturnitate*. Ensemble, les deux traités cherchent à régler complètement et symétriquement les rapports mutuels de l'abbé et des frères.

Entrons donc dans cette perspective, et essayons de dépasser la casuistique pour discerner les affinités profondes de l'obéissance et de la taciturnité. Pour cela, le meilleur fil conducteur sera sans doute le thème de l'*audition*, qui parcourt les deux traités. « Parler et enseigner convient au maître, se taire et écouter (*audire*) sied au disciple⁷. » Cette phrase exprime parfaitement le sens de la taciturnité, du point de vue qui nous occupe. Attitude caractéristique du disciple, elle ne peut se séparer de l'*écoute* d'un maître. On se tait pour écouter. Or l'*écoute* joue aussi un rôle capital dans la théorie de l'obéissance. C'est par l'ouïe que l'on perçoit le commandement du supérieur⁸. Ce moment préalable d'audition est inscrit dans la terminologie même de l'obéissance : *oboedire*, c'est *obaudire*, *abaudire*⁹. Le Maître en est bien conscient, lui qui, à la suite des versions du Psautier, restitue volontiers au verbe sa forme étymologique¹⁰. Mais écouter est plus encore qu'un préliminaire indispensable de l'acte d'obéir. C'en est un véritable synonyme. Comme le français *écouter*, le latin *audire* peut signifier par lui-même l'obéissance. *Qui uos*

7. RM 8, 37 = RB 6, 6.

8. RM 7, 4 : *audierini* (à quoi correspond *fuert* dans RB 5, 4).

9. Voir ERNOUT-MILLET, *Dictionnaire étymologique*⁴, p. 455 : *oboedire* paraît être un composé de *audire*. L'équivalence *oboedire-abaudire* est indiquée par Festus.

10. La RM présente six *obaudire* contre sept *oboedire* (dont cinq participes). *Obaudire* est attesté chez Apulée et Tertullien. On trouve également *obauditu...obaudiuit* (Ps. 17, 45) dans plusieurs Psautiers anciens. En revanche, *abauditu...abaudiuit* paraît propre à la RM, voire au seul ms. P*.

audii, me audii. Dans cette sentence du Christ, *audire* veut dire plus que percevoir le son d'une voix. C'est prêter attention, accueillir dans son cœur comme dans son oreille l'appel divin¹¹. *Audire* équivaut donc à *oboedire*, écouter à obéir¹². Cette équivalence, qui tire son origine du langage hébraïque et de l'usage constant de la Bible, a pour effet de rattacher l'obéissance monastique au grand thème scripturaire de la Parole divine adressée aux hommes. Obéir, pour le moine, ce n'est pas autre chose que d'*écouter* le Christ qui lui parle par la voix de son abbé.

On voit dès lors comment obéissance et taciturnité se rejoignent à un niveau bien plus profond que celui de la casuistique et des règlements. Leur lien le plus véritable est celui-là : ce sont deux modalités du même comportement de soumission. On se tait pour écouter le maître, donc en définitive pour lui obéir. Sans doute le supérieur est-il considéré sous un aspect différent dans chaque cas : l'obéissance rend hommage à ses ordres, la taciturnité à son enseignement. Mais commander et enseigner sont deux prérogatives inséparables de la même personne et de la même fonction, celle de l'abbé qui parle au nom du Christ¹³. Aussi obéissance et taciturnité sont-elles les deux vertus caractéristiques du disciple vis-à-vis de son abbé. Il obéit dès qu'il a entendu, il garde le silence pour écouter.

En reliant ainsi obéissance et taciturnité par le moment d'audition qui leur est commun, nous retrouvons à peu près l'idée déjà rencontrée de leur commune filiation par rapport à l'humilité. Cette idée, on s'en souvient, venait de Cassien : c'est faire preuve d'humilité que de mortifier ses volontés et de se soumettre à l'ancien, de retenir sa langue et de modérer sa voix. Cependant la connexion des

11. Comme le montre l'antithèse : *qui uos spernit, me spernit*.

12. Voir RM 87, 13-14 (*audias = sequi*) ; 91, 43-46. Cf. ERNOUT-MILLET, *Dictionnaire étymologique*⁴, p. 55, s. u. *Audio*.

13. RM 2, 4-5 = RB 2, 4-5.

trois vertus apparaît chez le Maître sous un jour particulier. Dans les *Institutions*, Pinufius-Cassien ne décrivait pas la taciturnité comme l'attitude du disciple *en face de son maître*¹⁴. C'est ce trait nouveau qui fait l'originalité de la théorie de la *RM*. La taciturnité s'y présente comme la vraie sœur jumelle de l'obéissance. Ces deux vertus ne découlent pas seulement de l'humilité l'une comme l'autre. Elles se ressemblent en outre par leur commune référence à la parole du supérieur¹⁵. Le Maître a donc considérablement rapproché la taciturnité de l'obéissance, en voyant dans celle-là aussi bien que dans celle-ci une marque de subordination volontaire. Lorsqu'il a dégagé des « indices d'humilité » ces deux vertus, lorsqu'il les a tirées des deux extrémités de la liste pour en faire l'objet de traités contigus, notre auteur ne les a pas seulement réunies matériellement. Il en a outre modelé la taciturnité sur l'obéissance, en l'intégrant elle aussi dans la relation maître-disciple.

Puisque la taciturnité devient ainsi toute proche de l'obéissance, nous sommes invités à relever ce qui les distingue l'une de l'autre. Obéir, c'est agir; se taire, c'est renoncer à parler. Les deux vertus affectent donc deux domaines complémentaires : l'action et le langage¹⁶. L'obéissance est l'humilité dans l'agir, la taciturnité est l'humilité dans le parler. Nous disons bien : dans le parler, et non point : en paroles. Déjà Cassien mettait en garde contre les protestations verbales d'humilité : « Que l'on ne se déclare pas du bout des lèvres le dernier de tous, mais qu'on croie l'être du fond de son cœur. » Joint aux deux

14. On ne trouve quelque chose qui approche des vues du Maître que dans CASSIEN, *Conl.* 14, 9, 4-5 (voir *infra*, n. 48).

15. C'est dans cet esprit que le Maître transformera le 9^e indice de Cassien en son 9^e degré, selon lequel le silence doit être gardé *usque ad interrogationem*, jusqu'à ce que le supérieur interroge (*RM* 10, 75 = *RB* 7, 56). Voir notre commentaire de *RB* 7 (III, II, § I, p. 320-321, n. 115-122).

16. Comme le note à juste titre P. DELATTE, *Commentaire*, p. 105.

suyvants qu'il a pour fonction d'introduire¹⁷, ce « neuvième indice » indique parfaitement le rôle véritable de la parole dans l'attestation et l'éducation de l'humilité. Pour se montrer vraiment humble, il s'agit moins de parler que de se taire.

Ainsi tandis que, dans le domaine de l'agir, l'humilité s'exprime positivement par l'obéissance, dans le domaine de la parole, elle consiste surtout en un effort négatif de restriction, celui de la taciturnité. Les deux vertus ne se distinguent donc pas seulement par leur domaine. Elles sont aussi, peut-on dire, de signes opposés¹⁸. L'une est promptitude à agir, l'autre lenteur à parler. Mais ce contraste importe beaucoup moins que leur complémentarité. Ce que le Maître a voulu, en les mettant en évidence l'une à côté de l'autre, c'est enfermer tout le comportement des cénobites, en actes et en paroles, dans la relation des disciples au maître.

Cependant cette relation est loin d'épuiser le contenu de la taciturnité. Celle-ci, à la différence de l'obéissance, peut se définir indépendamment d'un maître dont la présence impose silence. Tout homme, qu'il soit ou non sous un abbé, doit se taire pour ne point pécher. Éviter la parole mauvaise ou oiseuse, éviter même le discours abondant par lequel on tombe immanquablement dans le péché, cela est requis en toute hypothèse, avant même qu'entre en jeu la relation maître-disciple. Et de fait, c'est par là que le Maître et Benoît ouvrent leur traité de la taciturnité. Le motif de la fuite du péché y précède celui de la déférence vis-à-vis de l'abbé.

17. En déplaçant l'indice 8, devenu le 7^e degré, le Maître a brisé les liens qui l'unissaient aux indices-degrés concernant la parole. Cependant le 8^e degré du Maître annonce lui aussi, par ses citations, les degrés suivants. Voir III, II, § I, p. 317, n. 101-104.

18. Encore que l'obéissance ait, elle aussi, un aspect négatif : le renoncement à la volonté propre.

La taciturnité s'avère donc plus complexe que l'obéissance. De là vient que la réglementation se fait aussi plus compliquée quand on passe de l'une à l'autre. Le traité de l'obéissance distinguait seulement entre disciples parfaits et imparfaits. Celui de la taciturnité tient compte en outre de plusieurs variables nouvelles : la qualité de la conversation, bonne ou mauvaise, spirituelle ou séculière, et la présence ou l'absence de l'abbé. Ainsi s'élabore une casuistique subtile et passablement confuse. S'il est impossible, nous l'avons vu, d'en assembler toutes les données en un système cohérent, on en discerne sans peine, cependant, les tendances maîtresses. L'une d'elles est d'éliminer le plus possible, non seulement les paroles mauvaises, risibles ou oiseuses, mais même les propos simplement profanes. On voudrait que le moine ne s'occupât, en paroles comme en pensées¹⁹, que des choses d'en haut. Par suite, on l'autorise, on l'invite même, à remplacer les paroles séculières par des propos édifiants, en « méditant » à mi-voix l'Écriture, en posant des questions sur le texte sacré, en s'entretenant de choses spirituelles. L'autre tendance consiste à exiger plus de silence quand l'abbé est présent. C'est alors, en effet, que fonctionne la relation maître-disciple. Elle impose de se taire même par rapport aux sujets édifiants, afin de respecter la prérogative « doctorale » de l'abbé.

Les deux tendances, on le voit, se contrarient dans une certaine mesure. Alors que la première, par une pédagogie positive, encourage les paroles « saintes », la seconde le prohibe ou les restreint au nom du respect dû à l'abbé. Fuite du péché et humilité développent ainsi des exigences opposées, encore que la première rejoigne par ailleurs la seconde en déconseillant le *multiloquium*, source d'inévitables péchés.

19. Cf. RM 82, 4-15 ; 86, 8-16.

La taciturnité se distingue donc de l'obéissance par sa plus grande complexité. Ayant pris acte de cette dissymétrie entre les deux vertus sœurs, nous pouvons revenir aux traits qui les unissent. Il est arrivé à notre auteur d'exprimer lui-même leur conjonction dans un raccourci frappant : *magistri ministratae doctrinae tacitus auditus discipuli factis respondeat*. Le disciple se tait pour écouter, et il ne répond qu'en agissant²⁰. Taciturnité et obéissance sont deux façons de recevoir la parole du maître. Subsidiairement, une certaine taciturnité est requise dans l'acte même d'obéir, qui doit être exempt de murmure et de réponse négative²¹.

En tant qu'expressions de l'humilité, l'une et l'autre vertu exige plus que ce qui est imposé par le simple souci de ne pas offenser Dieu. On se range d'abord sous l'obéissance pour apprendre et pratiquer la loi divine, enseignée par un porte-parole du Christ. Mais on doit aussi obéir par humilité, à l'exemple du Christ qui obéit jusqu'à en mourir²². Ceci va beaucoup plus loin que cela : il ne s'agit plus seulement de connaître et d'observer les commandements divins, mais d'une immolation de toute volonté propre qui fait songer au martyre. Il en va de même pour la taciturnité. S'il ne s'agissait que d'observer la loi divine en évitant le péché de la langue, il y aurait des bornes au silence. Mais on se tait aussi par humilité, comme il sied au disciple en présence du maître, et cette taciturnité-là ne connaît pas plus de limites que l'obéissance.

« Parler et enseigner convient au maître, se taire et écouter sied au disciple²³. » La portée de cette maxime apparaît en pleine lumière quand on la rapproche d'un

20. RM 11, 53.

21. RM 7, 67 = RB 5, 14.

22. Voir *La Communauté et l'Abbé*, p. 266-288. Ces deux aspects de l'obéissance ne sont pas distingués nettement par le Maître, comme le sont les deux aspects correspondants de la taciturnité.

23. RM 8, 37 = RB 6, 6.

mot d'Augustin qui en est peut-être la source. S'adressant à ses ouailles dans un sermon, l'évêque d'Hippone remarque : *Non modo mihi loquimini, quia meum est loqui in hoc loco, uestrum autem tacere et audire*²⁴. Augustin et le Maître ne disent pas autre chose. L'attitude respective du docteur et des disciples est la même dans les deux textes. Mais la maxime a une extension toute différente chez l'un et chez l'autre. Ici il s'agit d'un évêque en chaire, dans l'acte même de la prédication sacrée, là d'un abbé dans l'ordinaire de l'existence quotidienne. Le silence respectueux qui n'était requis des fidèles que pendant la durée de l'homélie, le voilà exigé des moines leur vie durant, toutes les fois qu'ils se trouvent en présence de leur abbé ! C'est dire que la vie monastique ne connaît pas ces alternances de tension et de détente, de sacré et de profane, qui marquent les rapports de l'évêque avec ses ouailles. Un évêque ne parle pas sans cesse *ex cathedra*. Hors de l'église et de la liturgie, on peut l'aborder familièrement et converser avec lui librement, comme l'on peut aussi demeurer habituellement loin de sa présence. Il n'en va pas de même au monastère. Là les disciples restent continuellement dans l'attitude muette et réceptive des fidèles qu'instruit leur pasteur. La vie cénobitique, c'est la cohabitation perpétuelle avec un « docteur ». Celui-ci ne descend jamais de sa chaire. Il est sans cesse en acte d'enseigner. *Modo... in hoc loco*, disait Augustin. Ces restrictions disparaissent chez le Maître. Pour les disciples, il n'est plus de temps ni de lieu où se relâche la loi du silence.

De ce point de vue, la taciturnité ressemble encore à l'obéissance. L'obéissance des moines à leur abbé s'étend bien au-delà de celle que les simples chrétiens prêtent à leur évêque. Se faire moine, c'est renoncer à ce domaine de la vie temporelle où chaque fidèle devait appliquer librement, selon sa conscience, l'enseignement reçu du pasteur²⁵.

24. AUGUSTIN, *Serm.* 211, 5, *PL* 38, 1057.

25. Voir *La Communauté et l'Abbé*, p. 152-153.

Renonçant aux choses d'ici-bas, le disciple accorde à son « docteur » une emprise complète sur sa vie, sans qu'aucune réalité terrestre s'interpose désormais entre eux. La communauté de vie est totale entre l'abbé et les frères, et totale aussi l'obéissance de ceux-ci, au temporel comme au spirituel. Parallèlement à cette extension sans limites de l'obéissance, la taciturnité des disciples devant leur maître ne connaîtra plus de bornes. C'est que les liens se sont étrangement resserrés entre supérieur et sujets. Le royaume de Dieu est devenu littéralement leur unique raison de vivre. Plus de domaine séculier où se distende la relation spirituelle qui les unit. A tout instant, ils vivent en plénitude leur condition respective de disciples et de maître dans le Christ.

Mais l'analogie des deux vertus ne se manifeste pas seulement au plan de ces rapports de sujétion vis-à-vis du supérieur. Par celui-ci, c'est Dieu lui-même qui parle aux disciples. Dès lors, c'est aussi à Dieu que se rapportent ensemble, en fin de compte, obéissance et taciturnité. Toutes deux, elles sont des façons d'« écouter » Dieu. C'est dire leur importance, dans des règles qui s'ouvrent l'une et l'autre par le même appel à « écouter »²⁶. Dieu parle, l'homme écoute : après avoir résonné dès les premiers mots du Prologue, ce thème remplit le *Thema*, dont la fin est encore commune aux deux Règles²⁷. Le « cri de l'Écriture » retentit à nouveau au début du chapitre de l'humilité²⁸. Chez le Maître, il se fait entendre plusieurs autres fois, avant et après²⁹. Et si Dieu parle d'abord par l'Écriture, il le fait aussi par la Règle et par les « docteurs ». En définitive, ce sont ces derniers, c'est-à-dire les abbés, qui concrétisent par leur enseignement de vive voix la parole divine inscrite

26. *RM* Pr 1-22 ; *RB* Prol 1.

27. *RM* Th 9-23 ; *Ths* 6-39 = *RB* Prol 9-39.

28. *RM* 10, 1 = *RB* 7, 1.

29. *RM* 1, 76 ; 86, 17 ; 91, 13.

dans les Livres saints et répétée par la Règle. *Qui uos audit, me audit*. Aussi est-ce tout naturellement à l'obéissance et à la taciturnité qu'aboutit le thème fondamental de la voix divine qui parle à l'homme.

Ainsi se découvre à nous ce qui est sans doute la raison la plus profonde du lien que nos règles établissent entre les deux vertus. Leur conjonction ne s'explique pas seulement à partir des indices d'humilité de Cassien. Elle provient surtout d'une nécessité doctrinale : il s'agit, en les mettant à part et en les magnifiant côte à côte, de tracer le double sentier par lequel les cénobites iront à Dieu. Que cette voie s'appelle aussi humilité, c'est ce que montrera le chapitre suivant. Mais avant tout elle se définit comme attention silencieuse et réponse obéissante à la Parole de Dieu transmise par l'abbé.

De Cassien
au Maître :
promotion
de la taciturnité

Quand on a ainsi dégagé la signification du couple obéissance-taciturnité, on ne peut manquer d'être frappé de la promotion qui échoit à la seconde vertu par le fait qu'elle est égalée à la première. Si elles figurent déjà toutes deux dans le catalogue d'indices d'*Institutions* 4, 39, il s'en faut que Cassien leur accorde la même importance dans l'ensemble de ses exposés sur la formation des cénobites. Là l'obéissance joue, sans conteste et à tous égards, le premier rôle. Une fois réglé le dépouillement des biens matériels, on peut dire qu'il n'est presque question que d'elle d'un bout à l'autre du Livre IV des *Institutions*³⁰. Au contraire, la taciturnité n'apparaît dans ces pages que rarement et furtivement. Cassien note seulement que l'on punit les conversations tenues hors des cellules³¹, et que l'on s'efforce aussi de les empêcher au réfectoire³². Si d'ailleurs le « mutisme » est recommandé

30. Voir notamment *Inst.* 4, 23-29.

31. *Inst.* 4, 16, 2. Cf. *Inst.* 2, 15.

32. *Inst.* 4, 17.

par Pinufius dans son sermon de vêtue, c'est seulement à l'égard des réponses vengeresses qui viennent à la bouche quand on est insulté³³. A ces quelques notations du Livre IV, on peut ajouter celles du Livre II. Les cénobites observent un silence parfait pendant l'office, et spécialement pendant les oraisons³⁴. Ils se taisent aussi durant les travaux manuels qu'ils font en commun hors de leur cellule. A cet effet, ils s'imposent la « méditation » continue de l'Écriture, pour avoir la bouche occupée aussi bien que l'esprit³⁵.

Au total, les premiers Livres des *Institutions* ne nous offrent, au sujet du silence, qu'un petit nombre de traits épars. Cassien constate bien, çà et là, qu'on l'observe rigoureusement dans les *coenobia* d'Égypte et d'Orient, il en fait même un des titres de gloire de ces communautés modèles, mais il ne prend pas la peine d'en expliquer le sens et de le justifier. La taciturnité se présente ainsi comme une observance régulière parmi d'autres, plutôt que comme une des bases de la formation spirituelle et de l'ascèse qui mène à la perfection. En tout cas, il n'est pas question de l'équiper à l'obéissance. D'ailleurs, aucun lien n'est établi entre les deux vertus. S'il arrive à Cassien de les rapprocher, c'est par mode d'opposition : au silence de sa cellule, le cénobite d'Égypte préfère l'obéissance immédiate et le travail commun³⁶. Le primat de l'obéissance, illustré par ce cas particulier, s'affirme partout ailleurs. Il n'y a pas de commune mesure entre l'obéissance, vertu cardinale du cénobitisme, et ce simple point de discipline qu'est le silence.

Le Maître a donc singulièrement grandi la taciturnité en la plaçant à côté de l'obéissance et en lui consacrant tout

33. *Inst.* 4, 41, 2.

34. *Inst.* 2, 10, 1. Mêmes expressions, à propos du silence au réfectoire, dans *Inst.* 4, 17.

35. *Inst.* 2, 15, 1-2.

36. *Inst.* 4, 12. — Dans *Inst.* 11, 3, la séquence *in taciturnitate, in oboedientia, in humilitate* paraît faire écho à *Inst.* 4, 39, 2.

un traité. L'importance qu'il lui reconnaît n'apparaît pas moindre au chapitre 11, où la plupart des monitions des prévôts ont trait à l'usage de la parole. Et quand, au chapitre 50, il réglera l'ordonnance de la journée conventuelle, il s'étendra beaucoup moins sur l'obéissance proprement dite que sur le silence. Le premier de ces points semble aller de soi³⁷. Le second, au contraire, est souvent rappelé³⁸ et précisé avec soin³⁹. C'est que le bon usage de la parole apparaît comme un des moyens essentiels d'assurer ce qui est la hantise du Maître : l'innocence, l'absence de péché. Tandis que la main et l'esprit s'occupent au travail⁴⁰, la bouche s'occupe à répéter l'Écriture ou à dire des paroles spirituelles⁴¹. L'homme étant ainsi totalement « occupé⁴² », le péché ne peut s'insinuer ni dans ses actes, ni dans ses paroles, ni dans ses pensées. Dans cette lutte contre le péché, travail et taciturnité sont deux alliés inséparables. Certes, c'est dans l'obéissance que se fait le travail, mais on s'intéresse surtout à celui-ci en tant qu'activité qui empêche l'oisiveté et le vagabondage des pensées. Ainsi le couple fondamental obéissance-taciturnité tend à devenir, dans ce contexte précis, travail-taciturnité.

On a pu remarquer l'aspect très positif que revêt la discipline du silence dans cet horaire de la journée. S'il se préoccupe avant tout d'éviter le péché, le Maître a bien compris que ce but ne pouvait être atteint par le mutisme pur et simple. On ne chasse les paroles mauvaises qu'en les remplaçant par des paroles bonnes. Aussi, à moins que l'abbé ne soit présent, encourage-t-on les frères à réciter l'Écriture, à poser des questions, à s'entretenir des choses

37. *RM* 50, 19 (cf. 50, 36 et 63).

38. *RM* 50, 19.22-23.29.61.

39. *RM* 50, 24-26 et 41-46.

40. *RM* 50, 3-5 et 38. Cf. CASSIEN, *Inst.* 2, 14 et 10, 23-24 (dans *Inst.* 2, 15, 1, c'est la *meditatio* qui occupe l'esprit).

41. *RM* 50, 46.

42. *RM* 50, 17.23.52.55.

de Dieu. Dans le même esprit, on leur fait la lecture aussi souvent que possible⁴³, celle-ci provoquant sans doute à son tour questions et entretiens spirituels. Il en va de même au réfectoire, où les frères peuvent interroger sur la lecture entendue, tandis que l'abbé lui-même est autorisé à commenter celle-ci ou à s'assurer de l'attention des auditeurs par des questions posées à l'improvisiste⁴⁴. Au total, il semble que la journée entière se passe dans un bourdonnement presque incessant de lectures publiques, de récitations à mi-voix, de questions et de réponses. La taciturnité n'exclut pas ces conversations spirituelles. Elle les appelle plutôt, pour se protéger des discours mauvais.

Comparée à celle que décrit Cassien, cette discipline de la *RM* paraît assez large. Hors de leur cellule, les cénobites d'Égypte semblent autorisés seulement à « méditer ». Cassien ne parle pas de lectures communes, de questions et de réponses, d'entretiens spirituels. Il note même expressément l'interdiction d'échanger aucune parole avec qui n'est pas un compagnon de cellule⁴⁵. Au réfectoire même, où le silence total des Égyptiens est considéré comme l'idéal, l'usage « cappadocien » de la lecture ne paraît admettre aucune question des auditeurs, aucun commentaire du supérieur. Le Maître a donc passablement assoupli les règles du silence⁴⁶. Ne connaissant plus ni les conversations en cellule (celle-ci est remplacée par le dortoir commun), ni les conférences régulières de l'abbé et du prévôt, il autorise en revanche des échanges au cours du repas et du travail. Ces conversations, qui peuvent se nouer familièrement tout au long du jour entre supérieurs et sujets,

43. *RM* 50, 28-33 (cf. 53, 38-41).

44. *RM* 24, 19 (cf. 9, 25-26).

45. *Inst.* 2, 15 ; 4, 16, 2 (cf. 2, 12, 3).

46. Même la nuit, les échanges à voix basse ne sont pas complètement interdits (*RM* 30, 17-22). En voyage, seul l'office interrompt obligatoirement les conversations (*RM* 57, 2-10).

tendent à compenser l'absence d'entretiens privés et d'enseignement *ex professo*⁴⁷.

Au reste, s'il y a là un certain élargissement par rapport aux indications de Cassien, on doit se souvenir que ce dernier ignore la réglementation du silence en présence de l'abbé, telle qu'elle est établie par le Maître⁴⁸. Sur ce point, la *RM* est sévère. C'est elle qui, avec la *Regula Ferioli*, a érigé en loi le *usque ad interrogationem non loqui*⁴⁹, non sans l'assortir, d'ailleurs, de dérogations à l'usage des faibles et de notations divergentes qui ne permettent guère de considérer sa législation comme un ensemble cohérent.

Cette comparaison du Maître avec Cassien serait incomplète, si l'on ne tenait compte d'un aspect particulier du silence qui a été relevé par l'un et qui manque chez l'autre. Pour Cassien, le silence est en rapport avec la prière. On ne peut parvenir à la prière pure, si l'on a l'esprit rempli de conversations récentes et de mots qui font rire⁵⁰. Plus généralement, la contemplation exige que l'on demeure en cellule et qu'on y garde le silence⁵¹. Condition de la prière, le silence est aussi la marque de ses états les plus élevés. La « prière de feu » consiste en un gémissement ineffable qui transcende toute parole⁵². L'âme s'enfoncé alors dans un silence profond, dans un recueillement qui la rend muette et

47. Les moines d'Égypte connaissaient, après les instructions des supérieurs, des entretiens par groupes ou « conférences » (JÉRÔME, *Ep.* 22, 35 ; PACHÔME, *Reg.* 20-21). Le Maître ne prévoit, à proprement parler, ni les unes ni les autres, mais il pratique quelque chose d'équivalent à la conférence tout le long du jour.

48. Selon CASSIEN, *Conl.* 14, 9, 4-5, on recommande seulement aux plus jeunes de garder le silence en présence des anciens au cours des conférences, et de ne pas même poser de questions. Ce texte ne prescrit rien formellement. Il ne s'adresse d'ailleurs pas directement à des cénobites.

49. *RM* 10, 75 ; 11, 43. Cf. FERRÉOL, *Reg.* 29 (voir *infra*, n. 61).

50. CASSIEN, *Conl.* 9, 13.

51. CASSIEN, *Inst.* 10, 3 (cf. *Inst.* 4, 12).

52. *Conl.* 9, 25 ; 10, 10 (cf. 9, 15).

impuissante à s'exprimer⁵³. D'ailleurs, sans aller jusqu'à ces excès sublimes, la simple loi de l'Évangile veut que nous prions *clauso ostio*, c'est-à-dire bouche fermée, dans un parfait silence⁵⁴. Il y va de notre propre sécurité aussi bien que de la tranquillité de nos voisins, car le diable ignorera ainsi ce que notre prière demande à Dieu.

Ce silence en vue de la prière ou dans la prière elle-même, le Maître ne s'en est pas occupé⁵⁵. Chez lui, le silence n'a pas de finalité contemplative ou de signification mystique. Ses seuls buts sont d'éviter le péché et de traduire l'humilité du disciple en face du maître. Négligeant l'enseignement des *Conférences* 9-10, la *RM* s'en tient aux préoccupations plus modestes de l'ascèse cénobitique, dans la ligne des premiers Livres des *Institutions*. Quant à Benoît, c'est à peine si le rapport du silence à la prière est esquissé par lui, à propos de la sortie de l'oratoire⁵⁶. Le *summum silentium* requis à cette occasion est surtout un point de discipline communautaire. Si, en l'occurrence, il vise à faciliter la prière, on l'exigera ailleurs au nom du respect qui est dû à la lecture publique du réfectoire ou au repos des frères pendant la sieste⁵⁷.

Avec ces remarques, nous venons
Du Maître à Benoît d'aborder la législation bénédictine sur un point particulier. Il nous reste à la considérer dans son ensemble, pour la situer par rapport à celle du Maître.

53. *Conl.* 9, 27.

54. *Conl.* 9, 35. Cf. *Inst.* 2, 10, 1-2.

55. Tout au plus interdit-il le *multiloquium* dans la prière et l'*oratio prolixa* (*RM* 48, 5 et 10-11). Cf. CASSIEN, *Inst.* 2, 7, 2-3 et 2, 10, 2-3 ; *Conl.* 9, 36.

56. *RB* 52, 2-3 et 4-5. Ce trait manque dans *RM* 68 et rappelle CASSIEN, *Inst.* 2, 10, 2. — Sur les divers aspects du silence, voir P. SALMON, « Le Silence religieux. Pratique et théorie », dans *Mélanges Bénédictins*, S. Wandrille 1947, p. 11-58.

57. *RB* 38, 5 (*summum fiat silentium*) et 48, 5 (*cum omni silentio*).

La première impression est qu'elle ne diffère de celle-ci que par des détails, dont plusieurs suggèrent une influence directe de Cassien sur Benoît⁵⁸. Si la *RB* s'écarte de la *RM*, c'est surtout par l'absence des longs développements casuistiques de *RM* 9. La petite phrase qui y correspond laisse deviner chez Benoît, on l'a vu⁵⁹, une préoccupation un peu différente de celle du Maître. Au lieu de s'intéresser au comportement extérieur du disciple désireux d'interpeller l'abbé, Benoît se soucie de lui inculquer la « soumission » qui interdit de discuter et de contester.

Au reste, rien ne donne à penser que la problématique ait foncièrement changé d'une règle à l'autre. Il faut donc écarter l'exégèse de la *RB* proposée naguère par Herwegen. Pour celui-ci, la visée de Benoît serait de « protéger l'unité de doctrine de la communauté monastique⁶⁰ ». Il s'agirait d'interdire aux disciples « parfaits », c'est-à-dire capables d'enseigner, un rôle de maître qui est réservé à l'abbé. Si les « parfaits » ont reçu un charisme spirituel, c'est pour eux-mêmes, non pour les autres. Seul l'abbé a mission de donner la Parole de Dieu. Il ne déléguera cette fonction que « rarement », car la communauté risquerait d'être désunie par la pluralité de maîtres enseignants.

On voit ce qu'il faut penser de cette interprétation de la *RB*. Plausible en elle-même, elle ne l'est guère si l'on tient compte de la *RM*. Le problème, pour Benoît comme pour le Maître, ne se situe pas au niveau de la vie sociale, mais à celui de l'ascèse individuelle. Le disciple « parfait » n'est pas celui que le *Pneuma* rend apte à enseigner les autres, mais celui qui est parvenu à une entière maîtrise de soi. Il ne s'agit pas pour lui de renoncer à un rôle d'en-

seignant dans la communauté, mais de se comporter en vrai disciple dans ses relations personnelles avec l'abbé⁶¹.

Ce n'est pas là le seul point où la *RM* aide à interpréter la *RB*. Celle-ci, dans sa concision, nous laisse ignorer l'existence d'une observance aussi importante que la *meditatio*. A la lumière de la *RM*, il ne paraît guère douteux que cette rumination de l'Écriture au cours du travail était en honneur dans le milieu de Benoît, comme elle l'a été dans l'ensemble du monachisme ancien, oriental et occidental. Quant aux entretiens spirituels, que le Maître autorise dans les mêmes circonstances, mais dont Cassien ne soufflait mot, il est moins certain que Benoît les admette. Au réfectoire, en tout cas, les questions des disciples sont formellement interdites, tandis qu'on autorise les commentaires de l'abbé, pourvu qu'ils soient brefs. Ici la norme bénédictine se tient à mi-chemin entre la largeur du Maître et la rigueur de Cassien⁶². Au dortoir, de même, le silence de la nuit et de la sieste est urgé avec plus de force que chez le Maître⁶³, encore que, en prescrivant aux frères de s'exhorter mutuellement dès le réveil, Benoît paraisse oublier la signification du *Domine labia mea aperies* comme terme du silence nocturne⁶⁴.

61. Cf. FERRÉOL, *Reg.* 29 : *taciturnitatem tibi praesentia abbatis uel etiam alterius senioris imponat, ita ut nisi interrogatus ab eo uel iussus silentium irrumperere non praesumas.*

62. Cette position intermédiaire de Benoît donnerait à penser qu'il suit Cassien et précède le Maître. Cependant le fait qu'il interdit formellement les questions prouve qu'il connaît cet usage. Or celui-ci est admis par la *RM*. Il semble donc que Benoît fasse retour à la rigueur de Cassien après les concessions du Maître. — Les questions au réfectoire sont également prohibées par FERRÉOL, *Reg.* 29.

63. Comparer *RM* 30, 13-27 et *RB* 42, 8-11 : Benoît ajoute une sanction pénale et ne prévoit d'exceptions qu'en faveur des hôteliers et de l'abbé. Quant au silence de la sieste (*RB* 48, 5), il n'est pas mentionné dans *RM* 50, 56-60 (cf. 29, 1).

64. Voir « Comment les moines dormirent », dans *Studia monastica* 7 (1965), p. 37-38 (ci-dessous, V, I, § I, t. V, p. 662-664).

58. Comparer *RB* 38, 6-7 (signes au réfectoire) et CASSIEN, *Inst.* 4, 17 ; *RB* 52, 2-5 (silence à l'oratoire) et CASSIEN, *Inst.* 2, 10, 2 (*supra*, n. 56).

59. Voir III, I, § II, p. 254-256, n. 72-78.

60. I. HERWEGEN, *Sinn und Geist*, p. 113-119.

En général, il semble que les moines de Benoît, comme ceux du Maître, ne sont pas astreints habituellement à un silence rigoureux. Les règles strictes édictées pour le réfectoire et le dortoir supposent que la discipline est plus large ailleurs. C'est aussi ce que suggère le traité du carême, où il est recommandé d'être moins loquace, voire moins enclin à la plaisanterie⁶⁵, pendant ce saint temps. A cette notation particulière de la *RB*, on peut ajouter la distinction entre *horae competentes* et *incompetentes*⁶⁶. Les premières sont celles où l'on peut demander et recevoir les objets nécessaires, les secondes celles où l'on doit éviter tout entretien, comme c'est le cas pendant le temps de la *lectio*. Ainsi, soit au cours de l'année, soit au cours de la journée, Benoît prévoit des temps forts et des temps faibles, que le Maître ne distinguait pas⁶⁷. Il en va du silence comme du jeûne⁶⁸ : d'un régime assez uniforme, on passe à une observance plus différenciée.

Mais le principal contraste entre les deux Règles n'est sans doute pas celui-là. Plus significatives sont certaines notations nouvelles de Benoît sur le bon et le mauvais usage de la parole. Que l'on puisse pécher en paroles par mensonge, colère, propos oiseux ou autrement, le Maître le savait bien. C'est pour éliminer complètement de telles fautes qu'il avait instauré les règles de la taciturnité et la surveillance continue des prévôts. Ce dispositif général ne se retrouve pas chez Benoît, mais celui-ci envisage plusieurs cas précis où l'on doit veiller spécialement à ce qu'on dit. En rentrant de voyage, il faut se garder de

65. *RB* 49, 7. Cette remarque suppose que la *scurrilitas* n'est pas complètement éliminée, en dépit de *RM* 9, 51 = *RB* 6, 8.

66. *RB* 31, 18 ; 48, 21.

67. Dans *RM* 53, les restrictions de carême portent uniquement sur la nourriture. Quant à la lecture quotidienne (*RM* 50), elle ne se fait pas individuellement, mais en groupe.

68. Comparer *RM* 28, 1-7 et *RB* 41, 2-6.

raconter tout ce qu'on a vu ou entendu au dehors⁶⁹. Quand le cellérier reçoit une demande déraisonnable, il ne doit pas la repousser avec mépris, mais refuser humblement et raisonnablement, de façon à ne pas peiner le demandeur⁷⁰. Une recommandation analogue est faite au même officier quelques lignes plus loin : s'il n'a pas de quoi satisfaire une demande, qu'il donne ce qui est plus précieux que tout : une réponse qui fait du bien⁷¹. *Rationabiliter cum humilitate* : le ton qui vient d'être recommandé au cellérier sert aussi de critère pour apprécier les observations du moine étranger⁷². Il n'est pas sans rappeler le onzième degré d'humilité. Là, on s'en souvient, Benoît a écrit *rationabilia* au lieu de *sancta*⁷³. Cette variante elle-même en dit long. Pour le Maître, il s'agissait de remplacer par des paroles « saintes » les paroles mauvaises, oiseuses ou profanes. Chez Benoît apparaît une préoccupation différente, celle de faire dire des paroles « raisonnables ». Ce qui lui importe n'est pas la qualité spirituelle du sujet traité, mais le juste rapport des paroles aux choses et à l'interlocuteur. Sa pédagogie tend moins à hausser la parole au niveau « spirituel » qu'à en promouvoir le bon usage dans les situations concrètes où l'on est obligé de parler.

Le même souci de valoriser les paroles courantes se fait

69. *RB* 67, 5-6. Pour une raison analogue, on ne doit pas parler aux hôtes (*RB* 53, 23-24).

70. *RB* 31, 7 : *non spernendo eum contristet, sed rationabiliter cum humilitate male petenti denegat* (cf. 31, 16).

71. *RB* 31, 13-14 : *Humilitatem ante omnia habeat et...sermo responsionis porrigatur bonus*.

72. *RB* 61, 4 : *Si qua sane rationabiliter et cum humilitate carilitatis reprehendit aut ostendit...* — Dans ces trois textes, l'« humilité » en paroles ne consiste pas tant à parler à mi-voix, comme l'entendait sans doute le Maître au 11^e degré (*RM* 10, 80 = *RB* 7, 60 ; cf. *RM* 9, 43 ; voir III, II, § I, p. 323, n. 126), qu'à dire des choses raisonnables et encourageantes pour l'interlocuteur.

73. *RB* 7, 60 = *RM* 10, 80.

jour au chapitre du portier⁷⁴. Benoît y décrit avec un soin et une chaleur remarquables la façon dont le portier répondra à quiconque sonne à la porte. Douceur, crainte de Dieu, empressement, charité fervente, tout cela doit se sentir dans son langage. C'est que « répondre » à autrui n'est jamais pour un moine une chose de peu d'importance. Qu'il soit portier ou cellérier, le bon usage de la parole adressée au prochain prime tous les autres devoirs de sa charge.

Ces notations originales sur la façon de parler nous conduisent donc sur le terrain des relations fraternelles. C'est là, on le sait, un domaine dont le Maître ne s'occupait guère et où l'apport de Benoît est capital⁷⁵. Sans y entrer à nouveau, nous devons au moins constater ici que le thème de la parole se trouve renouvelé dans la *RB* par un tel souci des relations fraternelles dans la vie courante.

74. *RB* 66, 2-4. Ces notations sont entièrement originales par rapport au Maître. Voir *La Communauté et l'Abbé*, p. 458-459.

75. Voir *La Communauté et l'Abbé*, p. 439-503.

CHAPITRE II

L'HUMILITÉ

I. Le traité du Maître (*RM* 10)

Déjà, dans un autre ouvrage, nous avons partiellement exploré ce vaste traité du Maître¹. Il s'agissait alors d'en étudier les éléments qui correspondent au traité de l'obéissance (*RM* 7). Ce fil conducteur nous avait amené à considérer particulièrement les degrés 1-4, 5 et 8. Aujourd'hui, il nous reste à compléter cette exploration en examinant surtout les degrés 6-7 et 9-11 (abaissement et taciturnité), ainsi que le douzième et dernier degré, dont l'étroite parenté avec le premier va nous obliger à considérer ensemble le début de l'échelle et sa fin.

Très tôt, en effet, le Maître laisse entrevoir le rapport qu'il établit entre les deux extrémités de l'échelle et du traité de l'humilité. Le préambule du chapitre (*RM* 10, 1-9) est tout entier son œuvre, l'influence de Cassien ne commençant à se faire sentir, de façon encore très ténue, qu'à partir du premier degré. La citation initiale (*Luc* 14, 11) fournit l'articulation de tout le morceau. Avec un esprit de suite qui n'exclut pas la souplesse², le Maître en

1. *La Communauté et l'Abbé*, p. 207-211 ; 221-228 ; 251-264.

2. Comparer le commentaire méthodique du *Ps.* 38, 2-3 (*RM* 8, 31-34 et 9, 35-38) et celui du *Ps.* 130, 1-2 (*RM* 10, 3 ; voir *infra*, notes 4 et 6).

commente successivement les deux parties : *Omnis qui se exaltat humiliabitur* engendre une méditation sur l'orgueil et sa punition (RM 10, 1-4), tandis que (*omnis*) *qui se humiliat exaltabitur*³ produit une exhortation à monter au ciel par l'humilité (RM 10, 5-9).

Les deux parties de la maxime évangélique sont commentées à l'aide de textes de l'Ancien Testament, la première par des citations du Ps. 130, 1-2 (*Domine non est exaltatum cor meum...*), la seconde par une paraphrase de Gen. 28, 12 (l'échelle de Jacob). Or il advient que chacun de ces textes fait une allusion, explicite ou voilée, aux deux parties du composé humain. Le Psalmiste dit : *Domine non est exaltatum cor meum, neque elati sunt oculi mei*⁴. A son tour, l'échelle de Jacob est faite de deux montants, dans lesquels le Maître veut voir — il y insiste — « notre corps et notre âme⁵ ». Ainsi l'orgueil et l'humilité s'affrontent sur deux terrains, qui sont l'intérieur de l'homme et son extérieur. Le disciple en quête d'humilité devra veiller à la fois sur son cœur et sur ses yeux, sur son âme et sur son corps.

Ces données se lisent aussi bien chez Benoît que chez le Maître. Mais il en est une toute semblable qui manque dans la RB. De l'échelle, le Maître est seul à nous dire qu'elle représente notre vie terrestre *humiliato corde et capite suo*, tandis que Benoît, supprimant les derniers mots, retient seulement *humiliato corde*⁶. L'indication du Maître se rattache avec évidence à celles que nous venons de relever. Après *cor/oculi* et avant *anima/corpus*, le couple *cor/caput* traduit une fois de plus la bipartition de l'être

3. Peut-être faut-il supprimer ce second *omnis* avec E* et RB, conformément à Luc 14, 11 et 18, 4. De fait, on ne trouve rien qui y corresponde dans RM 10, 5-9, alors que le premier *omnis* est repris dans RM 10, 2 (*omnem exaltationem*). Cf. aussi RM 93, 55 et 73.

4. RM 10, 3 = RB 7, 3.

5. RM 10, 9 = RB 7, 9.

6. RM 10, 8 (cf. RB 7, 8).

humain. Rangeons ces trois couples l'un après l'autre pour mieux saisir leurs rapports :

RM 10, 3 : « *non est exaltatum cor meum neque elati sunt oculi mei* ».

RM 10, 8 : *uita... quae humiliato corde et capite suo...*

RM 10, 9 : *Latera... credimus nostrum esse corpus et anima...*

Manifestement la seconde phrase n'est que la contrepartie positive de la première. Au contraire, la troisième se détache nettement de l'une et de l'autre, soit par les termes employés (*corpus et anima*), soit par l'ordre où ces termes se succèdent, soit enfin par l'absence d'un verbe correspondant à *exaltatum, elati, humiliato*. Ainsi, bien que le couple *cor/caput* (RM 10, 8) apparaisse à propos du songe de Jacob, donc dans la deuxième partie du préambule, il se rattache de toute manière à la première partie. Seul le souvenir du Ps. 130 suggère au Maître cette notation qui ne s'accroche encore à aucune figuration relevant de la métaphore de l'échelle. C'est seulement à la phrase suivante que notre auteur s'avisera de trouver dans les *latera scalae* une image des deux composantes de l'être humain.

Préambule et degrés

Ces observations jettent déjà une certaine lumière sur la façon dont le Maître a construit son échelle. La plupart des termes antithétiques que nous venons de rencontrer : *cor/oculi, corde/capite, corpus/anima*, se retrouvent en effet à l'autre bout du chapitre, au douzième degré d'humilité :

RM 10, 82 : *non solo corde, sed etiam ipso corpore.*

RM 10, 83 : *inclinato semper capite, defixis in terra aspectibus.*

RM 10, 85 : (*dicens sibi in corde*)... *fiatis in terra oculis...*
leuare oculos meos ad caelos.

Seul manque le mot *anima*. Au lieu du couple *anima/corpus* de RM 10, 9, on a ici l'antithèse *corde... corpore*⁷, le second terme étant ensuite explicité par *capite et oculis*⁸. Ce morceau répond avec évidence à l'annonce du préambule. C'est ici que nous assistons à la deuxième phase de l'application du programme scripturaire : *Non est exaltatum cor meum, neque elati sunt oculi mei*. Abaissement des « yeux » ou — ce qui revient au même — abaissement de la « tête », cette attitude représente l'humilité du « corps », par opposition à celle du « cœur ». Certes, le douzième degré n'est pas pour autant simple affaire de maintien extérieur. L'attitude corporelle s'accompagne d'une conscience continue des péchés commis. On se voit déjà comparaître devant le Dieu juge. On répète sans cesse en son cœur les paroles d'humilité du publicain et du psalmiste. Mais en décrivant ainsi la face interne du douzième degré¹⁰, le Maître ne rétracte pas son propos initial : ce qu'il prescrit ici, c'est avant tout un comportement de la tête, des yeux, du corps en un mot.

L'humilité « du corps » s'oppose à celle « du cœur ». Cette indication nous invite à chercher dans les degrés précédents un ou plusieurs passages décrivant spécialement l'humilité intérieure. Rien de tel pourtant dans les degrés immédiatement antérieurs, qui, du 9^e au 11^e, traitent de la langue¹¹, du rire, et de la façon de parler. Rien de tel non plus au 8^e degré, où il est question d'« actes ». Mais au 7^e degré, il semble que nous soyons en présence de ce que

7. Cf. RM Ths 40 = RB Pr 40 : *corda nostra et corpora*.

8. Et aussi par *aspectibus* (cf. 8, 19 et 26).

9. Et le cœur est le « siège de l'âme » (8, 7).

10. Par elle, ce degré s'insère à la fois dans le corps et dans l'âme (RM 10, 9). Voir *infra*, notes 17 et 18.

11. RM 10, 75. La langue est un « rameau corporel » (8, 8).

nous cherchons : « non content de se déclarer avec sa langue le dernier et le plus vil de tous, le disciple le croit en outre dans l'intime sentiment de son cœur, en s'humiliant et en disant... ». L'allusion à la langue nous renvoie clairement au 5^e degré, où le disciple était invité à révéler ses pensées et actions mauvaises « par une humble confession de la langue ». Ainsi l'humilité de la langue, si l'on peut ainsi parler, s'achève en humilité du cœur. La première ne suffit pas. De l'aveu extérieur des fautes, il faut passer à la conviction intime de sa propre abjection. Mais le 7^e degré ne complète pas seulement le 5^e. Il annonce aussi le 12^e. Après une marche du dehors au dedans, de la « langue » au « cœur » (degrés 5-7), on refait l'itinéraire en sens inverse, de l'intérieur à l'extérieur, du « cœur » au « corps », c'est-à-dire à la « tête » et aux « yeux » (degrés 7-12). A l'aller comme au retour, le point d'arrivée et le point de départ sont séparés par des échelons médians : ici le 6^e degré, là les degrés 9-11. Ces degrés ne jouent aucunement le rôle d'intermédiaires entre les termes contrastés. Sans rapport avec le jeu d'antithèses qui les encadre, ils en rendent même la perception malaisée. Si le Maître les a cependant maintenus à leur place, c'est sans doute qu'il n'entendait pas bouleverser davantage le catalogue d'indices de Cassien, déjà fort malmené. Ce souci de respecter le plus possible la structure d'*Inst.* 4, 39 explique en particulier le rejet au 12^e degré, après la série de degrés correspondant aux indices, d'une description de l'humilité corporelle qui manque totalement chez Cassien.

Mais revenons au préambule. L'annonce de deux formes d'humilité, celle du cœur et celle des yeux ou de la tête (RM 10, 3 et 8), semble donc réalisée parfaitement par les 7^e et 12^e degrés¹². Cependant il n'est pas exclu que le Maître

12. Non seulement ces deux degrés emploient les vocables mêmes dont usait le préambule, mais ils reproduisent aussi l'ordre dans lequel ils apparaissaient : d'abord le cœur, ensuite les yeux et la tête.

songe plutôt, en ce qui concerne le « cœur », au premier degré¹³. Quant aux *latera scalae*, image du corps et de l'âme (RM 10, 9), sans doute cette annonce en termes plus généraux concerne-t-elle également les degrés 7 et 12¹⁴, mais elle peut aussi viser le contraste établi entre les degrés 5 et 7¹⁵. En outre, il est bien possible que le Maître songe au premier degré, où il va étudier successivement les pensées, la langue, les mains et les pieds¹⁶, ainsi qu'aux degrés 9-11, qui traitent de la parole et du rire, donc d'aspects « corporels » de l'humilité...

On hésite toutefois à poursuivre dans cette direction, car la métaphore des montants de l'échelle s'accommode assez mal d'une classification des degrés, dont les uns seraient considérés comme corporels, les autres comme

13. Certes, à considérer les parties du composé humain énumérées dans ce degré, il semble que son objet soit à la fois corporel (langue, mains, pieds) et spirituel (pensées, volonté, désirs). Mais cette revue des parties de l'être humain n'est faite que pour apprendre au disciple à se « persuader » de la présence et du regard divins (RM 10, 13 : *extimet*; 10, 20.23.24 : *agnoscimus*; 10, 34 : *credimus*). Le premier degré est donc bien tout entier affaire de conviction intérieure. Bien que le « cœur » n'y soit mentionné qu'à propos des pensées (10, 14.18.19), c'est bien de lui qu'il s'agit d'un bout à l'autre, quand le Maître parle de « fuir l'oubli », de « se souvenir sans cesse », de « repasser dans son esprit » (10, 10-12), d'« être attentif » (10, 19), de « prendre garde » (10, 32.35.40), de « redouter » (10, 33). Le premier degré pourrait donc être, dès avant le septième, celui où se réalise le *non est exaltatum cor meum*. On est d'autant plus tenté d'y voir le degré de l'humilité « du cœur » que sa connexion avec le douzième degré, celui de l'humilité « du corps », est très étroite, comme on va le voir. Les annonces de RM 10, 3 et 8 ne visent-elles pas ces deux degrés symétriques, connexes et, l'un comme l'autre, œuvre personnelle du Maître ?

14. Noter en particulier la mention expresse du « corps » au douzième degré (RM 10, 82).

15. Ceux-ci visent respectivement le corps et l'âme, ces deux éléments se succédant dans l'ordre où les range RM 10, 9.

16. Avec un retour à l'élément intérieur (10, 30-36 : volonté et désirs).

spirituels. Prise à la lettre, en effet, cette image signifie plutôt que *chaque* degré s'insère à la fois dans ces deux montants que sont le corps et l'âme. Or seuls les degrés 1 et 12 présentent assez nettement une telle structure bipartite, avec une face interne et une face externe¹⁷. Faut-il en conclure que le Maître, en parlant d'échelons insérés « dans le corps et l'âme », ne songe précisément qu'à ces deux degrés¹⁸ ?

**Connexion
du premier
et du douzième
degré**

En tout cas, on ne se trompera pas en tenant le premier et le dernier degré pour deux passages étroitement connexes. Quand il a converti en échelle le catalogue d'indices de Cassien, le Maître a placé à chaque extrémité ces deux degrés qui ne correspondent à aucun indice. Encadrant symétriquement les dix degrés tirés des *Institutions*, ils se ressemblent par leur commune indépendance à l'égard de Cassien. Totale au douzième degré, cette indépendance n'est que légèrement restreinte, au premier, par le fait que la « crainte du Seigneur » figurait déjà dans les préambules d'*Inst.* 4, 39, 1. Il n'est que de

17. En ce qui concerne le premier degré, la bipartition reste superficielle, comme nous l'avons montré (*supra*, note 13), l'ensemble du degré se situant en réalité dans le domaine de l'âme. Mais il n'est pas exclu que le Maître, en écrivant la fin de son préambule (10, 9), songe à cet aspect superficiel du premier degré. Quant au douzième, il comporte manifestement un élément intérieur (*supra*, note 10), encore que l'attitude extérieure y soit spécialement soulignée.

18. En ce cas, le premier degré serait visé d'un point de vue différent dans les deux premières annonces (10, 3 et 8) et dans la troisième (10, 9). En 10, 3 et 8, il serait considéré comme degré « du cœur », selon ce qu'il est en effet le plus foncièrement (*supra*, note 13). En 10, 9, au contraire, il serait envisagé comme spirituel et corporel tout ensemble, ce qu'il est superficiellement. De même pour le douzième degré : certainement visé par les deux premières annonces en tant que corporel, il serait en cause dans la troisième en tant que joignant la conviction intérieure à l'attitude extérieure.

comparer cette brève mention de Cassien avec l'énorme développement donné par le Maître au premier degré pour sentir que notre Règle ne doit encore presque rien à ce qui sera la source des degrés suivants. Comme on l'a fait remarquer¹⁹, c'est plutôt dans un passage antérieur de sa propre œuvre, à savoir dans une série d'articles de l'*ars sancta*, que le Maître va chercher les divers thèmes développés ici. Le premier degré est donc une véritable création du Maître, aussi bien que le dernier.

A cette communauté d'origine s'ajoute la similitude de la forme et des idées. Dès la première lecture, on est frappé de l'insistance avec laquelle le Maître répète *semper* et *omni hora* au premier degré²⁰. Or ces mêmes expressions reviennent avec la même fréquence au douzième²¹, alors qu'on ne trouve qu'une fois *semper* dans tout l'entre-deux²². On peut faire des remarques analogues sur les mots *exlimet* ou *existimet*²³, *dicat sibi in corde*²⁴, *iudicio*²⁵. Mais ce dernier mot nous met sur la voie d'une observation plus importante. C'est tout à la fin du premier degré qu'il fait son apparition, quand le Maître conclut son exhortation à « prendre garde » dans le temps présent en faisant prévoir que Dieu nous dira *in futuro iudicio* : « Tu as fait cela, et je me suis tu. » Le jugement apparaît donc ici dans un avenir lointain, encore que déjà redoutable. C'est précisément cette distance qui va être abolie au douzième degré. Là

19. A. BORIAS, « Nouveaux cas de répétition dans la Règle de S. Benoît », dans *Rev. Bén.* 75 (1965), p. 321-325. Cf. nos remarques dans *La Communauté et l'Abbé*, p. 212, note 2.

20. *Semper* revient dix fois, *omni hora* quatre fois, sinon cinq (en suivant E* et RB dans RM 10, 13 = RB 7, 13).

21. *Semper* : trois fois ; *omni hora* : une fois, pour un texte beaucoup plus court. Cf. aussi *omni loco* au premier degré (10, 13) et *ubicumque* au douzième (10, 83).

22. RM 10, 71. Cf. 10, 67, citant Ps. 72, 23.

23. RM 10, 13 (*exlimet*) et 84 (*existimans...existimet*).

24. RM 10, 19 et 85. Cf. 10, 67 (*dicens sibi* seulement).

25. Au sens de « jugement divin » : RM 10, 41 et 84.

le disciple « croit déjà comparaître (*repraesentari*) au terrible jugement ». L'événement eschatologique est entré dans le présent. La foi du disciple, la conscience continuelle de ses péchés opèrent en son esprit cette effrayante anticipation. Le douzième degré reprend donc les choses au point où le premier les avait laissées, en actualisant une menace qui planait jusque-là dans le futur.

Cette parenté des deux degrés apparaît encore si l'on prend garde à certains thèmes qui les parcourent l'un et l'autre, comme la crainte, la présence de Dieu, le péché. La « crainte de Dieu » n'est pas seulement la note d'ouverture du premier degré, conformément à une suggestion de Cassien²⁶. Elle reste latente d'un bout à l'autre de ce long texte²⁷, où il n'est question que des commandements divins, des avertissements de l'Écriture, des fins dernières, du regard et de la présence de Dieu, toutes pensées redoutables²⁸ qui invitent le disciple à « se garder » continuelle-

26. RM 10, 10, faisant allusion à Ps. 35, 2. En s'inspirant de ce texte psalmique, le Maître s'écarte de Cassien, qui s'inspirait d'autres formules scripturaires (*Prou.* 9, 10 ; *Ps.* 110, 10). Il n'en reste pas moins certain que c'est Cassien qui suggère au Maître de parler ici de la crainte de Dieu. De façon analogue, à la fin du chapitre (RM 10, 88), le Maître modifiera Cassien pour rendre plus explicite l'allusion à *I Joh.* 4, 18 (*infra*, notes 175-176). Dans les deux cas, le Maître reçoit de Cassien une donnée de l'Écriture (la « crainte du Seigneur » ou « la charité qui ignore la crainte ») et il la modifie en s'inspirant d'une formule scripturaire voisine (« la crainte de Dieu devant les yeux ») ou du même passage scripturaire suivi plus fidèlement (« la charité parfaite qui chasse la crainte »).

27. Si le thème « ne s'entend qu'assourdi » (A. BORIAS, *art. cit.*, p. 225), la crainte n'en constitue pas moins l'atmosphère qui enveloppe tout le premier degré. Certes, les mots *timor* et *timenibus* ne figurent chacun qu'une fois au début (10, 10-11), mais ils sont relayés par *custodiens se* (10, 12), *sollicitus sit* (10, 19), *cauemus* (10, 32), *pauemus* (10, 33), *cauendum* (10, 35 et 40), qui expriment tous des nuances du même sentiment. Et si cette « garde » est dirigée contre le péché, la crainte de celui-ci repose en dernière analyse sur la crainte de Dieu qui le hait et le punit.

28. RM 10, 33 : *pauemus illud* (*Ps.* 13, 1).

ment de ses péchés et de ses vices²⁹, dans l'attente anxieuse du jugement à venir. A son tour, le 12^e degré emploie l'épithète *tremendum*, en l'appliquant précisément au jugement. Ainsi la « crainte de Dieu » du premier degré se cristallise au douzième en la crainte du jugement divin devenu présent.

Le thème concomitant de la présence évolue de la même façon : au premier degré, Dieu apparaissait comme présent à nos pensées, à nos actes, à nos vouloirs et à nos désirs ; au douzième, ce n'est plus en tant que témoin de notre vie sur terre qu'il se « présente » à la conscience du disciple, mais déjà comme le juge qui va prononcer l'ultime sentence. De la « présence du Seigneur » on est passé à celle du jugement.

Enfin les deux degrés parlent du péché, mais cette fois le thème commun établit entre eux une séquence paradoxale. Au premier degré, en effet, le disciple est invité à se garder sans cesse a *peccatis et uitiiis*³⁰. Au douzième, il se voit sans cesse *reum de peccatis suis*³¹. Ainsi l'on ne s'est préservé constamment du péché que pour se sentir constamment pécheur ! Progression surprenante au premier abord, mais aussi conforme à l'expérience des saints qu'à la dialectique d'une échelle d'humilité, où l'on ne peut monter qu'en s'abaissant. La lutte contre le péché sensibilise l'homme à ce péché qu'il porte en lui. Elle développe la conscience d'être pécheur. Au reste, à ce douzième degré, le disciple n'est pas loin de la charité parfaite par laquelle l'Esprit-Saint le rendra *mundum a uitiiis et peccatis*³², « pur de ses vices et de ses péchés », dont il se gardait dans la crainte au premier degré. Mais avant que s'opère ce renversement, il faut que la crainte de Dieu, la conscience

29. RM 10, 12.19.35.40.

30. RM 10, 12.

31. RM 10, 84.

32. RM 10, 91. Phrase ajoutée par le Maître à la conclusion de Cassien.

d'être sous son regard, la terreur de ses jugements, l'appréhension du péché qu'il hait, — que tous ces sentiments conjoints du premier degré atteignent au douzième une sorte de paroxysme. Le dernier degré de l'échelle apparaît ainsi comme la suite du premier et l'approfondissement ultime des dispositions qui étaient requises au point de départ de l'ascension.

**Le premier degré
et l'ars sancta**

Les divers fils dont est tissé le premier degré ne se retrouvent pas seulement, pour la plupart, à l'autre bout de l'échelle. Ils apparaissent déjà, on l'a dit, dans une série d'articles de l'*ars sancta*. Une synopse de ce passage et du premier degré mettra en évidence leurs rapports :

RM 3, 50-60

⁵⁸Diem iudicii timere.

⁵¹Gehennam expauescere.

⁵²Vitam aeternam et Hierusalem sanctam desiderare.

⁵³Mortem cottidie ante oculos suspectam habere.

⁵⁴Actus uitae suae omni hora custodire.

⁵⁵In quouis loco a Deo se respici pro certo scire.

⁵⁶Cogitationes malas cordi suo aduenientes mox ad Christum allidere.

RM 10, 10-13

...¹⁰timorem Dei ante oculos sibi semper ponens (cf. ⁴¹ne dicat nobis in futuro iudicio)...

¹¹ut quomodo et gehenna... incendat, et uita aeterna quid timentibus Deum praeparet, animo suo semper reuoluat.

¹²Et custodiens se omni hora a peccatis et uitiiis...

¹³extimet se...a Deo... respici... omni loco...

...¹⁴in cogitationibus nostris ita Deum semper esse praesentem ostendit...

<p>⁵⁷Os suum a malo uel prauo eloquio custodire.</p> <p>⁵⁸Multum loqui non amare.</p> <p>⁵⁹Verba uana aut risui apta non ex toto loqui.</p> <p>⁶⁰Risum multum aut excussum non amare.</p>	<p>²⁰Ad linguae uero eloquia ita agnoscimus Deum nobis esse praesentem...</p> <p>(²¹De uerbo uano reddetis rationem).</p>
---	---

Le parallélisme des deux séquences s'interrompt ici : tandis que le premier degré passe des péchés en paroles aux péchés en actes (mains et pieds), l'*ars sancta* insère quatre articles concernant les lectures et l'oraison, la confession des fautes passées et leur amendement à l'avenir³³. Mais ensuite les deux textes se côtoient une dernière fois, non sans intervertir les termes qui se correspondent :

<p>⁶⁵Desideria carnis non perficere.</p> <p>⁶⁶Voluntatem propriam odire.</p>	<p>³⁸Voluntatem uero propriam... facere prohibemur..</p> <p>³¹In desideriis uero carnis...</p>
--	--

L'interversion que l'on constate ici est un fait curieux qui invite à examiner de près les deux derniers développements du premier degré. N'auraient-ils pas été rangés primitivement dans le même ordre que les deux articles correspondants de l'*ars sancta* ? De fait, l'étude des citations semble indiquer que les désirs de la chair précédaient primitivement la volonté propre dans *RM 10*. Voici en effet comment ces citations se succèdent dans la rédaction définitive que nous avons sous les yeux :

Volonté propre	<i>RM 10, 30 : Eccli. 18, 30 b</i> <i>31 : Mt. 6, 10</i> <i>32 : Prou. 16, 25</i> <i>33 : Ps. 13, 1</i>
----------------	--

33. *RM 3, 61-64 = RB 4, 55-58.*

Désirs de la chair	<i>34 : Ps. 37, 10</i> <i>35 : Passio Seb. 14</i> <i>36 : Eccli. 18, 30 a</i>
Conclusion	<i>37 : Prou. 15, 3</i> <i>38 : Ps. 13, 2</i> <i>39 : Vis. Pauli 7</i> <i>40 : Ps. 13, 3</i> <i>41 : Ps. 49, 21</i>

Une telle succession est doublement anormale. D'abord les deux moitiés d'*Eccli. 18, 30* y sont disjointes et interverties, la seconde figurant au début du premier paragraphe et la première à la fin du second paragraphe. Ensuite le premier verset du *Ps. 13*, utilisé à propos des « volontés », se trouve lui aussi très éloigné des deux versets suivants du même Psaume, qui forment la trame de la Conclusion. Cette double anomalie disparaît, si l'on place les désirs de la chair avant la volonté propre :

Désirs de la chair	<i>RM 10, 34 : Ps. 37, 10</i> <i>35 : Pass. Seb. 14</i> <i>36 : Eccli. 18, 30 a</i>
Volonté propre	<i>30 : Eccli. 18, 30 b</i> <i>31 : Mt. 6, 10</i> <i>32 : Prou. 16, 25</i> <i>33 : Ps. 13, 1</i>
Conclusion	<i>37 : Prou. 15, 3</i> <i>38 : Ps. 13, 2</i> <i>39 : Vis. Pauli 7</i> <i>40 : Ps. 13, 3</i> <i>41 : Ps. 49, 21</i>

Dans cette séquence reconstituée, les deux moitiés d'*Eccli.* 18, 30 se succèdent en bon ordre et sans interruption, de façon à relier étroitement le développement sur la volonté propre au paragraphe sur les désirs. Le texte sacré formant ainsi charnière, on comprend pourquoi le second morceau s'ouvre sur une citation qui commence par *Et*. Quant au *Ps.* 13, il forme pareillement charnière entre le second morceau et la Conclusion.

On obtient donc un ordre parfait dans les citations de *RM* 10 en y rétablissant la suite des matières indiquée par *RM* 3. Du même coup, on obtient également un meilleur enchaînement, à la fois thématique et stylistique, de cet ensemble à la portion antérieure du premier degré. En effet, à la différence de l'Introduction et du premier développement (sur les pensées), les trois paragraphes suivants (sur les paroles et sur les actions des mains et des pieds) traitent uniquement de la présence de Dieu à nos œuvres, sans parler de notre vigilance contre le péché. De plus, leur présentation est presque stéréotypée :

RM 10, 20 : *Ad linguae uero eloquia ita nobis agnoscimus Deum semper esse praesentem, cum dicit per prophetam uox Domini...*

RM 10, 23 : *In opere uero manuum nostrarum ita agnoscimus Deum nobis esse praesentem, cum dicit propheta...*

RM 10, 24 : *In gressu uero peduum nostrorum ita agnoscimus Deum nobis semper esse praesentem, cum dicit propheta...*

Après cette série si homogène, le paragraphe sur la volonté propre apparaît doublement disparate : d'abord parce que, sauf l'incise *praesente Domino*, il ne traite pas de la présence de Dieu, mais de l'interdiction d'accomplir notre volonté; ensuite parce qu'il commence assez différemment :

RM 10, 30 : *Voluntatem uero propriam ita, praesente Domino, facere prohibemur, cum dicit scriptura nobis...*

Au contraire, le début du développement sur les désirs de la chair est en parfaite continuité de thème et de style avec la série précédente. Traitant lui aussi de la présence de Dieu, il débute comme les autres :

RM 10, 34 : *In desideriiis uero carnis ita nobis Deum credimus semper esse praesentem, cum dicit propheta...*

Il est étrange qu'un morceau qui continue si bien la série paroles-mains-pieds en soit séparé par le développement hétérogène sur la volonté propre. En revanche, celui-ci vient parfaitement à la suite du paragraphe sur les désirs, qui se termine par une mise en garde contre le désir mauvais. Le schéma suivant fait voir que la succession des thèmes de la résistance au péché (a) et de la présence divine (b) devient plus satisfaisante, si l'on place la volonté propre après les désirs de la chair :

PREMIER DEGRÉ SELON L'ORDRE ACTUEL (SECONDAIRE)	PREMIER DEGRÉ SELON L'ORDRE RESTITUÉ (PRIMITIF)
Paroles : thème b	Paroles : thème b
Mains : b	Mains : b
Pieds : b	Pieds : b
Volonté : a	Désirs : b a
Désirs : b a	Volonté : a

Selon l'ordre actuel, on le voit, le paragraphe sur la volonté, qui développe seulement le thème (a), s'insère mal entre deux paragraphes sur le thème (b). Au contraire, selon l'ordre primitif restitué, tout se tient et s'enchaîne harmonieusement³⁴, le passage d'un thème à l'autre s'opérant à l'intérieur du paragraphe sur les désirs.

Ainsi, que l'on considère la suite des citations ou l'enchaînement des thèmes et des formules, on est conduit à penser que l'ordre des matières, à la fin du premier degré, consistait primitivement dans la séquence désirs-volonté. Or c'est là précisément la suite que présente l'*ars sancta* (RM 3, 65-66). La séquence inverse, que nous trouvons dans la rédaction actuelle de RM 10, paraît être l'effet d'un remaniement. Quel a été le motif de celui-ci ? On ne saurait l'indiquer avec certitude. Peut-être l'auteur a-t-il voulu que le dernier des cinq paragraphes, à l'image du premier, présentât la structure bipartite complète b+a, de manière à former une sorte d'inclusion. De fait, l'Introduction et la Conclusion, avant le premier paragraphe et après le dernier, présentent cette structure, soit dans l'ordre a+b, soit dans l'ordre b+a :

PREMIER DEGRÉ SELON L'ORDRE ACTUEL (SECONDAIRE)	PREMIER DEGRÉ SELON L'ORDRE RESTITUÉ (PRIMITIF)
Introduction : thème a b	Introduction : thème a b
Pensées : b a	Pensées : b a

34. Il faut donc nuancer les remarques faites dans *La Communauté et l'Abbé*, p. 223-226, sur le caractère adventice des paragraphes qui traitent de la volonté et des désirs. Portant sur la rédaction actuelle, certaines de ces remarques ne valent pas pour la rédaction primitive reconstituée ici.

----- ----- -----	----- ----- -----
Désirs : b a	Volonté : a
Conclusion : b a	Conclusion : b a

Du point de vue de la symétrie, on le voit, l'ordre actuel possède un certain avantage sur l'ordre ancien. C'est peut-être ce qui l'a fait préférer. En tout cas, on notera que la rectification a été faite avec soin : l'énumération de RM 10, 12 présente la volonté avant les désirs, c'est-à-dire l'ordre secondaire³⁵.

La comparaison avec l'*ars sancta* s'est donc révélée particulièrement suggestive en ce qui concerne ces deux derniers paragraphes sur la volonté et les désirs. Il nous reste maintenant à compléter notre examen de la Conclusion du premier degré, dont les citations et les thèmes ont déjà été envisagés, puis à prendre une vue d'ensemble des deux textes. Remarquons donc d'abord que cette Conclusion, et avec elle tout le premier degré, s'achève sur la perspective du jugement (10, 41), par où débutait la section de l'*ars sancta* (3, 50).

C'est là une première différence entre les deux morceaux. Il en est d'autres : ainsi rien ne correspond, dans RM 10,

35. Il en sera de même au deuxième degré (RM 10, 42). La suite des citations dans RM 7, 39-40 (*Ps.* 13, 1 + *Prou.* 16, 25) et 7, 45-46 (*Pass. Seb.* 14 + *Eclli.* 18, 30) est également conforme à l'ordre où ces citations se succèdent dans la rédaction actuelle de RM 10, encore que *Eclli.* 18, 30 soit cité d'un seul tenant. A ce propos, notons que la démonstration de l'antériorité de RM 7 sur RM 10 dans *La Communauté et l'Abbé*, p. 222-226, doit être également revue à la lumière des faits que nous exposons ici.

à l'article sur la mort (3, 53)³⁶; de son côté, l'*ars sancta* ne parle pas du souvenir des commandements de Dieu (10, 11)³⁷, du rapport des anges (10, 13), etc. Cependant les deux textes se suivent de trop près pour que leur correspondance soit l'effet du hasard. L'*ars sancta* présente sous forme de pièces détachées la plupart des pensées qui, liées en un discours suivi, constitueront le premier degré. Le Maître est coutumier de ces doublets. L'échelle de l'humilité nous en offre plus loin un bel exemple, que nous avons étudié ailleurs³⁸.

Dans le cas présent, il n'est pas facile de discerner lequel des deux morceaux parallèles a été conçu le premier. Essayons cependant de le faire en commençant par examiner l'*ars sancta*. Nous y trouvons les trois « fins dernières » (jugement, géhenne, vie éternelle) énumérées d'abord, chacune éveillant un sentiment particulier (crainte, épouvante, désir). Le jugement vient en tête de ce trio, conformément à l'ordre chronologique. A la fin on revient en arrière pour envisager la « mort » et les « actes de la vie ». Cette fois, les verbes n'expriment pas des sentiments, mais une considération attentive (*ante oculos suspectam habere, custodire*), qui ne subit aucune relâche (*collidie, omni hora*). A son tour, l'article suivant, qui parle du « regard de Dieu », présente les mêmes caractères : l'acte est moins affectif qu'intellectuel (*pro certo scire*), et une locution adverbiale (*quouis loco*) en souligne la continuité.

Ces trois derniers articles sont donc à réunir sous une rubrique telle que « vigilance continue ». Des sentiments de crainte et d'espérance suscités par les perspectives eschatologiques (3, 50-52), on est passé à la vigilance

temporelle qu'imposent continuellement de telles perspectives (3, 53-55). La transition d'un groupe à l'autre est parfaitement ménagée par l'article sur la mort, celle-ci étant le seuil qui sépare l'eschatologie de la vie présente. L'ensemble est agencé avec un soin qui transparait jusque dans le compte des syllabes : le jugement et la géhenne, tous deux objets de crainte, sont évoqués respectivement par 9 et 8 syllabes, tandis que l'article sur le désir de la vie éternelle représente à lui seul 17 syllabes, soit exactement la somme des deux précédents³⁹. Le même nombre 17 se retrouve dans l'article sur la mort et dans celui sur le regard de Dieu, comme d'ailleurs il se rencontrait déjà plus haut et se rencontrera de nouveau plus bas⁴⁰. Étudiée ou spontanée, cette série d'articles d'égale longueur n'est sans doute pas l'effet du hasard. Elle dénote une oreille sensible au nombre⁴¹. Mais ce qui nous intéresse particulièrement ici, c'est le rapport ainsi établi entre les trois premiers articles de la série que nous étudions. En réalité, que l'on considère le rythme ou les thèmes, ce premier groupe n'est pas fait de trois propositions de même importance, mais de deux stiques égaux :

⁵⁰*Diem iudicii timere*, ⁵¹*gehennam expauescere*,

⁵²*Vitam aeternam et Hierusalem sanctam desiderare*.

Si les verbes sont bien au nombre de trois, les deux premiers (*timere, expauescere*) expriment avec des nuances⁴² le même sentiment de crainte. A celui-ci répond le désir (*desiderare*), l'un et l'autre sentiment ayant un double

39. En remplaçant *et Hierusalem sanctam* par *omni concupiscentia spiritali*, Benoît ajoute cinq syllabes et détruit l'effet (RB 4, 46).

40. RM 3, 53 et 55. Cf. RM 3, 9 et 3, 57.

41. Dix-sept syllabes est le maximum que puisse atteindre l'hexamètre dactylique (minimum : treize). Le retour du nombre dix-sept s'explique donc vraisemblablement par un souvenir d'école.

42. *Expauescere*, comme de juste, est plus fort.

36. Du moins quant au thème de la mort lui-même, car *ante oculos* se trouve à la fois dans 3, 53 et 10, 10.

37. Du moins dans la section que nous étudions, car on lit plus loin : *Praecepta Dei factis collidie adimplere* (3, 69).

38. *La Communauté et l'Abbé*, p. 223-228 (les degrés 1-4 et RM 7).

objet : soit le jugement et la géhenne, soit la vie éternelle et la sainte Jérusalem⁴³. Une construction aussi soignée ne laisse aucun doute sur l'attention avec laquelle ces phrases ont été assemblées. Il est clair, en particulier, que la mention du jugement, à quoi rien ne correspond dans *RM* 10, 11, joue ici un rôle nécessaire. La comparaison de *RM* 10, 11 pourrait faire croire que ce petit article a été ajouté de l'extérieur sans raison contraignante. Il n'en est rien. *Diem iudicii timere* est intimement lié aux articles suivants, avec lesquels il forme un tout compact et bien agencé. C'est dire que l'*ars sancta* a ici l'aspect, non d'une adaptation du premier degré, mais d'un morceau qui coule de source.

Le premier degré serait-il donc, à l'inverse, une adaptation de l'*ars sancta* ? La chose est vraisemblable *a priori*, puisque l'étude comparée du traité de l'obéissance et des degrés 1-4 nous a conduit à voir dans ces derniers une reprise de *RM* 7⁴⁴. Si l'échelle de l'humilité remploie alors des éléments préexistants, il est probable qu'elle fait de même dans le cas qui nous occupe à présent. Dans cette hypothèse, voyons comment le Maître a composé son premier degré.

La donnée de base est celle que
fournit Cassien⁴⁵ : *Principium nostrae
salutis eiusdemque custodia timor Domini
est. Per hunc enim et initium
conversionis et utiliorum purgatio et utiliorum custodia his*

**Interférences
de l'*ars sancta*
et de Cassien**

43. Certes, « vie éternelle » et « Jérusalem sainte » ne se distinguent pas comme « jugement » et « géhenne », qui sont des réalités successives, mais la béatitude est considérée d'abord sous l'aspect de la durée, puis sous celui du lieu. Noter que le premier stique a deux verbes, le second deux épithètes. Dans *RB* 4, 46, le second stique n'est pas seulement plus long que le précédent. Il a aussi perdu la structure bipartite qui le rendait analogue à celui-ci.

44. *La Communauté et l'Abbé*, p. 223-228.

45. *Institutions* 4, 39, 1.

qui imbuuntur ad uiam perfectionis acquiruntur. Partant de la célèbre définition biblique : « La crainte du Seigneur est le commencement de la sagesse⁴⁶ », Cassien l'avait adaptée et développée. La crainte était devenue « le commencement du salut », le « début de la conversion ». De plus, ce rôle initial recevait un prolongement. A deux reprises, Cassien parle de *custodia* : la crainte n'est pas seulement le commencement du salut, elle en est aussi la « sauvegarde », car grâce à elle s'opère la purification des vices et la « sauvegarde » des vertus.

On aura reconnu là plusieurs des mots-clés du premier degré. Pour le Maître aussi la crainte de Dieu est « première », encore que la carrière qu'elle ouvre ne soit plus appelée « sagesse » ou « salut » ou « conversion », mais « humilité⁴⁷ ». Chez le Maître aussi il est question des « vices » et d'une « garde », mais ces deux termes, séparés par Cassien, sont mis en relation par la *RM* d'une façon originale. La *custodia* de Cassien consistait à « sauvegarder le salut, les vertus », tandis que le Maître veut que l'on « se garde à toute heure des péchés et des vices » (de « vertus » il n'est pas question au premier degré). D'autre part, le verbe remplaçant le substantif (*custodia* devient *custodiens se*), il ne s'agit plus d'un simple effet de la crainte dans le temps, contrasté avec son rôle initial, mais d'un effort continu de l'homme, d'un combat sans trêve, d'une vigilance incessante sur soi-même, soutenus par un ensemble de pensées redoutables que le disciple ne cesse d'entretenir activement.

De cette lutte et de cette activité, il n'était pas question chez Cassien⁴⁸. Ce sont elles qui font l'intérêt et la nou-

46. *Prouv.* 9, 10 ; *Ps.* 110, 10.

47. Sur cette intégration de la crainte dans l'humilité, voir *infra*, chapitre III.

48. La substitution de l'acte à l'énoncé se produit dès le début du premier degré. *Timor Domini est* y est changé par le Maître en *timorem Dei ante oculos sibi semper ponens*.

veauté du premier degré. A un simple énoncé sur la place de la crainte dans la vie spirituelle, le Maître substitue une description de l'homme qui se pénètre volontairement de ce sentiment et s'efforce d'en imprégner tout son agir. En modifiant ainsi la donnée de Cassien, notre auteur a pu s'inspirer des notations descriptives que sont les « indices d'humilité ». Mais le Maître ne rédige pas seulement son premier degré dans le style des degrés suivants, qu'il tirera de Cassien. Il se souvient aussi de l'*ars sancta*, dont chaque article définissait une attitude ou un acte. Certes, les courtes propositions de *RM* 3, 50-60 sont ici réassumées en une seule longue phrase⁴⁹, où la succession monotone des infinitifs fait place à un jeu de participes, de verbes principaux, de propositions coordonnées et subordonnées⁵⁰. Mais ce changement de présentation n'affecte pas la substance du discours. L'un et l'autre texte constitue, au lieu d'une spéculation sur les propriétés de la crainte de Dieu, un programme pour agir selon cette vertu.

Le premier degré est donc beaucoup plus proche de l'*ars sancta* que des *Institutions*. Celles-ci cependant ont influé sur sa rédaction et ont contribué à le différencier de celle-là. Dans *RM* 3, 50-51, la crainte avait pour objet le jour du jugement et la géhenne. Ici, comme chez Cassien, on nous parle de craindre Dieu⁵¹. Du jugement, il ne sera

49. Rien n'oblige à mettre un point après *reuoluat* (10, 11). La phrase se poursuit sans solution de continuité (10, 12 : *et custodiens se...*) jusqu'à la fin de 10, 13. On peut donc rattacher *extimet à si* (10, 10). Voir aussi *infra*, note 56.

50. Cette construction grammaticale ne paraît pas, d'ailleurs, correspondre très exactement à l'enchaînement des idées. Voir *infra*, note 55. On voit mal, en particulier, pourquoi le Maître écrit *ut* (10, 11) : la méditation des fins dernières serait-elle le but ou la conséquence de celle des commandements divins ? Il est vrai que *ut* peut bien, ici comme ailleurs (*La Règle du Maître*, t. I, p. 448-449 : note critique sur *RM* 1, 29), être une faute pour *et*.

51. Voir cependant *supra*, note 26.

question que dans la conclusion du degré⁵². Quant à la géhenne, elle figure bien ici, et toujours contrastée avec la vie éternelle, mais les deux fins dernières ne sont plus mises en rapport avec la crainte et le désir. A ces deux sentiments opposés est substituée une contemplation continue (*animo suo semper reuoluat*), qui embrasse l'un et l'autre objet. Très inégalement traitées dans l'*ars sancta*, les deux fins sont maintenant exposées en deux phrases égales où l'on mentionne les catégories de personnes — ceux qui méprisent le Seigneur et ceux qui craignent Dieu — à qui elles sont réservées. Ainsi, là où l'*ars sancta* faisait appel à l'affectivité, le premier degré invite plutôt à la réflexion.

C'est la même attitude méditative, à dominante intellectuelle, qui est également recommandée au sujet de la crainte de Dieu et des préceptes divins. A proprement parler, le Maître ne prescrit pas de « craindre Dieu », mais de « placer toujours devant ses yeux la crainte de Dieu ». En partie suggérée par le *Ps.* 35, 2 et passablement gauche, la formule n'en met pas moins l'accent sur l'attention continue par laquelle on tâche d'entretenir la crainte. Une phrase complémentaire reprend la même idée sous forme négative : il faut « fuir l'oubli⁵³ à tout instant ». Quant aux préceptes de Dieu, ils doivent être aussi l'objet d'un « souvenir perpétuel ». Cette série de verbes et d'adverbes à peu près équivalents, que couronnera *animo suo semper reuoluat*, expriment le même effort pour demeurer sans cesse conscient des vérités de foi.

L'ordre et l'enchaînement de ces objets de contemplation vaut d'être noté : d'abord Dieu, en tant que maître que l'on « craint », puis « tout ce qu'a prescrit » ce maître divin, enfin le sort déterminé par la crainte ou le mépris de Dieu, par l'observation de ses préceptes ou le péché. Seul ce

52. *RM* 10, 41.

53. L'oubli de quoi ? De Dieu ou de la crainte de Dieu, dont il vient d'être question ? Des préceptes divins, dont on parle ensuite ?

dernier objet, c'est-à-dire les fins dernières, figurait tel quel dans l'*ars sancta*, et il y venait en premier lieu. Des deux éléments que le Maître note ici préalablement, le premier (Dieu que l'on craint) lui est fourni par Cassien. Quant au second (ce que Dieu a prescrit), il l'ajoute de son propre cru⁵⁴. En même temps, il laisse de côté la mention que l'*ars sancta* consacrait à la mort. De l'eschatologie il passera directement à la vie présente.

Dans l'*ars sancta*, l'article « garder à tout instant les actes de sa vie » était suivi d'un précepte sur les pensées et de quatre concernant parole et rire. L'économie du premier degré est différente. Les péchés de la langue cessent d'occuper une place privilégiée, le paragraphe qui leur revient étant même sensiblement moins long que celui qui traite des mauvaises pensées. D'autre part, une série de développements concernant les mains, les pieds, la volonté propre et les désirs de la chair, s'ajoutent à ces deux premiers. De ce fait, l'importance relative que l'on attribue à la parole est encore diminuée. Quant au rire, il n'en est même plus question.

Une autre innovation du premier degré est d'établir un rapport constant entre la présence de Dieu et la vigilance de l'homme sur soi-même. Énoncée dès l'introduction (10, 12-13), cette relation est rappelée à propos de plusieurs parties de l'être humain (10, 14-36) et finalement réaffirmée dans la conclusion (10, 37-41). On ne pouvait expliciter plus clairement le rapport implicite des deux articles successifs : *Actus uitae suae omni hora custodire*, et *In quouis loco a Deo se respici pro certo scire* (3, 54-55) : la vigilance pour éviter le péché se fonde sur la conscience du regard divin, l'attention à soi-même est suscitée et entretenue par l'attention à Dieu⁵⁵.

54. Cassien parlait seulement des vertus et des vices. Parler des préceptes de Dieu est moins philosophique, plus biblique.

55. Ce rapport est bien marqué dans les développements sur les

Vue d'ensemble du premier degré

Après avoir longuement développé ces deux thèmes conjoints, le premier degré s'achève sur l'évocation du jugement, annonciatrice du douzième degré. Ainsi le Maître termine à présent par où il commençait dans l'*ars sancta*. Toujours redoutable, le jugement n'apparaît plus en compagnie de la géhenne, mais à part, contrasté avec la bienveillance que Dieu nous manifeste en nous épargnant ici-bas. Un jour viendra où le témoin silencieux de tous nos actes se changera en un juge qui prononcera sa sentence.

Cette conclusion (10, 37-41) revêt une forme imprévue : celle du sermon. A vrai dire, dès l'introduction, il est possible que le Maître soit passé imperceptiblement du style descriptif à l'exhortation⁵⁶, et celle-ci, en tout cas, a ensuite retenti nettement à propos des mauvaises pensées et des mauvais désirs⁵⁷. Ainsi le premier degré mêle trois genres : la description, la preuve scripturaire et l'exhortation. Ces trois genres se retrouvent plus ou moins dans les degrés suivants, mais ici ils caractérisent de véritables morceaux distincts : la description de l'homme qui cultive la crainte de Dieu (10, 10-13), la preuve scripturaire de la présence divine (10, 14-36), l'exhortation à veiller sur soi-même (10, 37-41). Un ensemble aussi vaste et aussi bien

pensées et les désirs (10, 14-19 et 34-36) et dans la conclusion (10, 37-40) : la conscience du regard divin précède et motive la vigilance sur soi-même. Au contraire, l'introduction (10, 12-13) présente les choses à rebours : *custodiens se...exlimet se discipulus a Deo semper de caelis respici* (cf. *supra*, note 50).

56. Si l'on met un point à la fin de 10, 11, après *reuoluat*, la phrase suivante (10, 12-13) apparaît non plus comme une seconde conditionnelle dépendant de *si* (10, 10), mais comme une indépendante dont le verbe est au jussif (*exlimet*). Mais cette ponctuation est douteuse (*supra*, note 49), d'autant que la symétrie des verbes (*custodiens* répond à *ponens*, et *exlimet* à *fugiat*) invite à coordonner étroitement les deux phrases.

57. Cf. 10, 19 : *dicat* ; 10, 35 : *cauendum*. Il s'agit du premier et du dernier paragraphe, formant une inclusion.

agencé n'a pas de commune mesure avec les modestes pierres d'attente qu'offraient Cassien et l'*ars sancta*. Ce grand morceau est un des mieux conçus de la *RM*.

**Les sources
des degrés 1 et 12 :
Basile**

Pendant ces deux pierres d'attente ne constituent pas les seuls matériaux mis en œuvre par l'architecte du premier degré. Au centre de l'édifice se trouve la longue dissertation qui établit que Dieu est présent à tous les mouvements de l'homme, internes et externes (10, 14-36). Cette preuve scripturaire en cinq points⁵⁸ a pour objet précis la présence de Dieu, alors que l'introduction et la conclusion parlent de son regard, auquel se joint le rapport des anges⁵⁹. Mais ce ne sont là que trois aspects de la même pensée, celle de l'omniscience divine. Or cette idée est absente du texte de Cassien qui a servi d'amorce au premier degré⁶⁰. Quant à l'*ars sancta*, il n'y est question que du regard divin⁶¹.

Le Maître aurait-il donc tiré de son propre fonds ses notations sur le rapport des anges, et surtout le thème si complaisamment développé de la présence divine ? On n'oserait l'affirmer. Une de ses lectures favorites, la *Visio Pauli*, décrit le rapport des anges⁶². D'autre part, A. Borias note à juste titre que la présence de Dieu est un thème fréquent dans la *Regula* de Basile⁶³. Ce qui est plus remarquable encore, c'est que Basile associe souvent la présence

58. Au quatrième point (10, 30), le Maître se contente d'affirmer sans prouver (*praesente Domino*).

59. *RM* 10, 13 et 37-38.

60. La trouve-t-on ailleurs chez Cassien ? Celui-ci, en tout cas, ne cite ni *Prou.* 15, 3, ni *Ps.* 13, 2. Dans *Concl.* 12, 8, *inevitabilis ille oculus* paraît désigner le regard de la conscience (cf. *Concl.* 11, 8) plutôt que celui de Dieu.

61. *RM* 3, 55. Cf. *Prou.* 15, 3 ; *Ps.* 13, 2.

62. *Visio Pauli* 7 et 10.

63. A. BORIAS, *art. cit.*, p. 325-326.

et le regard divins⁶⁴. Cette présence et ce regard qui scrute les reins et les cœurs⁶⁵, les frères doivent y croire⁶⁶, en être certains⁶⁷, y songer sans cesse⁶⁸. C'est par là qu'ils pourront éviter la colère, la paresse, les distractions, la vanité, en un mot tous les péchés⁶⁹. Tout cela ressemble singulièrement au premier degré du Maître. En outre, Basile ne recommande pas moins instamment le souvenir de Dieu et de ses volontés, qui doit être perpétuel⁷⁰ : nouveau point de contact avec le premier degré⁷¹.

Quant à la crainte du Seigneur, Basile en fait déjà, conformément à l'Écriture et comme le feront plus tard Évagre, Cassien et le Maître, le commencement de la sagesse⁷², mais il paraît la considérer comme peu digne de ceux qui ont renoncé à tout pour le service de Dieu. C'est l'amour, plutôt que la crainte, qui convient d'emblée à ceux-ci. Ici apparaît une importante divergence entre Basile et le Maître, sur laquelle nous reviendrons⁷³. Pour le moment, nous devons surtout constater que l'élément central du premier degré — croire sans cesse à la présence et au regard divins⁷⁴ — semble provenir de la *Regula*

64. BASILE, *Regula* 46.66.79 ; cf. 34. Dans *Regula* 108, il est question du regard seul.

65. Cette allusion au *Ps.* 7, 10 (cf. *RM* 10, 14), se trouve chez BASILE, *Regula* 34.79.108.

66. BASILE, *Regula* 34 et 46. Cf. *RM* 10, 34 : *credimus*.

67. BASILE, *Regula* 60.66.79.108. Cf. *RM* 3, 55 : *pro certo scire* ; 10, 13 : *estimet* ; 10, 20.23.24 : *agnoscimus*.

68. BASILE, *Regula* 46 (*semper intueatur*) et 86 (*semper habere et cogitare*).

69. BASILE, *Regula* 34.46.60.66.79.

70. BASILE, *Regula* 2 (*PL* 103, 492 b-493 a) et 55.57.58.

71. Voir « La Règle de S. Benoît et la vie contemplative », dans *Collectanea Cisterciensia* 27 (1965), p. 104, note 55.

72. BASILE, *Regula* 2, *PL* 103, 492 a.

73. Une réflexion sur ce point trouvera place, espérons-le, dans notre commentaire doctrinal.

74. On le retrouve dans *RM* 11, 38-39 ; 18, 6 (cf. 21, 9 ; 82, 22 ; 87, 23), et dans *RB* 19, 1. Ce dernier texte, qui réunit seul tous les

Basilii. Cette idée basilienne, le Maître n'a fait que la monnayer en cherchant dans l'Écriture la preuve que Dieu est particulièrement présent à chaque sorte d'actes humains.

Et c'est encore de Basile que notre auteur pourrait se souvenir au douzième degré, lorsqu'il demande au disciple de suggérer l'humilité à ceux qui le voient par son attitude corporelle⁷⁵. Selon Basile, ce sont les anciens qui doivent ainsi prêcher d'exemple, leur maintien faisant voir qu'ils ont sans cesse l'esprit occupé de la présence de Dieu. Pour le Maître, il ne s'agit plus d'anciens par l'âge, mais de disciples avancés dans la perfection, et leur maintien indique qu'ils se croient déjà présentés au jugement. A ces nuances près, l'idée est la même. Rien d'étonnant que la *Regula Basilii* apparaisse ainsi sous-jacente à la fois au premier degré et au douzième, puisque ces deux degrés, nous le savons, sont étroitement connexes.

**Les rapports
des degrés 1 et 12
avec RM 8-9**

Cette connexion apparaît à nouveau, si l'on compare l'échelle de l'humilité avec les chapitres sur la taciturnité (*RM* 8 et 9). Là, on s'en souvient, le Maître a traité à deux reprises des différentes parties du composé humain qui requièrent une vigilance particulière. Dans une première revue (8, 1-25), il a considéré successivement les yeux, la pensée et la parole, les mains et les pieds. Ensuite, en commençant la seconde revue, il s'est proposé d'examiner la pensée, la parole et le regard (8, 26), mais en fait il n'a traité que des deux premières (8, 27-34),

aspects du thème, est particulièrement remarquable. On peut le rapprocher de *RB* 3, 6 ; 63, 13, et d'autres passages où Benoît fait preuve d'une telle familiarité avec la partie commune qu'on est tenté de voir en lui l'auteur de celle-ci. — C'est aussi à Basile que peut avoir été empruntée l'expression *uoluntas propria*. Voir *La Communauté et l'Abbé*, p. 225, note 1.

75. BASILE, *Regula* 86. Il s'agit de suggérer que l'on pense à la présence de Dieu.

encore que les yeux réapparaissent plus loin, au milieu du développement sur la parole (9, 20-24).

Ces deux revues de *RM* 8-9 s'apparentent l'une et l'autre à l'échelle d'humilité. Le premier degré, en effet, comme la première partie de *RM* 8, traite tour à tour de la pensée, de la langue, des mains et des pieds. Et si les yeux n'y sont point représentés, ce « membre » fait l'objet du douzième degré. Cependant la place finale assignée aux yeux dans *RM* 10 est à l'opposé de celle qui leur revenait dans *RM* 8, 1-25, où ils figuraient en premier lieu.

La deuxième revue de *RM* 8-9 offre un parallèle moins suivi avec l'échelle, puisqu'il n'y est pas question des mains et des pieds. En revanche, les yeux y occupent une position finale qui fait penser au douzième degré. Un tableau fera mieux apparaître cet ensemble d'analogies et de dissemblances :

<i>RM</i> 8, 1-26	<i>RM</i> 8, 27-34 (cf. 9, 20-24)	<i>RM</i> 10 (degrés 1 et 12)
Yeux		
Pensées et paroles ⁷⁶	Pensées Paroles	Pensées Paroles ⁷⁷
Mains et pieds		Mains Pieds

	Yeux	Yeux

76. La pensée précède la parole, encore que *oris* soit mentionné avant *cordis* (8, 21-23).

77. La séquence pensées-parole se retrouve dans *RM* 3, 56-57, complétée par le couple désirs-volonté (3, 65-66 ; cf. 10, 30-36). Ce dernier fait défaut dans *RM* 8-9, moins proche à cet égard du premier degré que ne l'est *l'ars sancta*.

La comparaison de *RM* 8-9 attire notre attention sur l'absence des yeux au premier degré. Pourquoi cette omission ? Peut-être parce que le Maître n'a pas trouvé de textes bibliques démontrant que Dieu est présent à nos regards. Mais une carence de ce genre ne l'empêche pas de parler de la volonté propre⁷⁸. L'omission des yeux vient donc peut-être d'une autre cause : prévoyant qu'il traiterait du regard au douzième degré, le Maître n'a pas voulu anticiper. Il est vrai que la même raison vaudrait pour exclure du premier degré le paragraphe sur les paroles, qui anticipe les degrés 9-11. Mais ceux-ci seront imposés au Maître par Cassien. Il n'est pas sûr qu'en rédigeant le premier degré, notre auteur les ait présents à l'esprit de la même façon que le douzième, qui est son œuvre propre. A bien des égards, nous le savons, le dernier degré continue le premier. N'en est-il pas la suite également sous ce rapport ?

En tout cas, c'est un fait que le premier et le douzième degrés passent en revue tous les organes dont il a été question une ou deux fois déjà dans *RM* 8-9. Il est donc intéressant de comparer ce qui est dit ici et là sur les mêmes sujets. En ce qui concerne les mains, *RM* 8, 24-35 prévoyait des fautes fort grossières : vol et homicide. A ces crimes pour séculiers, il semble que le premier degré substitue une faute plus délicate et plus « monastique » : la négligence au travail. Déjà les premiers mots de *RM* 10, 23 nous en avertissent : ce n'est plus du « toucher des mains » qu'il sera question, mais du « travail des mains⁷⁹ ». Et le texte allégué poursuit : si ce travail restait inachevé (*imperfectum*), Dieu le verrait⁸⁰.

78. *RM* 10, 30-33.

79. *RM* 10, 23 : *in opere uero manuum nostrarum*, au lieu de *taclus manuum* (8, 24). Bien que le terme technique désignant le travail manuel soit *opus laboris* (plus de vingt fois dans la *RM*), on trouve parfois *labor manuum* (3, 49 ; 50, 52 ; 83, 17 ; cf. 11, 95-96 ; 83, 15) et *opera manuum* (50, 7 ; cf. 50, 32 et 38).

80. *Inperfectum meum uiderunt oculi tui* (*Ps.* 138, 16). Cf.

Une substitution analogue est probable en ce qui concerne les fautes des pieds⁸¹. Mais c'est surtout à propos des yeux que le changement se fait sentir. Dans le premier texte qui en traite⁸², le Maître demande que l'on tienne les yeux baissés afin de ne pas laisser entrer la concupiscence en regardant des objets « mauvais ». A ce motif assez vague, apparemment plus approprié à des séculiers qu'à des moines, le second texte substitue un ensemble de considérations qui annoncent le premier degré d'humilité⁸³ : si les frères doivent partout baisser la tête et le regard, c'est afin de « ne jamais perdre le souvenir de Dieu », c'est aussi parce que « fuyant le péché, craignant Dieu et se gardant de tout ce que Dieu déteste, ils se surveillent sans cesse⁸⁴ ». Enfin le douzième degré donne à la même attitude une signification nouvelle : le modèle de la tête inclinée et des yeux fixés à terre, c'est le publicain de l'Évangile, conscient d'être un pécheur. Comme lui, le disciple se voit à tout instant chargé de ses péchés, et il se juge indigne de lever les yeux vers le ciel. Ce n'est donc plus la crainte de commettre des péchés qui inspire le geste, mais la conscience d'en avoir déjà commis.

RM 7, 8 (*inperfectum derelinquentes*), où l'« inachèvement », motivé par l'obéissance, est pris favorablement ; 17, 18. Dans ces deux cas, il s'agit d'un travail.

81. D'après *RM* 8, 25, les fautes « des pieds » sont la fuite et peut-être l'homicide (voir notre commentaire sur la taciturnité, p. 228-229, n. 3). Dans *RM* 10, 24, le Maître songe probablement aux sorties des moines envoyés aux commissions, occupation qui remplace parfois le travail manuel (50, 72-74 ; 57, 14-16 ; 78, 4 ; 86, 27) et qui requiert des précautions spéciales (11, 37-39 ; 15, 48-56).

82. *RM* 8, 17-20. Voir notre commentaire sur la taciturnité, p. 228-229, n. 3.

83. *RM* 9, 21-24. *Vultus* (9, 23) signifie-t-il « visage » (cf. *Thp* 14 et 41-42) ou « regard » (9, 15 ; 87, 49) ? Même si l'on retient le premier sens comme plus probable (cf. *inclinato*), il reste que le 12^e degré associe tête et yeux (cf. aussi 10, 3 et 8).

84. *RM* 9, 24.

Ce dernier motif apparaît seul dans la *RB*, qui n'a pas conservé les deux passages de *RM* 8-9 traitant du regard baissé. Mais si l'on tient compte de ces passages, il apparaît que la « modestie des yeux » peut avoir un sens tout autre que celui auquel nous sommes habitués. L'attitude que nous considérons comme caractéristique du douzième degré reçoit, dans *RM* 9, 21-24, une interprétation qui la rattache plutôt au premier degré⁸⁵. Par là se trouve confirmée, une fois de plus, l'intime connexion de ces deux degrés dans la pensée du Maître.

**Le douzième degré
et les précédents**

Le second texte sur les yeux nous fournit d'ailleurs une indication utile pour mieux comprendre le douzième degré. Le Maître y met en scène un observateur qui, s'étonnant de l'attitude du frère, lui pose cette question : « Pourquoy es-tu silencieux et triste, et marches-tu le regard baissé⁸⁶ ? » Des trois traits notés, le dernier (*inclinato ambulans uultu*) se retrouve au douzième degré. Quant aux deux premiers (*tacitus et tristis*), ils correspondent aux degrés 9-11 sur la parole et le rire. Ainsi cette petite phrase présente un raccourci des quatre derniers degrés d'humilité. Elle laisse entrevoir que le Maître établit une relation entre le douzième degré et les trois qui le précèdent immédiatement. Ce sont des aspects complémentaires de la même attitude.

Le douzième degré ne se rattache donc pas seulement au premier. Il continue aussi les degrés 9-11. On saisit là l'effort fait par le Maître pour combiner ses propres inventions, inspirées de Basile, avec les éléments qu'il tire du catalogue d'indices des *Institutions*. Si le douzième degré

85. Cf. *RM* 11, 85-90, où la « légèreté », attitude opposée au 12^e degré, est réprimandée à l'aide de textes empruntés au 1^{er}. Voir *infra*, note 146.

86. *RM* 9, 23. Sur le sens de *uultus*, voir plus haut, note 83.

se situe à l'opposé du premier, dont il est pourtant le prolongement, c'est en partie parce que le Maître a voulu le rattacher aux derniers indices de Cassien. La séquence parole-regard lui était familière, nous le savons par *RM* 8-9. Il a voulu la reconstituer ici, en ajoutant aux indices relatifs à l'usage de la parole un dernier degré sur la modestie du regard⁸⁷.

Les degrés 6 et 7 Après nous être attardé aux degrés 1 et 12, œuvre propre du Maître, nous parcourons rapidement les degrés 6 à 11, qu'il emprunte à Cassien. Comme nous l'avons fait ailleurs pour les degrés précédents⁸⁸, nous placerons chaque fois en regard le texte du Maître et celui de sa source. Voici d'abord le sixième degré, tiré de l'indice 7 :

Septimo si omni uilitate contentus sit et ad omnia se quae sibi praebentur uelut operarium iudicari indignum.

⁸⁶Sextum... si omni uilitate uel extremitate contentus sit et ad omnia quae sibi praebentur uelut operarium malum se iudicet et indignum.

Il y a peu de chose à dire de la nouvelle rédaction, qui laisse presque intacte celle de Cassien. Le Maître s'est contenté de doubler *uilitate* par *extremitate*, redoublement qui prépare le degré suivant. Le pronom *se*, qui séparait chez Cassien le relatif de son antécédent, est transporté à une place moins insolite. En plus de cette correction facile, il n'y a rien d'autre à signaler que la perturbation de la clause. Sans revenir sur ses causes et sur ses effets grammaticaux⁸⁹, notons qu'en substituant le subjonctif

87. La place du 12^e degré se comprend mieux encore si l'on tient compte du fait qu'il suivait sans doute primitivement le 10^e. Voir *infra*, n. 149.

88. *La Communauté et l'Abbé*, p. 251-264.

89. *La Communauté et l'Abbé*, p. 265, n. 2, et p. 266, n. 2. Si

présent (*iudicet*) au subjonctif parfait (*iudicarit*), le Maître a effacé une petite anomalie du texte de Cassien, imputable au *cursus*. Dans huit indices sur dix, en effet, Cassien met le verbe au subjonctif présent. S'il préfère à deux reprises le subjonctif parfait (indice 2 et ici), c'est apparemment pour obtenir une clausule plus satisfaisante⁹⁰. De nouveau, le Maître fait disparaître cette forme insolite⁹¹, mais en rétablissant le subjonctif présent, il obtient de son côté, par l'ajouté *et*, un excellent *cursus uelox*.

A peine retouché, le sixième degré est aussi l'un des moins bien pourvus de citations. Le Maître n'a trouvé pour l'illustrer qu'un seul texte psalmique⁹², ce qui ne se reproduira qu'au onzième degré. Au total, le sixième degré paraît avoir tenu dans les préoccupations de notre auteur une place des plus modeste.

Le septième degré, tiré de l'indice 8, est plus étudié :

<p>Octavo si semetipsum cunctis inferiorem non superficie pronuntiet labiorum, sed intimo cordis credat affectu.</p>	<p>⁹⁰Septimum... si omnibus se inferiorem et uiliorem non solum sua lingua pronuntiet, sed etiam intimo cordis credat affectu, ⁹¹humilians se et dicens...</p>
--	--

trois bons mss de Cassien (ix^e s.) attestent *et indignum*, il se peut que cette leçon vienne d'une réminiscence de la *RB*, qui devait être bien connue des copistes.

90. *Celauerit seniorem*: *cursus uelox*; *iudicarit indignum*: *cursus planus*. Ce dernier se retrouve aux indices 3.5.6.8.9, tandis que le *cursus uelox* reparait dans l'indice 1. On trouve aussi le *cursus tardus* à l'indice 4. Tout le catalogue est donc fort soigné à cet égard.

91. Au 5^e degré, il laisse *celauerit*, mais ici *iudicarit* serait plus gênant, parce que faisant suite à (*contentus*) *sil*.

92. *Ps.* 72, 22-23.

Comme au degré précédent, le Maître redouble l'expression simple de Cassien : à *inferiorem* il ajoute *et uiliorem*. Mais cet ajouté ne donne pas seulement à la phrase une ampleur et un rythme semblables à ceux du sixième degré. *Viliorem* est choisi à dessein pour rappeler *utilitate*, terme caractéristique du sixième degré comme de l'indice 7. Le Maître veut donc établir un rapport entre le septième degré et le précédent. Après avoir accepté le traitement le plus « vil », le disciple doit se tenir lui-même pour tel au fond de son cœur. Ainsi une répétition verbale rend patente la progression très discrète que Cassien avait peut-être voulu mettre entre les indices correspondants⁹³.

Mais le septième degré n'est pas seulement en progrès par rapport au sixième. Il est aussi un approfondissement du cinquième. On sait comment, en rédigeant ce dernier, le Maître avait fait de la simple manifestation des pensées une véritable confession des fautes⁹⁴. Cet aveu *per humilem linguae confessionem* est ici rappelé par les mots *sua lingua*, que le Maître substitue intentionnellement à *superficie labiorum* de l'indice 8. En même temps l'opposition *non... sed* du texte de Cassien est changée en *non solum...sed etiam*, qui établit une gradation. Cassien opposait les convictions du cœur aux déclarations faites du bout des lèvres. Pour le Maître, la conviction doit s'ajouter aux déclarations de la langue, celles-ci ayant eu lieu au cinquième degré. Ainsi « se croire le dernier de tous » est mis dans le prolongement de « l'humble confession » recommandée plus haut. La connexion des deux degrés est d'ailleurs soulignée par *humilians se* (7^e), qui rappelle *humilem* (5^e). Littéraire-

93. Voir *La Communauté et l'Abbé*, p. 262, note 2. Noter que le Maître substitue *omnibus* à *cunctis*, rare dans la *RM*. Cet *omnibus* fait écho à *omni...omnia* du degré précédent (*RM* 10, 66), de même que *uiliorem* rappelle *utilitate*.

94. *La Communauté et l'Abbé*, p. 252-253.

ment discutable, cette façon de définir l'humilité par elle-même se retrouvera une dernière fois au onzième degré⁹⁵.

Le septième degré est donc fortement rattaché au cinquième degré aussi bien qu'au sixième. Le Maître a voulu en faire une sorte de sommet vers lequel convergent ses deux devanciers. En même temps il l'a muni d'une illustration scripturaire abondante : quatre citations psalmiques, groupées deux à deux⁹⁶.

Le huitième degré

Nous pourrions maintenant omettre le huitième degré, puisqu'il a déjà fait l'objet d'un commentaire en règle⁹⁷. Mais ce commentaire le considèrerait du seul point de vue de la doctrine de l'obéissance, à laquelle il se rattache par plusieurs traits. Or ce n'est pas seulement aux degrés d'obéissance (2-4) qu'il fait penser, mais aussi aux degrés de silence (9-11). Rappelons-en la teneur :

Sexto *si nihil agat, nihil praesumat, quod non uel communis regula uel maiorum cohortantur exempla.*

⁷²Octauum... *si nihil agat, nisi quod communis monasterii regula uel maiorum cohortantur exempla, ⁷³dicens cum scribura : « Quia lex tua meditatio mea est » (Ps. 118, 77), ⁷⁴et « cum interro-*

gat patrem suum, adnuntiabit ei, seniores suos et dicent ei » (*Deut.* 32, 7), id est per suam doctrinam abbas.

On notera d'abord que le Maître omet les mots *nihil praesumat*. Peut-être se souvient-il d'avoir déjà écrit quelque chose d'analogue au troisième degré, et veut-il éviter une répétition⁹⁸. En tout cas cette omission tend à

95. *RM* 10, 80 : *humiliter*.

96. *Ps.* 21, 7 ; 87, 16 ; 118, 71 et 73.

97. *La Communauté et l'Abbé*, p. 259-262.

98. Cf. *RM* 10, 45 : *nihil suo iudicio praesumens*. Sur le rapport

affaiblir la phrase de Cassien. Au lieu de redoubler l'expression, comme aux degrés précédents, le Maître la simplifie. Le moins qu'on puisse dire est qu'il n'insiste nullement sur le conformisme pratique exigé du disciple. En revanche, les deux citations scripturaires qu'ajoute le Maître suggèrent au disciple de « méditer » la loi divine⁹⁹ et d'« interroger » son père¹⁰⁰, c'est-à-dire l'abbé. Il ne s'agit donc pas seulement de se conformer aux normes reçues, mais aussi de s'informer activement sur la conduite à tenir, en puisant aux sources que sont la loi de Dieu et l'enseignement de l'abbé.

Pour saisir la portée de la première citation, il faut se rappeler que *meditatio* signifie toujours, dans la *RM*, la répétition orale d'une leçon apprise par cœur. Cette « méditation » a lieu d'abord pendant les trois heures quotidiennes qui lui sont destinées¹⁰¹, mais elle se prolonge tout au long de la journée, au cours du travail manuel¹⁰². Le texte ainsi ruminé est normalement la « loi de Dieu », l'Écriture¹⁰³. La citation que fait ici le Maître évoque donc irrésistiblement l'exercice quotidien de la *meditatio* au cours du travail. Or cet exercice se fait à mi-voix, et comme tel, il constitue une dérogation matérielle à la loi du silence, de sorte que le Maître se voit obligé, pour le permettre, d'en faire mention expresse dans ses règlements sur la taciturnité¹⁰⁴.

de ce texte avec le 3^e indice de Cassien, voir *La Communauté et l'Abbé*, p. 255-256. Peut-être, d'ailleurs, *nihil...praesumens* a-t-il été suggéré au Maître par l'indice 6.

99. *Ps.* 118, 77.

100. *Deut.* 32, 7.

101. *RM* 50, 8-17 et 62-69 ; 57, 1-3.

102. *RM* 9, 45 ; 50, 26 et 43.

103. « Loi » désigne l'Écriture dans *RM* Th 19 et 23 ; 7, 36 ; 11, 9 ; 15, 35. Dans *RM* 10, 73, cependant, il se peut que « loi de Dieu » désigne la Règle du monastère (cf. 93, 15). Voir *La Communauté et l'Abbé*, p. 261-262.

104. *RM* 9, 45 ; 50, 26 et 43. — Déjà Cassien faisait de l'indice 8 une introduction aux indices concernant la parole. Voir III, I, § III, p. 265, note 17.

Ainsi cette première citation amorce déjà le thème de la parole, qui fera l'objet du neuvième degré. Quant à la seconde citation, en conseillant d'« interroger » l'abbé et de recueillir sa « doctrine », elle entre nettement dans ce domaine. L'« interrogation » est un des points que le Maître réglemente le plus soigneusement dans son traité de la taciturnité¹⁰⁵. Sous ce mot, il vise tantôt les questions posées par les frères à l'abbé¹⁰⁶, tantôt celles que l'abbé pose aux frères¹⁰⁷. C'est de la première espèce qu'il est question ici. Quant à la seconde, elle sera mentionnée au neuvième degré. Est-ce par hasard que *cum interrogat patrem suum* précède ainsi *usque ad interrogationem non loquatur*, et que le huitième degré recommande au disciple d'interroger l'abbé, tandis que le neuvième lui prescrit de ne pas parler avant d'être interrogé ?

Il est possible que ce rapprochement verbal insinue une gradation. On sait, en effet, combien le Maître se montre restrictif, même à l'égard des paroles « bonnes, saintes et édifiantes¹⁰⁸ ». Si les disciples imparfaits peuvent se contenter de dire *Benedicite* avant d'interroger sur ces matières¹⁰⁹, les parfaits doivent attendre une autorisation expresse, qui leur est parfois refusée¹¹⁰. Peut-être le Maître songe-t-il ici à ces principes sévères. Il est bon d'interroger l'abbé suivant les règles¹¹¹, mais il est encore meilleur de ne rien

105. RM 9, 1-26.

106. RM 9, 1-27 et 49-50 ; 24, 19 ; 50, 43.

107. RM 7, 16-18 ; 8, 34 ; 9, 42-44 ; 10, 75 ; 11, 41-43.

108. RM 8, 34.

109. RM 9, 50.

110. RM 9, 1-27.

111. On notera que *Deut. 32, 7* n'est pas cité tel quel (*Interroga patrem tuum*, etc.), mais adapté (*cum interrogat patrem suum...*), sous une forme qui ne se rencontre dans aucune des citations monastiques du texte (voir *La Communauté et l'Abbé*, p. 262, n. 1). Si le Maître évite la 2^e personne, c'est sans doute que celle-ci s'accorderait mal avec *dicens cum scriptura* (10, 72), qui met le texte dans la bouche du disciple. De plus, dans la citation précédente, *tua* s'adresse à Dieu. Ici la 2^e personne s'adresserait au disciple.

dire et d'attendre qu'il vous interpelle. Ainsi le neuvième degré marquerait un progrès par rapport au précédent, comme il arrive plusieurs fois dans l'échelle, notamment dans les degrés 5-7. Quant au huitième degré, il serait venu occuper cette place, non seulement parce qu'il était chassé en avant par le déplacement de l'indice 2 (degré 5)¹¹², mais aussi parce que les citations dont le Maître le pourvoit introduisent en quelque sorte la question de la taciturnité, qui fera l'objet des degrés 9-11. Après avoir pratiqué humblement ces deux formes de parole légitimes que sont la « méditation » et l'« interrogation¹¹³ », le disciple poussera l'humilité plus loin, en s'interdisant de parler jusqu'à ce qu'on l'interroge¹¹⁴.

Les degrés 9 et 11 C'est ce nouveau degré, le neuvième, qu'il nous faut maintenant examiner.

Il est tiré, ainsi que le onzième degré, du neuvième indice de Cassien :

Nono si linguam cohibeat

⁷⁵Nonum... si linguam ad loquendum prohibeat et taciturnitatem habens usque ad interrogationem non loquatur...

uel non sit clamosus in uoce.

⁸⁰Undecimum... si cum loquitur, leniter et sine risu, humiliter cum grauitate uel pauca uerba et sancta loquatur et non sit clamosus in uoce...

112. Voir *La Communauté et l'Abbé*, p. 259.

113. On les trouve réunies dans RM 50, 43 (*meditationem et interrogationem praeceptorum diuinorum*), mais elles n'y sont autorisées qu'en l'absence de l'abbé. Ici, au contraire, c'est l'abbé que l'on interroge. La *doctrina* de celui-ci peut d'ailleurs consister en exemples (cf. 10, 72) aussi bien qu'en paroles, comme le note RM 2, 11-15. Dès lors, l'« interrogation » est peut-être à prendre aussi en un sens large, incluant le simple regard du disciple qui observe en silence l'exemple de son abbé.

114. Outre ce rapport d'idées, le 8^e degré se rattache aussi au suivant par la présentation uniforme des citations. Cf. *infra*, note 142.

La rédaction du Maître frappe ici par son ampleur, en contraste avec les modestes ajoutés des degrés précédents. Les deux brèves notations de Cassien engendrent chacune une phrase distincte. Dans le premier cas, le Maître place ses adjonctions après le texte de Cassien, dans le second il les fait précéder. La phrase des *Institutions* est donc farcie, pour ainsi dire, des vues propres du Maître, sans parler des citations scripturaires qui s'y ajoutent.

La première de ces idées personnelles nous est bien connue par le traité de la taciturnité : le disciple ne doit pas prendre l'initiative de parler¹¹⁵. Un tel principe va beaucoup plus loin que ce qui était suggéré par Cassien. Il ne s'agit plus seulement de « retenir sa langue » (*cohibeat*), mais de lui « interdire la parole » (*ad loquendum prohibeat*)¹¹⁶. La phrase de Cassien pouvait s'entendre d'un simple effort pour ne point trop parler¹¹⁷. Celle du Maître propose le silence complet. La précision *usque ad interrogationem* accentue encore ce durcissement. Nous ne sommes plus en présence d'un « indice » assez flou, que chacun peut réaliser à sa façon, mais d'un test rigoureux, avec lequel il est impossible de biaiser. La suggestion générale de

115. *RM* 8, 34 ; 9, 42.

116. Il ne faudrait d'ailleurs pas exagérer la distance entre *cohibeat* et *prohibeat*. Ces deux verbes apparaissent alternativement dans les versions du *Ps.* 33, 14, que cite *RM* Ths 13 = *RB* Prol 17. On trouve ainsi *Cohibe linguam tuam a malo* dans le Psautier Romain, suivi par nos règles, *Prohibe...* dans le Gallican. Il est probable que Cassien et le Maître se sont souvenus l'un et l'autre de ce texte en rédigeant l'indice-degré 9. Dans le contexte du Psaume, *cohibe* doit être pris au sens fort : « Interdis à ta langue de dire le mal. »

117. Telle est certainement la pensée de Cassien, comme le montre *Inst.* 12, 29, 2, image renversée des indices d'humilité : *facilitas in sermone, uerba passim sine ulla cordis gravitate erumpentia*. Ce n'est pas le fait de parler qui est blâmé, mais la parole sans retenue.

Cassien est ainsi particularisée, réduite aux dimensions d'une pratique bien définie¹¹⁸.

Cette pratique nous surprend par sa sévérité. Dans les passages du *De taciturnitate* qui interdisent de parler avant d'être interrogé, le Maître a soin de préciser les circonstances dans lesquelles on est astreint à pratiquer la règle : si le sujet de conversation est profane¹¹⁹, si l'abbé est présent¹²⁰. Ici toute limitation de ce genre fait défaut. Il est vrai qu'un traité spirituel comme l'échelle d'humilité n'exige pas de telles précisions. Mais nous constatons la même indétermination dans le premier avertissement que les prévôts doivent adresser à leurs hommes¹²¹ : « parler sans être interrogé » apparaît là comme un manquement à la Règle que rien n'excuse. A prendre cet avertissement à la lettre, il semblerait que le neuvième degré ne formule pas un simple conseil spirituel, à suivre dans la mesure du possible, mais une prescription impérative, valable en toute circonstance¹²².

Alors que le neuvième degré restreint et précise la donnée des *Institutions*, le onzième tend plutôt à la compléter. Des six qualités que le Maître requiert de la parole, seule la première (*leniter*) équivaut à peu près au *non sit clamorus in uoce* de Cassien¹²³. Les suivantes sont des touches originales inventées par le Maître. L'ensemble forme une série

118. Comparer les précisions du 8^e degré : *monasterii...abbas* (*La Communauté et l'Abbé*, p. 260-262).

119. *RM* 8, 34.

120. *RM* 9, 42. Cf. 50, 26 et 43.

121. *RM* 11, 41-44.

122. Voir notre commentaire sur la taciturnité, p. 272-273 et 275, n. 42-43 et 55.

123. *Leniter* (hapax) équivaut en effet à *lente*, qui est fréquent dans la *RM* au sens de « doucement, à voix basse » (*ERNOUT-MEILLET, Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Paris 1959, p. 351, note des confusions entre *lenis* et *lenius*). Or *lente* équivaut à *non clamosa uoce* (*RM* 9, 43).

de trois couples, agencés avec une certaine élégance : à *leniter et sine risu* répond *humiliter cum grauitate*, tandis que *pauca uerba et sancta* rend un son distinct¹²⁴.

Au reste, ce n'est pas seulement par la sonorité que ces derniers mots se détachent des précédents. Au lieu de décrire la façon de parler, ils visent la quantité (et l'espèce) des paroles que l'on prononce. Par là ils s'écartent du thème proposé par Cassien dans la seconde phrase de l'indice 9 qui est la cellule-mère du onzième degré : *non sit clamorus in uoce*, et ils rejoignent celui de la première partie de l'indice 9, point de départ du neuvième degré : *linguam suam cohibeat*. On peut même dire que *pauca uerba* traduit exactement l'idée de « retenue » qu'exprimait *cohibeat*. Ainsi, pour avoir changé au neuvième degré *cohibeat* en *prohibeat* et substitué à la sobriété du langage le silence rigoureux *usque ad interrogationem*, le Maître se voit maintenant obligé de réintroduire la notion de retenue qu'il avait alors fait disparaître. Cette notion prend même une importance prépondérante, du fait que la seule citation du onzième degré concerne précisément le « petit nombre » des paroles : *paucis uerbis*, dans la Sentence de Sextus, reprend *pauca uerba*, tandis que les six autres notations restent sans illustration scripturaire.

Au total, le onzième degré présente une construction curieuse. Les quatre premiers qualificatifs, groupés deux à deux (*leniter et sine risu*, *humiliter cum grauitate*) indiquent comment on doit parler. Les deux suivants (*pauca uerba et sancta*) indiquent ce qu'il faut dire. Ensuite la

124. En faisant le compte des syllabes de ces trois membres et de la phrase finale (8-9-11-9), on voit que *humiliter cum grauitate* est calqué sur *et non sit clamorus in uoce* (9 syllabes). La phrase de Cassien a donc imprimé sa marque à l'ensemble. On notera que les 11 syllabes du 3^e membre se réduisent au même nombre (8) que celles du 1^{er} membre, si l'on supprime les mots *et sancta*. Ces mots, que n'illustre aucune citation, sont peut-être secondaires. Voir *infra*, note 152.

phrase empruntée à Cassien (*non sit clamorus in uoce*) revient à la manière de parler et répète sous forme négative le premier qualificatif (*leniter*). A son tour, enfin, la citation scripturaire revient en arrière et reparle de ce qu'il faut dire (*paucis uerbis*). L'ensemble donne une impression de désordre et d'entassement, mais il ne pouvait guère en être autrement, vu que les modifications apportées au neuvième degré obligeaient le Maître à rassembler ici tout ce qu'il avait à dire sur le bon usage de la parole.

Divers passages de la *RM* permettent de préciser quelque peu le sens de ces notations accumulées. Plusieurs d'entre elles, dont celle qui vient de Cassien, se retrouvent dans *RM* 9, 43 : *Absente uero abbate, si de uerbo Dei, sibi tamen lente et humiliter, non clamosa uoce loquantur, quia omnis lente locutio ab humilitate descendit*. Sans revenir sur l'équivalence de *lente*, *leniter*, *non clamosa uoce*¹²⁵, notons à présent le lien que le Maître établit entre *lente* et *humiliter*. Le second adverbe ne désigne pas une autre façon d'être que le premier, mais indique seulement la racine morale du comportement extérieur représenté par celui-ci. En d'autres termes, parler « humblement », c'est parler « à voix basse ». La modestie du ton vient de l'humilité, et celle-ci s'exprime par celle-là¹²⁶. Cette explication éclaire la relation des deux adverbes assonancés du onzième degré. *Humiliter* n'ajoute rien à *leniter* au plan de la description concrète, mais exprime simplement le contenu spirituel de ce trait extérieur.

De même que ces deux adverbes se complètent comme les deux faces, externe et interne, d'une seule réalité, de même *cum grauitate* reprend et développe *sine risu*. Avant tout la « gravité » exclut le rire¹²⁷. Mais cette vertu s'exerce

125. Voir *supra*, note 123.

126. C'est là, d'ailleurs, ce que Cassien suggérait lui-même : *non clamorus in uoce* est un « indice d'humilité ».

127. Cf. *RM* 11, 76, où *cum grauitate* s'oppose à *promptus in risu*.

dans un domaine plus étendu : outre le rire, elle condamne l'abondance des paroles¹²⁸ et la légèreté du maintien¹²⁹. Ainsi *cum gravitate* ne reprend pas seulement *sine risu* sous forme positive¹³⁰, mais l'élargit quelque peu en suggérant déjà ce laconisme que le Maître soulignera ensuite (*pauca uerba... paucis uerbis*).

« Parler peu. » Cette recommandation revient aussi bien dans l'*ars sancta*¹³¹ que dans le traité de la taciturnité¹³², soit sous cette forme positive, soit par mode de condamnation du *multiloquium*. Quant à « parler de choses saintes », nous savons ce que le Maître entend par là. Il s'agit de s'entretenir sur des sujets « bons, spirituels, édifiants, concernant Dieu, la parole de Dieu, les préceptes divins¹³³ ». Cette nomenclature des matières permises ne revient pas seulement à condamner la parole « vaine ou qui porte à rire », ainsi que tout propos nettement peccamineux. Elle vise aussi à exclure le plus possible les paroles simplement « séculières », c'est-à-dire tout ce qui ne tend pas formellement et directement à l'édification spirituelle, à la sainteté¹³⁴.

C'est dire que *sancta*, au onzième degré, limite l'usage de la parole non moins énergiquement que *pauca*. L'un interdit toute une série de sujets, l'autre demande qu'on s'entretienne brièvement de ce qui est permis. *Sancta* apparaît comme particulièrement sévère quand on songe à tel autre passage où les propos « séculiers », quoique soumis à une réglementation plus stricte que les « spirituels », ne sont pas complètement proscrits¹³⁵. Comme le neuvième

128. *RM* 8, 33 ; 9, 3 ; cf. 84, 3.

129. *RM* 11, 86 ; 50, 22 ; 54, 2 ; 55, 2.10.

130. Comparer le 3^e degré, reprenant le 2^e sous forme positive.

131. *RM* 3, 58 : *Multum loqui non amare*.

132. *RM* 9, 31-34, citant Sextus et *Prou.* 10, 19.

133. *RM* 8, 33 ; 9, 43.50 ; 50, 26.43.45.

134. *RM* 9, 44.49 ; 11, 49 ; 50, 25.42.

135. *RM* 9, 50.

degré, le onzième se range parmi les textes les plus durs de la Règle¹³⁶, ceux où l'exigence de spiritualité atteint à une rigueur presque inhumaine.

Avant de quitter les degrés 9 et 11, il reste à considérer le rapport que le Maître établit entre eux. L'indice 9 de Cassien consistait en une certaine retenue de la langue et de la voix : l'humble se reconnaît à ce qu'il ne parle ni trop abondamment ni trop fort. Le Maître a séparé les deux éléments de cet indice et en a tiré les deux points de sa doctrine sur la parole : d'abord le disciple humble ne parle que quand il est interrogé ; ensuite, quand il se met à parler, il le fait à voix basse, sérieusement, brièvement et sans sortir des sujets édifiants. L'articulation des deux points est fortement marquée par la répétition du verbe *loqui* à chaque degré¹³⁷. Impossible de ne pas s'apercevoir que le onzième degré continue le neuvième, que les prescriptions sur le bon usage de la parole complètent la délimitation des circonstances où l'on peut parler. Ainsi s'établit entre les deux degrés un rapport un peu différent de celui qui unissait les deux parties de l'indice 9. Chez Cassien, « retenir sa langue » et « se garder de tout éclat de voix » n'apparaissent pas comme deux moments nécessairement successifs : ces deux efforts peuvent se conjuguer chaque fois que l'on parle, encore que le premier puisse et doive aussi s'exercer sans l'autre, lorsqu'on garde le silence. Au contraire, les deux comportements recommandés par le Maître ne peuvent être observés que séparément et l'un après l'autre. Le rapport du degré 11 au degré 9 est, beaucoup plus que celui des deux parties de l'indice 9, un rapport de succession.

On reconnaît là le goût du Maître pour les gradations, qui transparaît à maintes reprises dans l'ordonnance et la

136. *RM* 9, 44 ; 11, 49 ; 50, 25 et 42.

137. *Ad loquendum...non loquatur* (degré 9) ; *cum loquitur...loquatur* (degré 11).

formulation des degrés. Ce n'est pas pour rien que notre auteur a choisi de transformer le catalogue des *Institutions* en une échelle. Fidèle à cette métaphore, il ne manque pas une occasion de créer des progressions ou de les accentuer. Parfois cet effort de systématisation reste artificiel ou imparfait. Ici, au contraire, le Maître atteint son but : le onzième degré est le complément naturel et nécessaire du neuvième.

Pour établir cette gradation, le Maître a dû scinder l'indice 9 de Cassien. C'est là un fait exceptionnel dans l'échelle de l'humilité, où un seul degré correspond d'ordinaire à chaque indice. Cet éclatement de l'indice 9 répond d'ailleurs à une autre anomalie : la fusion des indices 4 et 5 au quatrième degré¹³⁸. L'un de ces faits devait nécessairement compenser l'autre, si l'on voulait obtenir au total dix degrés provenant des indices de Cassien que deux degrés nouveaux, un à chaque extrémité, porteraient au nombre sacré de douze. Corrélatifs, les deux faits ont pour résultat d'égaliser le nombre des degrés d'obéissance (2-4) et celui des degrés de taciturnité (9-11). Entre ces deux séries, celle des degrés d'abaissement (5-7) comporte également trois unités. Cet équilibre des trois parties principales de l'échelle a sans doute été voulu. Seul le huitième degré reste un peu hors série, mais nous avons vu qu'il introduit en quelque sorte les degrés de silence¹³⁹, tout en prolongeant la section sur l'obéissance.

Le dixième degré
et sa place primitive
après le onzième

Entre les deux degrés tirés de l'indice 9 s'intercale le dixième degré, correspondant à l'indice 10 :

Decimo si non sit facilis ac promptus in risu. | ⁷⁸*Decimum...si non sit facilis ac promptus in risu,* ⁷⁹*quia scribturn est...*

138. *La Communauté et l'Abbé*, p. 257-259.

139. Comparer l'anticipation du 2^e degré à la fin du premier (*La Communauté et l'Abbé*, p. 225-226).

Ici le Maître s'est contenté d'épingler deux citations scripturaires sur une donnée de Cassien qu'il laisse absolument intacte. Le cas est unique. Partout ailleurs, le Maître ajoute, retranche ou modifie, si peu que ce soit¹⁴⁰. Il n'y aurait donc absolument rien à dire de ce degré, si sa place ne requérait une explication. Pourquoi, en effet, le Maître interpose-t-il le dixième indice de Cassien entre les deux morceaux de l'indice 9 ? Peut-être pour conserver à cet indice son numéro d'ordre : le dixième indice devient ainsi le dixième degré, de même que le neuvième indice était devenu le neuvième degré. Déjà, dans la section sur l'obéissance, deux indices successifs avaient été maintenus à leur rang¹⁴¹. Il se peut que le Maître obéisse ici à la même tendance conservatrice.

Une autre raison possible apparaît quand on examine les citations de chaque degré. Celles des degrés 8, 9 et 10 sont au nombre de deux, présentées d'ailleurs de façon uniforme¹⁴². Au contraire, le onzième degré n'a qu'une citation¹⁴³. L'auteur a-t-il ressenti cette indigence ? L'aurait-elle incité ou encouragé à reléguer ce degré moins achevé à la dernière place, en sorte qu'il n'interrompe pas une série bien constituée ?

Enfin l'on notera que le rire est mentionné successivement au dixième degré et au onzième. Ici Cassien veut que l'on ne soit pas *promptus in risu*, là le Maître demande que l'on parle *sine risu*. La seconde notation est de forme plus catégorique que la première¹⁴⁴. De ce fait, elle vient mieux en conclusion. Peut-être le Maître l'a-t-il voulue comme un accroissement de sévérité par rapport à la défense de

140. Le degré le moins retouché est le 6^e.

141. Les indices 3 et 4, devenus les degrés 3 et 4.

142. Voir *La Règle du Maître*, t. I, p. 435, note sur RM 10, 72.

143. Le cas ne se reproduit qu'au 6^e degré.

144. De forme seulement, car la seconde notation ne vise que le rite accompagnant la parole.

Cassien reproduite au degré précédent, suivant la loi de progression que nous avons maintes fois observée.

Telles sont les raisons probables qui ont fait assigner sa place au dixième degré¹⁴⁵. Quel qu'en soit le poids, elles compensent à peine l'inconvénient qui résulte de la dissociation des degrés 9 et 11. Ce n'est pas sans violence que l'ordonnance définitive de l'échelle sépare ces deux échelons manifestement faits pour se suivre. Mais il est possible que cette ordonnance ne remonte pas aux origines de la rédaction. De son caractère secondaire, nous avons même un indice frappant au chapitre suivant, où les monitions des prévôts reprennent et monnayent l'enseignement de *RM* 3-10. Voici, en effet, comment s'ordonnent ces monitions :

<i>RM</i> 11		<i>RM</i> 3-10
11, 41 (1 ^e monition)	Parler sans être interrogé	10, 75 (9 ^e degré)
11, 46 (2 ^e monition)	Parler fort	10, 80 (11 ^e degré)
11, 49 (3 ^e monition)	Parole vaine, pour rire, non sainte	3, 59 (cf. 11 ^e degré)
11, 54 (3 ^e monition)	Parole mauvaise	3, 57
11, 63 (4 ^e monition)	Mensonge	3, 33
11, 66 (5 ^e monition)	Serment	3, 32
11, 69 (6 ^e monition)	Colère	3, 31 (?)
11, 75 (7 ^e monition)	Rire	10, 78 (10 ^e degré)
11, 81 (8 ^e monition)	Malédiction	3, 37 (cf. 4 ^e degré)
11, 85 (9 ^e monition)	Attitude légère	10, 86 (12 ^e degré)

Cette synopse de *RM* 11 et de *RM* 3-10 n'est pas exhaustive. Bien des traits secondaires mériteraient d'être relevés, en particulier les rapports de la dernière monition

145. Voir aussi le paragraphe *Genèse du onzième degré*, p. 331.

avec le premier degré d'humilité¹⁴⁶. Mais notre tableau montre assez clairement la méthode suivie par le Maître pour rédiger ses monitions : les deux premières correspondent aux degrés 9 et 11 ; les quatre suivantes prennent à rebours une série d'articles de l'*ars sancta* ; quant aux trois dernières, on y reconnaît les degrés 10 et 12, séparés par une monition sur la malédiction qui s'apparente à la fois à l'*ars sancta* et à l'échelle d'humilité.

Le Maître associe donc les degrés 9 et 11 d'une part¹⁴⁷, les degrés 10 et 12 d'autre part. Si les monitions correspondant à ces derniers ne se suivent pas immédiatement, leur connexion est soulignée par la présence des mots *cum gravitate* dans l'une et dans l'autre¹⁴⁸. Ainsi le Maître semble avoir présente à l'esprit une échelle de l'humilité où les degrés se succèdent dans l'ordre suivant : 9-11-10-12. Il est probable qu'à l'époque où il écrit le chapitre 11, notre auteur n'a pas encore fixé l'ordre définitif des derniers degrés, tel que nous le connaissons (9-10-11-12). Comme chez Cassien, les deux notations sur la parole (degrés 9 et 11) précèdent toujours la notation sur le rire (degré 10), et celle-ci conduit aux remarques personnelles du Maître sur l'attitude corporelle (degré 12).

Si telle était bien l'ordonnance primitive de *RM* 10, on s'explique mieux pourquoi le douzième degré, malgré son affinité avec le premier, est venu se placer à l'autre bout de l'échelle¹⁴⁹. C'est que la notion de « gravité » exclut aussi

146. Comparer *RM* 10, 37-38 et 11, 86-87 (*Prou.* 15, 3 ; *Ps.* 13, 2) ; 10, 40 et 11, 88 (*Ps.* 13, 3). La dernière monition associe donc des éléments empruntés soit au 1^{er} degré, soit au 12^e. C'est là une nouvelle preuve de la connexion de ces deux degrés (cf. *supra*, n. 85).

147. Le rapport des deux monitions (*RM* 11, 46) est aussi fortement marqué que celui des deux degrés (10, 80). Voir encore *infra*, note 151.

148. *RM* 11, 76 et 86.

149. Cette position paradoxale a déjà été expliquée sommairement (note 87) par la séquence parole-rire-regard, que l'on trouve dans

bien la « légèreté » de l'attitude que le rire. Dès lors la notation sur le rire, par laquelle s'achève la liste des « indices », appelait une notation complémentaire sur l'attitude. En vertu de cette association d'idées, il était naturel que le douzième degré se joignît au dernier extrait du catalogue de Cassien. Le déplacement ultérieur de ce degré sur le rire (10) n'a pas seulement entraîné la disjonction des deux degrés connexes sur la parole (9 et 11). Il a aussi séparé les deux degrés connexes sur la gravité (10 et 12), encore que les mentions *sine risu... cum grauitate* (11) rétablissent entre ceux-ci un certain lien¹⁵⁰. On peut donc schématiser comme suit les états successifs de *RM* 10 :

État premier (cf. <i>RM</i> 11) ¹⁵¹	État définitif
{ Degré 9 : parole (indice 9 ^a)	Degré 9 : parole
{ Degré 11 : parole (indice 9 ^b)	Degré 10 : gravité
{ Degré 10 : gravité (indice 10)	Degré 11 : parole avec gravité
{ Degré 12 : gravité	Degré 12 : gravité

RM 9, 23. Dans ce passage, *tacitus* représente le degré 9, *tristis* les degrés 10-11, *inclinato ambulans uultu* le degré 12. Peut-être, d'ailleurs, *RM* 9, 23 est-il rédigé d'après *RM* 10, de même que *RM* 9, 43 paraît faire écho au 11^e degré.

150. Paradoxalement, les degrés 10 et 12, correspondant aux monitions 7 et 9, n'ont pas comme ces dernières l'expression *cum grauitate*, tandis que celle-ci figure au degré 11, qui correspond à la 2^e monition. Mais le degré 11 est probablement surchargé, comme on le verra au paragraphe suivant. Sans doute les mentions *sine risu...cum grauitate* y ont-elles été introduites précisément pour récapituler le degré 10 et préparer le degré 12.

151. La connexion des degrés 9 et 11 (*supra*, note 147) est encore confirmée par l'examen des citations. *Prou.* 10, 19 (*In multiloquio...*) et *Sextus* 145 (*Sapiens paucis...*), cités respectivement au degré 9 et au degré 11, se suivent également, quoique en ordre inverse, dans *RM* 9, 31-34. D'autre part, *Ps.* 139, 12 (*Vir linguosus...*), cité au degré 9, est réemployé dans la seconde monition des prévôts, qui correspond au degré 11. Quant à la séquence des degrés 11-10, elle

L'interversion qui caractérise le second état semble avoir été en rapport avec une amplification du onzième degré. Le noyau primitif de celui-ci est la notation de Cassien : *et non sit clamorus in uoce* (indice 9^b)¹⁵². Autour de cette donnée, le Maître avait commencé par inscrire les mots *pauca uerba loquatur* et la citation correspondante : *Sapiens paucis uerbis innotescit*. A ce stade, le onzième degré faisait encore suite au neuvième. Plus tard sans doute, le Maître s'est avisé de préfixer les deux couples *leniter et sine risu, humiliter cum grauitate*¹⁵³, dont le second élément rappelle chaque fois l'indice 10. Cependant aucune citation correspondant à ces notations nouvelles n'est venue s'ajouter à celle de *Sextus*. En insérant ainsi dans ce degré la mention du rire et de la gravité, le Maître l'avait rendu propre à récapituler le degré sur le rire. De là sans doute l'interversion qui a amené le onzième degré à sa place définitive.

reflète assez bien celle de *RM* 3, 57-60, où trois articles correspondant au degré 11 (paroles saintes, brèves, sans rire), sont suivis d'un article correspondant au degré 10 (rire).

152. La monition 2 (*RM* 11, 46) reproduit uniquement ce noyau primitif : *ne satis clamosa uoce loquatur*. Si l'illustration scripturaire n'est pas demandée à *Sextus*, mais (assez maladroitement) au *Ps.* 139, 2 (*Vir linguosus...*), il se pourrait cependant que *sapientes* (11, 46) fasse allusion à la Sentence de *Sextus Sapiens paucis...* (10, 81). Il semble donc que, à l'époque où le Maître rédige *RM* 11, le 11^e degré soit non seulement antérieur au 10^e, mais encore borné aux mots *pauca uerba loquatur et non sit clamorus in uoce*, suivis de la Sentence *Sapiens paucis...* Au reste, on notera que les autres éléments du 11^e degré se retrouvent plus ou moins dans la monition suivante, qui proscrit toute parole faisant rire (11, 49.56.58 ; cf. *cum grauitate...sine risu*) ainsi que toute parole *quae ad sanctitatem non pertinet* (11, 49 ; cf. *sancta*, mot qui nous paraissait suspect d'être secondaire, voir note 124). Il semble donc que cette 3^e monition utilise les données « secondaires » du 11^e degré, combinées avec des reminiscences de *RM* 3.

153. Sans doute aussi *et sancta*, qui forme avec *pauca* un troisième couple (voir note précédente).

**La conclusion
du chapitre**

Après les derniers degrés, il nous reste à examiner la conclusion. Celle-ci est double. On trouve d'abord la conclusion du morceau de Cassien, reprise sans grand changement¹⁵⁴. Ensuite le Maître ajoute une finale eschatologique, qui renferme un long morceau descriptif, emprunté à la *Passio Sebastiani*¹⁵⁵.

Entre ces deux conclusions existe une disproportion flagrante : la seconde est cinq fois plus longue que la première. C'est dire que le Maître donne beaucoup plus d'importance à la conclusion élaborée par lui qu'à celle que lui fournissait Cassien. Selon celui-ci, l'humilité débouche sur la charité, perfection de la vie chrétienne ici-bas¹⁵⁶. Sans négliger ce sommet, le Maître regarde plus loin. La « récompense » céleste l'intéresse bien davantage¹⁵⁷. Dès son préambule, il a nettement situé dans l'au-delà le terme où aboutirait l'ascension de l'humilité : c'est en vue de l'« exaltation céleste » que l'on dispose une échelle, qui après la mort « dressera son extrémité jusqu'au ciel », comme dans le songe de Jacob¹⁵⁸. De la charité, au contraire, il n'a été fait aucune mention dans ce préambule. Voilà qui confirme l'intérêt dominant, voire exclusif, du Maître pour la seconde conclusion. La métaphore de l'échelle, dont la présentation fait l'objet du préambule, a justement pour but de conduire jusqu'à son terme eschatologique un itinéraire spirituel que Cassien semblait arrêter dans la vie présente. L'humilité, avec ses dix indices, s'achevait sur terre en charité. Désormais, par ses douze degrés que l'on

154. *RM* 10, 87-91.

155. *RM* 10, 92-122.

156. La charité a d'ailleurs, pour Cassien comme pour S. Paul, une portée éternelle (*Conl.* 1, 11), mais *Inst.* 4, 39 ne la considère que sous le rapport du bien à accomplir ici-bas.

157. C'est par là qu'il termine habituellement ses exposés. Voir *Pr* 20-21 ; *Thp* 11 ; *Ths* 46 ; 1, 90-92 ; 2, 32-40 ; 3, 78-94, etc.

158. *RM* 10, 5.6.8.

gravit dans le temps présent, elle accédera aux régions de l'éternité¹⁵⁹.

Cette consommation dans l'au-delà est même le seul point d'aboutissement qui soit signifié par la métaphore de l'échelle. Dans celle-ci, la charité n'a pas de place précise. Il suffit, pour s'en convaincre, d'examiner la charnière posée entre le douzième degré et la première conclusion : le Maître y déclare que « une fois gravis tous les degrés d'humilité, le disciple a correctement parcouru dans la crainte de Dieu l'échelle de cette vie¹⁶⁰ ». Cette charnière manque son but. Au lieu de montrer dans la charité le fruit que l'homme humble recueille dès cette vie, elle présente la montée de l'humilité comme un effort qui occupe toute la vie, jusqu'à la mort. Visiblement, le Maître a déjà en vue la véritable issue de l'échelle, c'est-à-dire la récompense céleste¹⁶¹. D'ailleurs, il ne s'exprimera pas autrement au début du paragraphe suivant, lorsqu'il abordera la seconde conclusion¹⁶². Ainsi notre auteur ne réussit pas à trouver pour la charité un point d'insertion dans son « échelle ». C'est qu'il a conçu celle-ci comme coextensive à la vie terrestre et menant droit au ciel. Si, comme le veut Cassien, l'humilité fait parvenir aussi à la charité, ce n'est là pour le Maître qu'une observation marginale et abstraite, qui reste en dehors de toute figuration.

Est-ce à dire que les deux fruits de l'humilité — la charité ici-bas et le bonheur dans l'au-delà — restent simplement juxtaposés dans *RM* 10 ? Certes, à ne considérer que la première conclusion et le début de la seconde, il semble que le Maître n'établisse entre amour et eschatologie aucune liaison. Mais tout à la fin de la seconde conclusion, on croit

159. *RM* 10, 118-119.

160. *RM* 10, 87.

161. *Vitae huius...scala* (10, 87) rappelle *scala...nostra est uita in saeculo* (10, 8), que suit l'évocation du terme céleste de l'échelle.

162. *RM* 10, 92, phrase étroitement parallèle à 10, 87.

entendre comme un écho de la première. Il y est question, en effet, d'amour pour Dieu, d'observation de ses commandements et de pureté du cœur, trois éléments qui se succèdent déjà dans le même ordre, et parfois dans les mêmes termes, au cours de la première conclusion :

Première conclusion	Fin de la deuxième conclusion
10, 88 : caritatem... Domini	10, 120 : his qui diligunt eum ¹⁶³
10, 89 : quae... obseruabas... incipiet custodire	10, 121 : et custodiunt mandata eius
10, 91 : mundum a peccatis	10, 122 : et mundo sunt corde.

Bien entendu, on ne saurait prouver que le Maître songe expressément au premier passage en écrivant le second. Toutefois l'intention de récapituler la première conclusion en terminant la seconde n'a rien que de vraisemblable de sa part, d'autant qu'il vient de rappeler l'échelle de l'humilité au début de cette même phrase terminale¹⁶⁴. C'est en somme un raccourci de tout le chapitre que tente ici le Maître. Selon son habitude¹⁶⁵, il commence par faire aboutir directement au ciel l'échelle d'humilité¹⁶⁶, mais une fois parvenu là, il enveloppe d'un dernier regard les conditions d'admission à la béatitude. C'est alors qu'il aperçoit la charité, qui fait observer les commandements et purifie le cœur. Cette rapide synthèse établit *in extremis* un rapport entre amour et eschatologie, sans revenir sur la séquence crainte-humilité-amour. Sommairement, le lecteur est averti que

163. *I Cor.* 2, 9 (voir *infra*, note 168).

164. *RM* 10, 119 : *per scalam praesentis temporis obseruantiae, gradibus humilitatis ascensis.*

165. Cf. *RM* 10, 6.8.87.92 (*supra*, notes 160-162).

166. *RM* 10, 119-120 : *in hac regione perenni...eleuari, ut in perpetua cum Deo exultatione laetentur.*

le chemin du bonheur éternel, une fois gravis les degrés d'humilité, passe aussi par la charité.

L'intérêt de cette notation apparaît pleinement lorsqu'on la rapproche de la petite phrase, en apparence toute semblable, qui introduit la description eschatologique à la fin de l'*ars sancta*¹⁶⁷. Plaçons en synopse ces deux propositions :

3, 83 : quae paratur sanctis et Deum timentibus et haec praecepta factis implentibus...	10, 120-122 : quam praeparauit Deus his qui diligunt eum et custodiunt mandata eius et mundo sunt corde.
---	--

De part et d'autre, le Maître utilise, pour décrire la récompense éternelle, la même sentence scripturaire¹⁶⁸. De part et d'autre aussi, il use de trois termes pour désigner les élus. *Sanctis* correspond-il dans sa pensée à *mundo corde* ? En tout cas, les deux autres termes de chaque phrase se correspondent avec évidence. L'un exprime une attitude affective vis-à-vis de Dieu, l'autre la fidèle observation des commandements divins. Or dans la première phrase il est question de *craindre* Dieu¹⁶⁹, dans la seconde de *aimer*. De ce changement, le Maître est probablement redevable à Cassien. Celui-ci a attiré son attention sur le rôle de l'amour dans la marche vers le ciel. Au premier degré d'humilité comme à la fin de l'*ars sancta*, c'était encore « pour ceux qui craignent Dieu » que la vie éternelle se préparait¹⁷⁰. Mais après avoir recopié la conclusion de

167. *RM* 3, 83.

168. *I Cor.* 2, 9 : *Quod oculus non uidit, nec auris audiuit...quae praeparauit Deus iis qui diligunt illum.* *RM* 3, 83 ne fait qu'une allusion à la fin de ce texte (voir cependant le commentaire de *RB* 4, plus haut, p. 220, n. 268), tandis que *RB* 4, 77 le cite intégralement. Dans *RM* 10, 120, le Maître en fait une véritable citation, mais limitée à la dernière phrase.

169. *RM* 3, 83 : *Deum timentibus* (cf. 3, 1 : *timere Deum*).

170. *RM* 10, 11 : *uita aeterna...quid timentibus Deum praeparet.*

Cassien sur la charité, le Maître est prêt à faire sienne la formule paulinienne¹⁷¹ : Dieu a préparé la récompense « pour ceux qui l'aiment ».

Ainsi, pour modeste que soit sa place dans *RM* 10, la première conclusion n'en a pas moins une réelle influence sur la pensée du Maître. Notre dernière tâche sera d'examiner la teneur de ce morceau chez notre auteur et dans sa source :

<i>Institutions</i> 4, 39, 3	<i>RM</i> 10, 88-90
<p>Talibus namque indiciis et his similibus humilitas uera dinoscitur. Quae cum fuerit in ueritate possessa, confestim te ad caritatem, quae timorem non habet gradu excelsiore perducet, per quam uniuersa quae prius non sine poena formidinis obseruabas, absque ullo labore uelut naturaliter incipies custodire, non iam contemplatione supplicii uel timoris ullius, sed amore ipsius boni et delectatione uirtutum.</p>	<p>¹⁷¹Ergo his omnibus humilitatis gradibus a discipulo perascens, uitae huius in timore Dei bene persubitur scala ¹⁷²et mox ad caritatem illam Domini peruenientes¹⁷³, quae perfecta foris mittit timorem, ¹⁷⁴per quam uniuersa quae prius non sine formidine obseruabas, absque ullo labore uelut naturaliter ex consuetudine incipiet custodire, ¹⁷⁵non iam timore gehennae sed amore ipsius consuetudinis bonae et delectatione uirtutum.</p>

Au delà des modifications de détail¹⁷³, trois changements notables sont à relever. D'abord la transformation complète

171. Paul modifie *Is.* 64, 4, où on lit : *quae praeparasti expectantibus te.*

172. Même si l'on tient compte des fréquents changements de nombre dans la *RM*, cette forme paraît étrange. Peut-être *peruenientes* provient-il de *perueniet* (cf. *RM* 11, 89 : *incipiet*), que l'on aura voulu corriger en *peruenies* (cf. *obseruabas*). La superposition des finales *-et* et *-es* aura abouti à *peruenie(n)tes*. Le même résultat a pu être atteint à partir de *peruenies*, après insertion du *te* (complément de *perducet* chez Cassien) que le Maître avait supprimé : *peruenie(n)te/s*.

173. *Mox* (10, 88) et *gehennae* (10, 90), mots familiers au Maître,

des premières lignes. Cassien y notait que sa liste d'indices n'était pas exhaustive (*et his similibus*). De plus, il insistait pour que l'humilité fût vraie (*uera... in ueritate possessa*)¹⁷⁴, les indices n'étant que des tests d'authenticité. Pour le Maître, les douze degrés sont un itinéraire complet, qui doit être parcouru intégralement. Il ne s'agit plus d'acquérir une vertu, reconnaissable à certains signes dont la liste reste ouverte, mais d'accomplir point par point un programme obligatoire et gradué.

Le second fait remarquable est la manière dont chaque auteur utilise *I Joh.* 4, 18. Chose curieuse, c'est la *RM* qui reproduit le plus exactement le texte scripturaire : *perfecta foris mittit timorem* est plus littéral que *timorem non habet*¹⁷⁵. Le Maître a donc parfaitement saisi l'allusion de Cassien à ce texte, et il a changé l'allusion en une véritable citation¹⁷⁶.

Mais le changement le plus important est le double ajouté *ex consuetudine... consuetudinis* dans la dernière phrase. Non seulement le mot *consuetudo* est absent de *Inst.* 4, 39, mais il fait aussi défaut dans les longs développements que Cassien consacre ailleurs à l'amour du Bien pour lui-même¹⁷⁷. Le Maître est donc seul responsable du mot et de l'idée. Pour lui, la facilité à accomplir le bien vient « de

remplacent *confestim* et *contemplatione supplicii*, expressions absentes de la *RM* (on trouve *metus gehennae* chez CASSIEN, *Conl.* 11, 6-8). *Poena formidinis* est simplifié en *formidine*, ce qui fait disparaître le terme provenant de la citation johannique.

174. Cf. l'indice 8 : *non superficiei pronuntiet labiorum.*

175. Cf. *I Joh.* 4, 18 : *Timor non est in caritate, sed perfecta caritas foras mittit timorem, quoniam timor poenam habet, etc.* Cassien est toutefois plus proche du texte en écrivant *caritatem* seul (le Maître ajoute *Domini*) et *poenam* (que le Maître supprime, cf. note 173).

176. Cet exemple montre que, quand deux textes parallèles sont en présence, la plus grande conformité de l'un à une source *scripturaire* commune ne peut servir à prouver son antériorité par rapport à l'autre.

177. *Conl.* 11, 6-8. On ne le trouve pas davantage dans des passages traitant de la vertu comme *Conl.* 4, 12, 4 ; 6, 5, 1 ; 14, 3.

l'habitude » (*ex consuetudine*), et c'est « l'habitude bonne » que l'on aime dans la charité (*amore ipsius consuetudinis bonae*).

A première vue, cette dernière expression ne s'écarte guère du langage de Cassien, qui parle lui aussi d'« aimer la vertu ». La vertu ne se définit-elle pas comme une bonne habitude acquise par la répétition des actes¹⁷⁸ ? Cependant il faut avouer que *ex consuetudine* explique de façon assez terre à terre l'aisance « naturelle » obtenue par celui qui aime¹⁷⁹. Si juste soit-elle, une explication aussi banale dégrade quelque peu cette finale sublime, en insistant sur l'accoutumance aux dépens de l'amour. Et quand, un peu plus loin, le Maître répète le mot, on se demande si cet esprit trop réaliste ne cède pas à la tendance qui lui a déjà fait changer la liste des indices en une échelle graduée. Ici et là, la spiritualité profonde et entraînant de Cassien tend à dégénérer en une méthode pratique.

II. Le traité de Benoît (RB 7)

Les modifications apportées par Benoît dans ce traité tendent presque toutes à l'abrégé¹⁸⁰. Si certains de ces

178. CASSIEN, *Conl.* 11, 6 : *amor uirtutum, affectum uirtutum* 11, 7 : *uirtutum amor*; 11, 8 : *amor castitatis, uirtutis affectum*. L'idée est déjà latente dans *delectatione uirtutum* (*Inst.* 4, 39, 3; *Conl.* 11, 8). Quant au rôle de l'habitude dans l'acquisition de la vertu (cf. S. THOMAS D'AQUIN, *Summa Theol.*, I^a-II^ae, qu. 51, a. 3; qu. 63, a. 2), je ne sais si cette idée est représentée dans l'œuvre de Cassien. En tout cas, le mot *consuetudo*, souvent employé au sens de « coutume » sociale (*Inst.* 3, 6.10; 4, 27, 1; 5, 23, 2; *Conl.* 21, 12, etc.), ne semble pas figurer dans les passages où Cassien traite de la vertu.

179. Cf. AUGUSTIN, *De diu. quaest. LXXXIII*, 36, 2, PL 40, 25-26 : c'est la *consuetudo non peccandi* qui fait passer des mobiles intéressés (crainte et espérance) à l'amour.

180. Les seuls ajoutés sont *pro Dei amore* (7, 34), *cum propheta* (7, 52), *Christi et* (7, 69).

abrègements sont presque mécaniques et dépourvus de signification¹⁸¹, d'autres ont valeur d'indice littéraire ou portée doctrinale.

Les formules d'introduction des degrés

Le Maître introduit uniformément les douze degrés par la formule : (*Primum*) *humilitatis gradum in scala caeli*¹⁸² *ascendit discipulus si...* Les

formules de Benoît sont plus brèves, et aussi plus variées. La plus simple étant : (*Primus*) *humilitatis gradus est si...* (degrés 1.4.5.7.10), on trouve parfois les ajoutés *quis* (degrés 2 et 3) et *monachus* (degrés 6.8.9.11.12).

Ces ajoutés répondent évidemment au besoin de donner à la proposition conditionnelle un sujet exprimé. Chez le Maître, pareil besoin n'existait pas, puisque la conditionnelle avait même sujet que la principale qui la précédait : *discipulus*. Mais ce mot disparaît de la RB avec la formule longue du Maître, et *gradus*, qui le remplace comme sujet de la principale, ne fait plus fonction de sujet après *si*. Force est donc d'inventer un sujet distinct pour la conditionnelle. A cet effet, Benoît pourrait remployer le *discipulus* du Maître, mais évitant ce mot systématiquement dans le reste du chapitre¹⁸³, il ne peut songer à le rétablir ici. Il hésite donc, tout au long de l'échelle, entre trois partis : laisser le sujet indéterminé¹⁸⁴, suppléer *quis*,

181. Benoît supprime neuf citations scripturaires. Voir RM 10, 18 (1^{er} degré); 10, 45-48 et 50-51 (3^e degré); 10, 73-74 (8^e degré; cf. *La Communauté et l'Abbé*, p. 266); 10, 79 (10^e degré). Les formules d'introduction des citations restantes sont fréquemment abrégées : voir RB 7, 15.17.18.33.37.40.47.54.66. Plusieurs citations sont elles-mêmes un peu plus courtes que chez le Maître (RM 10, 15.34.49.70.71 = RB 7, 15.23.34.53.54).

182. Seul le ms. P^a donne *caelesti* dans RM 10, 42 et 52.

183. RB 7, 13 (*homo*); 7, 67 (*monachus*). Cf. 7, 66 (formule d'introduction abrégée, précédant une citation).

184. Ainsi fait CASSIEN, *Inst.* 4, 39, 2, et *Conl.* 12, 7 (degrés 3 et 4), mais sans qu'il en résulte le même inconvénient que chez Benoît.

suppléer *monachus*. Ces variations, auxquelles s'ajoute le changement de *si* en *ut* au 3^e degré¹⁸⁵, donnent à la rédaction bénédictine une allure quelque peu indécise.

**La finale
eschatologique
et le préambule**

Outre sa longueur, la formule du Maître a pu déplaire à Benoît par son contenu. On vient de voir que *discipulus* ne lui agréait pas. Il faut peut-être en dire autant de *scala caeli*. Il semble en effet que Benoît ait cherché, sans y parvenir complètement, à maintenir l'échelle de l'humilité dans la perspective du progrès spirituel ici-bas, en fermant le plus possible les ouvertures sur l'au-delà. A cet égard, le fait le plus saillant est que la *RB* n'a rien qui corresponde à la longue finale eschatologique du Maître. Benoît s'en tient à la première conclusion, celle qui décrit l'état de charité atteint ici-bas¹⁸⁶. De ce fait, le traité bénédictin n'a pas de conclusion qui réponde adéquatement au préambule du chapitre. Celui-ci, dans l'une et l'autre règle, annonce que l'échelle conduira « à l'exaltation céleste par l'humilité de la vie présente¹⁸⁷ ». Or ce terme eschatologique n'est point du tout mentionné à la fin de *RB* 7.

Peut-être Benoît a-t-il éprouvé quelque embarras de cette carence. En tout cas, nous le voyons omettre dans le préambule lui-même plusieurs notations sur les fins der-

185. *RB* 7, 34. Voir *La Communauté et l'Abbé*, p. 217, note 3.

186. *RB* 7, 67-70 = *RM* 10, 87-91. Le fait que la deuxième conclusion manque à la fois chez Cassien et chez Benoît donnerait à penser que la priorité appartient ici à la *RB*. Mais outre que le préambule commun aux deux règles contient l'annonce de cette conclusion, on notera qu'au 4^e degré Benoît parle comme le Maître de l'« espérance de la rétribution divine » (*RM* 10, 56 = *RB* 7, 39 : *de spe retributionis diuinae*). C'est là encore une annonce qui trouve son accomplissement chez le Maître (*RM* 10, 92 : *retributionem Domini*), non chez Benoît.

187. *RM* 10, 5 = *RB* 7, 5. Cf. *RM* 10, 8 = *RB* 7, 8 : *scala... nostra est uita in saeculo, quae...erigatur in caelum*.

nières, comme s'il voulait atténuer la dissymétrie entre le début du chapitre et sa fin. Le Maître dit que l'échelle apparut à Jacob « dressée vers le ciel¹⁸⁸ ». Ces mots font défaut chez Benoît. L'échelle du Maître représente « le temps présent » et elle a « pour extrémité la mort¹⁸⁹ ». Ces précisions manquent également dans la *RB*¹⁹⁰.

Mais revenons à la conclusion. Quand le Maître proclame, après le douzième degré, que son disciple « a fini de parcourir l'échelle de cette vie¹⁹¹ », on ne s'étonne pas de ne rien trouver chez Benoît qui corresponde à cette phrase. En l'omettant, Benoît évite une sérieuse maladresse qui dépare la rédaction du Maître¹⁹². Chez lui, comme chez Cassien, l'humilité mène simplement à la charité, sans qu'il soit besoin de combiner plus ou moins heureusement cet accomplissement sur terre avec la récompense céleste. Mais si la finale du chapitre en devient plus simple et plus harmonieuse, elle ne conserve plus aucun rapport avec le préambule. A l'« exaltation céleste » attendue se substitue un épanouissement dans la charité que rien ne faisait prévoir. La comparaison de cette finale incomplète avec celle de la *RM* donne à penser que la métaphore de l'échelle, telle qu'elle se présente au début du chapitre dans les deux règles, n'a pas été conçue par Benoît, mais par le Maître.

**Menues
inadvertances**

Plusieurs autres omissions font disparaître de la *RB* certaines liaisons qui semblent appartenir à la trame primitive du traité. Ainsi, quand le Maître écrit dans son

188. *RM* 10, 6 : *erecta in caelum*, à quoi fait allusion *RM* 10, 8 (voir note précédente).

189. *RM* 10, 8 : *...in praesenti hoc tempore, exaltatum a Domino mortis exitum...* (cf. *RB* 7, 8).

190. En même temps disparaissent les mots *et capite suo* (voir *infra*, note 193).

191. *RM* 10, 87 (cf. *RB* 7, 67).

192. Cf. *supra*, notes 160-162.

préambule : *humiliato corde et capite suo*¹⁹³, il nous est facile de reconnaître dans « l'humiliation de la tête » le rappel du *neque elati sunt oculi mei* du psalmiste et l'annonce du 12^e degré. La suppression de *et capite suo* trahit chez Benoît un manque d'attention à ces résonances.

On peut en dire autant de la suppression de *iudicio*, à la fin du premier degré¹⁹⁴. La mention du jugement est un des traits qui rattachent le premier degré au douzième. L'omettre, c'est estomper une connexion qui a été certainement établie par l'auteur du texte.

Enfin, au 5^e degré, la suppression de *linguae*¹⁹⁵ suppose aussi, de la part de Benoît, une certaine inadvertance. Ce mot annonce en effet le 7^e degré, où il sera intentionnellement répété. A son défaut, le 5^e degré cesse d'apparaître comme le degré où l'on pratique l'humilité par la langue, avant de la faire descendre au plus profond du cœur.

Au reste, ces menues inadvertances ne sont pas faites pour nous surprendre, puisque nous découvrons au premier degré la trace manifeste d'une omission beaucoup plus ample. Il s'agit des trois paragraphes sur la langue, les mains et les pieds¹⁹⁶. En les supprimant, Benoît ne s'est pas avisé — ou soucie — de biffer l'annonce qui en était faite un peu plus haut¹⁹⁷. Sur ce point, la rédaction bénédictine est indubitablement secondaire.

Non moins évidente apparaît la priorité du Maître quand on compare les deux règles à Cassien. Ce fait est depuis longtemps solidement établi¹⁹⁸. Il constitue un argument

193. RM 10, 8 = RB 7, 8 (cf. *supra*, note 190).

194. RM 10, 41 = RB 7, 30.

195. RM 10, 61 = RB 7, 44.

196. RM 10, 20-29.

197. RM 10, 12 = RB 7, 12.

198. B. CAPELLE, « Cassien, le Maître et S. Benoît », dans *RTAM* 11 (1939), p. 112-115. D. Capelle néglige le cas de *obseruabas*, mais

d'un tel poids que nous devons l'exposer ici à nouveau. Voici donc les trois textes en synopse :

CASSIEN, <i>Inst.</i> 4, 39	RM 10	RB 7
<i>patientiaeque constantiam praebentur obseruabas amore ipsius boni</i>	¹⁹⁹ <i>patientiae constantiam praebentur obseruabas amore ipsius consuetudinis bonae</i>	²⁰⁰ <i>conscientia patientiam iniunguntur obseruabat amore Christi et consuetudine ipsa bona</i>

Par quatre fois, le texte du Maître s'approche plus de celui de Cassien. L'hypothèse selon laquelle le Maître, partant de la rédaction bénédictine, reviendrait au texte-source, mériterait attention si celui-ci était un passage de l'Écriture universellement connu²⁰⁰. Mais ce n'est pas le cas ici. D'ailleurs cette explication ne serait guère satisfaisante en ce qui concerne le quatrième et dernier passage²⁰¹. Mieux vaut donc reconnaître, comme le fait loyalement B. Capelle, que « la généalogie Cassien, Maître, Benoît est d'une parfaite évidence, tandis que se démontre impossible la succession Cassien, Benoît, Maître ». En d'autres termes, « le texte du Maître est source directe du texte de Benoît »²⁰².

celui-ci figure dans les relevés de G. PENCO, *S. Benedicti Regula*, p. 249-254.

199. Ce mot ne constitue pas une redondance pure et simple, car il sert de complément à *custodire*, tandis que *ex consuetudine* (7, 68) se rattachait à *uelut naturaliter*. Cf. O. HAGGENMÜLLER, « Velut naturaliter ex consuetudine », dans *Zeugnis des Geistes*, Beuron 1947, p. 62-77. Néanmoins la répétition du même mot au même cas, lourdement soulignée par *ipsa*, n'a rien de gracieux.

200. Voir *supra*, n. 176.

201. Pourquoi le Maître aurait-il supprimé *Christi*, si naturel après *amore* ?

202. B. CAPELLE, *art. cit.*, p. 115.

III. Le sens du traité : crainte de Dieu et humilité

La structure du traité de l'humilité vient de faire l'objet d'une étude minutieuse. Il s'agit maintenant d'en approfondir le sens¹. Notre méthode restera d'ailleurs la même : c'est encore en partant de Cassien que nous tenterons de mettre en évidence la pensée du Maître et de Benoît sur l'humilité.

C'est bien à Cassien, en effet, que nos règles doivent le plus clair de leur doctrine sur ce point. Au cœur de leur chapitre de l'humilité se trouve la paraphrase de l'exposé de l'abbé Pinufius dans les *Institutions*². Reconnaître ce qu'elles ajoutent à l'enseignement de Pinufius-Cassien et ce qu'elles en retranchent, sera la meilleure voie pour appréhender ce qu'elles enseignent elles-mêmes. Dès lors, notre recherche doit commencer par un examen détaillé de ce texte fondamental des *Institutions*.

La doctrine de Cassien

S'adressant à un postulant qui prend l'habit, Pinufius lui propose un itinéraire vers la perfection. Celle-ci consiste dans la charité, qui fait accomplir le bien pour lui-même, de façon naturelle, aisée et libre de toute crainte. A ce terme s'oppose le point de départ, qui est la crainte du Seigneur. Entre ces extrêmes, Pinufius énumère deux étapes, l'une et l'autre assez complexes. La crainte initiale mène d'abord « au mépris de toute chose, à l'oubli des parents et à l'horreur du monde lui-même ». Cette première étape est encore décrite comme « le mépris et la privation de toute ressource ». Ensuite vient une seconde étape : l'humilité. Celle-ci se reconnaît à une dizaine d'indices pris

dans des domaines variés, depuis l'obéissance et la patience jusqu'à la maîtrise de la voix et du rire.

D'après cette liste d'indices, il est clair que la seconde étape se situe en pleine vie cénobitique. Au contraire, la première se plaçait à l'entrée du coenobium, au moment où l'aspirant à la perfection, l'âme pénétrée de crainte divine, se décidait à quitter le monde et à embrasser la pauvreté. Bien que le mot ne soit pas prononcé ici, la première étape représente donc ce que Cassien appelle ailleurs dépouillement (*nuditas*)³.

Dépouillement et humilité sont intimement liés, comme les deux temps d'un même mouvement d'abaissement⁴. Se dépouiller de tout avoir, c'est se mettre déjà dans une condition de dépendance et d'humilité, d'autant que, non content de ne rien laisser à leur disposition, le monastère n'accepte de ses nouveaux membres aucune offrande. Le postulant n'a donc rien gardé par devers soi ni rien apporté à la caisse commune. Il est à la fois sans ressource pour le cas où, lassé des contrariétés et des austérités, il serait tenté de s'enfuir, et sans supériorité par rapport à ses frères venus de la plus basse condition. Confondu avec eux sous l'habit commun, le voilà vraiment « descendu jusqu'à la pauvreté et l'humilité du Christ », devenu l'égal des plus pauvres dont Jésus s'est fait le frère, et recevant comme eux du monastère ce dont il a besoin pour vivre. La pauvreté ainsi comprise est un état objectif d'humilité, qui constitue le cadre le plus approprié pour devenir vraiment humble de cœur. Quand on s'est abaissé extérieurement en se faisant pauvre du Christ, on est prêt à recevoir la rude formation à l'humilité que seront l'année de probation et la vie cénobitique tout entière.

C'est à cette relation des deux vertus que songe Pinufius en affirmant que « par le mépris et la privation de toute

1. Voir à ce sujet notre Avant-Propos, p. 10, note 3.

2. CASSIEN, *Inst.* 4, 39.

3. CASSIEN, *Inst.* 4, 43.

4. CASSIEN, *Inst.* 4, 3-5.

ressource on acquiert l'humilité », ou plus brièvement, que « la nudité engendre l'humilité⁵ ». Dans son discours, il est vrai, le renoncement aux biens matériels se présente comme un acte spontané de l'ascète, jaillissant de la componction, plutôt que comme une loi imposée par la société cénobitique à tous ses membres. Mais quel que soit le point de vue adopté, individuel ou social, on retrouve la même séquence, qui constitue le chemin obligé de la perfection. Si le premier renoncement est d'abandonner les biens extérieurs, enseigne Paphnuce dans les *Conférences*, le second consiste à se dépouiller des « richesses » intérieures, les seules vraiment mauvaises, que sont les vices⁶. Ce sont ces deux renoncements successifs, l'un matériel, l'autre spirituel, que Pinufius décrit sous les noms de « nudité » et d'humilité.

Quand on a ainsi identifié ces deux étapes, l'on commence à entrevoir pourquoi la seconde, selon Pinufius, « conduit immédiatement à la charité ». Que l'humilité « vraie » débouche sur la charité, c'est ce qui résulte d'abord de leur définition respective. En effet, l'humilité telle que l'entend Pinufius n'est pas autre chose que l'*abrenuntiatio secunda* de Paphnuce, autrement dit : le renoncement à tous les vices⁷. Quant à la charité, nous savons que Cassien, avec la plupart des anciens, y voit la somme de toutes les vertus⁸, de sorte que l'on accède à la charité en renonçant

5. CASSIEN, *Inst.* 4, 43 : *de nuditate humilitas procreatur.*

6. CASSIEN, *Conl.* 3, 6-10.

7. On retrouve les quatrième et cinquième indices d'humilité dans les listes de vices éliminés par l'*abrenuntiatio secunda*, selon *Conl.* 3, 7, 7-11. Ce passage s'inspire de *I Cor.* 13, 4-7 : comme l'humilité, l'*abrenuntiatio* se définit par rapport à la charité, sur laquelle elle débouche. Un des vices éliminés est évidemment la superbe. — Que l'humilité d'*Inst.* 4, 39, 2 implique la lutte contre tous les vices, c'est ce que montrent les indices 2 et 3 (aveu des pensées et direction de l'ancien).

8. *Conl.* 1, 6-7. Cf. *Conl.* 3, 7.

aux vices. Considérée comme l'expression de ce renoncement, l'humilité est donc bien la porte de la charité.

A cette explication générale, qui éclaire *Institutions* 4, 39 par la *Conférence* 3, on peut joindre un complément de lumière en rapprochant notre texte de ce que Pinufius dira en terminant⁹. La conclusion de son discours présente en effet un nouvel itinéraire de la perfection, ou plutôt un nouveau schéma du même itinéraire, allant de la crainte à l'amour. Ce second schéma est à la fois plus sobre et plus développé que le premier. Au lieu de deux étapes complexes, décrites assez longuement, Pinufius en énumère maintenant sept, qu'il caractérise de façon précise et brève. Ce sont, entre la crainte et l'amour (nous soulignons les étapes nouvelles) : la *componction*, le renoncement ou « nudité », l'humilité, la *mortification des volontés*, l'*extirpation de tous les vices*, la *floraison des vertus*, la *pureté du cœur*. Des cinq termes nouvellement constitués ici en étapes distinctes, la plupart figuraient déjà, à des places et à des titres divers, dans la première liste. La « componction », c'est la crainte du Seigneur « pénétrant l'esprit de l'homme » dont parlait *Institutions* 4, 39, 1. Dans la « mortification des volontés » on reconnaît le premier « indice d'humilité ». La « purification des vices » et la « sauvegarde des vertus » apparaissaient déjà comme des effets à long terme de la crainte du Seigneur. Seule la « pureté du cœur » entre en scène pour la première fois. Équivalant à l'*apatheia* d'Évagre¹⁰, elle se présente comme le couronnement de la *praktikè* et l'introductrice de la charité¹¹.

9. *Inst.* 4, 43.

10. ÉVAGRE, *Practicos* I, 53, PG 40, 1233 b : « Le rejeton de l'*apatheia*, c'est la charité ; quant à l'*apatheia*, elle est la fleur de la *praktikè* ; la *praktikè* consiste dans l'observation des commandements ; la gardienne de ceux-ci, c'est la crainte de Dieu... » Ce schéma est sans doute la source immédiate de Cassien.

11. Dans *Conl.* 1, 6-7, « pureté » et charité sont même données pour équivalentes et synonymes.

Dans ce second schéma de Pinufius, le fait important pour notre propos est la première des quatre étapes placées entre l'humilité et la charité. Au lieu de « conduire immédiatement à l'amour », l'humilité engendre d'abord la mortification des volontés, et c'est par celle-ci que l'on continue à progresser. Ainsi la mortification des volontés n'apparaît plus comme un « indice d'humilité » parmi les autres, fût-ce le premier, mais comme le point précis par où l'humilité s'épanouit en victoire sur les vices, en floraison des vertus et en charité. C'est dire l'importance de ce moment dans la croissance spirituelle. Cassien s'en est expliqué au début du livre, en décrivant la formation du jeune moine¹². Si l'ancien commence par apprendre à celui-ci à « vaincre ses volontés », c'est que l'expérience a montré qu'on ne peut venir à bout des diverses passions si l'on ne s'est maîtrisé d'abord sur ce terrain.

Qu'est-ce donc que « vaincre ses volontés » ? C'est se soumettre à un homme dans une obéissance totale. Le supérieur pourra et devra commander même ce qui répugne à son disciple. En obéissant à tout, celui-ci ne fournira pas seulement la preuve d'une humilité véritable. Il s'entraînera aussi à maîtriser toute espèce de pulsion désordonnée. On se fait donc obéissant à un homme pour s'habituer à obéir à Dieu. Dans cette éducation, la volonté de l'ancien symbolise la Loi divine. Celui qui ne sait pas obéir à l'homme qu'il voit, comment se soumettrait-il à Dieu qu'il ne voit pas ? Et de même que l'homme qui commande figure ici le Dieu de la conscience et de la Révélation, de même les « volontés » à vaincre représentent les passions vicieuses. Elles sont en effet les manifestations innocentes et banales des mêmes tendances foncières qui produisent le péché. S'astreindre à y renoncer, c'est se préparer à contredire tout appétit mauvais.

12. *Inst.* 4, 8.

Ainsi l'humilité mène à la charité, soit qu'on la considère de façon très compréhensive comme embrassant toute la lutte contre les vices, soit qu'on l'envisage plus précisément comme l'état d'âme qui rend possible la « mortification des volontés » ou obéissance, véritable clé du progrès. À côté de celle-ci, d'ailleurs, il est un autre fruit de l'humilité qui joue un rôle capital dans le combat contre les vices : c'est la manifestation des pensées. Bien que le second schéma de Pinufius n'en dise rien, le premier fait de l'aveu des pensées à l'ancien et de la soumission à son jugement les deuxième et troisième « indices ». Qu'il faille en effet une bonne dose d'humilité pour les pratiquer, c'est chose évidente. Or, Cassien l'a montré précédemment, il n'est pas de moyen plus sûr pour venir à bout de toutes les tentations¹³. Par là encore, l'humilité s'avère génératrice d'obéissance¹⁴ et médiatrice de perfection.

Pour achever de pénétrer la doctrine de Pinufius, il nous reste à faire une remarque sur chacun des deux termes de l'ascension. La crainte du Seigneur, nous l'avons noté, n'a pas seulement pour effet d'engager au renoncement en suscitant la componction. Ce rôle initial se double, selon *Institutions* 4, 39, 1, d'un effet à long terme, que Cassien appelle *custodia salutis*, et encore *uitiorum purgatio et uirtutum custodia*. Le mot *custodia*, qui revient ainsi deux fois, fait probablement allusion à *Isaïe* 33, 6 : *diuitiae salutis sapientia et scientia, timor Domini ipse est thesaurus eius*, texte que Cassien cite et commente dans les *Conférences*¹⁵. Ce verset d'Isaïe lui semble en effet receler un enseignement sur la crainte supérieure, celle qui est inspirée par l'amour et qui demeure sans fin : « les richesses de notre salut, qui

13. *Inst.* 4, 9. Cf. *Conl.* 2, 10 : c'est ainsi que l'on fait l'apprentissage de la discrétion. Or celle-ci est la mère de toutes les vertus (*Conl.* 2, 4).

14. Voir *La Communauté et l'Abbé*, p. 269.

15. *Conl.* 11, 13, 2.

consistent dans la vraie sagesse et science de Dieu, ne peuvent être gardées (*seruari*) que par la crainte du Seigneur. » Ainsi la crainte se rencontre, sous des formes différentes, au principe et au terme de la « sagesse »; au principe selon les *Proverbes*: *principium sapientiae timor Domini*¹⁶; au terme selon le Prophète, puisqu'elle sert de « trésor », c'est-à-dire de sauvegarde, au « salut » dont la sagesse est une des « richesses ».

Ce jeu de correspondances n'explique pas seulement pourquoi le « salut » figure à la place de la « sagesse » dans l'un des schémas de Pinufius, et à côté d'elle dans l'autre¹⁷. Il éclaire surtout le rôle attribué à la « crainte du Seigneur » dans *Institutions* 4, 39, 1. Cette crainte qui a pour effet de « sauvegarder le salut », de « sauvegarder les vertus », ce n'est pas la crainte servile des commençants, mais la crainte d'amour des parfaits. En d'autres termes, Pinufius mêle ici les deux sortes de crainte¹⁸. C'est principalement de la première qu'il veut parler. De la seconde il ne fait mention qu'en passant, peut-être pour corriger par avance ce qu'il affirmera plus loin, quand il notera la disparition de la crainte (servile, évidemment!) chez les parfaits. En tout cas, c'est par anticipation que « purification des vices » et « sauvegarde des vertus » figurent dès le début du premier schéma. Plus rigoureux, le second leur assigne leur vraie place : après la mortification des volontés, avant la pureté

16. *Prou.* 9, 10.

17. Cf. *Insl.* 4, 39, 1 : *Principium nostrae salutis*; *Insl.* 4, 43 : *Principium nostrae salutis ac sapientiae*.

18. Il est vrai que les mots *his qui inbuuntur ad uiam perfectionis* (*Insl.* 4, 39, 1) semblent désigner les seuls débutants, à l'exclusion des parfaits. D'autre part, la « purification des vices », entre l'*initium conuersionis* et la *uirtutum custodia*, paraît désigner une étape intermédiaire, qui ne se rattache ni à la crainte servile ni à la crainte d'amour. Cependant ces difficultés ne nous paraissent pas décisives. Elles indiquent seulement que la distinction des deux craintes, certainement sous-jacente, compose ici avec d'autres schèmes qui tendent à l'estomper.

du cœur et la charité. Extirper les vices, instaurer et conserver les vertus¹⁹, c'est là en effet tout le programme de l'ascèse, et celle-ci, nous le savons, ne peut s'accomplir que sur les bases solides du renoncement et de l'humilité.

Retenons du moins du premier schéma que la crainte ne se trouve pas seulement au départ de la montée²⁰. A mesure que s'effacent ses motivations serviles, d'autres motivations supérieures, relevant de l'amour filial, en prennent le relais. Ainsi, moyennant une certaine ambiguïté, on peut dire que la crainte enveloppe toute l'ascension. Précédant et suscitant l'humilité, elle a aussi pour rôle de la « garder », ainsi que toutes les vertus.

Notre seconde remarque concernera l'autre extrémité de l'itinéraire : la charité. Ce terme, il importe de le noter, se situe dans la vie présente. Bien que la charité demeure sans fin dans le monde à venir²¹, Pinufius ne l'envisage ici que dans ses effets terrestres. Ce qu'elle procure à l'homme parfait, c'est d'accomplir d'une façon nouvelle les commandements observés depuis le début. On reste dans la perspective de l'obéissance à la loi divine, en deçà du jugement.

Ainsi la montée de la crainte à l'amour s'effectue tout entière ici-bas. Quant aux fins dernières, elles ne sont pas seulement au-delà du terme terrestre de l'ascension, donc en dehors des limites de l'épure. Elles cessent même, chemin faisant, d'intervenir en tant que mobiles du travail spirituel. Au principe, la crainte de l'enfer est souveraine; au terme, toute « considération de châtement ou de crainte » a disparu. Ce que Pinufius dit ici de la crainte vaut pareillement, nous le savons par la *Conférence* II, de l'espérance. Caractéristique de ceux qui progressent, le désir de la

19. Noter, à propos de celles-ci, les termes différents d'*Insl.* 4, 39, 1 (*custodia uirtutum*) et d'*Insl.* 4, 43 (*pullulatio uirtutum*). Le premier terme est suggéré par *Isaïe* 33, 6, comme nous l'avons montré.

20. En dépit des mots *his qui inbuuntur* (*supra*, n. 18).

21. *Conl.* 1, 11.

récompense cède la place, chez les parfaits, à la pure complaisance dans le Bien²². Dès lors, il semble que les perspectives eschatologiques, heureuses ou malheureuses, subissent une sorte de recul²³ quand la charité envahit l'âme.

Cette dernière remarque va nous permettre de relever d'emblée la différence la plus saillante qui sépare Cassien de nos deux règles, de la *RM* surtout. Pour elles, nous l'avons noté²⁴, l'ascension par l'humilité ne se termine pas ici-bas, dans la charité. Elle tend à l'« exaltation céleste ». Ceci est affirmé dès le début, dans le prologue du chapitre commun au Maître et à Benoît. Très logiquement, le Maître achève son traité par un épilogue eschatologique, qui répond au prologue. Et ce n'est pas seulement le *chapitre* de l'humilité qui s'ouvre et se ferme ainsi sur la perspective de l'au-delà. Il en va de même pour l'*échelle*. Au dernier degré d'humilité comme au premier, la pensée des fins dernières est toute-puissante. Ainsi l'eschatologie enserme le traité de l'humilité comme dans une double tenaille.

Bien plus, à l'inverse de ce que nous avons constaté chez Cassien, les motifs eschatologiques ne s'affaiblissent pas à mesure que l'on monte, mais acquièrent au contraire

22. *Conl.* 11, 6-12. Bien que l'espérance ne soit pas nommée dans *Inst.* 4, 39, il se peut que Cassien songe à elle en décrivant le *contemplus rerum omnium*, ou seconde étape. Comparer *Conl.* 11, 6, 2, où les effets de l'espérance sont également décrits en termes de « mépris universel ». Comme la foi correspond à la crainte, on retrouverait ainsi dans le schéma de Pinufius les trois vertus théologiques auxquelles la *Conférence* 11 rattache les mobiles de l'acte bon.

23. Du moins en tant qu'elles provoquent à agir par simple motif d'intérêt. Par ailleurs, le désir d'être avec Dieu et la crainte d'en être séparé ne peuvent que croître avec la charité. Cf. *Conl.* 23, 5 et 8-10.

24. Voir *supra* p. 332-338.

une force nouvelle, jusqu'à devenir obsédants. La crainte du jugement, suggérée à la fin du premier degré, devient le thème central du douzième. On ne se représente plus seulement le jugement comme un événement à venir; on croit déjà y comparaître : le futur est entré dans le présent.

Il est vrai que le Maître et Benoît reproduisent la conclusion de Cassien, où la crainte de la géhenne est dissipée par l'amour. Mais ce morceau est suivi chez le Maître de l'épilogue eschatologique dont nous avons parlé. Pris entre le dernier degré et la véritable conclusion du traité, il apparaît comme un simple débris du discours de Pinufius, intégré vaille que vaille à la construction du Maître. La logique interne de celle-ci voudrait que l'on passât directement du douzième degré à l'épilogue, de la suprême humilition à l'exaltation céleste, du jugement anticipé dans la crainte à la récompense de la vie éternelle.

Pour n'avoir pas voulu sacrifier la conclusion de Cassien, le Maître a brisé cette séquence naturelle, si naturelle qu'aussitôt écrit le douzième degré, l'auteur se tournait déjà vers l'au-delà²⁵. Entre la comparaison anticipée au jugement et l'éternel bonheur, la première conclusion fait l'effet d'un entr'acte mal venu. Elle ramène ici-bas une histoire qui débouchait sur l'au-delà. Ses rapports avec ce qui précède et avec ce qui suit sont également problématiques. Comment l'amour chasse-t-il soudain la crainte, alors que celle-ci vient d'être portée à son paroxysme ? Et pourquoi s'étendre sur la récompense céleste, alors que l'amour du Bien s'est substitué au désir de celle-ci comme mobile d'action ? Certes, le passage des *Institutions* recopié par le Maître se borne à opposer l'amour à la crainte, sans mentionner l'opposition de l'amour à l'espérance. Mais s'il

25. *RM* 10, 87 : *Ergo his omnibus humilitatis gradibus a discipulo perascensis uitae huius in timore Dei bene persubitur scala*. Cette cheville diffère à peine de celle qui introduit l'épilogue eschatologique (*RM* 10, 92). Voir *supra*, p. 333.

échappe ainsi à une contradiction formelle, le Maître montre du moins que la doctrine de Cassien sur ce point, telle que la développe la *Conférence* 11, lui reste étrangère ou indifférente. Sa pensée, toute tendue vers les fins dernières, ne s'intéresse pas à cet amour pur qui remplace l'espoir de la vie future par une satisfaction goûtée dès ici-bas.

Interruption de l'eschatologie : tel est donc le premier trait distinctif de nos règles par rapport à l'exposé de Cassien. Est-il besoin de souligner combien il est biblique et chrétien ? A une théorie du perfectionnement spirituel sur terre succède une échelle pour monter au ciel. Ce que Cassien proposait, à la suite d'Évagre et de Clément²⁶, c'était un idéal philosophique présenté en termes scripturaires. Sans obstruer cette perspective, le Maître et Benoît l'encadrent dans le message évangélique de la vie éternelle. Le même instinct chrétien leur fait aussi attribuer au Christ, agissant par l'Esprit-Saint, les effets transformants de la charité²⁷. Benoît accentuera encore cette christianisation en substituant l'*amor Christi* à l'*amor ipsius boni* de Cassien, devenu *amor ipsius consuetudinis bonae* chez le Maître²⁸.

Le recours à l'Écriture
 Au reste, ce ne sont pas seulement les extrémités du traité et de l'échelle qui se trouvent ainsi rendues plus chrétiennes. Un effet analogue résulte du recours constant

26. ÉVAGRE, *Practicos* I, 53 (*supra*, n. 10) : de la foi à la charité par la *praktikè* et l'*apatheia*; CLÉMENT, *Strom.* 7, 10-11 (PG 9, 477-494) : de la foi à la charité par la gnose.

27. RM 10, 91 = RB 7, 70. — Dans cette phrase terminale, le mot *operarium* surprend, puisqu'il fait penser au « mercenaire » qui travaille pour un salaire. On s'attendrait plutôt à *filium* : la charité est le sentiment des fils (CASSIEN, *Conl.* 11, 7). Mais le Maître pense peut-être à l'état qui précède l'invasion de la charité. — Dans la même phrase, *mundum a uitiis et peccatis* rappelle le 1^{er} degré (RM 10, 12 = RB 7, 12). Cf. aussi RM 9, 41 et 46-47.

28. RB 7, 69 = RM 10, 90. Sur ce changement, voir *La Communauté et l'Abbé*, p. 452, n. 1.

à l'Écriture pour illustrer et justifier chacun des degrés. Les « indices » de Cassien se présentaient comme de simples faits d'observation : c'était à l'expérience que l'on en appelait pour établir ces critères de l'humilité vraie. Les degrés du Maître et de Benoît prétendent être davantage : un programme obligatoire et gradué, fondé sur les saintes Écritures²⁹. L'échelle de l'humilité acquiert de ce fait un aspect religieux qui manquait au catalogue des indices. La gravir, c'est répondre à l'appel de Dieu, obéir à sa parole. De plus, une motivation spécifiquement religieuse, voire chrétienne, se dégage souvent de ces citations. Si quelques-unes énoncent de simples constatations sapientielles, au niveau de l'expérience commune³⁰, la plupart contiennent une référence explicite au Dieu de la Révélation ou au Christ. C'est donc « à l'imitation du Seigneur » que l'on obéira, « à cause de lui » que l'on supportera l'affliction, « pour accomplir son précepte » que l'on tendra la joue, « à lui » que l'on confessera ses fautes, « auprès de lui » et « avec lui » que l'on demeurera dans l'humiliation. Parfois même cette relation au Seigneur s'exprime par le « tu » de la prière³¹. Mais qu'elle ait ou non ce caractère, la référence à Dieu fait en tout cas que les comportements ascétiques décrits par Pinufius deviennent expressément des attitudes religieuses.

L'aspect théologique de l'humilité
 Religieuse, l'humilité l'est encore dans nos règles par un trait capital, qui lui faisait défaut chez Cassien. Nous voulons parler de la présence de la « crainte du

29. Auxquelles se mêlent deux citations d'apocryphes (RM 10, 44 et 81).

30. Ainsi RM 10, 77 = RB 7, 58 (*Vir linguosus...*); RM 10, 78 = RB 7, 59 (*Stultus in risu...*); RM 10, 81 = RB 7, 61 (*Sapiens uerbis...*); RM 10, 79 (*Sicut crepitantium...*).

31. RM 10, 64-65 = RB 7, 47-48; RM 10, 67 = RB 7, 50; RM 10, 71 = RB 7, 54, etc.

Seigneur » dans l'échelle, au premier degré et au douzième. Cette crainte, on s'en souvient, figurait déjà dans le schéma de Pinufius, mais en dehors de l'humilité, qu'elle précédait et suscitait. Dans nos règles, au contraire, la crainte de Dieu prend place au premier degré de l'échelle. Elle est donc intégrée à l'humilité, de même que la frayeur du jugement qui perce au douzième degré. De ce fait, l'humilité s'enrichit d'une dimension théologique qui lui manquait dans l'analyse de Pinufius. Des dix « indices » de celui-ci, aucun ne comportait de référence à Dieu. Génératrice d'obéissance, de patience, d'effacement, de modestie dans la parole et le rire, l'humilité se présentait comme un ensemble d'attitudes et de sentiments relatifs au prochain³². En transportant cette série de comportements dans sa propre échelle, le Maître y ajoute deux degrés, le premier et le dernier, expressément relatifs à Dieu³³. Ainsi l'humilité vis-à-vis des hommes se trouve enveloppée dans un regard sur Dieu. Avant de s'abaisser devant son supérieur et ses frères, le disciple prend conscience d'être la créature et le serviteur de son Seigneur. L'importance de cette démarche primordiale est encore soulignée par la longueur démesurée du premier degré : l'ensemble qu'il forme avec le douzième est à peine moins long que les dix autres degrés réunis.

Le Maître a donc singulièrement élargi le domaine de l'humilité. La nouvelle série d'attitudes n'est pas moins

32. La référence à Dieu n'est pas absente, surtout quand il s'agit d'obéissance (cf. *Inst.* 4, 27, 4 : *uelul a Domino sibi esset praeceptum*), mais elle reste partout sous-entendue et n'est exprimée dans aucun indice.

33. Le 1^{er} degré se réfère aussi au prochain, mais implicitement, quand il traite de la volonté propre et des désirs de la chair (*RM* 10, 30-36 = *RB* 7, 19-25), comme le montre l'emploi des mêmes citations au traité de l'obéissance (voir *La Communauté et l'Abbé*, p. 206 et 222). Au douzième degré, le moine « manifeste son humilité à tous ceux qui le voient » (*RM* 10, 82 = *RB* 7, 62).

variée que celle qui était décrite dans les dix indices. Craindre Dieu, se souvenir de ses commandements, méditer les fins dernières, croire au regard divin à toute heure et en tout lieu, se garder du péché en se tenant toujours en la présence de Dieu, appréhender le jugement futur, entretenir continuellement le souvenir de ses péchés, n'oser lever les yeux vers le ciel, se voir déjà traduit devant le tribunal divin, tout cela, pour être renfermé dans deux degrés, n'est pas moins ample et complexe que la matière qui constitue le reste de l'échelle. En richesse de contenu aussi bien qu'en importance matérielle, la phénoménologie de l'humilité envers Dieu créée par le Maître ne le cède en rien à celle de l'humilité envers les hommes empruntée à Cassien.

S'il a presque tout inventé dans ces deux degrés, le Maître doit du moins à son modèle l'idée première de la crainte du Seigneur qui inaugure et « sauvegarde » le salut. Mais en s'appropriant ce thème, il l'a profondément modifié. La crainte divine, selon Pinufius, précède et engendre l'humilité, celle-ci se définissant uniquement par rapport aux hommes. Pour le Maître, au contraire, elle constitue un élément intrinsèque et fondamental de l'humilité. Être humble, c'est d'abord craindre Dieu, adopter à son égard une attitude de révérence et de soumission.

Pour situer exactement cette doctrine, il importe de se souvenir que Cassien distingue deux sortes de superbe, et par conséquent deux sortes d'humilité, lui aussi³⁴. La superbe charnelle consiste à se glorifier en face des hommes. C'est la forme courante de l'orgueil. Infiniment plus rare est la superbe spirituelle, parce qu'elle ne survient que chez les parfaits. Elle consiste à s'élever contre Dieu, en s'attribuant à soi-même, non au secours divin, les vertus et charismes que l'on possède. L'humilité envers Dieu, qui s'oppose à cette seconde forme de superbe, consistera donc

34. Cf. *Inst.* 12, 23 : *humilitatem ueram quam primitus fratribus reddens Deo quoque... exhibeat*.

à reconnaître et à proclamer le rôle de la grâce divine dans notre marche vers la perfection.

On voit aussitôt ce qui sépare cette forme d'humilité de celle que le Maître analyse dans son premier degré. Elle en diffère doublement. D'abord, l'humilité dont parle Cassien est le propre des parfaits et des spirituels, tandis que celle du Maître apparaît dès le début de l'ascension³⁵. Ensuite, le contenu des deux états d'âme est tout différent : ici l'on constate en soi-même le bien que Dieu a opéré, là on se garde du mal par un effort de tous les instants. La grâce divine, dont la reconnaissance est l'objet même de l'humilité des parfaits, ne reçoit pas une mention dans tout le premier degré du Maître³⁶. Inversement, aucun des thèmes développés par celui-ci — présence et regard du Dieu juge, souvenir des commandements et des fins dernières, vigilance sur soi-même en toute rencontre — n'apparaît dans l'exposé d'*Institutions* 12. Si de part et d'autre l'humilité se rapporte à Dieu, c'est par des voies diverses : d'un côté, l'on confesse son action guérissante et perfectionnante, de l'autre on entretient en soi la crainte salutaire de ses jugements. La forme d'orgueil que combat Cassien est, de toute évidence, la superbe pélagienne d'une ascèse naturaliste. L'orgueil qu'abolit le premier degré du Maître se situe à un niveau beaucoup plus vulgaire, celui de l'homme pécheur qui vit dans l'ignorance, l'oubli ou le mépris pratique de Dieu.

L'écart que nous constatons entre Cassien et le Maître n'a rien qui doive nous surprendre. En composant son traité

35. A certains égards, le 1^{er} degré fait figure d'idéal, comme on le verra, mais non point par comparaison avec les autres degrés. Si on ne peut le considérer comme « inférieur » aux suivants (la gradation de l'échelle est assez factice), il les précède pourtant, logiquement autant que littérairement.

36. Elle n'apparaîtra que dans la phrase terminale de la conclusion (*RM* 10, 90 = *RB* 7, 70), où l'on ne parle d'ailleurs pas de « grâce », mais du Seigneur agissant par le Saint-Esprit.

de l'humilité, le Maître s'est inspiré uniquement de l'exposé de Pinufius (*Inst.* 4, 39). Or celui-ci ne contient aucune allusion à la superbe spirituelle que Cassien analyse au Livre 12 des *Institutions*. Le Maître a-t-il seulement lu ce dernier ? Rien ne le prouve. En tout cas, sa source immédiate ne lui offrait aucune indication relative à « l'humilité des parfaits ». Ce que Pinufius décrit sous le nom d'humilité est simplement la vertu opposée à la superbe charnelle³⁷. Pour construire à côté de celle-ci une humilité proprement théologale, c'est la « crainte du Seigneur » que le Maître a prise pour base. Cette construction nouvelle est entièrement son œuvre et répond à des préoccupations tout autres que celles du dernier Livre des *Institutions*.

Le Maître ne s'adresse pas, en effet, à des spirituels très avancés, mais à la foule des cénobites qui font leurs premiers pas dans la voie du salut. Pour ceux-ci, il faut le noter, le premier degré représente déjà un idéal fort élevé. En un sens, il constitue même aux yeux du Maître la *perfection*. On s'en aperçoit quand notre auteur, parlant de la taciturnité, réserve l'observation stricte de cette vertu « aux parfaits, à ceux qui ont le cœur pur, à ceux qui se sont purifiés du péché, qui craignent le feu perpétuel de la géhenne et cherchent les richesses immortelles de la vie éternelle »³⁸, ou encore « aux parfaits devant Dieu, qui ne se laissent jamais surprendre par l'oubli de Dieu, mais

37. Comme le montre *Inst.* 12, 29, où les indices de la superbe charnelle correspondent, en ordre inverse, aux indices d'humilité d'*Inst.* 4, 39, 2.

38. *RM* 9, 41. Cf. *RM* 7, 2-3. Faire ainsi de la crainte et du désir des sentiments « parfaits », c'est parler comme CASSIEN, *Conl.* 11, 12, pour qui crainte et espérance sont déjà, quoique inégalement et imparfaitement, « parfaites », la charité étant « plus parfaite » encore. Ce qui manque au Maître, c'est la notion d'une hiérarchie entre ces trois motifs.

cherchent avec zèle à se garder des vices de la bouche, étant entièrement purs comme des anges³⁹ ». On reconnaît là, attribuées aux « parfaits », plusieurs des manifestations de la crainte de Dieu décrites au premier degré. Celui-ci n'est donc pas seulement une doctrine élémentaire pour les commençants, mais un véritable programme de perfection. Que le Maître s'en fasse une haute idée, c'est ce que montrent indirectement d'autres passages de la Règle, ceux où l'on exige des frères qui voyagent ou travaillent loin du regard de leurs prévôts « qu'ils soient capables de craindre plus la présence de Dieu que celle des hommes⁴⁰ », ceux aussi où l'on se rabat sur des motifs d'intérêt temporel, opposés aux motivations surnaturelles liées à la considération des fins dernières⁴¹. De toute évidence, le Maître considère comme une belle performance le fait d'agir bien pour la seule raison que Dieu nous voit et que nos actes seront punis ou récompensés par lui. C'est là vertu peu commune, réservée au petit nombre des « parfaits ». Pour le grand nombre, le réalisme terre à terre de notre auteur s'ingénie à trouver des soutiens et des stimulants très humains, depuis la surveillance continue des prévôts jusqu'à l'appât de la succession abbatiale.

Ainsi se dessine une échelle de valeurs toute différente de celle de Cassien. Pour celui-ci, la crainte du châtement et l'espoir de la récompense sont des motifs inférieurs, bons pour les commençants et les progressants, tandis que les parfaits s'en dégagent pour agir par pure charité. Pour le Maître, au contraire, la considération du sort eschatologique, heureux ou malheureux, est envisagée comme un mobile très noble, si noble même qu'il ne suffit pas à entraîner les âmes ordinaires. Ainsi, ce que Cassien regarde comme un point de départ apparaît chez le Maître comme un sommet.

39. *RM* 9, 46-47.

40. *RM* 11, 37-39 ; 18, 6.

41. *RM* 92, 42-43 et 46-47.

Il est vrai que, docile à l'auteur des *Institutions*, le Maître parlera aussi de la « charité parfaite qui chasse la crainte ». Mais cette échappée vers une spiritualité désintéressée reste un phénomène isolé dans la *RM*. On a déjà fait remarquer que le morceau qui la décrit s'insère mal dans son contexte. En outre, il faut maintenant le souligner, sa doctrine elle-même demeure étrangère à la pensée et au vocabulaire personnels du Maître. Pour celui-ci, *caritas* désigne habituellement l'amour du prochain, voire des manifestations tout extérieures de cette charité⁴². Jamais, hors de ce passage influencé par Cassien, le mot ne s'applique formellement à la charité des chrétiens pour Dieu⁴³. Il n'y a pas plus trace, dans toute la *RM*, d'une opposition entre crainte et amour. Bien au contraire, *timere Deum* et *hunc diligere* sont associés comme deux équivalents dans le premier article de l'*ars sancta*⁴⁴. Et ce que l'on constate là au sujet de la crainte de Dieu, on l'observe aussi, de façon plus significative encore, à propos de la crainte de ses châtements. Au début du traité de l'obéissance, *nihil sibi a Christo carius aliquid extimantes* est expliqué par *propter metum gehennae uel diuitias uitae aeternae*⁴⁵. Visiblement, le Maître n'a pas même la notion d'un contraste entre motifs intéressés et désintéressés. Craindre, désirer, aimer, c'est tout un pour lui, et il ne voit là que des aspects divers d'un même état, celui des « parfaits ».

Ces observations montrent assez que le Maître ne s'est pas assimilé profondément la doctrine de Cassien sur la charité. Mais on le sentira mieux encore en prenant une vue d'ensemble de *RM* 10 et de sa source. Tout l'exposé de Pinufius reposait sur l'opposition *timor-caritas* : on

42. La seule exception est *RM* 72, 7 : *caritas Christi* (génitif subjectif). Cf. *RM* 3, 32 : *amori Christi* (génitif objectif), qui est une citation.

43. Dans *RM* 4, 1 (cf. *I Cor.* 13, 13), *caritas* reste indéterminé.

44. *RM* 3, 1.

45. *RM* 7, 2-3.

passait de l'un à l'autre par l'humilité. En intégrant la crainte dans l'humilité, le Maître a considérablement affaibli ce contraste. Désormais, une sorte de dissymétrie intervient entre ses deux termes : le second reste en dehors de l'échelle, tandis que le premier y est inclus. De plus, si la crainte est encore mentionnée au début du premier degré, cette mention est loin d'avoir autant de relief que chez Cassien, soit parce qu'elle figure dans une simple proposition participiale (*timorem... ponens*), soit parce qu'elle est suivie de longs développements où le mot *timor* n'est pas prononcé. D'ailleurs, l'ampleur donnée à l'exposé dans les degrés suivants tend encore à diminuer l'importance de la crainte, en faisant oublier qu'elle a été rencontrée au point de départ. A voir le peu de soin que prend le Maître pour la mettre en évidence, on a l'impression qu'il ne s'intéresse pas à elle en tant que terme opposé à l'amour.

Il la mentionnera de nouveau, il est vrai, dans la phrase qui introduit la conclusion⁴⁶, mais de façon si maladroite que son incompréhension de la pensée de Cassien n'en deviendra que plus manifeste. Dire, en effet, que l'ascension de l'« échelle de cette vie » se fait « dans la crainte de Dieu », c'est faire de celle-ci une constante de l'existence terrestre. C'est donc annuler par avance l'enseignement de la conclusion sur la « charité qui chasse la crainte ». La seule manière de lever la contradiction serait de sous-entendre ici la distinction des deux craintes, servile et filiale, l'une passagère et évacuée par la charité, l'autre perdurable et découlant de la charité elle-même. Mais si nous étions en droit de reconnaître cette doctrine dans certaines allusions de Pinufius, rien n'indique qu'elle soit ici présente à la pensée du Maître⁴⁷. Partout où celui-ci s'exprime de façon auto-

46. *RM* 10, 88 : *uitae huius in timore Dei bene persubitur scala.*

47. Benoît, lui, paraît y songer quand il écrit : *amore Deum timeant* (*RB* 72, 9), mais l'expression s'inspire de Cyprien et du Léontien plutôt que de Cassien.

nôme, il paraît ignorer la notion d'une crainte purement servile, telle que les Alexandrins l'ont élaborée à partir de certains textes du Nouveau Testament⁴⁸. La crainte du Seigneur reste pour lui la réalité simple et indifférenciée qu'elle était habituellement dans la Bible. Et cette réalité jouit d'une considération très haute. Loin d'être regardée comme un signe d'imperfection, elle apparaît au contraire comme la fine fleur et le résumé de la sagesse⁴⁹.

Sort de l'itinéraire
de Cassien

Quand on a ainsi constaté que l'opposition de la crainte à la charité reste extérieure à la pensée du Maître,

on commence à entrevoir que pour lui l'itinéraire tracé par Cassien a tout entier perdu sa signification. De fait, outre que les points de départ et d'arrivée cessent de se correspondre dans *RM* 10, les deux étapes principales n'y sont plus reconnaissables. De la « nudité », il n'est pas fait mention, le renoncement aux biens matériels étant purement et simplement renvoyé à une autre section de la Règle. Quant à l'humilité, elle disparaît également en tant qu'étape, quoique pour des raisons opposées. En effet, l'importance même qui lui est donnée l'empêche de jouer un rôle de médiation. Désormais, au lieu de faire passer de la crainte à l'amour, elle englobe la crainte. Bien plus, elle enveloppe l'existence entière. Il n'est plus question d'une évolution spirituelle dont l'acquisition de l'humilité ne serait qu'un moment. Coextensive à la vie terrestre, l'échelle de l'humilité embrasse de droit toute l'ascèse.

Dès lors, peut-on encore parler d'un itinéraire spirituel ? Sans doute, en transformant les indices en degrés et en

48. Voir *supra*, n. 26. A *I Joh.* 4, 18, auquel Cassien songe manifestement, on peut ajouter *Rom.* 8, 15 ; *II Tim.* 1, 7.

49. Tel est d'ailleurs, on le sait, le sens véritable de la maxime *Principium* (ou *Inilium*) *sapientiae timor Domini* (*Prou.* 9, 10 ; *Ps.* 110, 10, etc.).

établissant ou en soulignant certaines progressions entre eux, le Maître a-t-il donné un air de mouvement à son exposé. Mais ce n'est guère qu'une apparence. A regarder les choses de près, il devient évident que le Maître n'a pas réussi à reconstituer un vrai cheminement le long de son échelle. En particulier, si la crainte se place encore au bas de celle-ci, on la retrouve aussi au dernier échelon, et le Maître note expressément qu'elle accompagne toute l'ascension. L'idée d'une marche vers la perfection par étapes distinctes est donc singulièrement effacée, sinon totalement perdue.

Tel a été le sort de l'exposé de Pinufius. Son parcours en quatre points est brouillé. Le mouvement s'en est retiré pour s'introduire de façon factice au sein de la description d'un des points, l'humilité, devenue l'objet unique du nouveau traité. Si discutable qu'elle puisse paraître, cette transformation prolonge à certains égards l'évolution que l'on observe entre les deux exposés parallèles de Pinufius, celui d'*Inst.* 4, 39 et celui d'*Inst.* 4, 43. Ce dernier, on s'en souvient, distingue neuf moments, alors que le premier n'en retient que quatre, dans lesquels il rassemble la plupart des traits caractérisant les cinq autres. Dans cette présentation synthétique d'*Inst.* 4, 39, la crainte de Dieu s'annexe la componction, la lutte contre les vices, la sauvegarde des vertus, tandis que l'humilité absorbe la mortification des volontés : d'étape distincte, celle-ci en devient un simple « indice ». A son tour, le Maître pousse à l'extrême la même tendance unifiante : non contente d'absorber ce qui la suit, l'humilité enveloppe la crainte qui la précède, et avec elle la lutte contre les vices. Seule la charité garde son indépendance.

Par ce processus d'agglutination amorcé par Pinufius, consommé chez le Maître, l'humilité acquiert progressivement une importance unique dans la programmation de la vie spirituelle. Selon le schéma analytique d'*Inst.* 4, 43, elle n'était qu'une des sept étapes intermédiaires entre la

crainte et l'amour. Dans celui d'*Inst.* 4, 39, elle est devenue, avec la « nudité », l'une des deux grandes étapes qui subsistent seules. Déjà elle tend à inclure tous les éléments proprement spirituels et intérieurs de l'ascèse, dont la « nudité » n'est que le moment extérieur préalable. Enfin, par la disparition de la « nudité » et l'inclusion de la crainte, ce rôle totalisant lui sera explicitement reconnu par le Maître. Désormais, toute la vie spirituelle se rassemble autour d'une idée-force, se résume en un mot : humilité⁵⁰.

L'apothéose de l'humilité

Si elle est donc bien dans la ligne de Cassien, il reste que cette apothéose de l'humilité relève chez le Maître d'une vue personnelle, engendrée par la méditation de l'Écriture. « Qui s'humilie sera exalté. » C'est cette parole du Christ, proclamée dès le début du chapitre, qui suggère à notre auteur l'idée fondamentale que l'on monte au ciel par l'humilité. De là découle toute sa réflexion sur cette vertu, et le triple caractère — eschatologique, religieux, totalisant — qu'il lui imprime.

Telle étant l'importance de ce texte scripturaire dans la genèse de *RM* 10, nous ne pouvons achever notre commentaire sans prêter attention à d'autres parties de la Règle où retentit le même thème. « S'abaisser pour être exalté. » L'idée n'apparaît ni dans le Prologue et le *Thema*⁵¹, ni dans

50. L'humilité commande les deux autres vertus maîtresses qui font l'objet de traités spéciaux. La chose est claire pour l'obéissance (*RM* 7, 1 = *RB* 5, 1). Elle l'est aussi pour la taciturnité, sinon dans *RB* 6, du moins d'après *RM* 8, 15 ; 9, 3.5-6.9-10.12.14.16-17. 20.43. D'ailleurs, les deux traités de l'obéissance et de la taciturnité sortent de la méditation d'*Inst.* 4, 39, 2, et sont récapitulés dans *RM* 10, comme nous l'avons montré dans *La Communauté et l'Abbé*, p. 207-211.

51. La seule allusion à l'humilité est la citation de *Mt.* 11, 29, sans commentaire, dans *Th* 14.

l'*ars sancta*⁵², mais elle s'affirme au traité de l'abbé. Là le Maître donne en exemple au supérieur l'enfant que le Christ amena au milieu des Apôtres, en leur disant : « Celui d'entre vous qui veut être le premier, voilà ce qu'il doit être⁵³. » Si le texte scripturaire invoqué en cette circonstance n'est pas le *Qui se humiliat exaltabitur*, le thème reste foncièrement le même : il faut se faire petit pour devenir grand. En application de ce principe, l'abbé lavera les pieds des portiers et les fera manger à table avec lui⁵⁴. Mais c'est surtout à propos de la succession abbatiale que l'idée reparait, à l'autre bout de la Règle. Là le Maître citera les mêmes textes : la leçon donnée aux Douze⁵⁵ et le *Qui se humiliat exaltabitur*⁵⁶, en y ajoutant « Les derniers seront les premiers⁵⁷ ». Sous ces formes diverses, le paradoxe évangélique de l'exaltation par l'humilité est constamment présent dans ce long traité.

Le Maître utilise donc l'idée dans deux contextes différents : le traité de l'humilité d'une part, les traités de l'abbé et de la succession abbatiale de l'autre. Ces deux séries de variations sur le même thème présentent un curieux contraste. D'un côté l'humilité mène au ciel, de l'autre elle procure ou conserve l'abbatiate. Ainsi le but eschatologique de *RM* 10 se trouve ramené sur terre dans les derniers chapitres. Cette réduction à l'échelle terrestre,

52. *Humilitas* (*RM* 4, 3) précède *oboedientia laciturnitas*, et *superbia* (*RM* 5, 2) précède *inoedientia multiloquium*. Dans ces deux chapitres, le Maître songe donc au lien qui unit les trois grandes vertus (*supra*, n. 50). Au contraire, *RM* 3 ne paraît pas connaître cette séquence, et ne fait même aucune mention expresse de l'humilité. La seule allusion à cette vertu est *Non esse superbum* (*RM* 3, 39 = *RB* 4, 31), à quoi *RB* 4, 69 ajoute *elationem fugere*.

53. *RM* 2, 26-27 (cf. *Mt.* 18, 2-4 et 20, 27).

54. *RM* 53, 45 ; 95, 14-16 (cf. *Eccil.* 3, 20).

55. *RM* 92, 3-4 ; 93, 54 (*Mt.* 20, 27).

56. *RM* 93, 55 et 73.

57. *RM* 92, 55 (*Mt.* 20, 16).

suggérée par l'Écriture elle-même⁵⁸, est formellement avouée par le Maître en plusieurs passages. Selon lui, l'espoir des honneurs temporels peut légitimement suppléer, comme motif d'agir, la pensée du jugement futur⁵⁹, parce que « le genre humain est ainsi fait généralement qu'il aime plus ce qu'il voit que ce qu'il espère sans voir⁶⁰ ». Nous avons déjà parlé, à propos de l'opposition crainte-charité, de ce réalisme terre à terre, pour nous si surprenant, aux yeux duquel agir en vue de l'autre vie apparaît comme une « perfection » réservée au petit nombre. Ce qu'il faut maintenant souligner, c'est que cette doctrine aboutit à une application imprévue du *Qui se humiliat exaltabitur*. Dans *RM* 10, la maxime évangélique fondait une ascèse personnelle d'humilité, accomplie sous le regard de Dieu en vue des biens éternels. Dans *RM* 92-93, elle justifie un comportement d'humilité visible, par lequel on s'efforce de mériter, au jugement de l'abbé en charge, l'honneur de lui succéder⁶¹. Au reste, pour étrange et contradictoire que soit une telle motivation de l'humilité, il faut se rappeler que cette vertu doit être pratiquée de façon exemplaire, non seulement par les candidats à l'abbatiate et par le « second », mais aussi par l'abbé lui-même. Ainsi l'effort d'humilité réclamé par le concours pour la succession apparaît comme un apprentissage de l'humilité abbatiale.

58. Cf. *Mt.* 18, 2-4 et 20, 27.

59. *RM* 92, 43.

60. *RM* 92, 47. Cette remarque ne vise qu'à interdire la création d'un « second », qui se reposerait sur son succès, mais elle exprime bien l'idée sous-jacente à toute la pédagogie du concours.

61. Dans *RM* 93, 55 et 73, le *Qui se humiliat exaltabitur* ne s'adresse qu'au « second » déjà élu, qui, d'après la deuxième citation, doit demeurer humble sous le regard de Dieu. Mais d'autres *testimonia* analogues concernent bien le concours pour l'abbatiate, dont l'arbitre est l'abbé. D'ailleurs, le jugement de Dieu et celui des hommes sont constamment associés dans ce traité (cf. 93, 1 ; 93, 51, etc.).

L'idée de perfection chez le Maître Et puisque nous avons été conduit à passer en revue les derniers chapitres de la Règle, nous concluons en faisant observer que l'idée de « perfection » n'y est plus la même que dans les chapitres ascétiques, dont le traité de l'humilité est le couronnement. Les mots *perfectus*, *perfecte*, *ad perfectum*, *perfectio* reviennent souvent dans *RM 92*⁶². Le contexte du concours pour l'abbatiate leur donne une coloration particulière. La « perfection », ici, c'est l'accomplissement impeccable de ce que prescrivent l'Écriture et la Règle, — notamment en matière d'humilité extérieure, — mais sans égard au motif qui fait agir. Celui-ci peut être l'appétit de réussir et de dominer. C'est même à exploiter de tels sentiments que tend toute la pédagogie du concours.

Cette acception toute matérielle du vocabulaire de la « perfection » marque un recul par rapport à *RM 7-9*. Là, on s'en souvient, c'était l'état d'âme du premier degré d'humilité, avec ses motivations eschatologiques, que le Maître présentait comme caractéristique des « parfaits ». Les mobiles surnaturels, encore qu'intéressés, que sont la crainte de la géhenne et l'espoir de la vie éternelle, faisaient partie intégrante de la « perfection ». On voit combien la notion de celle-ci s'est dégradée en passant des chapitres ascétiques aux chapitres sur la succession de l'abbé. C'est une « perfection » avilie, une perfection pour imparfaits, qui se trouve ici proposée à tous.

L'idée de perfection revêt donc trois formes chez le Maître. Sous sa forme la plus élevée, elle consiste à bien agir par amour pur, sans aucune crainte. A un niveau inférieur, elle admet au contraire les motifs intéressés mais surnaturels, l'espoir de la récompense et la crainte du châtement éternel. Plus bas encore, elle s'accommode de n'importe quel mobile, fût-il d'intérêt temporel. L'idéal supérieur n'appartient pas, à proprement parler, au monde

62. *RM 92*, 26-27.32.52.62.72.76.

spirituel du Maître : c'est Cassien qui le lui a soufflé. Les deux formes inférieures constituent au contraire les deux étages de sa pensée personnelle, née de la confrontation de l'idéal religieux avec la décevante réalité d'une humanité quasi infantile.

Deux traits propres à Benoît Tel est l'univers mental dans lequel Benoît a tracé son propre chemin. Deux faits majeurs jalonnent celui-ci.

D'abord le traité de l'humilité n'a pas, dans la *RB*, de finale eschatologique. De ce fait, la conclusion de Cassien reprend son importance, et la charité apparaît de nouveau comme le terme de l'ascension. Peu importe que cette façon de conclure trahisse le propos exprimé dans le préambule du chapitre⁶³. Peu importe aussi que Benoît, par un ajouté inconsidéré, anticipe au troisième degré l'avènement de la charité⁶⁴. L'important est que celle-ci a retrouvé, au sommet de l'échelle, l'éclat dont elle brillait dans l'exposé de Pinufius.

Le second fait notable est que Benoît ne connaît pas de programme spécial pour les « imparfaits ». L'idée même d'une distinction formelle entre ceux-ci et les « parfaits » est absente de son œuvre⁶⁵. Dès lors, l'idéal de la crainte de Dieu est proposé à tous sans distinction. Aucun mobile d'ambition humaine ne vient relayer les motivations surnaturelles. Celles-ci, en principe, doivent suffire à tous⁶⁶.

63. Cf. III, II, § II, p. 340, notes 186-187.

64. *RB 7, 34* : *pro amore Dei*. Voir *La Communauté et l'Abbé*, p. 449-452. Cependant CASSIEN, *Insl.* 12, 32, 2, fait intervenir lui aussi « l'amour du Christ » dès le renoncement aux biens extérieurs, donc avant l'étape de l'humilité et l'avènement de la charité.

65. Saut une allusion presque imperceptible dans *RB 6, 3* : *perfectis discipulis*.

66. Benoît fait appel à la « crainte » humaine dans *RB 48, 20*, à la honte dans *RB 43, 7*, mais jamais à l'ambition. D'ailleurs le recours aux sanctions intervient dans la section disciplinaire, non dans les chapitres ascétiques.

Ainsi, tandis que l'absence des peintures paradisiaques met en relief la charité à la fin de *RB* 7, la sévère doctrine du premier degré gagne aussi en importance, parce qu'aucune pédagogie trop humaine ne lui fait concurrence à l'autre bout de la Règle. Le reste des particularités de la *RB* n'est que touches occasionnelles et nuances passagères⁶⁷. Somme toute, le sentier de Benoît s'écarte peu de celui du Maître. Héritiers de Cassien, mais négligeant son itinéraire de la crainte à l'amour, les deux auteurs s'accordent à magnifier extraordinairement l'humilité, devenue chez eux la voie du bonheur éternel, l'attitude universelle en face de Dieu comme en face des hommes, la somme de la spiritualité chrétienne⁶⁸. Poussée jusqu'à ses dernières conséquences, la doctrine évangélique de l'exaltation par l'humilité aboutit à l'exaltation de l'humilité.

67. Si Benoît mentionne une fois la « crainte d'amour » (*supra*, n. 47), il ne s'intéresse pas plus que le Maître à la « charité qui chasse la crainte ». Comme son collègue, il propose tantôt de « craindre » Dieu (*RB* 3, 11 ; 31, 2 ; 36, 7 ; 53, 21 ; 65, 15 ; 66, 1 et 4), tantôt de l'« aimer » (*RB* 4, 72 ; 7, 34 ; 63, 13 ; 68, 5 ; 72, 3 et 9) : les deux formules sont à peu près équivalentes, semble-t-il.

68. Cf. LÉON, *Serm.* 37, 3-4 : tout le christianisme consiste dans l'humilité. Et de citer *Mt.* 18, 1-6 et *Luc* 14, 11.

ADDENDA

I. *Page 90, note 175.* Que le Maître et Benoît aient connu un texte ancien de *Mt.* 7, 14, où se lisaient les mots *angusta uia* (et non *arcta uia* comme dans la Vulgate), c'est ce que confirme l'édition du premier Évangile publiée par A. JUELICHER, *Itala. Das neue Testament in allateinischer Uebersetzung. I. Matthäus-Evangelium*, Berlin 1938, p. 37 : *angusta uia* est attesté par plusieurs mss, soit de l'*Itala*, soit de l'*Afra* (cette dernière ajoute *et arcta* après *angusta*).

II. *Page 127, note 23.* On trouve *RB* 4, 11-21 cité et commenté dans une page isolée du ms. *Paris, BN n. acq. lat. 2389* (f° 17). Voir K. HALLINGER, « Das Kommentarfragment zu Regula Benedicti IV aus der ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts », dans *Wiener Studien* 82 (1969), p. 211-232.

III. *Page 133, note 44.* En plus des textes de la *Passio Juliani* qui figurent dans les *Acta Sanctorum* (AS) et le *Lectionnaire de Luxeuil* (L), voir celui qu'a publié A. FÁBREGA GRAU, *Passionario Hispanico*, t. II, Madrid-Barcelone 1955 (*Monumenta Hispaniae Sacra*, Serie litúrgica, vol. VI), d'après un ms. de S. Pierre de Cardena du x^e s. (aujourd'hui Londres, *British Museum Add. 25.600*). Le *carmen* de Julien (*Passio Juliani* 46) s'y trouve au n° 47, p. 137-138. Nous désignerons ce nouveau témoin par le sigle P. Dans la majorité des cas, P s'accorde avec AS contre L. Voici quelques remarques de détail, au fil de notre Commentaire :

— Page 134, note 45. L'expression *lima iustitiae* (RM 5, T), présente dans *Pass. Jul.* 14 d'après AS, non d'après L (cf. nos «Scholies», p. 267), se lit dans P (n° 16, p. 125).

— Page 136, note 55. La formule *Ipse est Christus Deus aeternus, Pater in Filio est et Spiritus Sanctus* (*Pass. Jul.* 49) devient dans P : *Ipse est Christus Deus aeternus, Pater in Filio et Spiritu Sancto* (n° 51, p. 139). Ainsi P omet *est* avec le Grec (G) et L, et lit *Spiritu Sancto* avec G.

— Page 136, note 56. Les six offices énumérés par la *Pass. Jul.* 19 se réduisent à cinq dans P (n° 21, p. 128), par l'omission de la *matutina*.

— Page 137, notes 58-59. Au début de la phrase citée (*Pass. Jul.* 46), P s'accorde avec G et L contre AS en donnant *Quo non dicitur sancto* (n° 47, p. 138).

— Page 191, note 208. La première formule trinitaire de la *Pass. Jul.* 49 (*unus in Trinitate et Trinitas in unitate*) manque dans P (n° 51, p. 139). La seconde (*qui est trina maiestas et una deitas*) est modifiée de façon significative : *in quo est una maiestas et deitas*. Ce changement de *trina* en *una* devant *maiestas* provient sans doute des mêmes scrupules théologiques qu'on devine à travers la leçon de G et l'omission des deux mss du Vatican.

TABLE ANALYTIQUE

AVANT-PROPOS.....	9
TABLE DE CONCORDANCE DES CHAPITRES DE LA RÈGLE DE S. BENOÎT ET DE LEUR COMMENTAIRE.....	15
ABRÉVIATIONS.....	18
BIBLIOGRAPHIE.....	19

COMMENTAIRE HISTORIQUE ET CRITIQUE

PREMIÈRE PARTIE

LE PROLOGUE ET L'ÉPILOGUE

CHAPITRE I. <i>Le Prologue</i>	25
I. LES INTRODUCTIONS DU MAÎTRE.....	25
La finale de la Règle des IV Pères, 26. — Le Prologue du Maître, 27. — Le <i>Thema</i> et ses trois parties, 32. — <i>Thema</i> et Prologue, 40. — <i>Thema</i> et catéchèses baptismales, 42. — Le début du commentaire des psaumes, 49. — La paraphrase du Ps. 33, 50. — La paraphrase du Ps. 14, 55. — La maison bâtie sur le roc, 58. — La conclusion du <i>Thema</i> , 59. — La présentation du monastère, 62. — L'ordre des textes dans le florilège E*, 65.	
II. LE PROLOGUE DE BENOÎT.....	70
Benoît et le Maître, 70. — Le préambule de Benoît (Prol 1-4), 75. — Benoît et le Pseudo-Basile, 83. — L'ajouté final (Prol 46-49), 87. — Vue d'ensemble, 94.	

374	TABLE ANALYTIQUE	
CHAPITRE II.	— <i>L'épilogue (RB 73)</i>	95
	La finale primitive de la <i>RB</i> , 95. — La lecture publique de la Règle (<i>RB</i> 66, 8), 96. — L'épilogue (<i>RB</i> 73) : Benoît et le Maître, 100. — Le thème de la modestie aux vi ^e et vii ^e siècles, 103. — Allusions à la Règle du Maître ?, 107. — Les livres recommandés et leur lecture publique, 109. — Les buts à atteindre et l'influence de Cassien, 111.	
CHAPITRE III.	— <i>Conclusion : l'épilogue et le Prologue</i> .	115

DEUXIÈME PARTIE

L'ART SPIRITUEL

CHAPITRE I.	— <i>Le traité du Maître (RM 3-6)</i>	119
I.	L'ENSEMBLE ET SES CONNEXIONS.....	119
	L'état primitif du traité, 119. — Le témoignage de E*, 120. — <i>L'ars sancta</i> et les traités suivants, 124. — <i>L'ars sancta</i> comme trait d'union, 125. — <i>L'ars sancta</i> comme précis de morale chrétienne, 126. — <i>L'ars</i> et le <i>Thema</i> , 128. — <i>L'ars</i> et le début du <i>De taciturnitate</i> , 130. — Un document préexistant ?, 131. — <i>L'ars</i> et la <i>Passio Juliani</i> , 133. — L'organisation de <i>l'ars sancta</i> , 138.	
II.	LE DÉTAIL DE L'ARS SANCTA (<i>RM 3</i>).....	139
	Le début (<i>RM 3</i> , 1-21), 139. — Les introductions tirées de la <i>Passio</i> , (<i>RM 3</i> , 10 et 22-23), 140. — Genèse de <i>l'ars</i> à partir de la <i>Passio</i> , 142. — Mortification de l'irascible et charité patiente (<i>RM 3</i> , 24-38), 144. — Six défauts à éviter (<i>RM 3</i> , 39-44), 150. — Cinq maximes théologiques (<i>RM 3</i> , 45-49), 152. — Fins dernières et conduite rectifiée (<i>RM 3</i> , 50-67), 156. — Les quatre maximes sur la lecture et l'oraison (<i>RM 3</i> , 61-64), 158. — Les dernières maximes (<i>RM 3</i> , 68-77), 161. — Vue d'ensemble : thèmes et sources, 164. — Le catalogue apparenté au <i>Thema</i> et la <i>Passio</i> de Julien, 165. — Le catalogue primitif dans la seconde partie, 166. — La conclusion de <i>l'ars</i> (<i>RM 3</i> , 78-83), 168. — La description du paradis (<i>RM 3</i> , 84-94), 169.	

	TABLE ANALYTIQUE	375
III.	LES COMPLÉMENTS (<i>RM 4-6</i>).....	171
	La liste des vertus (<i>RM 4</i>), 171. — La liste des vices (<i>RM 5</i>), 173. — L'atelier et le mode d'emploi des outils (<i>RM 6</i>), 175.	
IV.	LA GENÈSE DU TRAITÉ ET CELLE DE L'ARS....	176
CHAPITRE II.	— <i>Le traité de Benoît (RB 4)</i>	181
	Vue d'ensemble, 181. — « Art » ou « instruments » ? (<i>RB 4</i> , T et 75-78), 184. — Les premiers instruments (<i>RB 4</i> , 1-9), 190. — Renoncement et charité (<i>RB 4</i> , 10-40), 193. — Les maximes théologiques (<i>RB 4</i> , 41-43), 197. — La section parallèle au premier degré d'humilité (<i>RB 4</i> , 44-61), 203. — Les dernières maximes (<i>RB 4</i> , 62-74), 206. — L'annonce de la récompense (<i>RB 4</i> , 75-76), 208. — L'évocation du paradis (<i>RB 4</i> , 77), 217. — La définition de l'atelier (<i>RB 4</i> , 78), 221. — Synthèse des résultats, 223.	

TROISIÈME PARTIE

SILENCE ET HUMILITÉ

CHAPITRE I.	— <i>La taciturnité</i>	227
I.	LE TRAITÉ DU MAÎTRE (<i>RM 8-9</i>).....	227
	Vue d'ensemble du premier chapitre (<i>RM 8</i>), 228. — La fin du premier chapitre, 232. — La péripécie parallèle du second chapitre (<i>RM 9</i> , 32-40), 234. — Vue d'ensemble du second chapitre, 238. — La législation du Maître sur le silence, 244.	
II.	LE TRAITÉ DE BENOÎT (<i>RB 6</i>).....	249
	La citation psalmique et son commentaire, 250. — Paroles mauvaises et bonnes, 251. — « Maître » et « disciple », 253. — Questions posées au supérieur, 254. — Les plaisanteries, 256. — Vue d'ensemble, 258.	
III.	THÉORIE ET PRATIQUE DU SILENCE.....	259
	Obéissance et taciturnité, 260. — De Cassien au Maître : promotion de la taciturnité, 270. — Du Maître à Benoît : valorisation des paroles courantes, 275.	

CHAPITRE II. — <i>L'humilité</i>	281
I. LE TRAITÉ DU MAÎTRE (<i>RM 10</i>).....	281
Structure du préambule, 281. — Préambule et degrés, 283. — Connexion du premier et du douzième degré, 287. — Le premier degré et l' <i>ars sancta</i> , 291. — Interférences de l' <i>ars sancta</i> et de Cassien, 300. — Vue d'ensemble du premier degré, 305. — Les sources des degrés 1 et 12 : Basile, 306. — Rapports des degrés 1 et 12 avec <i>RM 8-9</i> , 308. — Le douzième degré et les précédents, 312. — Les sixième et septième degrés, 313. — Le huitième degré, 316. — Les neuvième et onzième degrés, 319. — Le dixième degré et sa place primitive après le onzième, 326. — Genèse du onzième degré, 331. — La conclusion du chapitre, 332.	
II. LE TRAITÉ DE BENOÎT (<i>RB 7</i>).....	338
Les formules d'introduction des degrés, 339. — Omission de la finale eschatologique et retouches dans le préambule, 340. — Menues inadvertances dans le reste du traité, 341. — Rapports avec Cassien : Benoît postérieur au Maître, 342.	
III. LE SENS DU TRAITÉ : CRAINTE DE DIEU ET HUMILITÉ.....	344
La doctrine de Cassien, 344. — Le Maître et Benoît : la perspective eschatologique, 352. — Le recours à l'Écriture, 354. — L'aspect théologique de l'humilité, 358. — La perfection : crainte ou charité ?, 359. — Sort de l'itinéraire de Cassien, 363. — L'exaltation de l'humilité, 365. — L'idée de perfection chez le Maître, 368. — Deux traits propres à Benoît, 369.	
ADDENDA.....	371
TABLE ANALYTIQUE.....	373