

SOURCES CHRÉTIENNES

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

Directeur: C. Mondésert, s. j.

N° 185

Série des Textes Monastiques d'Occident, N° XXXVIII

LA RÈGLE DE SAINT BENOÎT

Tome V

COMMENTAIRE HISTORIQUE ET CRITIQUE
(Parties IV-VI)

PAR

Adalbert de VOGÜÉ
Moine de la Pierre-qui-vire

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

1971

QUATRIÈME PARTIE
L'ŒUVRE DE DIEU

CHAPITRE PREMIER

LE TRAITÉ DE L'OFFICE DIVIN (RB 8-20)

I. Importance du traité

La section liturgique occupe une place privilégiée dans la *RB*. Son importance ressort d'abord du nombre de pages qui lui est dévolu, soit environ un septième de la longueur totale de la Règle, alors que la section correspondante n'occupe guère qu'un quatorzième de l'œuvre du Maître¹.

Relativement ample, ce traité n'apparaît pas moins remarquable si l'on considère l'attention avec laquelle il est rédigé. A cet égard, l'*ordo* de Benoît ne le cède en rien à celui du Maître. Alors que souvent, et notamment en matières de rites et de cérémonies, la *RB* se montre beaucoup plus vague et plus elliptique que la *RM*, elle apporte au contraire le même soin minutieux à préciser chaque détail de la célébration de l'office.

Cet effort de rédaction correspond lui-même à une refonte complète des structures liturgiques. Peu de parties de l'observance ont été aussi profondément remaniées par Benoît que l'office divin. Un tel renouvellement prend toute sa signification lorsque l'on compare *RB* 8-20 aux

1. Le traité du Maître est à peine deux fois plus long que celui de Benoît, alors que la *RM* l'est trois fois plus que la *RB*.

sections voisines, que ce soit le traité de spiritualité précédent, où les textes du Maître sont simplement transcrits, ou même les chapitres suivants sur les doyens et l'excommunication, où Benoît se contente souvent d'un résumé assez incolore de la législation du Maître.

Mais le fait qui marque le plus clairement l'importance donnée par Benoît à l'*ordo officii* est sans doute la situation qu'il lui a faite en tête de la partie institutionnelle de la Règle. Aussitôt achevé le chapitre de l'humilité, et avec lui l'exposé des principes d'ascèse, on passe à la célébration de l'office, qui fait ainsi figure d'œuvre primordiale de la vie cénobitique. Il se peut que Benoît ait entendu mettre ainsi en relief l'*opus Dei* comme tâche essentielle des moines. Peut-être aussi cette situation privilégiée tient-elle, au moins en partie, à la hâte qu'avait le rédacteur de traiter une question sur laquelle il avait plus à dire que sur aucune autre.

II. Position dans la Règle

En tout cas, la position différente du traité dans les deux règles est un premier fait important sur lequel nous devons nous interroger. On peut en effet se demander quelle est celle des deux règles où ce traité est le plus solidement et le plus naturellement implanté.

De prime abord, il semble que ce soit la *RM*. On sait comment le Maître passe sans effort ni solution de continuité des chapitres sur le coucher et le réveil à celui qui traite de l'office nocturne (*RM* 30-33), puis, la section liturgique achevée, passe avec le même naturel aux occupations qui séparent les offices, c'est-à-dire à l'horaire de la journée de travail (*RM* 49-50). En revanche, l'*ordo* de Benoît n'a rien qui le relie soit à ce qui le précède, soit à ce qui le suit. Il commence *ex abrupto* et finit de même. Certes l'on est fondé à établir un lien logique entre le traité de spiritualité (*RB* Prol-7) et l'œuvre spirituelle par excel-

lence qu'est l'office divin. Mais si Benoît avait rédigé son *ordo* en vue de cette séquence, n'aurait-il pas placé de préférence au début de la section les chapitres qui traitent de l'attitude dans la psalmodie et dans l'oraison? Or ces deux chapitres de caractère plus spirituel se trouvent au contraire, chez Benoît comme chez le Maître, à la fin de la section (*RB* 19-20; cf. *RM* 47-48), tandis que les deux auteurs commencent par l'horaire de l'office nocturne. La structure commune aux deux *ordines* s'accorde donc plutôt avec la place que le Maître assigne au sien, en continuité avec les chapitres traitant du sommeil et de la nuit.

Cependant, il ne faudrait pas se fier inconsidérément aux liaisons explicites ou très apparentes de la *RM*. Elles peuvent être le fait d'un rédacteur soucieux d'ordre et de cohésion, qui aurait refait à son idée le plan primitif de la règle. Voyons donc s'il existe des indices plus sûrs en faveur de l'antériorité de l'une ou l'autre position.

On pourrait arguer d'abord de l'exorde de *RM* 34 *RM* 34, 1. Ce passage, on le sait, sonne comme un exorde, et sa destination première semble avoir été d'ouvrir la section liturgique². Or on le trouve, en fait, après le chapitre sur l'office nocturne (*RM* 33). L'ordonnance actuelle de la *RM* semble donc résulter d'un déplacement qui a amené le chapitre sur les nocturnes en tête de l'*ordo*. Mais cette ordonnance visiblement refaite est celle que l'on trouve chez Benoît : l'*ordo* de celui-ci commence comme celui du Maître par l'horaire et la structure des nocturnes en hiver, puis en été (*RB* 8-10); quant au passage correspondant à *RM* 34, 1-3, il ne se présente qu'au milieu de la section liturgique (*RB* 16) et ne fait d'ailleurs nullement penser à un exorde. Ainsi la *RB* s'accorde avec l'état actuel de la *RM*, qui est un état secondaire. Benoît semble donc dépendre du Maître,

2. Voir *La Règle du Maître*, Introduction, p. 183-185.

d'autant que celui-ci n'avait aucune raison, s'il suivait la *RB* ou une source présentant la même ordonnance, d'écrire au cours de son *ordo* cette phrase indiquant un début³.

**Le signal de l'office
et l'imposition
des psaumes**

Un second indice en ce sens nous est fourni par *RB* 47. Ce petit chapitre réunit deux questions : qui sera chargé de donner le signal de l'office ? (cf. le titre) ; dans quel ordre les frères se succéderont-ils pour imposer les psaumes ? Chez le Maître, ces deux thèmes font l'objet de deux chapitres distincts et fort éloignés : *RM* 31 (*De eudomadariis officii diuini in noctibus*) et *RM* 46 (*De inponendis psalmis in oratorio quouis tempore*). Or ce qui sépare ces chapitres du Maître, c'est précisément le corps de la section liturgique (*RM* 33-45), avec le chapitre sur le réveil qui lui sert d'introduction (*RM* 32). A cette section, *RM* 46 se rattache par des liens forts et évidents ; après avoir épuisé la question de l'alleluia (*RM* 39-45), le Maître va traiter de la façon de psalmodier et de faire oraison (*RM* 47-48). Il passera ainsi des rubriques impersonnelles, concernant toute la communauté, à des recommandations qui s'adressent aux individus. Le chapitre 46 intervient à ce moment pour déterminer l'ordre dans lequel les individus viennent

3. La question se complique si l'on cherche quelle était la place prévue pour l'*ordo officii* dans le plan primitif du Maître. Voir *La Règle du Maître*, Introduction, p. 183, note 2, et p. 185, note 3. Si le traité prenait place en tête de l'*ordo monasterii*, c'est-à-dire après *RM* 10, sa position coïncidait avec celle de la section liturgique de *RB*. On serait alors en droit de retourner notre argument et de voir dans la *RB* un témoin du plan primitif de la *RM*. Mais alors on ne s'expliquerait pas que la *RB* présente une séquence initiale conforme à *RM* 33-34, c'est-à-dire à un état non primitif de la *RM*. Il est donc plus probable que la section liturgique du Maître venait après la section pénitentielle (*RM* 11-15), comme le suggèrent plusieurs autres indices. Dans cette hypothèse, la position que Benoît donne au traité n'aurait rien à voir avec celle que ce traité occupait primitivement chez le Maître.

chanter les psaumes. Ce chapitre prépare donc le *De disciplina psallendi* (*RM* 47)⁴. Sa place est si naturelle à cet endroit que l'on conçoit difficilement qu'il y soit venu à la suite d'un déplacement. C'est pourtant ce qu'il faudrait admettre si l'on estimait que l'ordonnance de la *RB* est originelle : le Maître aurait dû transporter la section liturgique de façon qu'elle se loge entre les deux morceaux de *RB* 47, c'est-à-dire entre l'annonce de l'office (*RB* 47, 1) et l'ordre d'imposition des psaumes (*RB* 47, 2), mais en rejetant après ce dernier morceau les chapitres sur la tenue dans la psalmodie et sur l'oraison. Un tel processus ressemblerait trop à un tour de force pour qu'on le regarde comme vraisemblable.

Au contraire, le passage de l'ordonnance du Maître à celle de Benoît a pu s'opérer sans grande difficulté : il suffisait pour cela que Benoît, en déplaçant la section liturgique, maintînt à sa place *RM* 46. Le résidu de ce chapitre (*RB* 47, 2-3) venait ainsi dans le voisinage du résumé de *RM* 31 (*RB* 47, 1). Ensuite, moyennant une simple interversion dont nous parlerons plus loin, les deux passages se trouvaient en continuité. Benoît ne prit pas la peine de donner au second un titre particulier. Il réunit au contraire en un seul chapitre ces deux fragments, comme l'y invitait l'analogie de leur contenu : de part et d'autre,

4. Ceci n'est vrai que de *RM* 46, 1-2, qui vérifie seul le titre *De inponendis psalmis in oratorio quouis tempore*. La suite (*RM* 46, 3-7) concerne les lectures et paraît ajouté. Quant à la finale (*RM* 46, 8-10), on peut y voir une note se rattachant au début du chapitre : l'imposition des psaumes antiphonés suggère une remarque sur l'abrègement des psaumes responsoriaux, ces deux actions relevant pareillement des solistes. — Remarquer dans *RM* 46, T les mots *quouis tempore*, qui paraissent répondre à *in diebus festis* du titre précédent (*RM* 45, T). D'autre part, l'imposition des antiennes a déjà fait l'objet d'une note en *RM* 22, 13-14. Les rapports particuliers de *RM* 46 avec les chapitres précédent et suivant rendent compte, au moins pour une part, de cette répétition.

il s'agit de désigner un individu pour une mission relative à l'office, l'abbé étant dans les deux cas chargé de la désignation. Si l'on se demande quel motif l'induisit à détacher *RM* 46 de la section liturgique, on peut supposer que ces prescriptions ne lui parurent pas à leur place dans la texture très serrée de son *ordo*. Le rapport originel de *RM* 46, 1-2 avec le *De disciplina psallendi* a pu lui être masqué par la présence de *RM* 46, 3-7, sinon de *RM* 46, 8-10⁵. Mais il est bien possible aussi que la séparation de *RM* 46 d'avec son contexte originel ait eu pour motif déterminant le dessein de réunir ses indications à celles de *RM* 31. Cette réunion n'était pas seulement suggérée par certaines analogies de fond, mais aussi par la brièveté de *RB* 47, 1, qui fournissait à peine la matière d'un chapitre complet.

Ainsi, dans le cas présent, on s'explique mieux le passage de *RM* à *RB* que le processus inverse. Mais il y a plus : Benoît semble lui-même attester le voisinage primitif du *De disciplina psallendi* avec la note sur l'imposition des psaumes. En effet, *RB* 47 se termine par quelques mots qui ne traitent plus seulement du choix des chantres et lecteurs, mais encore de la façon dont ceux-ci doivent s'acquitter de leur office : *quod cum humilitate et grauitate et tremore fiat* (*RB* 47, 4). Il est difficile de ne pas rapprocher ces expressions de celles qui se lisent au début de *RM* 47⁶.

5. Voir la note précédente. La péripécie sur les lectures (*RM* 46, 3-7) trouve un écho dans *RB* 47, 3 (*legere*). En revanche, il n'y a pas trace chez Benoît de la note sur l'abrègement des répons. Il est vrai que Benoît modifie profondément le système des répons, ce qui a pu l'induire à laisser de côté cette note, s'il la lisait chez le Maître.

6. Comparer *RM* 47, 1 : *grauitas* ; 47, 4 : *cum tremore*. Quant à *cum humilitate*, on retrouve cette expression dans les deux traités de l'oraison (*RM* 48, 1 ; *RB* 20, 1-2). Ces correspondances n'avaient pas échappé à F. RENNERT, « Textschichten und Entstehungsphasen der Benediktusregel », dans *Benediktus der Vater des Abendlandes*, Munich 1947, p. 420.

Il semble donc que Benoît ait rédigé cette phrase en ayant sous les yeux les conseils du Maître sur la façon de psalmodier. Rien de plus naturel si ces conseils faisaient suite aux prescriptions sur l'ordre de la psalmodie. Benoît aura ainsi résumé dans son chapitre 47, non seulement *RM* 31 et 46, mais encore *RM* 47. Dans un second temps de sa rédaction, il aura fait de ce dernier chapitre un nouveau résumé, beaucoup plus ample et placé sous un titre distinct : c'est le *De disciplina psallendi* que nous offre *RB* 19⁷. Mais la petite phrase qui termine *RB* 47 continue de témoigner de la position primitive du *De disciplina psallendi* et, par suite, de toute la section liturgique. Cette place était celle que la section occupe dans la *RM*.

Les retards aux vigiles

La section liturgique a encore laissé un autre vestige dans cette partie de la *RB*. En la déplaçant, Benoît l'a remplacée par un groupe de chapitres sur la satisfaction (*RB* 43-46). Or le premier de ces chapitres traite justement des retards à l'office, thème qui apparaît chez le Maître dans les préliminaires de la section liturgique, à propos du début des nocturnes (*RM* 32, 9-15).

Benoît commence par trois versets d'introduction qui rappellent *RM* 54 (*RB* 43, 1-3). Ensuite le corps du chapitre étudie les retards eux-mêmes, selon un plan analogue à celui de *RM* 73 : d'abord aux vigiles nocturnes (*RB* 43, 4-9 ; cf. *RM* 73, 1-5), puis aux heures du jour (*RB* 43, 10-12 ; cf. *RM* 73, 6-7), enfin à table (*RB* 43, 13-17 ; cf. *RM*

7. Comparer le doublet que forment *RB* 33-34 et *RB* 55, 18-22. Le premier de ces traités de la propriété est neuf par rapport au Maître, le second correspond à *RM* 82. De même, le premier traité bénédictin de la psalmodie (*RB* 19) est sans correspondance dans la *RM*, tandis que *RB* 47, 4 est à la place qui correspond à *RM* 47. Dans l'un et l'autre cas, Benoît anticipe, puis résume une seconde fois à la place normale.

73, 8-11). Mais la division du Maître subit chez Benoît une modification significative. Tandis que le Maître traitait à la fois des nocturnes, des matines et du lucernaire, c'est-à-dire des trois grandes heures, Benoît parle seulement des *nocturnis uigiliis*, sans mentionner les matines et les vêpres. De ces deux derniers offices, il ne s'occupera pas davantage, semble-t-il, quand il traitera des *diurnis horis*⁸. En tout cas, le fait qu'il commence par s'occuper uniquement des nocturnes est à rapprocher du fait que *RM 32, 9-15* traite également de ce seul office. Autrement dit, il semble que les considérations du Maître sur les retards aux nocturnes aient d'abord suggéré à Benoît un développement sur ce point particulier. Ensuite, il a eu l'idée d'agréger à ce noyau des éléments de provenance diverse, concernant soit l'obéissance au signal (*RB 43, 1-3* ; cf. *RM 54*), soit les punitions pour retards aux nocturnes (*RB 43, 8* ; cf. *RM 73, 3*), soit les retards aux petites heures et à table (*RB 43, 10-17* ; cf. *RM 73, 6-17*), de façon à constituer un traité complet sur la ponctualité.

Cette synthèse ne s'est d'ailleurs pas accomplie sans heurt⁹. Mais ce qui nous intéresse ici est le rapport de *RB 43, 4* à *RM 32, 9-15*. Non seulement les deux péripécies traitent du même sujet, mais Benoît mentionne explicitement le *Psaume 94*, comme le fait *RM 32, 14-15*, alors que *RM 73, 1* ne parle que du « premier psaume », en termes vagues. De plus, *occurrerit*, chez Benoît, rappelle *accucurrerit* de *RM 32, 15*, tandis que *RM 73, 1-3*, emploie d'autres verbes pour les retards aux nocturnes, *accucurrerit* et *occurrerit*

8. Benoît mentionne un verset au début de ces heures diurnes (43, 10). Or le *Deus in adiutorium* n'existe qu'aux petites heures (*RB 17, 3-5* ; 18, 1). Aux matines et aux vêpres, il n'en est pas question. Voir encore IV^e Partie, chapitre XI, p. 612, n. 74.

9. Benoît commence par un paragraphe correspondant à *RM 54-55*, donc concernant les heures du jour. Puis il traite des nocturnes. Enfin il revient aux heures diurnes.

n'apparaissant qu'à propos des petites heures (*RM 73, 6-7*). C'est dire que si la péricope *RB 43, 4-9* correspond évidemment à *RM 73, 1-5*¹⁰, elle se rattache non moins certainement à *RM 32, 9-15*. Dès lors, cette péricope est l'indice que Benoît lisait dans sa source, après un chapitre sur le coucher (*RM 30* ; cf. *RB 42*), un passage sur le réveil et le début de l'office de nuit (*RM 32* ; cf. *RB 43, 4-9*).

Quant au chapitre sur les excitateurs (*RM 31*), qui s'intercale entre ces deux textes du Maître, nous avons vu que Benoît l'a fait passer après son traité des satisfactions, de façon qu'il rejoigne les prescriptions sur l'ordre de la psalmodie : c'est le *De significanda hora operis Dei* (*RB 47*).

Ce déplacement a eu pour effet de mettre en contact les développements relatifs au coucher et au réveil. La *RB* n'en atteste que plus clairement la séquence du Maître, en vertu de laquelle le traité de l'office faisait suite à celui du dortoir. Ainsi nous constatons une fois de plus que Benoît, en transférant la section liturgique, a laissé subsister une trace assez nette de sa position primitive.

Vue d'ensemble Tout indique donc que le traité de l'office se situait originellement là où nous le lisons dans la *RM*. Ce résultat apparaîtra plus nettement si nous récapitulons en un tableau les correspondances qu'ont décelées nos deux derniers arguments :

10. Outre l'analogie des matières et de la situation, comparer *RM 73, 3* : *foris de oratorio... iacentur*, et *RB 43, 8* : *si foris oratorium remaneant*. Il semble que Benoît prenne ici le contre-pied du Maître. Voir, de plus, IV^e Partie, chapitre XI, p. 613, n. 79.

	<i>RM</i>	<i>RB</i>	
Coucher	30	42	
Excitateurs	31, T-12		47, 1
Réveil	32, 1-8		
Retard aux nocturnes	32, 9-15	43, 4-9	
SECTION LITURGIQUE	33-45		
Imposition des psaumes et leçons	46, 1-7	47, 2	
Abrégement des répons	46, 8-10		
Tenue dans la psalmodie	47	47, 4	
Révérance à l'oraison	48		
Vigiles des dimanches	49		
Travail manuel	50	48	

III. Les titres des chapitres

La division en chapitres, on le sait, ne remonte pas nécessairement à l'auteur lui-même, quand il s'agit d'ouvrages anciens. Néanmoins elle fait partie de ces ouvrages tels qu'ils furent édités. Comme telle, on doit l'examiner avec soin, ainsi que le libellé des titres de chapitres. Dans le cas de la section liturgique, on verra se dessiner, avec le caractère de chaque *ordo*, une nouvelle présomption en faveur de l'antériorité de celui du Maître.

Dans le tableau suivant nous soulignons les titres communs aux deux *ordines*. Quant à l'astérisque placé devant un titre, il indique que celui-ci n'appartient pas à la rédaction primitive¹¹.

11. Comme le montrent les conjonctions de *RM* 35, 1 (*namque*); *RB* 10, 1 (*autem*); *RB* 13, 1 (*autem*); *RB* 14, 1 (*uero*).

<i>RM</i>	<i>RB</i>
33 <i>De officiis diuinis in noctibus</i>	8 <i>De officiis diuinis in noctibus</i>
34 De officiis diuinis in die	9 Quanti psalmi dicendi sunt nocturnis horis
35* De modo psalmodiarum uel numero in die	10* Qualiter aestatis tempore agatur nocturna laus
36 De psalmis lucernariae	11 Qualiter diebus dominicis uigiliae agantur
37 De psalmis completoriis	12 Quomodo matutinarum solemnitas agatur
38 De psalmo refectio-num	13* Priuatis diebus qualiter agantur matutini
39 Qualiter psalli debet in matutinis	14* In nataliciis sanctorum qualiter agantur uigiliae
40 Qualiter psalli debet per horas	15 Alleluia quibus temporibus dicatur
41 Qualiter psalli debet in lucernaria	16 Qualiter diuina opera per diem agantur
42 Qualiter psalli debet in completoriis	17 Quot psalmi per easdem horas canendi sunt
43 Qualiter psalli debet in refectio-ne	18 Quo ordine ipsi psalmi dicendi sunt
44 Qualiter debet psalli nocte	19 <i>De disciplina psallendi</i>
45 Quomodo debeat psalli in diebus festis	20 <i>De reuerentia orationis</i>
46 De inponendis psalmis in oratorio quouis tempore	
47 <i>De disciplina psallendi</i>	
48 <i>De reuerentia orationis</i>	
49 De uigiliis monasterii	

Ordre et désordre Le premier fait à constater est que Benoît offre des titres plus variés que ceux du Maître. Celui-ci ne connaît que trois types de titres : le premier commençant par *De* (ch. 33-38 et 46-49), le second utilisant la formule *Qualiter psalli debet* (ch. 39-44), le troisième qui n'est qu'une variante du précédent (*Quomodo debeat psalli*) et n'apparaît qu'une fois (ch. 45)¹². De plus, ces trois types se distribuent très régulièrement : le premier affecte les deux groupes de chapitres du début et de la fin, tandis que le second et le troisième se lisent au milieu, dans une série de chapitres continue. Cette répartition correspond aux grandes divisions de l'*ordo* du Maître¹³ : horaire et quantité (*De*), mode d'exécution (*Qualiter* et *Quomodo*), compléments (*De*).

En face de ces formes rubricales constantes, Benoît présente une grande variété de formules. Trois titres commençant par *De* se lisent au début et à la fin (ch. 8 et 19-20). Entre-temps, on peut bien ramener les formules à quelques types : *Quanti (Quot, Quo ordine) psalmi... dicendi (canendi) sunt* (ch. 9.17.18), *Qualiter (Quomodo)... agatur* (ch. 10.14.16), *Alleluia quibus temporibus dicatur* (ch. 15), mais si l'on met à part ce dernier qui n'affecte qu'un titre, les deux premiers types comportent autant de variantes que de titres distincts¹⁴. De plus, ces différents types ne correspondent pas à des matières différentes : ainsi les ch. 9 et 10, qui traitent la même question, ont des titres appartenant à deux types distincts ; inversement, les titres des ch. 17-18 s'apparentent à celui du ch. 9, bien qu'ils traitent d'une

12. L'inversion *debet psalli* apparaît déjà dans *RM* 44, T, quoique *RM* Cap 44 donne *debet psalli*.

13. Voir *La Règle du Maître*, t. II, p. 512.

14. Outre les variantes notées entre parenthèses, relevons particulièrement l'inversion qui amène l'interrogatif en deuxième position dans les deux titres factices de *RB* 13-14, ainsi que dans celui de *RB* 15 qui les suit immédiatement. — Voir aussi note 24.

autre question¹⁵. L'*ordo* de Benoît présente donc, de prime abord, un aspect assez anarchique en comparaison de la régularité de celui du Maître.

Les trois titres communs

Mais le fait le plus significatif est celui-ci : les trois seuls titres en *De* de Benoît (ch. 8.19.20) sont justement les trois seuls qui se retrouvent mot pour mot dans la *RM*. En d'autres termes, Benoît n'emploie cette formule qu'en compagnie du Maître ; là où il est seul, il n'en use jamais. Au contraire, le Maître se sert du type *De* de façon constante dans ses six premiers titres et ses quatre derniers ; il le fait parfois en compagnie de Benoît, mais le plus souvent seul.

Ces faits suggèrent que le Maître rédige indépendamment et que Benoît dépend de lui. Sans doute pourrait-on imaginer le processus inverse : le Maître prendrait occasion des rares titres *De* de *RB* pour bâtir deux séries de ce type. Mais pourquoi la seconde série commencerait-elle dès *RM* 46, c'est-à-dire *avant* que Benoît revienne au type *De* ? Et pourquoi les deux séries du Maître coïncideraient-elles si parfaitement avec des sections traitant de matières distinctes ?

Les choses s'expliquent beaucoup mieux si l'on admet que Benoît avait sous les yeux l'*ordo* du Maître. Il aura commencé par reproduire le premier titre de celui-ci (*RB* 8 = *RM* 33). S'il a changé de formule pour le second titre (*RB* 9), c'est que sa source ne le lui fournissait pas. En effet, le Maître traite dans un seul chapitre (*RM* 33) de toute

15. Remarquer en outre les sens divers que prend *Qualiter* : dans *RB* 16, T, il s'agit du nombre des offices à dire dans la journée ; dans les titres de *RB* 10.11.13.14, il s'agit de la structure des différentes heures. Il est vrai que le concept de quantité est commun dans les deux cas. Mais la signification de l'adverbe est tout de même moins ferme que dans *RM* 39-44, où il désigne uniformément le mode d'exécution. Voir, en outre, notes 20 et 21.

la question des nocturnes, c'est-à-dire non seulement de l'horaire (cf. *RB* 8), mais aussi de la quantité des psaumes (cf. *RB* 9-10). Aussi, dès lors que Benoît prenait le parti de traiter ce second sujet dans un chapitre distinct, il était dans la nécessité de créer un titre nouveau. Ce faisant, il a inventé un type original (*Quanti psalmi dicendi sunt*), destiné à marquer le changement de thème. Quant au troisième titre (*RB* 10), il n'est apparu qu'à un stade ultérieur de la rédaction, lorsque le chapitre 9, qui traitait originellement de l'été comme de l'hiver, fut lui-même divisé. Un nouveau type (*Qualiter... agatur*) fut alors utilisé. A partir du chapitre suivant (*RB* 11), Benoît cesse de suivre le plan du Maître, comme nous le verrons. Cette indépendance se reflète dans les titres de *RB* 11-18. En revanche, quand Benoît revient, pour finir, à sa source (*RB* 19-20), les titres redeviennent conformes à celle-ci et l'on retrouve la formule *De*.

Le titre initial Ainsi cette formule a toute chance d'avoir été employée d'abord par le Maître, ensuite et en dépendance de celui-ci par Benoît. Cette impression se confirme quand on considère en particulier le premier titre (*RM* 33, T = *RB* 8, T). Nous y trouvons en effet la locution *officiis diuinis in noctibus*. Or celle-ci apparaît au complet deux autres fois chez le Maître :

RM 31, T : *De eudomadariis officii diuini in noctibus*.

RM 31, 1 : *Ad excitandum diuinum officium in noctibus...*

En revanche, elle ne revient jamais sous la plume de Benoît.

On objectera peut-être que le Maître a pu s'inspirer du titre de son chapitre 33 en rédigeant celui de son chapitre 31 ainsi que la première phrase de ce chapitre. Contentons-nous donc de l'expression réduite *officium diuinum*. A l'examen, elle s'avère tout aussi caractéristique du style

du Maître et étrangère à celui de Benoît. Celui-ci, en effet, ne l'utilise qu'une fois, contre cinq emplois chez le Maître, et cet unique cas de la *RB* a son parallèle exact dans l'un des cinq de la *RM* :

<i>RM</i> 14, 1 : <i>Cum hora diuini officii in oratorio exercetur...</i>	
<i>RM</i> 34, T : <i>De officiis diuinis in die</i> .	
<i>RM</i> 34, 1 : <i>In exercendo maxime diuino officio...</i>	
<i>RM</i> 50, 1 : <i>Dum cessant in die diuina officia</i> .	
<i>RM</i> 54, T : <i>Cum hora diuini officii aduenerit... mox debere fratres... festinare</i> .	<i>RB</i> 43, 1 : <i>Ad horam diuini officii mox... festinatione curatur...</i>

Laissons de côté *RM* 34, T, titre qui pourrait être aussi calqué sur celui du chapitre 33, et *RM* 34, 1, que l'on pourrait récuser en raison du même voisinage. Quant à *RM* 54, T, il correspond certainement à *RB* 43, 1. Lequel de ces deux textes devons-nous tenir pour original ? Cette question peut être tranchée en faveur du Maître grâce à *RM* 14, 1. En effet, le Maître y emploie à nouveau les mots (*Cum hora*) *diuini officii...*, et cela dans un contexte assez lointain et différent pour qu'il n'y ait pas lieu de soupçonner un des textes d'avoir déteint sur l'autre. Le cas de *RM* 50, 1 n'est pas moins probant. L'expression *diuinum officium* fait donc bien partie du vocabulaire personnel et spontané du Maître. Au contraire, Benoît ne l'emploie qu'en compagnie du Maître, donc très vraisemblablement sous l'influence de celui-ci.

Les titres
secondaires

Ainsi le titre inaugural des deux *ordines* appartient au Maître en toute propriété et à Benoît seulement en vertu d'un emprunt. La *RM* s'avère donc ici la source de la *RB*. De son côté, l'examen des titres « secondaires » ou « factices¹⁶ » suggère la même relation de dépendance. Ces titres sont, chez Benoît, au nombre de trois (*RB* 10.13.14). Chaque fois, une conjonction placée au début du chapitre démontre que celui-ci se rattachait primitivement au précédent et formait avec lui un seul développement continu. Or si l'on compare les textes parallèles du Maître, on constate qu'ils appartiennent chaque fois à un même chapitre, comme c'était le cas dans l'*ordo* primitif de Benoît :

	<i>RM</i>	<i>RB</i>
Nocturnes en hiver	33, 27-34 ; 44, 1-4	9
en été	33, 35-41 ; 44, 5-8	10
Matines du dimanche des fêtes	39, 2 et 5-7	12
	39, 1-4	13
Matines du dimanche ¹⁷ des fêtes	45, 12-15	12
	45, 16-18	14

La *RB* conserve donc, dans son état actuel, des vestiges d'un état primitif qui concordait avec la *RM*. En d'autres

16. C'est-à-dire munis de l'astérisque. Voir plus haut note 11, et *La Règle du Maître*, Introduction, p. 157-158.

17. Nous admettons ici que *RB* 14 est la suite normale et originelle de *RB* 12-13. La question sera discutée plus loin. Ce cas est moins net que les précédents, d'abord parce qu'il se peut que *RB* 14 se soit rattaché primitivement à *RB* 11, ensuite parce que, même si la séquence *RB* 12-13 + *RB* 14 est primitive, les matines fériales (*RB* 13) s'interposent entre les deux développements correspondant à *RM* 45.

termes, tout se passe comme si l'*ordo* du Maître était la source de celui de Benoît, ou à tout le moins un continuateur fidèle de celle-ci.

Cette conclusion n'est pas infirmée par l'unique cas où la *RM* présente un titre secondaire (*RM* 35)¹⁸ :

	<i>RM</i>	<i>RB</i>
Les sept heures du jour	34	16
Matines ¹⁹ et petites heures	35	17

Ici, en effet, la *RB* s'accorde avec l'état actuel de la *RM*, non avec son état primitif.

Ainsi l'*ordo* du Maître s'avère à tous égards plus ancien que celui de Benoît. Alors que la *RM* éclaire la genèse de la *RB*, celle-ci n'a rien à dire sur les origines de l'autre règle.

Les trois séries de titres chez Benoît

Nous pouvons conclure ces considérations en distinguant dans la *RB* trois séries de titres :

1) Titres provenant de la *RM* (ch. 8.19.20), tous trois en *De*.

2) Titres primitifs créés par Benoît. Trois d'entre eux sont du type *Quanti psalmi dicendi sunt* (ch. 9.17.18). Le

18. Ce n'est pas seulement *namque* (*RM* 35, 1) qui trahit le caractère secondaire de ce titre. La formule *De modo psalmodum uel numero* contraste avec celle des titres suivants (*De psalmis*). De plus, ce chapitre réunit les matines aux petites heures sous la rubrique *in die*, contrairement à *RM* 39 et 40 qui en traitent séparément. Cette seconde manière de faire paraît plus logique, puisque les petites heures se rattachent au lucernaire, non aux matines, en ce qui concerne le calcul des impositions. Noter enfin que *in die* est inexact, puisque le lucernaire, qui est bien une heure du jour, fait l'objet d'un autre chapitre.

19. Cet office est anticipé par Benoît (*RB* 12-13), mais ce fait ne change rien à notre argument.

premier reflète la préoccupation caractéristique de Benoît en ce qui concerne les nocturnes : maintenir en toute occasion les douze psaumes²⁰. Le second est calqué sur le premier, mais suppose l'existence d'une énumération des heures du jour²¹. Le troisième suppose à son tour le précédent²², tout en se différenciant par la variante *Quo ordine* qui marque le changement de thème : du nombre des psaumes à dire à chaque heure, on passe à l'affectation de tel groupe de psaumes à tel office.

Les quatre autres titres primitifs créés par Benoît se ressemblent plus ou moins (ch. 11.12.15.16). On retrouve à deux reprises la formule *Qualiter... agatur*²³, une fois la

20. *RB* 9, 4 et 9; 10, 1 (*quantitas*); 10, 3 (*quantitate*); 11, 2 (*mensura*); 11, 4. 11-12; 14, 2 (*modus*). C'est probablement cette préoccupation qui explique la création de 9, T, dont l'interrogatif (*Quanti*) correspond exactement à *quantitas*, répété à la fin du chapitre primitif (10, 1 et 3). Le rubricateur de 10, T ne semble pas avoir saisi ce propos. Il écrit *Qualiter*. Voir plus haut, note 15, et noter que tous les titres où apparaît *Qualiter* sont soit secondaires (*RB* 10.13.14), soit déplacés, comme nous le verrons bientôt (*RB* 11.16). Toutefois ce dernier est sans doute primitif, comme l'indique *RB* 16, 1, qui « répond » *ex abrupto* par une citation.

21. *RB* 17, T : *per easdem horas*, allusion à *RB* 16, 3 : *de his diurnis horis*. C'est la preuve que *RB* 17 faisait suite à *RB* 16 quand ce titre fut apposé. — On peut même se demander si les deux chapitres n'étaient pas primitivement unis, comme *RM* 34-35. Deux faits pointent dans ce sens. D'abord l'anomalie déjà signalée (note 15) que présente la formule *Qualiter...agatur* en 16, T, où elle a un sens différent de son acception courante dans les titres. Si *RB* 16-17 formaient primitivement un tout, ce titre primitif qu'est *RB* 16, T (voir note précédente) visait principalement la structure des offices décrite dans *RB* 17. Ainsi disparaîtrait l'anomalie. Second indice : *RB* 17, T renvoie bien à *RB* 16, 3, comme on l'a dit, mais ne trouve aucun écho dans *RB* 16, T. Il est assez surprenant qu'un titre se réfère ainsi au contenu d'un chapitre précédent plutôt qu'à son titre. On peut donc soupçonner *RB* 17, T d'être secondaire.

22. *RB* 18, T : *ipsi psalmi*, allusion à *RB* 17, T : *Quot psalmi*.

23. *RB* 11 et 16. Voir plus haut, notes 15 et 20-21.

variante *Quomodo... agatur*²⁴, une fois aussi *Quibus temporibus dicatur*²⁵. Les deux premiers cas présentent de curieux rapports avec les titres correspondants du Maître²⁶.

3) Titres factices ou secondaires (ch. 10.13.14). Ici Benoît — ou son rubricateur — n'a employé qu'une seule formule pour les trois cas : *Qualiter... agatur*.

IV. L'ordonnance du traité

Nous allons poursuivre l'analyse comparative des deux *ordines* en plaçant en synopse leurs plans respectifs :

<i>RM</i>	<i>RB</i>
I. HORAIRE ET QUANTITÉ	I. NOCTURNES ET MATINES
1. Offices nocturnes	1. Vigiles nocturnes
A. Horaire en hiver 33, 1.3-9 en été 33, 2.10-26	A. En semaine Horaire en hiver 8, 1-3 en été 8, 4

24. *RB* 12. *Quomodo* pour *Qualiter* apparaît de même dans *RM* 45, T, mais avec l'intention probable de marquer la différence qui sépare ce chapitre sur les fêtes de la série précédente sur l'emploi normal de l'alleluia. Chez Benoît, au contraire, on ne perçoit aucune nuance entre les deux adverbes, qui sont de pures variantes stylistiques. Comparer les faits relevés plus haut, note 14.

25. *RB* 15. Ce chapitre correspond à *RM* 45. Sur l'inversion *Alleluia quibus*, voir plus haut, note 14.

26. Comparer *RB* 11, T (*uigiliae*, seul emploi du mot dans les titres de Benoît avec 14, T) et *RM* 49, T (*De uigiliis*); *RB* 12, T (*Quomodo*, également isolé) et *RM* 35, T (*De modo*, qui n'apparaît pas ailleurs chez le Maître). Cette dernière correspondance s'interpréterait bien dans l'hypothèse d'une source commune aux deux règles, de même que certains faits analysés plus haut, note 21. Mais dans cette hypothèse on ne s'expliquerait pas pourquoi *RM* 35, T fait figure de titre factice (voir plus haut, note 18). Il est donc plus probable que Benoît dépend ici du Maître.

<p>B. Quantité en hiver 33, 27-34 en été 33, 35-41</p> <p>Note : abrègement des antiennes 33, 42-54</p> <p>2. <i>Offices du jour</i></p> <p>A. Horaire : septénaire 34, 1-3 prime et vêpres 34, 4-11 vêpres en été 34, 12-13</p> <p>B. Quantité : matines 35, 1 prime, tierce, sexte none 35, 2-3 lucernaire 36, 1-10 complies 37, 1-2 repas 38, 1-3</p> <p>II. MODE D'EXÉCUTION : L'ALLELUIA</p> <p>1. <i>Offices du jour</i> Matines 39, 1-7 Prime, tierce, sexte, none 40, 1-3 Lucernaire 41, 1-4 Complies 42, 1-4 Repas 43, 1-3</p>	<p>Quantité en hiver 9, 1-11 en été 10, 1-3</p> <p>B. Le dimanche Horaire 11, 1 Quantité 11, 2-10 Note : retards et abrègement 11, 11-13</p> <p>2. <i>Matines</i></p> <p>A. Le dimanche 12, 1-4 B. En semaine 13, 1-11 Note : le <i>Pater</i> final 13, 12-14</p> <p>3. <i>Vigiles des fêtes</i> 14, 1-2</p> <p>II. JOUR ET NUIT : L'ALLELUIA</p> <p>Temps pascal 15, 1 Après la Pentecôte 15, 2 Les dimanches 15, 3 Cas des répons 15, 4</p> <p>III. OFFICES DU JOUR</p> <p>1. <i>Horaire</i> Septénaire diurne et heure nocturne 16, 1-5</p>
---	--

<p>2. <i>Offices nocturnes</i></p> <p>En hiver 44, 1-4 En été 44, 5-8</p> <p>Notes : récitation des leçons 44, 9-11 lecture au dortoir en hiver 44, 12-19</p> <p>3. <i>Jour et nuit : temps privilégiés</i></p> <p>Temps pascal 45, 1 Cycle de Noël 45, 2-7 Épiphanie 45, 8-11 Dimanches 45, 12-15 Fêtes des saints 45, 16-18</p> <p>III. PRESCRIPTIONS POUR LES INDIVIDUS</p> <p>1. <i>Ordre des fonctions</i> Tour d'imposition 46, 1-2 Tour de lecture 46, 3-7 Note : abrègement des répons 46, 8-10</p> <p>2. <i>Tenue dans la psalmodie</i> 47</p> <p>3. <i>Révèrece dans l'oraison</i> 48</p> <p>IV. VIGILES DU DIMANCHE 49</p>	<p>2. <i>Quantité</i></p> <p>Prime 17, 2-4 Tierce, sexte, none 17, 5-6 Vêpres 17, 7-8 Complies 17, 9-10</p> <p>3. <i>Distribution des psaumes</i></p> <p>Prime, tierce, sexte, none le dimanche 18, 2-4 Prime en semaine 18, 4-6 Tierce, sexte, none en semaine 18, 7-11 Vêpres 18, 12-18 Complies 18, 19 Appendice : nocturnes 18, 20-21 Note : minimum à assurer 18, 22-25</p> <p>IV. PRESCRIPTIONS POUR LES INDIVIDUS</p> <p>1. <i>Tenue dans la psalmodie</i> 19</p> <p>2. <i>Révèrece dans l'oraison</i> 20</p>
---	--

Correspondances et divergences Au premier regard, ce tableau montre que les deux textes se correspondent surtout au début et à la fin, comme le suggérait déjà l'examen des titres. Au début, on trouve une correspondance suivie dans la question de l'office nocturne (*RM* 33 ; *RB* 8-10). La correspondance cesse ensuite : Benoît poursuit en décrivant les vigiles du dimanche (*RB* 11), tandis que le Maître aborde les offices du jour (*RM* 34). L'accord strict ne reprendra qu'avec le *De disciplina psallendi* et le *De reuerentia orationis*, tout à la fin. Cependant, les deux auteurs suivent entre temps une marche à peu près parallèle, puisque l'un et l'autre traite des offices dans le même ordre : d'abord les nocturnes²⁷, puis les heures du jour, de matines à complies (*RM* 33-37 et 39-42 ; *RB* 12-13 et 17-18). De plus, l'énumération des sept heures du jour est faite de part et d'autre à partir de la même citation psalmique et presque dans les mêmes termes (*RM* 34, 1-3 ; *RB* 16).

Après avoir dégagé ces traits communs, prenons acte des principales divergences. Le plan du Maître est des plus simples : à deux reprises, il parcourt toute la série des offices, d'abord du point de vue de l'horaire et de la quantité des « impositions » (*RM* 33-38), puis de celui du mode d'exécution (*RM* 39-44)²⁸. A cette deuxième partie se rattache un chapitre sur les jours de fête (*RM* 45), tandis que le chapitre sur l'imposition des psaumes (*RM* 46) prépare, comme on l'a vu, le *De disciplina psallendi* et le *De reuerentia orationis*. Enfin, en appendice, un court chapitre traite des vigiles du dimanche (*RM* 49).

27. Du moins dans le cas de *RM* 33. Au contraire, *RM* 44 vient après les heures du jour. De son côté, Benoît parle des nocturnes en premier lieu dans *RB* 8-11, mais en dernier lieu dans *RB* 18, 20-21. Cependant, il n'y a correspondance réelle entre les deux règles que dans le premier cas.

28. Voir la *Règle du Maître*, t. II, p. 512.

Quand on passe à l'*ordo* de Benoît, le premier fait qui s'impose est l'absence de la bipartition caractéristique de celui du Maître. Au lieu de parcourir deux fois toute la série des heures, Benoît ne le fait qu'une fois. Cette unique revue correspond à la première du Maître (horaire et quantité), comme le montre le schéma suivant :

	<i>RM</i>	<i>RB</i>
Nocturnes : horaire et quantité	33	8-10
Jour : horaire	34	16
quantité	35-37	17

La seconde partie du Maître, qui suit une marche opposée (jour, puis nocturnes), n'est donc pas représentée chez Benoît par un traité distinct. On en trouve seulement des échos çà et là, au cours de la description des offices nocturnes²⁹. Un court chapitre, intercalé entre les offices du jour et ceux de la nuit (*RB* 15) suffit à rassembler ce qui reste à dire sur la question. Ces notations pour les différents temps de l'année correspondent à *RM* 45.

Pourquoi Benoît a-t-il ainsi préféré la première revue à la seconde ? C'est qu'il se proposait de modifier radicalement les règles de l'alleluia. Celles-ci présentaient chez le Maître une parfaite régularité et constituaient l'objet unique de la seconde revue des heures. Benoît ayant abandonné ce dispositif uniforme et supprimé le chant de

29. *RB* 9, 9 (*reliqui sex psalmi cum alleluia canendi*) ; 11, 6 (*cantica cum alleluia*). Ces rubriques répondent à *RB* 9, 4 et 11, 4 (*cum antiphonas*). On trouve de nouveau *cum alleluia* dans *RB* 12, 2. On pourrait également regarder comme une trace de la seconde partie de l'*ordo* du Maître le fait que *RB* 12 traite des matines du dimanche (cf. *RM* 39, 2 et 5, 7 ; 45, 12). De même, *RB* 14, traitant des vigiles (et matines ?) des fêtes, correspond à *RM* 39, 5-7.

l'alleluia aux heures du jour, cette seconde partie de l'*ordo* n'avait plus de raison d'être. Il l'a donc supprimée, en intégrant les règles de l'alleluia dans son unique revue de l'office.

**Les vigiles
du dimanche**

Si la marche de Benoît suit ainsi, *grosso modo*, celle du Maître en sa première partie, quelques déplacements sont à noter. D'abord celui du chapitre sur les vigiles du dimanche (*RM* 49→*RB* 11). Chez le Maître, cet office se trouve complètement hors cadre, puisqu'il n'est point soumis aux deux grandes lois qui régissent toutes les heures canoniales. Aussi vient-il à l'extrémité de l'*ordo*, comme en appendice. De cette position excentrique, il passe chez Benoît au cœur du traité³⁰, aussitôt après les nocturnes de semaine. Cette nouvelle position correspond à la transformation des antiques vigiles, qui duraient depuis le soir jusqu'aux approches du jour, en un simple office de la fin de la nuit, analogue aux nocturnes fériales encore que plus long. Les nouvelles « vigiles » dominicales gardent bien leur nom ancien, qui va même s'appliquer désormais, fort logiquement, à tous les offices nocturnes. Mais en fait, la nuit du dimanche n'a plus qu'un office de douze psaumes, comme les autres jours. On comprend que Benoît ait voulu le rapprocher de ses semblables, d'autant qu'il importait

30. Un phénomène analogue s'observe à propos du repos dominical. Le Maître en traite dans un chapitre assez éloigné de l'emploi du temps aux jours ouvrables. Celui-ci est décrit dans *RM* 50, tandis que le dimanche se présente dans *RM* 75. La *RB*, ici encore, intègre le dimanche dans son unique chapitre sur l'emploi du temps, mais vers la fin de celui-ci (*RB* 48, 22). Cette intégration correspond à un changement : les heures libres du dimanche ne sont plus laissées à la fantaisie d'un chacun, mais consacrées obligatoirement à la lecture — changement qui est lui-même en relation avec la moindre durée de l'office nocturne. Ainsi, qu'il s'agisse des vigiles ou des occupations diurnes, le dimanche ressemble davantage, chez Benoît, aux jours ordinaires.

de souligner la constance de cette quantité sacrée de douze psaumes nocturnes³¹.

La description des vigiles dominicales vient donc, chez Benoît, compléter celle des vigiles fériales. En même temps, elle commence le tableau de la nuit du dimanche, qui se continuera par la description des matines dominicales. La nuit du dimanche sert ainsi de trait d'union entre vigiles et matines. Il est à noter que Benoît ne suit pas le même ordre dans la description des unes et des autres : pour les vigiles, il commence par la semaine et achève par le dimanche ; pour les matines, il commence au dimanche et poursuit par les fêtes. Cette rupture de symétrie est à rapprocher du fait que *RM* 33 et 35 ne parlent point de la nuit du dimanche³². La dissymétrie de la *RB* apparaît ainsi comme une trace possible de l'insertion des offices dominicaux dans un *ordo* qui ne les comportait pas primitivement³³. Quand Benoît rédige en toute indépendance, il traite du dimanche avant les jours ordinaires³⁴. S'il a

31. Voir plus haut, note 20.

32. Sauf une simple allusion aux *uigiliae* en *RM* 33, 42, où les vigiles sont mentionnées après les offices du jour et de la nuit, conformément à l'ordre suivi dans *RM* 39-49. Évidemment, ce texte n'a pu servir d'amorce au traité bénédictin de la nuit du dimanche, d'autant que son contexte (*RM* 33, 42-54) n'a laissé aucune trace dans la *RB*. D'ailleurs, il n'y est pas question précisément des matines à côté des vigiles. Quant à la seconde partie de l'*ordo* du Maître, elle fait plusieurs fois mention du dimanche, mais à propos des matines (*RM* 39, 2 et 5-7 ; 4, 4 ; 45, 12-15), du lucernaire (*RM* 41, 3), des repas (*RM* 43, 3) et des autres offices diurnes, jamais à propos des vigiles. Lorsque le Maître y parle des matines dominicales, c'est après avoir traité des matines fériales, donc dans l'ordre inverse de celui que suivent *RB* 12-13.

33. Une dissymétrie de ce genre se rencontre chez le Maître, où le chapitre sur les nocturnes se trouve soit avant les heures du jour (*RM* 33), soit après (*RM* 44). Sur cette anomalie et sur les inductions qu'elle suggère, voir *La Règle du Maître*, Introduction, p. 183-187.

34. Voir *RB* 18, 2-3. Cet ordre n'est pas arbitraire, mais correspond

dérogé à cette habitude en décrivant les vigiles fériales avant celles du dimanche, c'est qu'il avait commencé la rédaction de son *ordo* sous la dépendance du Maître, ainsi qu'on l'a montré plus haut³⁵. Il a donc débuté, comme son devancier, par les nocturnes de semaine, et n'a traité des vigiles dominicales qu'en appendice à ceux-ci, lorsqu'il a eu fini de suivre le Maître, chez qui ne se rencontrait aucune indication sur la nuit du dimanche.

**L'énumération
des heures**

A l'endroit où Benoît a inséré les vigiles dominicales se trouvait chez le Maître l'énumération des heures du jour (*RM* 34). Celle-ci a disparu de l'*ordo* de Benoît, qui la reporte plus loin (*RB* 16). De ce transfert résulte une anomalie : Benoît n'énumère les offices du jour qu'après avoir décrit les matines, qui sont pourtant le premier de

à la disposition du psautier hebdomadaire, où les séries commencent toutes au dimanche. Cette disposition est rappelée avec une singulière insistance dans *RB* 18, 6.11.23.

35. Une autre dérogation se rencontre dans *RB* 48, 22, qui parle du dimanche après les jours ordinaires. Mais Benoît dépend alors du Maître, dont il synthétise deux chapitres successifs (voir plus haut, note 30). Quant à *RB* 15, 2-3, où l'usage de l'alleluia est réglé d'abord pour les jours de semaine, puis pour le dimanche, Benoît y est également influencé par l'ordre que suit le Maître (*RM* 45, 1-15), bien que celui-ci ne parle pas des fêtes dans le passage en question. Voici comment s'ordonnent les deux règles dans ces chapitres parallèles :

<i>Temps pascal</i>	<i>RM</i> 45, 1	<i>RB</i> 15, 1	<i>Temps pascal</i>
Cycle de Noël	— 45, 2-11	— 15, 2	Après la Pentecôte, en semaine

<i>Dimanches</i>	— 45, 12-15	— 15, 3	<i>Dimanches</i>
Fête des saints	— 45, 16-18	— 15, 4	Répons (temps pascal).

En somme, Benoît substitue au cycle de Noël une rubrique sur les vigiles fériales *per annum* qui rappelle *RB* 9, 9 et correspond à *RM* 44, 1-8. Cette rubrique se rattache à ce qui précède plutôt qu'à ce qui suit. C'est donc par accident que les fêtes y sont mentionnées avant le dimanche.

ces offices³⁶. A considérer le plan du traité, les matines font donc figure d'office nocturne, associé aux vigiles et séparé des heures du jour. Ce caractère nocturne des matines est souligné par la partition qu'énonce *RB* 17, 1 : *Iam de nocturnis uel matulinis digessimus ordinem psalmodiae; nunc de sequentibus horis uideamus*. Les matines s'avèrent ainsi une heure ambiguë, considérée tantôt comme faisant partie de la nuit, tantôt comme appartenant au jour. Cette ambiguïté apparaissait déjà dans la *RM*³⁷, mais elle s'accuse plus nettement encore dans la *RB*, du fait que l'énumération des heures du jour y est déplacée. On en est d'autant plus surpris que Benoît met, en faisant cette énumération, un soin particulier à distinguer les heures du jour de l'unique office nocturne³⁸.

Ainsi le déplacement de la liste des heures du jour s'accompagne chez Benoît d'une perturbation, tout comme l'insertion des vigiles dominicales qui l'a provoqué. Ces deux phénomènes sont bien corrélatifs : si Benoît a retiré

36. De plus, il motive ici pour la première fois les vigiles nocturnes (*RB* 16, 4, citant *Ps.* 118, 62), alors que le Maître l'a fait dès le début du chapitre sur les nocturnes (*RM* 33, 1). Il est vrai que cette mention des vigiles a ici pour Benoît un but précis, dont nous parlerons plus loin.

37. Les matines y font partie des impositions nocturnes (*RM* 33, 31 et 37), tout en figurant parmi les heures diurnes (*RM* 34, 1-3 et 35, 1). Quant à la définition du jour donnée dans *RM* 34, 4-11, elle exclut des heures diurnes non seulement matines, mais aussi complies.

38. C'est la raison pour laquelle il fournit ici (*RB* 16, 4) la justification scripturaire des nocturnes (*Ps.* 118, 62). Cette citation se trouvait déjà dans *RM* 33, 1, mais avec un but différent : fonder sur l'Écriture le lever hivernal à « minuit » (*media nocte*), par contraste avec le lever estival vers la fin de la nuit (*de nocte*; cf. *Is.* 26, 9). Chez Benoît, le contraste est entre l'unique office nocturne et les sept offices du jour, prescrits respectivement par *Ps.* 118, 62 (*nocte*) et *Ps.* 118, 164 (*die*). Il s'agit d'exclure les vigiles du septénaire diurne. Cette préoccupation n'apparaît pas dans *RM* 34, 1-3. Elle est propre à Benoît.

l'énumération des heures diurnes de sa place normale, après les nocturnes et avant les matines, c'est qu'ayant inséré à la fin des nocturnes une description des vigiles dominicales, il n'a pas voulu séparer celles-ci des matines dominicales, qui leur font suite dans la réalité. Ainsi le chapitre sur les vigiles du dimanche, en passant de sa position excentrique dans la *RM* à celle qu'il occupe dans la *RB*, a chassé *RB* 16 de sa place normale, correspondant à *RM* 34. Or l'un et l'autre chapitre ne s'insère dans le traité de Benoît qu'au prix d'une anomalie. Ces heurts, que met en évidence l'analyse interne de la *RB*, recourent de façon significative les transferts que décèle la comparaison avec la *RM*. Ici encore, l'œuvre du Maître joue le rôle de révélateur, confirmant et expliquant ce que fait soupçonner l'étude de la *RB* prise isolément. Mais elle ne pourrait jouer ce rôle si elle n'était antérieure à la *RB*. Les faits que nous venons d'étudier vérifient donc notre hypothèse de travail : à nouveau, l'*ordo* du Maître s'avère antérieur à celui de Benoît.

**Les vigiles des saints
et les règles
de l'alleluia**

Un autre chapitre de Benoît est à une place qui ne correspond pas au plan du Maître : *RB* 15. En effet, ce traité de l'alleluia aux jours de fête est certainement en rapport avec *RM* 45³⁹. Or le chapitre du Maître se situe à la fin de la seconde revue des heures canonicales, tandis que celui de Benoît se place à la suite des matines et avant les heures du jour, donc au milieu de l'unique revue des heures. Cette sorte d'intégration d'un élément périphérique, amené au centre de l'*ordo*, rappelle le phénomène déjà observé à propos des vigiles dominicales. Quelle en est ici la cause ?

Répondre à cette question n'est pas chose facile. En

39. Comparer *RB* 15, 1 et 3, et *RM* 45, 1 et 12-15 (voir plus haut, note 35).

effet, il faudrait pour cela être au clair sur la signification du chapitre précédent (*RB* 14). Celui-ci faisait partie originellement d'un autre chapitre, comme le montre la conjonction *uero* au début de la première phrase. Mais à quel chapitre se rattachait-il ? Si l'on en croit le titre secondaire dont il est muni, *RB* 14 traite seulement des vigiles des saints. C'est donc à *RB* 11 qu'il ferait suite. En revanche, la position qu'il occupe après *RB* 13 donne à croire qu'il traite des matines. Quant au contenu du chapitre, il fait songer aux vigiles beaucoup plus qu'aux matines : la mention des *lectiones*, au pluriel, peut concerner l'unique leçon des matines, mais implique à coup sûr les douze leçons des vigiles ; l'allusion au *modus* paraît bien viser les douze psaumes des vigiles⁴⁰ ; enfin la référence au dimanche ne peut guère s'entendre que des vigiles, puisque celles-ci seules ont une structure différente le dimanche et les jours ordinaires. Le corps du chapitre confirme donc le titre.

Cependant ces données ne sont pas absolument inconciliables avec l'indication fournie par la position du chapitre. Vigiles et matines peuvent être conçues comme formant un tout, d'autant que, en toute saison, ces deux offices se suivent immédiatement le dimanche et les jours de fête⁴¹. Leur unité est d'ailleurs soulignée par le fait que l'office festif s'arrête après matines⁴². L'attention de Benoît se

40. *RB* 14, 2 : *modus autem suprascriptus teneatur. Cf. RB* 10, 1 : *omnis, ut supra dictum est, psalmodiae quantitas teneatur* ; 11, 2 : *in quibus uigiliis teneatur mensura* ; 11, 11 : *qui ordo uigiliarum omni tempore... aequaliter in die dominico teneatur*. La répétition de *teneatur* est caractéristique. Voir aussi *RB* 10, 3.

41. *RB* 11, 10. Il en est déjà ainsi dans *RM* 49, 1-3.

42. *RB* 14 ne mentionne pas explicitement les matines des fêtes, mais celles-ci sont la conclusion normale des vigiles. En revanche, rien ne donne à penser que l'office festif se prolonge aux heures du jour. Chez le Maître, le *dies natalis sanctorum* n'est fêté qu'aux matines, semble-t-il (*RM* 45, 16). Seul le patron de l'oratoire a droit à une célébration de toute la journée, comme le dimanche (*RM* 45,

porte surtout sur la première et la principale de ces heures, mais sans exclure la seconde qui en constitue la conclusion. On peut donc admettre que *uero* (*RB* 14, 1) rattachait primitivement le chapitre à *RB* 13, qui n'était lui-même séparé de *RB* 12 par aucun titre. Ainsi l'unique chapitre traitant des matines commençait par celles du dimanche, se continuait par celles des fêtes et s'achevait par celles des saints, ces dernières étant envisagées *per modum unius* avec leurs vigiles.

Cet ordre, qui s'est conservé à travers la fragmentation en trois chapitres distincts, apparaît un peu surprenant ; on ne voit pas pourquoi l'office des saints fait suite à celui des fêtes, et non à celui du dimanche sur lequel il est calqué. Mais Benoît tenait sans doute à ne pas séparer les matines des fêtes de celles du dimanche, puisqu'il y allait de la même distribution du psautier dans la semaine. De plus, il a pu se sentir pressé d'achever, après la parenthèse sur le dimanche, le traité des nuits fériales commencé en compagnie du Maître. Enfin, et surtout, il ne faut pas oublier que *RB* 14, s'il concerne dans une certaine mesure les matines, vise principalement les vigiles des saints. Dès lors, ce chapitre constitue, en même temps qu'un élément du traité des matines, une sorte de retour à celui des vigiles. On ne pouvait donc l'insérer au milieu d'un développement sur les matines. En le plaçant au contraire à la fin de ce développement et de tout le traité des heures nocturnes, on lui assignait une position appropriée à son double objet : comme un appendice, il pouvait revenir sur les vigiles, sans exclure les matines dont il concluait la description.

Nous croyons avoir fait de la sorte tout ce qu'un critique peut et doit faire pour trouver un sens acceptable à l'ordre des textes qu'il a sous les yeux. Malgré le titre et malgré le contenu, qui désignent avec évidence les vigiles, il se peut

17-18). Sur l'usage romain, voir C. CALLEWAERT, « Les offices festifs à Rome », dans *Sacris Erudiri*, p. 148-166, spécialement p. 162-165.

que *RB* 14 ait aussi un certain rapport avec les matines, et qu'à ce titre le chapitre soit à sa place naturelle et originelle dans l'*ordo* de Benoît⁴³. Mais on ne saurait exclure l'hypothèse d'un déplacement : *RB* 14 concernerait uniquement les vigiles et aurait été originellement la conclusion du chapitre sur les vigiles du dimanche. La séparation des deux éléments viendrait du désir de continuer la description des vigiles dominicales par celle des matines. Nous avons vu comment ce désir semble avoir provoqué le rejet de l'énumération des heures diurnes, qui se trouvait à cet endroit dans l'*ordo* du Maître (*RM* 34-*RB* 16)⁴⁴. Le même propos expliquerait que la note sur les vigiles des saints, rédigée par Benoît à la fin du chapitre sur les vigiles du dimanche, en ait été détachée pour se voir rejetée plus loin. Ainsi se trouverait confirmé le caractère violent, ou du moins secondaire, de l'insertion de *RB* 11 à sa place actuelle. Ce chapitre, avec son appendice, aurait été d'abord destiné à une autre position⁴⁵, ou peut-être rédigé séparément, sans que l'on sût encore où il se logerait. En lui assignant sa place définitive, après la description des vigiles fériales, Benoît se serait avisé de lui donner pour suite immédiate la description des matines du dimanche. C'est alors qu'il aurait renvoyé l'appendice sur les fêtes des saints à la première place libre, c'est-à-dire après les matines des jours ordinaires⁴⁶.

43. Comparer *RM* 45, 12-15 (matines du dimanche) et *RM* 45, 16-18 (matine des fêtes), séquence qui se retrouve, malgré une interruption, dans *RB* 12 et 14, si l'on suit cette interprétation.

44. Voir plus haut, notes 36-38. Ce rejet pourrait avoir un autre motif : Benoît aurait voulu relier les vigiles dominicales aux fériales (*RB* 10-11). De toute façon, c'est bien l'insertion de *RB* 11 qui a provoqué l'élimination de la liste des heures. Celle-ci faisait obstacle, que l'on voulût relier les vigiles dominicales à ce qui précède ou à ce qui suit.

45. Par exemple : en finale (cf. *RM* 49).

46. Il fallait en effet maintenir unies les matines dominicales et celles des jours ordinaires, qui d'ailleurs ne constituaient primitivement qu'un seul chapitre.

Dans cette hypothèse, il serait vain de chercher un rapport entre *RB* 14 et la *RM*. Celle-ci, en effet, ne fournit aucune indication sur les vigiles des fêtes⁴⁷, qui étaient probablement toutes semblables à celles du dimanche. Aussi, à supposer que *RB* 14 faisait suite primitivement à *RB* 11 et ne concernait que l'office des vigiles, il faudrait considérer ce chapitre sur les fêtes comme une innovation pure et simple par rapport à la *RM*. Cette innovation s'expliquerait sans peine : le mot « vigiles », suffisamment clair chez le Maître, était devenu ambigu dans la *RB*, qui l'appliquait à deux sortes d'offices nocturnes, ceux du dimanche et ceux des fêtes. Dès lors, il importait de préciser à quel type de vigiles se rattacheraient celles des fêtes. De plus, en se référant au type dominical, il fallait spécifier comment seraient choisis psaumes et antiennes, puisque le *psalterium currens* était désormais remplacé par une assignation fixe des psaumes à chaque office. Benoît avait donc de sérieuses raisons d'ajouter à sa description des vigiles dominicales un paragraphe sur celles des fêtes. C'était pour lui une nécessité, vu la transformation qu'il avait fait subir aux « vigiles » du Maître.

Si au contraire *RB* 14 est à sa place normale et originale, si ce chapitre, tout en traitant principalement des vigiles, connote aussi les matines, il est possible de le mettre en rapport avec *RM* 39. Dans ce dernier chapitre, en effet, le Maître traite à la fois des matines fériales et de celles des dimanches et fêtes. On trouve donc là la matière de tout le traité des matines de Benoît (*RB* 12-14). Seulement les deux descriptions ne sont pas rédigées de la même manière. D'abord, l'ordre est différent : le Maître commence par les fêtes et continue par les dimanches et fêtes, tandis que Benoît, séparant plus nettement ses divers objets, met les dimanches en tête, parle ensuite des fêtes et achève par les

47. Sauf une allusion à la vigile de l'Épiphanie (*RM* 45, 8-11), à propos de l'alleluia.

fêtes. En second lieu, la description de Benoît est plus précise et plus détaillée que celle du Maître, du moins en ce qui concerne les dimanches et les jours de semaine.

A cela près, on peut dire que *RB* 12-14 correspond à *RM* 39. Cette correspondance permet de rendre compte de la présence chez Benoît du chapitre sur l'alleluia (*RB* 15) après celui sur les fêtes des saints (*RB* 14). En effet, le chapitre du Maître se termine par une rubrique prescrivant l'alleluia à tous les offices du dimanche (*RM* 39, 7)⁴⁸. Or cette rubrique, que le Maître répétera plus loin⁴⁹, se retrouve, à peine modifiée, dans *RB* 15, 3. On peut donc considérer *RM* 39 comme la carrière d'où ont été tirés, non seulement les chapitres de Benoît sur les matines (*RB* 12-14), mais aussi le chapitre sur l'alleluia (*RB* 15). Il est vrai que ce dernier correspond davantage et plus certainement à *RM* 45⁵⁰. Mais la rubrique répétée dans les deux passages du Maître (*RM* 39, 7 et *RM* 45, 12) a pu servir de pont à Benoît pour passer du traité des matines à celui de l'alleluia, c'est-à-dire de *RM* 39 à *RM* 45. Un schéma aidera le lecteur à saisir l'ensemble de ces relations⁵¹ :

	<i>RM</i>	<i>RB</i>
Matines du dimanche	39, 5	12
des fêtes	39, 1-4	13
des fêtes	39, 5	14
Alleluia le dimanche	} 39, 7 45, 12	15, 3
au temps pascal		45, 1

48. Il est déjà question de l'alleluia dominical dans *RM* 39, 2, mais seulement à propos du cantique de l'évangile.

49. Voir *RM* 45, 12.

50. Voir plus haut, note 35.

51. On pourrait être tenté de prolonger ce tableau en y portant

Nous tenons ainsi une solution au problème qui nous occupe : celui du déplacement de *RB 15* par rapport à *RM 45*. Puisque ces deux chapitres se correspondent certainement, nous nous sommes demandé pourquoi celui de Benoît est au milieu de l'*ordo*, avant les heures du jour, alors que celui du Maître est à la fin, après toutes les heures. Or si *RB 12-14* est en rapport avec *RM 39* et que ce chapitre conduit lui-même à *RM 45*, on s'explique assez bien que Benoît ait eu l'idée d'insérer le traité de l'alleluia aussitôt après avoir parlé des fêtes des saints.

Cette solution reste valable même si, suivant l'hypothèse précédente, *RB 14* concerne seulement les vigiles et n'a pas de rapport réel avec *RM 39*. Même alors, en effet, il reste la relation de *RB 12-13* avec *RM 39*, et celle-ci suffit à rendre compte du passage des matines à l'alleluia chez Benoît. Dans cette hypothèse, cependant, une autre cause a pu contribuer au passage en question. Chez le Maître, les règles de l'alleluia aux jours de fête (*RM 45*) viennent après un chapitre sur l'alleluia aux nocturnes. La seconde revue des heures suit en effet un ordre opposé à la première et se termine par les nocturnes (*RM 44*). Or Benoît, on s'en souvient, amalgame les deux parties de l'*ordo* du Maître : depuis *RB 9*, l'usage de l'alleluia est indiqué en même temps que la structure des offices⁵². C'est dire que Benoît, en décrivant les vigiles, suit à la fois *RM 33* et *RM 44*. Si donc *RB 14* n'est que la conclusion du traité des vigiles, il est assez naturel que ce chapitre soit suivi de celui de l'alleluia, comme *RM 44* l'est de *RM 45*.

la note sur l'alleluia aux fêtes des saints (*RM 45*, 18). Mais, tout bien considéré, cette rubrique n'a aucun parallèle chez Benoît : *RB 14*, seul passage concernant les fêtes, se rattache à *RB 11* ou à *RB 12-13* (structure des vigiles et des matines), non à *RB 15* (alleluia).

52. Voir plus haut, note 29. Nous venons, d'ailleurs, de constater cet amalgame à propos de *RB 12-13*, qui combine *RM 35* avec *RM 39*.

Ainsi, en toute hypothèse, la séquence *RB 14-15* trouve une explication dans la distribution des matières chez le Maître. En dernière analyse, on est ramené au fait que Benoît utilise la seconde partie du Maître tout en suivant la première. Ce processus devait le conduire à régler la question de l'alleluia dès la fin de la description des offices de nuit⁵³.

**Vue d'ensemble
des principaux
déplacements**

En résumé, le plan de Benoît suit pour une part celui du Maître, et pour une part s'en écarte. Les transferts les plus importants sont les suivants :

1. Anticipation des vigiles dominicales : *RM 49* → *RB 11*.
2. Rejet de l'horaire diurne : *RM 34* → *RB 16*.
3. Anticipation des règles de l'alleluia : *RM 45* → *RB 15*.

Nous avons montré que les deux premiers transferts n'étaient pas indépendants l'un de l'autre, mais corrélatifs. Ce qui leur a donné le branle, c'est d'une part la structure nouvelle du traité des matines (*RB 12-13*), qui devait nécessairement commencer par le dimanche, et d'autre part la transformation des vigiles dominicales en un office analogue aux nocturnes des fêtes. Ces deux faits ont d'abord provoqué l'insertion des vigiles dominicales après celles des fêtes et la formation d'une séquence sur la nuit du dimanche (*RB 11-12*). Du coup il a fallu renvoyer l'horaire diurne après les matines (*RB 16*).

Plus précisément, c'est après les règles de l'alleluia (*RB 15*) que cette énumération des heures a pris place. Ici, en effet, intervient le troisième transfert. A vrai dire, il s'agit cette fois d'un déplacement plus apparent que réel. Il tient, en effet, à ce que Benoît insère la seconde partie du

53. L'anticipation de *RM 45* est d'autant plus normale que Benoît ne fait pas chanter l'alleluia, en semaine, aux offices du jour. Dès lors, c'est après les offices nocturnes (vigiles et matines) qu'il convenait de régler son usage aux temps festifs.

Maître (traité de l'alleluia) dans sa description des heures nocturnes, les vigiles étant d'ailleurs le seul office où soit conservé l'alleluia aux jours ordinaires. Ce procédé de rédaction amène normalement les règles de l'alleluia aux fêtes (RB 15) après la conclusion des vigiles et des matines (RB 14).

L'énumération des heures se trouve donc repoussée encore plus loin (RB 16). A cet endroit, elle relie apparemment les deux parties de l'*ordo* bénédictin, mais sans constituer réellement la conclusion de la première ou l'introduction de la seconde⁵⁴. Car en fait, ces deux parties ne traitent pas de la nuit et du jour, mais l'une s'occupe des vigiles et des matines ainsi que de l'alleluia⁵⁵, l'autre des heures suivantes et de la distribution du psautier *per hebdomadam*.

54. La véritable partition de l'*ordo* se trouve en RB 17, 1 : *Iam de nocturnis uel matutinis digessimus ordinem psalmodiae; nunc de sequentibus horis uideamus*. La deuxième partie y est caractérisée avec exactitude par l'expression « heures suivantes », c'est-à-dire de prime à complies, non par « heures du jour » qui engloberait les matines (cf. RB 16, 3).

55. Le mot *alleluia* ne figurera même plus dans la seconde partie.

CHAPITRE II

L'HORAIRE DES VIGILES (RB 8)

Le chapitre *De officiis diuinis in noctibus* (RB 8) correspond exactement, par son titre, son objet et sa place, à RM 33, T-26. Sous une forme beaucoup plus concise, dépouillée de toute illustration scripturaire et presque de toute motivation¹, Benoît trace un horaire nocturne qui coïncide pour une part avec celui du Maître, et pour une part s'en écarte.

Les deux auteurs s'accordent à **Le Maître et Benoît** : traiter successivement de l'hiver et de l'été, Pâques étant pour tous deux l'une des frontières de ces saisons. L'un et l'autre, ils veulent que l'on soit dispos (*digesti*) au réveil. Ils s'entendent aussi pour séparer les matines des nocturnes en hiver, et pour unir les deux offices en été.

En revanche, ils diffèrent quant au début de la saison d'hiver : équinoxe « hivernal » pour le Maître, Calendes de novembre pour Benoît². Ils divergent encore quant à la

1. Fait exception la phrase *ut...iam digesti surgant* (RB 8, 2). Les motivations tiennent une place énorme chez le Maître, surtout en ce qui concerne l'été (RM 33, 11-26).

2. L'une et l'autre date figure chez COLOMBAN, *Reg. mon.* 7. L'équinoxe est aussi indiquée par ISIDORE, *Reg.* 9, 8 et 11, 1-2, à propos des jeûnes, et surtout par le *Liber Diurnus* 74, dans un contexte et en des termes tout à fait semblables à ceux du Maître (voir *La Règle du Maître*, t. III, p. 501). On notera que la division de l'année

façon de déterminer l'heure des nocturnes. Chez le Maître, tout est réglé d'après le chant du coq (*pullorum cantus*, *pullus*) : les nocturnes sont célébrés avant celui-ci en hiver, après en été. Chez Benoît, les choses sont moins simples : en hiver, on se lève à la huitième heure de la nuit ; en été, le moment du lever est calculé en fonction de l'aube, dont les premières lueurs doivent s'apercevoir pendant les matines. Ainsi, tandis que le Maître se réfère à un seul signal, probablement auditif³, Benoît indique deux points de repère, l'un mathématique, l'autre visuel. Ce genre de variation est, on le verra, l'un des traits constants de la législation bénédictine comparée à celle du Maître.

Non seulement l'heure du lever nocturne n'est pas déterminée de la même manière dans les deux règles, mais il semble que cette différence de méthode s'accompagne d'un écart réel dans l'horaire. A quelle heure, en effet, se produit le *pullorum cantus* dont parle le Maître ? Si Pline et Phrynichos le situent au cours de la quatrième veille⁴, Arnohe le Jeune paraît plus exact en le plaçant au cours de la troisième⁵. Déjà l'Évangile de Marc semble songer à celle-ci quand il parle du « chant du coq⁶ ». Voilà qui nous

en deux moitiés égales confère au système du Maître un aspect plus normal et plus primitif. En repoussant la fin de l'été (le mot lui-même est évité !) jusqu'au début de novembre, Benoît semble vouloir mitiger. Le vestige d'un système plus ancien dans *RM* 33, 28 (équinoxe de printemps au lieu de Pâques) peut être considéré comme un indice supplémentaire de l'antériorité du Maître. Comparer l'argument analogue tiré de *RM* 34, 1-3 (*Le traité de l'office divin*, p. 385-386).

3. *La Règle du Maître*, t. I, p. 40-41. Cf. G. BILFINGER, *Die antiken Stundenangaben*, Stuttgart 1888, p. 65-66. Hypothèse différente dans notre note sur *RM* 52, 2 (t. II, p. 240-241).

4. PLINE, *Hist. Nat.* X, 21 ; PHRYNICHOS, *Praep. soph.*, éd. I. de Borries, Leipzig 1911, p. 93-94 (s. u. *orthros*).

5. ARNOHE, *In Ps. 129*, *PL* 53, 531 c.

6. *Mc.* 13, 35 (cf. *Luc* 12, 38). Voir J. M. HANSSENS, *Nature et genèse de l'office des matines*, Rome 1952, p. 33-34.

invite à situer le *pullorum cantus* entre minuit et la neuvième heure. Mais Macrobe et Censorinus sont plus éclairants encore⁷. Le premier, citant Varron, énumère les temps nocturnes à partir de minuit dans l'ordre suivant : *media(e) noctis inclinatio*, *gallicinium*, *conticuum*, *diluculum*, *mane*. Le second donne à peu près la même liste : *de media nocte*, *gallicinium*, *conticinium*, *ante lucem*, *diluculum*, *mane*. L'intérêt de ces énumérations saute aux yeux, dès qu'on les compare avec les textes du Maître. Pour celui-ci, en effet, dire les nocturnes « avant le chant du coq » revient à se lever « à minuit »⁸. D'autre part, le Maître appelle le chant du coq *declinantis terminus noctis*⁹, de même que Varron et Macrobe le font succéder à la *mediae noctis inclinatio*¹⁰.

Il apparaît ainsi que le Maître fait lever son monde vers minuit ou même avant en hiver, de sorte que les nocturnes soient achevés dans la période appelée *mediae noctis inclinatio* ou *de media nocte*, et qu'ils précèdent le chant du coq. Celui-ci peut donc se produire vers le milieu de la troisième veille¹¹. C'est à ce moment qu'a lieu le réveil en été.

7. MACROBE, *Sat.* I, 3 ; CENSORINUS, *De die natali* 24.

8. *RM* 33, 1, citant *Ps.* 118, 62. De soi, *media nocte* pourrait avoir un sens imprécis, comme dans *RB* 16, 4-5, où il équivaut à *nocte* seul. Mais ici, le contexte implique un sens plus précis. *Media nocte* s'oppose à *de nocte* (*Is.* 26, 9), *de parte aliqua noctis* (*RM* 33, 2). Le voisinage de minuit et du chant du coq apparaît encore dans *Ordo Romanus* XV, 9-10, où les mss hésitent entre *media nocte* et *adpropinquante gallorum cantu*. Comparer CASSIEN, *Concl.* 21, 25 : jeûner jusqu'au chant du coq, c'est jeûner une demi-journée.

9. *RM* 33, 4.

10. ISIDORE, *Orig.* 5, 30, 4, souligne pareillement la proximité de minuit et du chant du coq : *tunc (media nocte) gallicinium est, id est gallorum cantus, quorum uox diei ostendit praeconium, quando et mesonyctius afflatus fit*. On pourrait même entendre ce texte, ainsi que *RM* 33, 4-6, en ce sens que le chant du coq se produit à minuit. On s'expliquerait alors que le Maître fasse commencer le jour légal au chant du coq (*RM* 53, 47).

11. Si les nocturnes durent 1 h. ½ environ. Un office « au chant

Par rapport à ces dispositions, l'horaire bénédictin est nettement plus tardif. Le réveil d'hiver se fait seulement à la huitième heure, c'est-à-dire au moment où le monastère du Maître achève l'office, voire un peu plus tard. On peut croire Benoît lorsque, reprenant le mot du Maître, il dépeint ses moines *iam digesti*, « bien dispos ». En fait, ils ont dormi quelque deux heures de plus que ceux du Maître. Quant au réveil d'été, il est réglé par Benoît de façon que l'on dise les matines à l'aube (11^e heure), ce qui revient à le placer vers la 9^e heure 1/2. Ainsi, dans ce second cas comme dans le premier, Benoît retarde le lever du Maître d'environ deux heures.

Ces constatations vont nous permettre de répondre à une question qui se présente dès que l'on compare les deux règles : Benoît a-t-il maintenu le second sommeil du Maître ? Celui-ci, en effet, accorde un « intervalle » pour le sommeil entre nocturnes et matines en hiver¹², entre matines et prime en été¹³. La concession est faite d'assez mauvaise grâce en hiver¹⁴, les frères étant invités à lire, « méditer » ou travailler pendant que les paresseux se rendorment. En été, au contraire, le second sommeil n'est pas déconseillé et paraît pratiqué par la communauté dans son ensemble. En toute saison, cependant, le temps du premier sommeil — environ 5 heures l'hiver et 7 heures l'été¹⁵ — est assez bref pour justifier la concession d'un

du coq », distinct de celui de « minuit », est mentionné par HIPPOLYTE, *Trad. Apost.* 41 ; JÉRÔME, *Tract. de Ps. 119* ; COLOMBAN, *Reg. mon.* 7 (chaque office a 12 psaumes) ; FRUCTUEUX, *Reg.* I, 6 et II, 10, etc.

12. *RM* 33, 9 ; 44, 12-19 ; 52, 2-5.

13. *RM* 33, 16-18.

14. *RM* 44, 12-19. Cependant les deux autres passages (*RM* 33, 9 et 52, 2-5) envisagent le sommeil pour tous sans réticence.

15. Rappelons qu'il s'agit d'heures inégales selon les saisons. Pour calculer le temps du sommeil en été, il faut tenir compte de l'anticipation des vêpres et du coucher (*RM* 34, 12-13 ; 36, 10 ; 50, 70-71).

supplément après l'office nocturne. D'autre part, le temps disponible pour le second sommeil (environ 3 heures, hiver comme été) est suffisant pour permettre un repos sérieux.

La situation est différente chez Benoît. Le lever étant retardé de quelque deux heures, le premier temps de sommeil dure assez pour que le supplément matinal apparaisse moins indispensable, voire même, en hiver, superflu. D'autre part, l'intervalle d'hiver entre vigiles et matines ne dépasse guère 1 heure 1/2, tandis que l'intervalle d'été entre matines et prime se réduit peut-être à moins encore¹⁶. Il y a donc chez Benoît moins de nécessité de se reposer après l'office et moins de temps pour le faire.

Ces faits suggèrent que l'horaire bénédictin tend à écarter, sans le dire expressément, le second sommeil. Certes, quand Benoît demande que « ce qui reste après les vigiles (en hiver) soit employé à la ' méditation ' par ceux des frères qui ont besoin d'(apprendre) quelque chose du

16. Sur l'intervalle matines-prime, voir P. BUDDENBORG, « Zur Tagesordnung in der Benediktinerregel », dans *BM* 18 (1936), p. 93-94. Celui-ci a sans doute raison de penser que *incipiente luce* (*RB* 8, 4) ne vise pas l'aurore dite « astronomique », qui commence en Italie du sud 1 h. 30 ou 2 h. avant le lever du soleil, mais il exagère en voulant que Benoît vise l'aurore dite « civile », qui commence seulement 1/2 h. ou 3/4 h. avant le lever du soleil. Les premières lueurs du jour sont bien perceptibles, à Rome, une heure au moins avant celui-ci. On peut donc raisonnablement évaluer à une 1/2 h. l'intervalle entre la fin des matines et le lever du soleil. D'autre part, P. Buddenborg note à bon droit que prime devait normalement se célébrer, comme toutes les autres heures, à la *fn* de la première heure, donc une heure après le lever du soleil, ce que confirme *RB* 48, 3 (travail, en été, *a prima usque hora pene quarta*). On avait ainsi 1 h. 1/2 d'intervalle entre matines et prime, au moins en été. En hiver, il est possible que, jouant sur l'ambiguïté du mot *prima* (à défaut du concept « zéro », inconnu des anciens, on n'avait pas d'autre mot pour marquer le premier instant du jour), les moines aient célébré prime au lever du soleil, donc au *début* de la première heure, pour se mettre plus vite à la *lectio*, qui devait cesser *hora secunda plena* (*RB* 48, 10-11). Cf. *RM* 34, 4-11.

psautier ou des leçons », il ne fait que reproduire, sous une forme plus concise et un peu différente¹⁷, les directives de *RM* 44, 12-19. A la lumière de ce que dit le Maître, on peut fort bien comprendre que ceux qui n'ont pas besoin d'apprendre sont tacitement autorisés par Benoît à se rendormir. Cependant, même si elle ne vise qu'une partie des frères, la phrase bénédictine est de forme impérative. Alors que le Maître se contentait d'énumérer différentes occupations laissées au libre choix d'un chacun¹⁸, Benoît présente l'étude comme obligatoire, au moins pour une certaine catégorie de moines¹⁹. C'est dire que le second sommeil, s'il est encore admis, n'est en tout cas plus concédé à tous indistinctement. Cette phrase laconique indique donc une attitude au moins restrictive à l'égard du sommeil matinal.

On peut même se demander si l'alternative à la « méditation » est bien le sommeil, ou si Benoît ne songe pas plutôt pour tous à quelque travail ou lecture comme ceux dont parle le Maître. On ne voit pas, en effet, pourquoi « ceux qui ont besoin d'apprendre » seraient astreints à l'étude à ce moment et ainsi privés de sommeil, tandis que leurs frères plus savants pourraient dormir. Le texte se comprend mieux si l'on suppose au contraire que tous sont en activité entre vigiles et matines. La prescription de Benoît viserait alors à donner le pas à l'étude du psautier et des leçons, indispensable pour l'office, sur toute autre occupation

17. Alors que le Maître encourage les « spirituels » à veiller, Benoît astreint les ignorants à l'étude du psautier et des leçons.

18. *RM* 44, 13-17. Cependant *RM* 81, 2 prévoit l'épouillage des vêtements par tous. De même, l'intervalle matines-prime, où les frères peuvent dormir en été (*RM* 33, 16-18), est utilisé par les hebdomadiers pour le nettoyage de l'oratoire (*RM* 19, 26).

19. Celle-ci est plus ou moins nombreuse suivant l'âge moyen des moines. Dans la *RM*, écrite pour de jeunes communautés, il semble que bon nombre de frères aient à apprendre psaumes et leçons (*RM* 50, 14 et 64-69 ; 57, 7-9).

moins urgente. Le Maître accorde la même priorité à la « méditation » des psaumes et des leçons pendant les heures de « travail spirituel²⁰ ». Ce n'est pas sans doute à l'un de ces temps de *lectio* générale et obligatoire que songe Benoît. Les termes qu'il emploie ici peuvent toutefois être rapprochés de ce qu'il dit de l'après-dîner en hiver (none-vêpres) : *uacent lectionibus suis aut psalmis*²¹. Là aussi, il s'agit d'un temps d'étude supplémentaire, ajouté aux deux heures de la matinée, encore qu'obligatoire pour tous.

C'est ainsi que, sans polémique, par un simple déplacement de l'heure du lever, Benoît semble écarter le second sommeil du Maître. Quels peuvent être les motifs de cette modification ? Pour l'hiver, certains considérants de la législation bénédictine donnent l'impression qu'il s'agit d'une sorte de mitigation. De soi, *octaua hora noctis* n'est qu'une de ces déterminations précises, décalées par rapport aux grandes divisions ternaires du jour civil, qui se rencontreront plus d'une fois dans le chapitre sur l'horaire diurne²². Mais ici le législateur fait appel à la *consideratio rationis*²³, comme si son horaire nocturne s'écartait d'une règle préétablie et requerrait une justification. Celle-ci se prolonge à son tour dans une proposition finale-consé-

20. *RM* 50, 14-15 (psaumes) ; 50, 64-69 (psaume, cantique, leçon) ; 57, 6-9 (psaumes). Cf. *RM* 44, 9-11 (leçons).

21. *RB* 48, 13. Cf. *RB* 48, 22-23, où *meditari aut legere* équivaut à *lectioni*.

22. *Hora pene quarta* (*RB* 48, 3) ; *hora secunda* (48, 11) ; *hora decima* (48, 15).

23. Cf. *iustitia dictante* (*RB* 2, 19), à propos d'une modification apportée à *RM* 2, 18-19. L'expression *iuxta considerationem rationis* est d'ailleurs difficile à traduire, tant les deux substantifs sont susceptibles de sens divers, mais il ne semble pas, en tout cas, que Benoît songe à un calcul assurant la régularité du lever à travers les variations de la « 8^e heure » (on se lèverait tantôt vers le début, tantôt vers la fin de l'heure, suivant la durée de celle-ci), comme l'entendent souvent les commentateurs.

cutive : *ut modice amplius de media nocte pauselur et iam digesti surgant*. Des deux considérations ici indiquées, la seconde a été longuement développée par le Maître²⁴. Benoît s'abrite donc sous un principe déjà invoqué par sa source, mais en lui donnant une application bien plus large. Quant à *modice amplius de media nocte*, il se peut que ces mots fassent allusion au Ps. 118, 62 : *Media nocte surgebam*, texte cité par le Maître au début de son traité²⁵. Évitant de citer le texte psalmique, Benoît avouerait qu'il a retardé le lever. L'adverbe *modice*, assez modeste en vérité pour qualifier un écart de deux heures, atténuerait au moins verbalement la distance entre l'ancien horaire et le nouveau.

Dans la période d'été, elle-même prolongée jusqu'au 1^{er} novembre par un souci analogue de mitigation²⁶, le motif avoué pour lequel Benoît retarde le lever est l'obligation de dire les matines au point du jour (*incipiente luce*). De fait, il semble que le Maître les faisait dire, en été, bien avant l'aube. Il se peut que Benoît ait été choqué de cette anticipation et qu'il ait voulu ramener la célébration des matines à son heure normale. Ainsi la réforme bénédictine paraît tendre, dans le cas présent, à rétablir l'ordre objectif, plutôt qu'à procurer un mieux-être aux moines. Au reste, ce n'est pas le seul passage où se manifeste l'intérêt de Benoît pour la lumière. De nouveau, quand il traitera de l'heure des vêpres en carême²⁷, il précisera que le repas subséquent doit s'accomplir tout entier « à la lumière du jour », considération qui faisait défaut dans les passages

24. RM 33, 8.15.17.

25. RM 33, 1. Benoît a préféré renvoyer la citation à RB 16, 4, où elle sert de pivot à un argument nouveau, qui faisait défaut chez le Maître (RM 34, 1-3).

26. Voir *supra*, note 2. Les vigiles sont moins longues en cette saison.

27. RB 41, 7-9. La règle est étendue à « toutes les saisons ».

parallèles où le Maître prescrit l'anticipation des vêpres²⁸.

Tels sont les motifs du changement d'horaire qui transparaissent dans la RB. Mais il est possible qu'une autre raison ait conduit Benoît à supprimer le second sommeil. Un lecteur aussi attentif de Cassien n'a pu manquer de retenir les critiques que les *Institutions* formulent contre cet usage²⁹. La tradition égyptienne célébrée par Cassien est donc probablement responsable, en dernière analyse, de l'ordonnance de la RB.

Cette explication vient d'autant plus à point que l'usage d'interrompre le sommeil s'avère fort ancien et répandu dans le monachisme hors d'Égypte. Cassien lui-même atteste qu'on le pratiquait en Orient³⁰. De fait, Basile et Chrysostome supposent un second temps de sommeil entre l'office nocturne proprement dit, célébré à minuit ou au chant du coq, et l'office matinal de l'*orthros*³¹. Les moines de Gaule critiqués par Cassien se recouchaient également après les nocturnes. Sur ce point comme sur les autres, les remontrances de Cassien ne semblent pas avoir été entendues par tous, puisque Aurélien doit encore interdire à ses moines de se rendormir³². D'ailleurs, quand il

28. RM 34, 12-13 ; 36, 10 ; 50, 70-71. Les deux motifs invoqués sont Ps. 112, 3 (*usque ad occasum*) et la brièveté des nuits en été. Comme Benoît, le Maître étend la règle à « toutes les saisons » (RM 50, 70), mais en insistant sur la nécessité particulière en été.

29. Inst. 2, 13 et 3, 5.

30. Inst. 3, 4.

31. BASILE, GR 37, 3-5 ; CHRYSOSTOME, In I Tim. 5, Hom. 14, 3-4. Voir J. MATEOS, « L'office monastique à la fin du IV^e s. », dans *Oriens christianus* 47 (1963), p. 53-88.

32. AURÉLIEN, Reg. mon. 28. Le second sommeil aurait été également pratiqué dans les monastères du Jura, selon U. BERLIÈRE, « Les 'Vitae Patrum Iurensium' et la Règle de S. Benoît », dans *Miscellanea Amelli*, Montecassino 1920, p. 64, mais les indices manquent de clarté.

s'agit des moniales, Aurélien lève cette interdiction³³, et il est bien possible que le recul de prime jusqu'à la *secunda*³⁴ tende à ménager un temps de sommeil convenable aux premières heures du jour. L'usage de dormir à ce moment se perpétuera en Gaule au VII^e siècle³⁵, et les condamnations portées contre lui par Chrodegang³⁶ et la législation d'Aix³⁷ prouvent qu'il restait vivant dans l'empire franc aux VIII^e et IX^e siècles. De son côté, l'Espagne monastique a pratiqué le sommeil entre vigiles et matines, au témoignage d'Isidore³⁸.

Mais ce qui nous importe le plus est de connaître la pratique italienne. Or l'usage du Maître en hiver se retrouve dans l'*Ordo Romanus XVIII*³⁹. Quant à sa pratique d'été, le Maître lui-même se réclame de la *Passio Eugeniae*, qui

33. La *Regula uirginum* n'a rien qui corresponde à *Reg. mon.* 28.

34. AURÉLIEN, *Reg. uirg.* 38 : *secundam uero tertiam...* L'heure est cependant appelée *prima* dans l'*Ordo officii* de la même Règle (PL 68, 405 b). Cf. GRÉGOIRE DE TOURS, *De uiri. S. Martini* 33 : *usque ad horam prope secundam dormiuimus* (après les matines d'une grande vigile). D'après H. LECLERCQ, art. *Agaune*, dans *DACL* I, 857-858, la charte de Sigismond pour l'Abbaye d'Agaune mentionne la *secunda* comme office distinct de prime et de tierce, et prescrit un « chapitre » après la *secunda*. Ce dernier trait annonce les règles du siècle suivant (note 35) et semble anachronique pour l'an 515. Ces deux mentions de la *secunda* font d'ailleurs défaut dans le texte reproduit par les *AS*, *Sept.* VI, p. 353 C et 354 A.

35. Comme l'indique l'usage de confesser les fautes nocturnes après l'office de la *secunda*, chez DONAT, *Reg.* 19 et WALDEBERT, *Reg.* 6.

36. CHRODEGANG, *Reg.* 5 (exception pour les malades).

37. *Synodi I Aquisgran.* V, *CCM* I, p. 458, 6-7 (excepté si l'on s'est levé trop tôt). Ce texte et le précédent visent l'intervalle qui suit les vigiles en hiver.

38. ISIDORE, *Reg.* 6, 5.

39. *OR XVIII*, 19. On s'est levé à minuit (*ibid.*, 11). C'est aussi à minuit que commence l'office de l'Épiphanie, selon *OR XV*, 69. De même, au XII^e s., la vigile du III^e Dimanche de l'Avent à Saint-Pierre, selon BENOÎT, *Liber Politicus* 8.

reflète sans doute un usage monastique romain⁴⁰. Jointes à la *RM*, ces témoins nous permettent de parler d'une tradition romaine du second sommeil. D'autres textes romains, il est vrai, sembleront exclure tout intervalle entre nocturnes et matines⁴¹. Mais cette divergence elle-même, si divergence il y a⁴², serait bien conforme à ce que nous savons de la variété des usages en milieu romain.

Nous pouvons donc dire à tout le moins que le second sommeil n'était pas ignoré à Rome. Au reste, l'usage de dormir aux dernières heures de la nuit était lié à celui de célébrer l'office nocturne de très bonne heure, entre minuit et le chant du coq, comme nous l'avons vu chez le Maître. A cet égard, il est intéressant de noter que les anciens commentateurs de la *RB* ont tendance à avancer, peu ou prou, le lever nocturne. Au lieu de la 8^e heure pleine, prescrite par Benoît, Smaragde indique la 7^e heure 1/2. Hildemar-Paul Diacre va plus loin, et remplaçant l'heure variable des anciens par l'heure équinoxiale, il situe la 8^e heure à minuit ou peu après. Cette exégèse est suivie par Bernard du Cassin, qui moyennant le *iuxta considera-*

40. Voir *RM* 33, 18 et la note. D'après *OR XVIII*, 1-3, prime est célébrée au dortoir, à la première ou à la deuxième heure pleine. Lieu et temps suggèrent que l'on a dormi juste avant. Comparer la célébration de la *secunda* en Gaule (plus haut, n. 34-35).

41. Ainsi l'*Ep. Theodomari ad Theod.* 3, *CCM* I, p. 129, 29 : les nocturnes des trois jours saints, empruntés à l'office romain, sont immédiatement suivis des matines, bien que l'on soit encore dans le temps réglé par *RB* 8, 1-3. D'après AMALAIRE, *De Ord. Ant.*, *Prol.*, PL 105, 1246 b, les Romains ne mettent aucun intervalle entre les deux offices.

42. Le texte d'Amalair vise peut-être le « petit intervalle » de l'été. En ce cas, il ne préjuge pas de l'existence d'un second sommeil après les matines. L'*Ep. Theodomari* n'en dit pas davantage sur ce dernier point. Certes, la coutume carolingienne est contraire à tout second sommeil (cf. *Ordo Reg.* 1, *CCM* I, p. 101, 4-5 ; *Memoriale Qualiter* 2, *ibid.*, p. 233, 1), mais plus peut-être par souci de suivre la *RB* qu'en vertu d'un usage ancien.

tionem rationis et certaines considérations pratiques, en arrive à fixer définitivement le réveil des frères à minuit $\frac{1}{2}$.

Il semble que le *modice amplius de media nocte* ait, à des degrés divers, impressionné ces commentateurs. Comment, en effet, la 8^e heure pleine peut-elle être considérée comme peu éloignée de minuit ? De là leurs efforts pour harmoniser les deux données en rapprochant de minuit l'heure du lever. Mais il semble aussi, dans le cas d'Hildemar et de Bernard, que la coutume de célébrer effectivement les vigiles vers minuit ait déterminé leurs interprétations. On peut donc considérer celles-ci comme confirmant et prolongeant le témoignage de l'*Ordo Romanus XVIII* sur le lever de minuit en Italie⁴³.

Au reste, aussi bien Smaragde que Hildemar et Bernard jugent nécessaire de mettre en garde contre le retour au lit après l'office nocturne. Cette défense toujours renouvelée paraît indiquer la persistance de l'usage condamné. On ne saurait s'en étonner : l'anticipation du réveil ne pouvait qu'inciter à se recoucher. Il suffit d'ailleurs de parcourir les témoignages réunis par Martène⁴⁴ pour se rendre compte de l'extension qu'a connue le second sommeil, soit dans l'espace, soit dans le temps, malgré ce qu'indiquait plus ou moins clairement la *RB*.

C'est donc à l'encontre d'un usage très ancien, quasi universel et qui persistera longtemps après lui, que Benoît semble avoir reculé le lever nocturne et détourné les moines

43. De même, en Italie au VIII^e ou au IX^e s., la Règle *Largiente Domino* (*Clavis Patr. Lat.*, Steenbrugge 1962, n° 1875), ch. 3, fait lever à minuit pour l'office nocturne, qui est suivi d'une veille ininterrompue jusqu'au matin. Voir HOLSTE-BROCKIE, *Codex Regularum*, t. II, Augsburg 1759, p. 73. Plus tard et hors d'Italie, les Congrégations de Bursfeld et de Valladolid pratiqueront le lever de minuit.

44. *PL* 66, 417 s. Cf. P. BOHIER, *Commentarium in Reg. S. Ben.*, Subiaco 1908, p. 310, qui se montre indulgent pour ceux qui dormiraient entre nocturnes et matines en hiver.

de prendre un second sommeil. Peut-être a-t-il suivi sur ce point l'exemple de certaines communautés romaines⁴⁵. Mais on ne risque guère de se tromper en attribuant son horaire à l'influence plus ou moins directe de l'image qu'avait tracée Cassien de la « perfection égyptienne⁴⁶ ».

45. Voir *supra*, n. 41-42.

46. Comparer la fidélité de Benoît au « canon des douze psaumes » en toute saison.

CHAPITRE III

LES VIGILES FÉRIALES (RB 9-10)

C'est un fait bien connu que l'office **L'office bénédictin et ses deux sources** bénédictin s'apparente étroitement au vieil office romain, tel qu'il est déjà attesté par les *Ordines Romani* et par Amalaire, et qu'il resta en vigueur sans grand changement jusqu'à la réforme de Pie X. Le sens de cette relation ne fait plus de doute aujourd'hui : c'est l'office bénédictin qui dépend du romain. Benoît lui-même fait état de cette dépendance sur un point particulier¹, et les recherches récentes ont montré que l'ensemble de sa législation dérivait de la même source².

1. RB 13, 10.

2. C. CALLEWAERT, *Sacris erudiri*, Steenbrugge 1940. Cf. *De Breviarii Romani Liturgia*², Bruges 1939. Callewaert a eu le mérite de renverser le premier l'ordre de dépendance admis jusqu'alors. Ses arguments sont généralement valables quand ils se fondent sur les données de la Règle. La démonstration devient beaucoup plus fragile lorsqu'elle prend pour base les textes du Bréviaire bénédictin. Rien ne prouve, en effet, que ceux-ci remontent à saint Benoît. — O. HEIMING, « 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. Cf. l'introduction et les notes du même dans l'ouvrage posthume de A. BAUMSTARK, *Nocturna Laus*, Münster 1956 (*LQF* 32).

D'autre part, l'étude précédente nous a montré que l'*ordo* bénédictin s'apparente littérairement à celui du Maître. Ici encore, les relations sont si nettes et si étroites qu'elles posent inéluctablement un problème de dépendance. Or au terme de nos recherches, il semble que le texte du Maître représente une rédaction plus ancienne que celui de Benoît. Cela signifie que l'*ordo* du Maître est la source de celui de Benoît, ou à tout le moins un texte assez voisin de cette source. Certes, on ne peut affirmer que Benoît ait eu sous les yeux toutes les rubriques que nous lisons dans la *RM*³. Cependant, nous sommes assurés que, là où les deux règles se correspondent, c'est Benoît qui suit le Maître, et non l'inverse — ou, si l'on préfère, que Benoît s'écarte plus que le Maître de la source commune. Dès lors, les institutions liturgiques de Benoît doivent être expliquées non seulement à partir de l'office romain, mais aussi à partir de celui du Maître.

Commençons cette confrontation par les vigiles fériales (*RB* 9-10). Dans ce début de son traité, Benoît, on s'en souvient, suit encore de très près celui du Maître. On peut donc s'attendre à trouver des correspondances particulièrement nettes entre les deux règles à propos de cet office. C'est ce que fait apparaître immédiatement le tableau suivant :

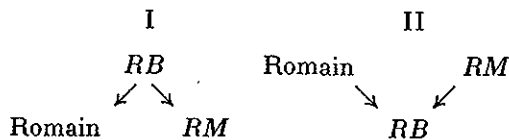
3. Certains passages du Maître, qui ne sont pas représentés dans la *RB*, font plus ou moins figure d'additions dans la *RM* elle-même. Ainsi *RM* 33, 42-54 (abrègement des antiennes); *RM* 34, 4-13 (précisions sur l'horaire de prime et de vêpres); *RM* 46, 8-10 (abrègement des répons). Les chapitres du Maître sur les repas (*RM* 38 et 43), bien que solidement reliés au reste de l'*ordo* dans sa rédaction actuelle, sont également sans parallèle chez Benoît.

Romain ⁴	<i>RB</i>	<i>RM</i>
	Verset (trois fois) <i>Ps.</i> 3 <i>Ps.</i> 94 (ant. ou dir.) Hymne	Verset (trois fois) <i>Ps.</i> 94 (répons)
Douze psaumes	Six ps. sans alleluia	Ps. sans alleluia : six (été) ou neuf (hiver)
Verset	Verset Bénédictio Été : une leçon brève (A.T.) un répons bref	Un répons sans alleluia

4. C'est une opinion assez courante parmi les liturgistes (C. GALLEWAERT, *Sacris Erudiri*, p. 135-144; P. ALFONZO, *L'Antiphonario dell' Ufficio Romano*, Subiaco 1935, p. 63-66; O. HEIMING, dans A. BAUMSTARK, *Nocturna Laus*, p. 40, n. 137, et p. 93, n. 133) que le romain a emprunté au bénédictin son introduction (verset et Invitatoire). Aussi n'avons-nous pas fait figurer ces éléments dans le schéma des vigiles romaines connues de saint Benoît. Cependant il faut avouer que les bases de cette hypothèse restent fragiles. Aucune source n'atteste l'absence du verset et de l'Invitatoire aux vigiles romaines fériales. Les cas que l'on cite (Épiphanie, Semaine Sainte, Défunts, doubles vigiles des grandes fêtes) concernent tous des vigiles à trois nocturnes, qui relèvent d'un type différent. La description circonstanciée que Benoît fait de l'introduction des vigiles ne suffit pas à prouver qu'il innove, d'autant que verset et Invitatoire se rencontrent en tout cas chez le Maître. Reste le fait que les anciens Antiphonaires rejetaient les antiennes du *Venite* en appendice. Est-ce assez pour garantir l'inexistence de l'Invitatoire à Rome au temps de saint Benoît ? On notera en tout cas que, si le romain a emprunté le verset et le *Ps.* 94 à un office monastique, ce doit être à un *ordo* comme celui du Maître plutôt qu'à l'*ordo* bénédictin, puisque celui-ci renferme deux autres éléments d'introduction (*Ps.* 3 et hymne) qui auraient dû passer en même temps dans le romain.

Romain	RB	RM
Trois leçons longues Trois répons	Hiver : trois leçons longues trois répons	
	Six ps. avec alleluia	Ps. avec alleluia : trois (été) ou quatre (hiver)
	Une leçon brève (Apôtre)	Un répons avec alleluia
		Une leçon brève (Apôtre)
		Une leçon brève (Évangile)
	Verset	Verset
Litanie (?)	<i>Kyrie eleison</i>	<i>Rogus Dei</i>

La place de la *RB* ne peut être qu'entre la *RM* et le romain. Benoît s'accorde, en effet, tantôt avec l'un de ses voisins, et tantôt avec l'autre : avec le romain, il a en commun le nombre immuable de douze psaumes, ainsi que le verset, les trois leçons longues et leurs répons ; avec le Maître, il a en commun l'introduction de l'office (verset triplé, *Ps.* 94), la division des psaumes en deux groupes, sans alleluia et avec alleluia, enfin certains éléments terminaux (leçon brève, verset et peut-être *Kyrie = rogus*). En revanche, la *RM* et le romain n'ont entre eux aucune affinité particulière. La *RB* est donc apparentée *séparément* à ces deux offices. Il en résulte que deux schémas sont possibles en théorie :

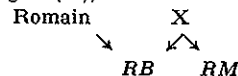


Toutefois, le premier schéma est moins vraisemblable *a priori*, car on devrait, dans cette hypothèse, trouver simultanément dans les deux offices dérivés certains vestiges de leur origine commune. De plus, et surtout, nous savons que, par rapport au romain et au Maître, Benoît est en situation de dépendance. Dès lors, il faut abandonner le premier schéma et se rallier au second⁵. Cette conclusion est confirmée dans une certaine mesure par la plus grande simplicité du Maître, qui ne connaît dans l'introduction ni le *Psaume* 3, ni l'hymne. Il est rare en liturgie que l'on revienne du complexe au simple. Le processus inverse est beaucoup plus normal.

Si la généalogie que nous venons de tracer est correcte, on devrait pouvoir reconstituer la genèse des vigiles bénédictines à partir de leurs deux sources. De fait, cette genèse s'explique très simplement dans une telle perspective. En gros, la combinaison des deux ingrédients répond à la formule suivante : les *quantités* sont celles du romain, le *cadre* est celui du Maître. Par *quantités* nous entendons les douze psaumes, les trois leçons et les trois répons. Par *cadre*, nous entendons l'introduction, les deux groupes de psaumes, avec et sans alleluia, la conclusion. Benoît a donc, en quelque sorte, coulé les vigiles romaines dans le moule du Maître, non sans ajouter quelques éléments tirés d'ailleurs. Voyons ceci en détail.

L'introduction répond pour l'essentiel à la *RM*. Après chacun des éléments empruntés à celle-ci, Benoît a placé

5. Voir aussi *infra*, n. 22. — Dans l'hypothèse d'une source commune aux deux règles (X), on aurait le schéma suivant :



Ce troisième schéma n'est qu'une variante du second, X représentant un état primitif de la *RM* peu différent de celui que nous connaissons. — Voir en outre nos *Addenda*, p. 845.

un élément nouveau : le verset est suivi d'un psaume bref⁶, l'invitatoire d'une hymne. L'une et l'autre innovation semble inspirée par l'office arlésien⁷.

En ce qui concerne la psalmodie, Benoît se trouvait devant les deux systèmes opposés du romain et de la *RM*. Du premier, il a retenu le nombre invariable de douze psaumes en toute saison. Du second il a gardé la répartition en deux groupes, mais en changeant la proportion : les psaumes avec alleluia passent du tiers à la moitié. De nouveau, l'office lérinien a pu fournir le modèle de cette égalisation des deux groupes de psaumes⁸. D'ailleurs,

6. *RB* 9, 2 : *tertius psalmus et gloria*. D'après le cas parallèle du *Ps.* 66 (*RB* 12, 1 ; 13, 2), il s'agirait d'un psaume à dire *sine antiphona in directum*, peut-être aussi *subtrahendo modice*. Dans les deux cas, la destination du petit psaume initial est visiblement de retarder le début de la psalmodie antiphonée, pour laquelle la participation de tous est requise. On peut donc parler de « psaumes d'attente ». Aucune mention n'est faite du *Ps.* 3 dans *RB* 43, 4, où la rubrique *omnino subtrahendo et morose* s'applique au *Ps.* 94. Celui-ci joue donc encore le rôle de psaume d'attente (cf. *RB* 13, 2), et l'on est en droit de se demander si le *Ps.* 3 était bien récité au début des vigiles lorsque Benoît rédigeait ce chapitre sur les retards.

7. CÉSAIRE, *Reg. uirg.* 66-70 ; AURÉLIEN, *Reg. mon.*, *PL* 68, 393-396. Un *directaneus*, parfois appelé *breuis* ou *paruulus*, figure au début des heures suivantes : lucernaire, *duodecima*, nocturnes, matines. Aurélien le mentionne aussi à complies. Quant à l'hymne, on le trouve à la fin de toutes les heures, avant le *capitellum* ou les leçons. Le soin avec lequel Césaire note l'*incipit* de chaque hymne donne à penser que cette pièce ne figurait pas dans l'*ordo* lérinien. A tout le moins, Césaire a dû intervenir dans l'affectation de telle hymne à telle heure. — Le choix du *Ps.* 3 pour introduire les vigiles répond à un usage très répandu, donc probablement fort ancien. Voir A. BAUMSTARK, *Nocturna Laus*, p. 91-94. Une influence espagnole ou byzantine est possible dans le cas de la *RB*. De toute façon, le *Ps.* 3 et l'hymne concourent à souligner l'heure de la célébration, son caractère nocturne, qui n'apparaît ni dans le verset initial, ni dans l'invitatoire, ni dans la psalmodie qui suit.

8. CÉSAIRE, *Reg. uirg.* 68, MORIN p. 23, 33-24, 2 (tierce du dimanche et du samedi) : *psalmi sex : post quos lectiones tres... et post ipsas*

égaliser semble être une tendance innée de Benoît. On la retrouve aussi bien dans l'adoption d'une quantité de psaumes fixe, été comme hiver, que dans la division des psaumes et cantiques longs en plusieurs sections⁹. Pourtant, cette tendance ne résistera pas à la nécessité de réduire la mesure des vigiles en été, comme nous le verrons dans un instant à propos des leçons. Aussi est-on en droit de chercher d'autres causes à la modification introduite ici par Benoît. Peut-être l'une de ces causes est-elle le désir de compenser la suppression de l'alleluia aux heures du jour¹⁰ : abandonnant la disposition uniforme de la *RM*, où l'alleluia revenait au dernier tiers de chaque office, Benoît aura voulu élargir son emploi aux vigiles. Il se rapprochait ainsi à tous égards du vœu — ou de la constatation — du Pseudo-Jérôme, qui ne mentionne l'alleluia qu'aux nocturnes, et le fait dire alors avec tous les psaumes¹¹.

lectiones psalmi sex. Cependant cette structure isolée se présente comme un redoublement de l'office ferial, qui n'a que six psaumes (*ibid.*, p. 23, 31-33), plutôt que comme une division du bloc de douze psaumes qu'on trouve à tierce le jour de Pâques (CÉSAIRE, *loc. cit.* 66, p. 22, 4-5). Voir O. HEIMING, « Zum monastischen Offizium », p. 122-123. De plus, l'office arlésien de tierce ne constitue pas un parallèle pleinement valable pour les vigiles de Benoît. Aussi faut-il tenir compte des cas de bipartition nocturne relevés à Byzance et à Milan par A. BAUMSTARK, *Nocturna Laus*, p. 145-154. Les deux cathismes byzantins et les deux *turmae* ambrosiennes ressemblent un peu plus aux deux nocturnes égaux de Benoît qu'aux deux membres inégaux du Maître, sans que l'on puisse affirmer, comme le fait Baumstark, que Benoît dépend de Byzance à cet égard.

9. *RB* 13, 9 (cantique du samedi) ; 18, 5 (psaumes de prime) ; 18, 16 (vêpres) ; 18, 21 (vigiles).

10. Voir plus haut, p. 13.

11. *Ep.* 47 (*ad Damasum*), 1, *PL* 30, 295 ab : *Vbi autem Deus et homo honorabili uoce cantatur, alleluia semper cum omnibus psalmis affigatur, ut in omni loco communiter respondeatur nocturnis temporibus*. Voir notre article « La *RM* et la lettre apocryphe de saint Jérôme sur le chant des psaumes », dans *Studia monastica* 7 (1965), p. 358, n. 10.

Quels qu'en soient les motifs, cette égalisation des deux blocs de psaumes est indiquée sans insistance spéciale. Il en va autrement pour l'égalisation du nombre des psaumes à dire en hiver et en été. Benoît est visiblement préoccupé par ce détail¹². Une telle insistance montre qu'il s'agit d'une modification apportée à l'*ordo* que l'on observait jusqu'alors. Or sur ce point, le romain s'accorde avec la *RB*. Ce n'est donc pas le romain que Benoît corrige avec tant de soin, mais l'autre *ordo*, celui du Maître. Retenons cette indication sur l'importance respective des deux sources et la situation de Benoît par rapport à chacune d'elles. Le système en vigueur dans son entourage semble être celui du Maître. Sur cette base communément admise, il opère une réforme inspirée du romain¹³.

En vertu de cette réforme, la psalmodie ne subira aucune réduction en été, malgré la brièveté des nuits. Cependant, Benoît ne repousse pas par principe toute variation saisonnière. S'il tient la psalmodie pour intangible, c'est probablement par respect pour le nombre traditionnel et sacré de douze, et sans doute aussi parce qu'il y va de la récitation hebdomadaire du psautier, considérée par lui comme un minimum indispensable¹⁴. Mais à côté de la psalmodie, les vigiles comportent un autre élément qui prend un temps considérable en hiver : les leçons et leurs répons¹⁵. C'est

12. Voir plus haut, note 40.

13. A l'influence de celui-ci a pu se joindre celle de CASSIEN, *Insl.* 2, 4-6.

14. Inversement, le Maître avait la possibilité de varier le nombre des psaumes, puisqu'il n'était pas tenu par une répartition fixe du psautier *per hebdomadam*.

15. La longueur des leçons de l'office n'est pas indiquée, mais chacune d'elles peut comprendre sans doute les « quatre ou cinq folios » prévus pour la lecture de complies (*RB* 42, 6). Au romain, leur dimension était variable suivant la longueur des nuits, comme le note H. MAROT, « Place des lectures bibliques et patristiques dans l'office latin », dans M^{sr} CASSIEN-B. BOTTE, *La prière des heures*, Cerf 1963, p. 153, d'après les indications de l'*Ordo Romanus* XIV.

sur cet élément que portera la différenciation des saisons¹⁶.

Benoît corrige donc ici le romain, dont il a adopté le système des lectures en hiver. On notera que cette correction se fait sans bruit, comme si le législateur se sentait plus libre de ce côté que par rapport au Maître. Ainsi se confirme ce que nous pressentions déjà : l'usage que connaissent le mieux les lecteurs de Benoît et avec lequel ce dernier doit compter davantage, est celui de la *RM*. En revanche, l'usage romain semble être moins familier aux destinataires de la Règle, et comme tel plus facile à modifier selon les préférences de Benoît.

Ces aperçus sur les conditions de travail de Benoît trouvent une nouvelle confirmation dans le soin avec lequel il règle les lectures et les répons en hiver¹⁷. Par rapport au romain, ce système n'offre que peu d'originalité¹⁸. En revanche, il est entièrement neuf par rapport à la *RM*. Dès lors, certaines précisions auxquelles donne lieu sa description sont un indice de plus que l'*ordo* de base, dans les monastères de Benoît, était celui du Maître. Visiblement, les premiers usagers de la *RB* n'ont pas encore entendu parler de leçons longues aux vigiles fériales, habitués qu'ils sont à des leçons brèves, récitées par cœur et écoutées debout, telles que les prévoit la *RM*. Le système romain ne leur est pas familier, et requiert par suite une description détaillée.

Quant aux répons, le fait que *RB* 11, 12 en prévoit l'abrègement suppose qu'il s'agissait encore de morceaux de psalmodie assez longs en même temps que relativement simples, comme le fait remarquer O. HEIMING, « Zum monastischen Offizium », p. 135.

16. *RB* 10, 2.

17. *RB* 9, 5-8.

18. Les seules différences sont : la place des leçons, que le romain met après les douze psaumes, exactement comme CASSIEN, *Insl.* 2, 4-6 (cf. *Vitae Patrum* V, 4, 57) ; le *gloria* réservé au troisième répons, alors que le romain avait un *gloria* pour chaque répons (*Ordo Romanus* XVI, 15) ; peut-être aussi les lectures patristiques aux vigiles (cf. H. MAROT, *art. cit.*, p. 155-157).

Après ces remarques sur la méthode de Benoît, revenons à la différence qu'il établit entre l'hiver et l'été. Le romain n'admet cette distinction ni dans la psalmodie ni, en principe au moins, dans les leçons. Le Maître la place dans la psalmodie antiphonée, les deux leçons brèves ne constituant chez lui qu'un élément presque négligeable quant à la durée. Benoît, au contraire, ayant adopté les trois leçons longues du romain et leurs répons, trouvait de ce côté matière à abrègement. Si de la sorte il innovait par rapport au Maître, une telle variation des lectures selon les saisons n'est pas sans exemple dans la tradition liturgique. On la trouve à Rome même, au temps de Benoît ou même avant lui, dans les vigiles que le *Liber Diurnus* impose au clergé suburbicain¹⁹, et ailleurs dans les nocturnes de l'*Ordo monasterii* augustinien²⁰. Ces deux offices abrègent aussi bien les psaumes que les leçons. Benoît, tenu par son psautier hebdomadaire, se contente de réduire ces dernières. Sa manière d'abrèger se distingue également de celle des Arlésiens²¹.

19. N° 74, PL 105, 71 ab : en été, *tres lectiones et tres antiphonae atque tres responsorii*; en hiver, *quatuor lectiones cum responsoriis et antiphonis suis*. Si le chiffre de trois leçons est le même que dans le romain et la RB, il constitue pour le *Liber* la quantité minima (été), que l'on accroît d'une leçon en hiver. Pour la RB, c'est au contraire le maximum (hiver), que l'on réduit à une leçon brève en été. Quant aux variations que connaît le romain, en pratique sinon en principe, voir plus haut, note 15.

20. OM 2, 12-16 : de novembre à février, *antiphonae duodecim, psalmi sex, lectiones tres*; en mars-avril et septembre-octobre, *antiphonae decem, psalmi quinque, lectiones tres*; de mai à août, *antiphonae octo, psalmi quatuor, lectiones duae*. Alors que les antiennes et les psaumes décroissent dès la demi-saison, les leçons ne subissent de réduction qu'au cours des quatre mois d'été. Mais il faut tenir compte d'une diminution possible dans la longueur de chaque leçon (voir plus haut, note 15).

21. CÉSaire, *Reg. mon.* 20, PL 67, 1102 a, fait dire en hiver un second nocturne, auquel s'ajoutent trois *missae* de trois lectures chacune. Cf. *Reg. uirg.* 69, MORIN p. 24, 12-15 et 25, 6; Aurélien,

La place des leçons

Un des traits les plus intéressants de l'*ordo* bénédictin est la place des leçons au milieu des psaumes. Elle n'est conforme ni au romain, ni à la RM, qui s'accordent entre eux et avec Cassien pour placer les leçons à la fin de toute la psalmodie²². Pour nouvelle qu'elle fût, la disposition adoptée par Benoît n'était pas sans fondement chez le Maître, puisque celui-ci divisait déjà les psaumes en deux groupes. C'est à la jointure de ces deux sections que Benoît a ménagé un espace pour les trois leçons du romain.

Que signifie cette disposition? Peut-être son but principal est-il de procurer une détente à la fois physique et mentale à des moines qui viennent d'« antiphoner » debout les six premiers psaumes²³. Cette intention se laisse deviner au soin avec lequel Benoît note que l'on doit s'asseoir pour

Reg. mon., PL 68, 394 cd. De son côté, Aurélien réduit de trois à deux les *missae* du vendredi soir en été (*ibid.*, 394 b). Mais il s'agit alors d'une grande vigile. Pour les vigiles quotidiennes, les Arlésiens varient la quantité des psaumes aussi bien que celle des leçons, comme le *Liber Diurnus* et l'*Ordo monasterii*.

22. On nuancera donc notre affirmation (plus haut, p. 436), suivant laquelle la RM et le romain n'ont entre eux aucune affinité particulière. Mais ce correctif n'infirme pas la démonstration faite dans le même passage. Il n'en résulte aucune possibilité de relations nouvelles entre les trois offices. Au contraire, le trait commun relevé ici s'inscrit au mieux dans le second schéma, car il s'agit d'un trait plutôt archaïque (voir plus haut, note 18), qui situe la RM et le romain avant la RB. Celle-ci, d'ailleurs, en conserve un vestige (leçon du deuxième nocturne).

23. L'attitude debout pendant les six premiers psaumes ne peut être conclue avec certitude de RB 9, 5 (*sedentibus omnibus*), car on pourrait s'être levé pour le verset et la bénédiction, voire pour le *gloria* du dernier psaume antiphoné (cf. 9, 7). Mais Cassien, *Inst.* 3, 8, 4, oppose nettement la station debout pendant le chant des antiennes à la position assis pendant les répons et les leçons. Au sujet de la RM, voir plus loin, note 25.

écouter leçons et répons²⁴. Si telle est bien la pensée de Benoît, elle ne fait sans doute que prolonger celle du Maître. Celui-ci, en effet, insérerait déjà un répons après le premier groupe de psaumes antiphonés, probablement dans l'intention de procurer un certain repos à sa communauté²⁵. Or Benoît, on le verra, se montre constamment soucieux d'alléger le fardeau de l'office que lui ont légué ses devanciers. En plaçant les trois leçons et répons du romain à la fin du premier nocturne, il allonge miséricordieusement le temps de repos assez bref que procurait à cet endroit l'unique répons du Maître.

Mais si plausible que soit cette explication, elle doit être complétée par une référence à l'office arlésien. Celui-ci nous a déjà fourni un exemple de douze psaumes divisés en deux groupes égaux²⁶. De nouveau, il s'accorde parfaitement avec la *RB* en intercalant trois leçons entre ces deux groupes de psaumes. Malheureusement, l'office qui présente ces étonnantes similitudes avec les vigiles de Benoît n'est pas une heure nocturne, mais tierce du samedi et du dimanche. D'ailleurs, les répons y font défaut après les leçons. De plus, si l'alleluia intervient chez les Arlésiens

24. *RB* 9, 5. On ne se relève qu'au *gloria* du dernier répons (9, 7). Le fait de rester assis pendant les leçons et les répons est parfaitement conforme aux indications de Cassien (voir note précédente). On peut se demander si, en supprimant le *gloria* des deux premiers répons du romain (voir plus haut, note 18), Benoît n'entendait pas laisser les moines assis sans interruption jusqu'à la reprise de la psalmodie antiphonée.

25. La psalmodie, chez le Maître, paraît exiger la station debout, non seulement de la part du soliste (*RM* 47, 6 ; il pourrait s'agir, même ici, de tous les participants), mais aussi de l'ensemble des choristes (*RM* 69, 11). La psalmodie dont il est question dans ces textes est sans doute en première ligne l'antiphonie, puisque celle-ci est de loin la plus usitée à l'office. Quant aux répons, il se pourrait que l'on s'assoie pour les écouter, comme chez Cassien. En tout cas, le répons est un élément de variété, donc de détente psychologique.

26. Voir plus haut, note 8.

comme élément de variation dans la psalmodie, sa présence et son absence ne caractérisent pas deux grands blocs de psaumes, mais de petits groupements successifs de trois psaumes (deux sans alleluia, un avec alleluia)²⁷. Cette ordonnance n'est pas sans rappeler la « loi des deux-tiers » qui régit l'*ordo* du Maître²⁸, mais elle ne correspond à rien chez Benoît.

Il y a donc un écart considérable entre l'office arlésien de tierce et les vigiles bénédictines. On ne saurait expliquer celles-ci simplement à partir de celles-là. Pour comprendre Benoît, le recours à la *RM* et au romain s'impose avant tout. L'on est même tenté de se demander si ce recours ne suffit pas, les rencontres de Benoît avec Césaire pouvant n'être à la rigueur que des coïncidences. Cependant, les éléments communs à Benoît et à Césaire que nous avons rencontrés dans l'Introduction des vigiles (*directaneus*, hymne) ne permettent guère de douter qu'il y ait eu de véritables contacts entre ces deux contemporains. Il nous faut donc prendre acte des correspondances que nous venons d'observer :

27. AURÉLIEN, *Reg. mon.*, PL 68, 393 b : *psalmi duodecim : id est, quatuor fratres binos psalmos et alleluaticum tertium dicant*. C'est sans doute cette même structure que vise CÉSAIRE, *Reg. uirg.* 66, MORIN p. 22, 27-28 : *psalmi duodecim cum alleluaticis suis*. Dans les deux cas, il s'agit de tierce le jour de Pâques. Il n'est pas certain que ce système s'applique à tierce du dimanche chez Césaire, encore que la description de l'office pascal, placée en tête de l'*ordo*, paraisse avoir une portée assez générale. On retrouve en tout cas la même ordonnance à la *duodecima* de Pâques (CÉSAIRE, *loc. cit.*, p. 23, 8-9 ; AURÉLIEN, 393 c) et au lucernaire de chaque jour (AURÉLIEN, 395 b : *antiphonae duae ; tertia semper cum alleluia dicatur*).

28. Voir *La Règle du Maître*, t. I, p. 53-54, à compléter par la note précédente. Le lucernaire d'Aurélien est ce qui se rapproche le plus de la *RM*.

Césaire (tierce)	Benoît (vigiles)
Six psaumes : 2 sans alleluia 1 avec alleluia (<i>bis</i>)	Six psaumes sans alleluia
Trois leçons : Actes, Apocalypse, Évangile (Pâques) Prophète, Apôtre, Évangile (samedi, dimanche)	Trois leçons et trois répons
Six psaumes : 2 sans alleluia, 1 avec alleluia (<i>bis</i>)	Six psaumes avec alleluia

Ici se pose à nouveau un problème de dépendance. Si l'un des offices a influé sur l'autre, dans quel sens s'est exercée cette action ? Une fois de plus, il semble qu'il faille considérer Benoît comme patient plutôt que comme agent. S'il en était autrement, l'office arlésien ne se rencontrerait pas avec le bénédictin *sur les seuls points où celui-ci s'écarte du Maître et du romain*. Entre ces derniers et Arles, on ne trouve en effet aucune ressemblance que l'on puisse attribuer à la médiation de Benoît²⁹. C'est dire que, selon toute apparence, les analogies relevées sur notre tableau s'expliquent par une influence d'Arles (ou de Lérins) sur Benoît, comme on pouvait le soupçonner *a priori* d'après la chronologie.


29. Il existe bien une analogie remarquable entre la *RM* et Césaire-Aurélien : l'alleluia au dernier tiers des psaumes (voir les notes précédentes). Mais justement, Benoît ne connaît pas cette structure 2/1.

**Les leçons
en été**

En été³⁰, Benoît réduit leçons et répons à leur plus simple expression. Il ne reste, après les psaumes sans alleluia, qu'une leçon brève et un répons bref. On se rapproche ainsi du Maître : le répons bref correspond plus ou moins au répons sans alleluia de la *RM*, et la leçon brève de l'Ancien Testament, jointe à celle de l'Apôtre qui suit le second groupe de psaumes, forme un ensemble analogue aux deux leçons du Maître.

Celui-ci, toutefois, avait un système différent à deux égards : d'abord il réunissait les deux leçons à la fin de la psalmodie, ensuite il les prenait toutes deux au Nouveau Testament (Apôtre et Évangile). Sur le premier point, on l'a vu, le Maître est plus fidèle que Benoît à l'usage primitif décrit par Cassien³¹. Sur le second, au contraire, c'est Benoît qui suit Cassien de plus près, puisque ce dernier atteste pour l'Égypte une leçon de l'Ancien Testament et l'autre du Nouveau en temps ordinaire, une de l'Apôtre ou des Actes et l'autre de l'Évangile les samedis et dimanches seulement, ainsi qu'au Temps pascal.

Ainsi le Maître a étendu aux jours ordinaires une série de lectures primitivement réservée aux jours de fête, tandis que Benoît maintient la série normale. Tout se passe donc dans le cas présent comme si les deux auteurs se rattachaient, indépendamment l'un de l'autre, à Cassien comme à leur source commune :

Cassien : deux leçons en finale,

une leçon A. T., une N. T.

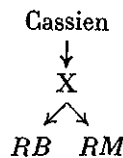
Benoît : une leçon A. T., Le Maître : deux leçons
une N. T. en finale.

30. *RB* 10, 1 (de Pâques au 1^{er} novembre).

31. Voir plus haut, notes 18 et 22.

Cependant, un schéma de ce genre représente une simple possibilité. Sa valeur réelle ne peut être appréciée qu'après confrontation avec les autres données du problème *RM-RB*. Si, comme nous l'avons montré, les vigiles de Benoît supposent les nocturnes du Maître ou quelque chose de très voisin, il faudra plutôt admettre dans le cas présent que Benoît est *revenu* à l'usage primitif signalé par Cassien, en corrigeant le système du Maître. De tels retours à la tradition se rencontrent sur d'autres points dans la *RB*³².

Mais on peut aussi expliquer les choses autrement : la *RM* ne représenterait plus exactement la source utilisée par Benoît. Celle-ci aurait comporté l'ancien système de leçons. On est ici dans un cas où il paraît légitime d'admettre une source commune aux deux règles, en entendant par là une règle inconnue (*X*), très semblable à la *RM* que nous connaissons, mais légèrement différente. On obtiendrait ainsi le schéma suivant :



Dans cette hypothèse, quel motif le Maître avait-il pour étendre aux jours ordinaires la série festive ? Une première raison peut être cherchée dans le « service spécial » qu'accablent les monastères³³. De même que l'alleluia

32. Voir *La Communauté et l'Abbé*, p. 71 et 362-366 (cf. p. 436-437). Comparer le recours aux sources dans *E'*, qui reproduit *CASSIEN*, *Inst.* 4, 39 après *RM* 10. Voir « Nouveaux aperçus sur une Règle monastique du VI^e siècle », dans *RAM* 41 (1965), p. 21 et 50. Benoît, lui aussi, lit Cassien directement, en plus de ce qu'il en reçoit par l'intermédiaire du Maître.

33. *RM* 28, 46-47. Noter que le système des leçons et celui de l'alleluia sont également uniformes à toutes les heures. Un même parti pris de généralisation se fait sentir dans les deux cas. Si la

pascal se dit toute l'année chez les moines, de même les lectures pascales. Ces dernières seraient donc, elles aussi, un signe permanent de la consécration monastique et de la vie « avec le Seigneur³⁴ ». Mais le Maître lui-même suggère une autre raison, quand il prescrit d'imiter les clercs et diacres qui lisent successivement l'épître et l'évangile de la messe³⁵. Ce rapprochement laisse entendre que les leçons de l'office, bien que récitées et non lues, ont été conçues sur le modèle de celles de la messe. Ce serait un de ces traits d'origine cléricale qui ne manquent pas dans la *RM*³⁶.

Des deux leçons estivales de Benoît, seule la première est suivie d'un répons. La seconde, comme chez le Maître, est immédiatement suivie du verset final. Cette dissymétrie accuse le caractère hybride du système bénédictin : la première leçon provient de la simplification des trois leçons romaines, tandis que la seconde correspond à celles du Maître. La présence et l'absence du répons reflètent dans chaque cas l'état du modèle suivi. On sait d'ailleurs que le couple leçon-répons est caractéristique de l'office cathédral³⁷. En l'empruntant aux moines romains, Benoît

signification de l'alleluia n'est dévoilée qu'en dehors du traité de l'office et par une sorte de hasard, on peut soupçonner que les leçons ont également une signification aux yeux du Maître, et probablement la même que l'alleluia, bien que rien n'en soit dit. — On notera, en outre, que le Pseudo-Jérôme ne fait dire l'alleluia qu'aux nocturnes (plus haut, note 11), et que Cassien ne signale les leçons que pour les nocturnes et les vêpres en Égypte. Le Maître étend leurs indications à toute la journée.

34. Voir l'article cité plus haut (note 11), p. 363.

35. *RM* 46, 5-7.

36. Voir l'article cité plus haut (note 11), p. 362-367.

37. Voir O. HEIMING, « Zum monastischen Offizium », p. 139 et 147. On trouve déjà un *responsorium* ou *responsus*, entre deux *antiphonas*, après la troisième leçon des *missae* nocturnes chez CÉSaire, *Reg. mon.* 21, et *Reg. uirg.* 69, MORIN, p. 24, 12-13. Voir O. HEIMING, *loc. cit.*, p. 117-120.

a transmis à son œuvre une estampille cléricale non moins apparente que celle que nous venons de relever dans la *RM*.

**La conclusion
des vigiles**

Venons-en maintenant aux derniers éléments de l'office. Le verset terminal du Maître³⁸ se retrouve à la même place chez Benoît, mais celui-ci a déjà inséré un verset à la fin des six premiers psaumes. Ce dédoublement souligne la division de la psalmodie en deux parties ou « nocturnes », comme les appellera la terminologie postérieure, déjà en usage à Arles. La « bénédiction » donnée par l'abbé à la fin du premier nocturne³⁹ renforce encore cette autonomie de chaque partie. Aucune oraison du même genre ne semble y correspondre à la fin du second nocturne, mais celui-ci se termine par le *Kyrie eleison*. Ainsi chaque nocturne a sa conclusion propre et se présente comme un tout. Cette partition très nette des nocturnes n'avait aucune racine dans l'office romain ferial. Elle a au contraire un fondement chez le Maître, comme nous l'avons déjà noté. Mais Benoît l'a beaucoup accentuée. Il se pourrait que l'office romain des fêtes, avec sa division en nocturnes bien distincts, ait servi de modèle sur ce point aux vigiles fériales de Benoît.

Quoi qu'il en soit, une nouvelle dissymétrie s'observe à propos de la place de la leçon dans chaque nocturne. Au premier nocturne, la leçon suit les éléments de conclusion (verset, bénédiction). Au second, elle les précède. Tout comme la présence et l'absence du répons, ces deux positions correspondent aux deux sources dont découle l'*ordo* de Benoît : le premier nocturne reproduit l'ordonnance du

38. Sur la présence d'un verset au romain, voir plus haut, note 4. Il correspond au premier de Benoît. Les Arlésiens mentionnent un *capitellum* ou verset à la fin des heures (avant le troisième *Kyrie*, chez Aurélien). Il correspond au deuxième de Benoît et à celui du Maître.

39. *RB* 9, 5 (cf. 11, 7). Il s'agit d'une oraison terminale : voir O. HEIMING, « Heilige Regel », p. 96-97.

romain, le second celle du Maître. Ainsi chaque détail des vigiles bénédictines témoigne-t-il à sa façon de leur caractère composite.

Le *Kyrie eleison* est, au dire de Benoît, une *supplicatio litaniae*, c'est-à-dire une litanie amputée de ses formules d'intentions et réduite aux seules acclamations du peuple, la litanie complète étant réservée aux grandes heures (matines et vêpres). Cette litanie, réduite ou complète, est-elle ce que le Maître place au même endroit sous la rubrique *rogus Dei*⁴⁰? En tout cas, la *RM* fait dire ce *rogus* uniformément à la fin de toutes les heures. Il n'y a donc pas trace chez elle de la distinction entre les deux formes de litanie.

Une autre particularité de Benoît est le nom même de *Kyrie eleison*, qui a désigné une pièce de la messe romaine dès le VI^e siècle et jusqu'à nos jours⁴¹. Le rapprochement avec Rome s'impose d'autant plus que saint Grégoire mentionne explicitement les deux formes de la litanie dont parle Benoît. On est donc à nouveau en présence d'un élément typiquement romain, en dépit de l'origine grecque du *Kyrie* et de son adoption en d'autres régions de l'Occident, notamment dans l'office arlésien⁴².

40. Voir notre note sur *RM* 33, 30.

41. *Concile de Vaison* (529), can. 3, BRUNS II, p. 184. — GRÉGOIRE LE GRAND, *Ep.* 9, 12, *PL* 77, 956 c : *In quotidianis autem missis aliqua quae dici solent tacemus, tantummodo Kyrie eleison et Christe eleison dicimus, ut in his deprecationis uocibus paulo diutius occupemur.* Grégoire appelle ici *deprecatio* ce que Benoît nommait *supplicatio*.

42. Le Concile de Vaison (note précédente) en prescrit la récitation aux matines, à la messe et aux vêpres. Bien que Césaire fût président de ce concile, on ne trouve pas mention du *Kyrie* dans ses règles. Mais Aurélien le prescrit à tous les offices trois fois (au début, à la fin des psaumes et après le *capitellum*). Peut-être le disait-on chaque fois à trois reprises (*Reg. mon.*, *PL* 68, 393 b : *ter Kyrie eleison*), encore que ce *ter* ne soit pas parfaitement clair et fasse défaut dans *Reg. uirg.*, *PL* 68, 403 c. Faut-il rapprocher du triple *Kyrie* à la fin de chaque heure la *trina curuatio* signalée par CASSIEN, *Conl.* 9, 34, 13, en un texte d'ailleurs assez obscur ?

Concluons : notre étude avait pris pour base l'existence de deux sources de l'*ordo* bénédictin, à savoir l'office romain et celui du Maître. Chemin faisant, nous en avons reconnu une troisième : l'office arlésien ou lérinien. Quant au dosage de ces influences, quelques indices donnent à penser que Benoît présuppose avant tout les nocturnes du Maître, mieux connus de ses lecteurs, et greffe sur ce tronc des éléments romains et arlésiens qui semblent plus nouveaux.

CHAPITRE IV

LES VIGILES DOMINICALES (RB 11)

En abordant ce sujet, Benoît s'écarte doublement du Maître. D'abord parce que les vigiles du dimanche ne venaient pas après les nocturnes de semaine dans la *RM*, mais étaient décrites seulement à la fin de l'*ordo* (*RM* 49). Ensuite parce que le Maître prescrivait de véritables vigiles, c'est-à-dire une veillée commençant le samedi soir et s'achevant avec les matines au deuxième chant du coq. Benoît a changé ces vigiles en de simples nocturnes récités à la fin d'une nuit de sommeil. Ce changement a lui-même provoqué le déplacement du chapitre, désormais intégré à l'*ordo*. En conséquence, nous n'aurons plus à confronter Benoît avec deux sources, mais avec une seule : l'office romain.

Auparavant, il importe de considérer le nouveau type d'office dominical pour mesurer l'importance de la transformation accomplie.

La grande vigile¹ est une institution traditionnelle du

1. Généralement hebdomadaire ou bi-hebdomadaire. Nous envisageons ici le phénomène de la grande vigile dans toute son ampleur, qu'elle soit célébrée deux fois par semaine, ou une seule fois, ou même plus rarement et sans fréquence déterminée. Comme la *RB* ne semble la connaître sous aucune de ces formes, c'est avec toutes celles-ci qu'il faut contraster l'observance bénédictine, bien que seules les grandes vigiles dominicales, telles qu'on les trouve chez le Maître, puissent être comparées à l'office décrit dans *RB* 11.

monachisme. Elle a lieu dans la nuit du vendredi au samedi, d'après Cassien, dans tout l'Orient², et les moines de Gaule paraissent la célébrer également, bien que le jour de cette célébration (samedi ou dimanche) ne soit pas précisé. La *Regula Secunda Patrum*, vers la fin du v^e siècle, l'atteste aussi pour la Gaule ou l'Italie³, en des termes qui sont reproduits par la *Regula Macarii*⁴.

Si ces deux règles ne disent rien de la fréquence des vigiles, Césaire et Aurélien les prescrivent nettement non seulement pour le samedi, mais aussi pour le dimanche, outre les fêtes de Noël, de l'Épiphanie et des Martyrs⁵. La grande vigile est donc célébrée à Arles aux deux derniers jours de chaque semaine. La même fréquence paraît

2. CASSIEN, *Inst.* 3, 8-9. Témoignage confirmé, pour Jérusalem, par ÉTHÉRIE, *Itin.* 27, 7 et 29, 1-2 (carême). En ce qui concerne la Gaule, Cassien n'indique même pas explicitement une célébration hebdomadaire.

3. *Reg. Patr.* II, 6, PL 103, 444 a (= 37-39 Neufville) : *In uigiliis obseruandum est, quando omnes conueniunt, quicumque grauat somno et exit foras, non se fabulis occupet, sed statim redeat ad opus, ad quod conuenitur. In congregatione autem ipsa ubi legitur, aurem semper ad scripturas habeant et silentium obseruent omnes.*

4. *Reg. Mac.* 15, PL 103, 449 c : *Operam Deo dabunt singuli fratres tempore quo missae in uigiliis obseruandis stant, quando omnes conueniunt, ne deficiant. Quicumque grauat somno, exeat foras, non se fabulis occupet, etc.* Les premiers mots reproduisent un passage antérieur de *Reg. Patr.* II, 6 (443 a), où il est question de toutes les *missae*, de jour et de nuit. — FAUSTE DE RIEZ, *Hom.* 8, PL 50, 85 d, parle de *uigiliis... lotius noctis*, en plus de nombreuses allusions aux « vigiles », généralement jointes aux jeûnes (*Hom.* 4, 842 c et 843 b ; *Hom.* 6, 848 a ; *Hom.* 8, 850 c ; *Hom.* 9, 855 c ; *Hom.* 10, 857 a).

5. CÉSAIRE, *Reg. uirg.* 66, MORIN p. 23, 12-17 (samedi et dimanche en été) ; 68, p. 23, 27-31 (Noël et Épiphanie : on commence à la troisième heure) ; 69, p. 24, 30-25, 4 (dimanches et fêtes de martyrs). AURÉLIEN, *Reg. monach.*, PL 68, 394 bc (samedi et dimanche en toute saison) ; 396 a (Noël et Épiphanie, fêtes de martyrs, samedi) ; 396 b (dimanches et fêtes).

supposée par la *Regula Tarnatensis*⁶. De son côté, Ferréol distingue en toute netteté les vigiles, qui paraissent être à ses yeux plutôt exceptionnelles⁷, des nocturnes et matines célébrés chaque jour. Enfin, Grégoire de Tours atteste la persistance des grandes vigiles en Gaule au moins jusqu'à la fin du vi^e siècle⁸.

Telle étant la situation au-delà des Alpes, qu'en est-il de l'Italie ? Si la *RM* et la *Regula Pauli et Stephani* sont toutes deux à situer dans ce pays, il semble que la grande vigile y ait été en honneur au vi^e siècle, avant et après Benoît. Ici cependant les documents ne mentionnent qu'une seule vigile hebdomadaire, celle du dimanche. On peut même dire qu'ils sont assez explicites pour exclure celle du samedi⁹. En outre, le Maître cite au moins une vigile de fête, celle de l'Épiphanie, et la *Regula Pauli* parle également de vigiles célébrées les jours de fête comme le dimanche¹⁰.

Ajoutons à ces textes un document qui n'a pas encore été

6. *Reg. Tarn.* 6, PL 66, 980 ab : on distingue les vigiles des dimanches et de certaines fêtes, où le travail est interdit, des autres vigiles, célébrées aux jours ouvrables. Celles-ci incluent peut-être, en plus des grandes vigiles du samedi (?), des vigiles brèves, faites de quelques *missae* ajoutées aux nocturnes, à la mode d'Arles (voir *infra*, notes 27 et 28). Cependant les précautions prises contre le sommeil paraissent viser spécialement de grandes vigiles. L'allusion à des leçons longues ne permet pas, en tout cas, d'entendre par « vigiles » de simples nocturnes.

7. *Reg. Ferioli* 13, PL 66, 964 b : *Quotiescumque uigilia nocturna propter exorandum Deum aut deuotione petitur, aut festiuitate debetur...*

8. *Hist. Franc.* 7, 22, PL 71, 429 a (vigiles commençant au début de la nuit) ; *Mirac.* II, 24, *ibid.*, 816 a (en la fête de S. Julien, dans sa basilique) ; II, 34-35 (déposition des reliques du saint à Tours). Voir les dix-sept vigiles prescrites dans l'année par l'*ordo* de Perpétue : *Hist. Franc.* 10, 31, 6, *ibid.*, 566-567. L'existence de grandes vigiles célébrées par les clercs suppose *a fortiori* de semblables célébrations dans les monastères.

9. *RM* 49 ; *Reg. Pauli et Stephani* 10, 1-3, VILANOVA p. 111-112.

10. *RM* 45, 8-11 ; *Reg. Pauli et Stephani* 10, 1-3.

localisé et daté avec certitude : la *Regula cuiusdam Patris*¹¹. Il prévoit pour les nuits des samedis et dimanches une longue *missa* qui ne cesse qu'au chant du coq. Curieusement, il admet des dispenses pour ceux qui ne se sentiraient pas la force de veiller. Là comme ailleurs¹², ces ménagements laissent entrevoir l'effritement de l'observance.

Ainsi, l'ensemble du monachisme occidental, aux v^e et vi^e siècles, a pratiqué de véritables vigiles durant presque toute la nuit. Dans la plupart des cas, il n'est pas seulement question des fêtes, encore fort rares, mais aussi d'une observance hebdomadaire. La Gaule paraît avoir connu généralement la célébration de deux grandes nuits, le samedi et le dimanche. L'Italie semble s'être contentée de fêter la nuit dominicale. Si certains documents ne participent pas à ce concert¹³, il faut l'attribuer plutôt à leur caractère lacuneux qu'à l'absence du rite dans les monastères qu'ils concernent.

Cependant il en va tout autrement pour les offices romain et bénédictin. Benoît indique explicitement que l'office nocturne du dimanche ne commence pas la veille au soir, mais aux dernières heures de la nuit¹⁴. Il en est de même pour l'office des fêtes, calqué sur celui du dimanche¹⁵. Dès

11. *Reg. cuiusdam* 30, PL 66, 994 a. Cette règle « est peut-être italienne », d'après A. MUNDÓ, « Les anciens synodes abbaciaux », dans *Regula Magistri-Regula S. Benedicti*, Rome 1959 (*Studia Anselmiana* 44), p. 124, n. 44. Cependant, son système de trois offices nocturnes de douze psaumes chacun, *praeter illam missam quae celebratur ortu solis*, rappelle exactement l'*ordo quorundam catholicorum*, décrit par COLOMBAN, *Reg. Mon.* 7, WALKER p. 133, 13-21.

12. Cf. *Reg. Ferioli* 13 (plus bas, note 29). On serait donc enclin à dater la *Reg. cuiusdam* de la seconde moitié du vi^e siècle environ.

13. Ainsi la *Reg. IV Patrum*, la *Reg. Patrum III*, la *Reg. Orientalis*, l'*Ordo monasterii* et la Règle d'Augustin, le florilège E*, etc.

14. *RB* 11, 1.

15. *RB* 14, 1-2.

lors, on peut dire que les grandes vigiles ont pratiquement disparu de l'observance¹⁶. A ces célébrations de longueur variable, destinées à occuper la majeure partie de la nuit, s'est substitué un office de structure fixe et de durée constante. Sans doute ne faut-il pas minimiser la charge que représente l'office de neuf ou douze leçons, celles-ci étant de longues lectures de plusieurs pages¹⁷. La « vigile » dominicale de la *RB* et du romain exige certainement que l'on se lève de fort bonne heure, si bien que le sommeil, en été, ne dure peut-être pas beaucoup plus que les deux heures concédées à la fin de la nuit par les tenants de la grande vigile. Cependant le nouveau système apporte un allègement incontestable, surtout en hiver. On peut le considérer dans l'ensemble comme une mitigation.

Ainsi les offices romain et bénédictin semblent se détacher, au vi^e siècle, de la pratique courante. Ce n'est qu'au siècle suivant que la disparition de la grande vigile devient un phénomène général et certain. En Espagne, les vigiles des dimanches et fêtes comportent seulement une *missa* supplémentaire de trois psaumes, que ce soit chez Isidore

16. Elles subsistent peut-être en des occasions exceptionnelles, telles que les veillées mortuaires. Cf. EUGÈNE, *Vita Seuerini* 16, 1 et 41, 1 ; FERRAND, *Vita Fulgentii* 29, 65, où clercs et moines veillent tous ensemble du soir au matin. Cependant CÉSAIRE, *Reg. uirg.* 70, réserve à un petit nombre de sœurs le soin de veiller la défunte. Encore ne le font-elles que la moitié de la nuit, en se relayant. De même AURÉLIEN, *Reg. monach.*, PL 68, 396 b. — A Rome, on a célébré jusqu'à l'époque d'Amalraire des vigiles doubles, à Noël et à quelques grandes fêtes. On commençait le soir par les *uigiliae* proprement dites, qui pouvaient comporter jusqu'à neuf leçons. A la fin de la nuit, on récitait les nocturnes fériaux, avec de nouvelles leçons. Voir *Ordo Rom.* XII, 4 et 23-24. Dans *Ordo Rom.* XV, 7-11, le second office a disparu.

17. De plus, l'office romain comportait le dimanche une psalmodie doublée (24 psaumes), tandis que Benoît fait réciter un troisième nocturne, où les cantiques, laissés au choix de l'abbé, peuvent être de longueur très variable (*RB* 11, 6).

de Séville¹⁸ ou chez Fructueux de Braga¹⁹. Dans les Églises de Gaule, « les vigiles ne sont plus célébrées qu'à de rares solennités : Noël, Épiphanie et Pâques²⁰ ». Quant aux moines irlandais, leur vigile du samedi et du dimanche n'a jamais été autre chose qu'un office *ad matutinum*, d'ailleurs gigantesque²¹. Si sur ce point Donat de Besançon reste fidèle aux normes colombaniennes²², Waldebert de Luxeuil n'a plus un mot sur la question²³. Dans son cas, plus encore que dans celui d'Isidore, il est possible que l'influence bénédictine ait contribué à faire abandonner la grande vigile.

La cause de cet abandon ne fut sans doute que la pente

18. ISIDORE, *Reg.* 6, 4 (dimanches et fêtes de martyrs). Cette *missa* supplémentaire s'ajoute aux quatre normales (une de psaumes fixes et trois de psaumes variables, sans compter celle des cantiques). De même dans l'*Ordo Escorialensis*, publié par D. DE BRUYNE, dans *Rev. Bénéd.* 42 (1930), p. 341-342.

19. FRUCTUEUX, *Reg.* I, 3. Au total, ces vigiles des samedis, dimanches et fêtes comportent six *missae*, ce qui équivaut au chiffre indiqué par Isidore, cantiques compris. Voir J. PINELL, « San Fructuoso de Braga y su influjo en la formación del oficio monacal hispanico », dans *Bracara Augusta* 22 (1968), p. 12.

20. P. SALMON, *Le Lectionnaire de Luxeuil*, Rome 1944, p. xcii; cf. p. 27, note 1. Comparer les dix-sept vigiles tourangelles du siècle précédent (plus haut, note 8).

21. COLOMBAN, *Reg. Monach.* 7, WALKER p. 130, 1-8. Ce dernier office de la nuit passait, en été, de 24 psaumes les jours ordinaires à 36 les samedis et dimanches; en hiver, de 36 à 75 psaumes, de sorte que le psautier était récité en deux nuits. Au contraire, les offices *ad initium noctis* et *ad medium noctis* restaient invariables, avec douze psaumes chacun (*ibid.*, p. 130, 24-25). Même contraste chez les *Catholici* (*ibid.*, p. 132, 13-21). Dans ces systèmes, il se peut que l'énormité de l'office *ad matutinum* oblige à le commencer fort tôt, peut-être même à le joindre aux précédents.

22. DONAT, *Reg.* 75.

23. A vrai dire, on ne sait rien de l'office célébré par ces moniales de Waldebert, sauf une allusion *ad omnes cursus nocturnos* (ch. 2) et la formule *nocturnis horis* (ch. 8). Le mot *cursus*, qui revient aux ch. 8 et 14, fait plutôt songer à Colomban qu'à Benoît.

des hommes à mitiger les observances pénibles. La fatigue des veilles avait posé des problèmes aux communautés dès les origines. Si à Bethléem, dès la fin du iv^e siècle, on institua une *novella sollemnitas* au lever du soleil, ce fut, au dire de Cassien, pour couper court au sommeil, « surtout les jours où la vigile, se prolongeant depuis les heures du soir jusqu'à la pointe de l'aurore, entraînait une plus grande fatigue²⁴ ». En Gaule, vers 420-430, il fallait recommander aux cénobites de mettre à profit les deux dernières heures de la nuit pour dormir, sous peine de les voir somnolents et bons à rien tout le jour suivant²⁵. A la fin du siècle, c'est à l'office nocturne lui-même que le sommeil fait sentir son poids : certains doivent sortir, et il faut les exhorter à ne pas abuser de ces sorties²⁶. Bientôt Césaire en viendra à d'autres remèdes : les sœurs menacées d'assoupissement recevront l'ordre de se tenir debout, tandis que les autres restent assises; toutes, pendant les lectures, s'occuperont à un travail pour lutter contre le sommeil²⁷. La *Regula Tarnatensis* fera sienne cette règle du travail, en exceptant les dimanches et fêtes²⁸.

Cependant, il ne suffisait pas de tenir éveillés les moines présents aux vigiles. Il fallait aussi les obliger à y venir. C'est ce nouveau problème qui apparaît dans la *Regula Ferioli*. Ferréol admet comme cause de dispense, non seulement la maladie, mais aussi la « nécessité²⁹ ». Hormis

24. *Inst.* 3, 4, 2. Cf. *Inst.* 3, 9, 2 : la fatigue des vigiles entraîne la dispense du jeûne le samedi.

25. *Inst.* 3, 8, 2-4.

26. *Reg. Patr.* II, 6 (37-39), et *Reg. Mac.* 15 (plus haut, notes 3-4).

27. CÉSAIRE, *Reg. uirg.* 15. Il peut toutefois s'agir aussi des vigiles férielles d'hiver (*infra*, n. 49). AURÉLIEN, *Reg. monach.* 29, reproduit ces dispositions, mais distingue les jours ordinaires, où l'on travaille, et les dimanches et fêtes, où le remède sera de se mettre debout. Cf. *Reg. uirg.* 23.

28. *Reg. Tarn.* 6 (plus haut, note 6). L'exception est déjà faite par Aurélien (note précédente).

29. *Reg. Fer.* 13 (*supra*, notes 7 et 12).

ces excuses, toutes deux susceptibles d'interprétations assez larges, nul ne devra se permettre de manquer les vigiles. Ce rappel, avec les considérations spirituelles qui le motivent, donne à entendre que l'observance commence à être mise en question dans cette seconde moitié du VI^e siècle. Au reste, il semble que les cénobites gaulois ne connaissent déjà plus les vigiles hebdomadaires, puisque Ferréol mentionne seulement des célébrations extraordinaires (fêtes, dévotion). Ce qu'il dit ensuite de l'assiduité aux matines et aux nocturnes montre que les vigiles ne sont pas fréquentées à l'égal de ces offices quotidiens. De son côté, le chapitre sur les vigiles privées laisse à chacun sa liberté³⁰. Comme il est désormais interdit de coucher à deux dans le même lit, nul n'aura d'autre témoin que le Seigneur. Ferréol a beau faire valoir les avantages de cette indépendance, on peut se demander si son invitation à « n'accorder au sommeil que moins de la moitié de la nuit » sera suivie d'effet dans la plupart des cas. Tout cela donne l'impression d'un déclin des vigiles, soit communes, soit privées.

Tandis que les Gaulois faisaient face à ces difficultés, l'Italie les éprouvait aussi, mais leur apportait d'autres solutions. Il semble que le Maître autorise les frères à se recoucher dans la journée du dimanche³¹. En tout cas, la *Regula Pauli et Stephani* le permet expressément, bien que seulement en été³². Ce sommeil compensatoire se prend après prime, dont la destination est ainsi totalement méconnue : cette heure n'avait-elle pas été instituée, à Lérins-Arles, précisément pour mettre fin au sommeil les jours de grande vigile³³ ?

30. *Reg. Fer.* 33.

31. *RM* 75, 6 et note. Ce parallèle n'a pas été remarqué par J. VILANOVA, *Regula Pauli et Stephani*, Montserrat 1959, p. 172, n. 24.

32. *Reg. Pauli et Stephani* 10, 1-3 (*supra*, n. 9).

33. CÉSAIRE, *Reg. uirg.* 69, MORIN p. 24, 25-28. Prime a donc le même but que la *nouella sollemnitas* de Cassien (*supra*, n. 24). Elle ne devient quotidienne que chez AURÉLIEN. *Reg. monach.*, PL 68, 405 b.

Ainsi les Italiens se montrent à tous égards moins exigeants que leurs confrères transalpins. Non seulement ils se contentent d'une seule vigile hebdomadaire, alors que les Gaulois en célèbrent deux, mais ils tournent encore la difficulté en permettant de dormir le jour suivant³⁴. Dès lors, il n'est pas surprenant que Rome ait été, pour autant que nous sachions, l'initiatrice de l'abandon des vigiles. Il semble que le milieu italien était prédisposé à cette mitigation, le poids de l'observance y étant ressenti plus qu'ailleurs³⁵.

Mais la concession d'un somme dans la journée n'est pas, dans la *RM*, le seul indice d'un malaise relatif aux vigiles. Les termes mêmes dont use le Maître pour parler de la nuit du dimanche pointent nettement dans le même sens. Après avoir précisé que la célébration doit durer « depuis le soir jusqu'à ce que le coq se fasse entendre pour la seconde fois », il ajoute : « Mais pour justifier ce nom de vigiles, les frères se passeront de sommeil, et ils psalmodieront et écouteront la lecture de leçons. C'est après les matines qu'ils se reposeront sur leurs lits³⁶. »

Cette insistance à préciser l'horaire des vigiles, cet appel à l'étymologie du mot pour maintenir la rigueur de l'usage, supposent qu'une pratique et une terminologie contraires

34. Cette seconde sorte de ménagement suppose d'ailleurs la première, car seul le dimanche, jour chômé, se prête au repos dans la journée.

35. Peut-être faut-il interpréter en ce sens *RM* 44, 12-19, où le Maître concède à regret l'autorisation de dormir après les nocturnes d'hiver, la lecture n'étant que facultative. Comparer CÉSAIRE, *Reg. uirg.* 69, MORIN p. 24, 12-14, où les lectures sont obligatoires. En tout cas, le Maître accorde sans réticence un temps de sommeil après les matines d'été (*RM* 33, 16-18), en dépit de CASSIEN, *Inst.* 2, 13. Quant à la sieste prescrite par *RM* 29, 1 et 50, 56-60, c'est encore une concession inconnue de Cassien et des Gaulois.

36. *RM* 49, 2-3. *Sed* semble prévenir une objection.

sont dans l'air. Visiblement, le Maître a connaissance d'un *cursus* dépourvu de vraies vigiles, où ce nom ne désigne plus qu'un office de la fin de la nuit, de simples nocturnes. A ces mœurs décadentes, il oppose fermement, ici comme en matière de jeûne³⁷, la règle traditionnelle du monachisme.

Cette allusion du Maître à une crise des vigiles se comprend à merveille dans la région de Rome au début du VI^e siècle. Nous savons en effet que certaines communautés romaines, celles dont Benoît adoptera le *cursus*, avaient renoncé dès cette époque à la grande veillée dominicale. La réduction de celle-ci à des nocturnes prolongés n'allait pas tarder à devenir, à Rome, une sorte de norme officielle. Quand, au cours du VI^e siècle, le clergé suburbicaire fut astreint à célébrer chaque nuit des « vigiles », en plus des offices du matin et du soir seuls de règle jusque-là, on ne lui imposa le dimanche que neuf antiennes et neuf leçons avec leurs répons³⁸. C'était là une charge appréciable, deux ou trois fois supérieure à celle de l'office ferial, mais bien moindre que la pannychie primitive des moines. Ainsi l'Église romaine a bientôt sanctionné, en l'imposant à ses clercs, la coutume introduite par certains monastères de la Ville. Peut-être, d'ailleurs, la situation de ces monastères auprès des basiliques et les relations de leurs moines avec le clergé n'avaient-elles pas été sans influence sur l'évolution de leurs vigiles dominicales³⁹. En tout cas, le fait que clercs et moines, à Rome, se contentaient le dimanche d'une « vigile » réduite est un intéressant

37. *RM* 28, 1-7.

38. *Liber Diurnus* 74, ROZIÈRE p. 154-156 (*PL* 105, 71 ab).

39. Les vigiles populaires et cléricales du dimanche avaient lieu à la fin de la nuit, au chant du coq (cf. ÉTHÉRIE, *Itin.* 24, 8-12). Or c'est à ce moment que prenaient fin les grandes vigiles monastiques (*RM* 49, 1). Pour peu que fidèles et clercs voulassent « veiller » avec les moines, ceux-ci devaient changer leur horaire.

indice de localisation et de datation pour la *RM*. L'usage romain rend compte de la réaction du Maître et permet de la situer.

A la différence du Maître, Benoît s'est rallié à cette pratique romaine. C'était apporter une solution radicale — d'aucuns pensaient peut-être : une solution de facilité — aux problèmes multiples que nous avons vus se poser aux communautés monastiques fidèles à l'ancienne vigile. En particulier, il devenait possible d'interdire le sommeil dans la journée du dimanche, tel qu'on le prenait dans les monastères du Maître. De fait, Benoît se montre plus exigeant que son devancier pour la *lectio* dominicale, qui n'est plus chez lui une occupation *ad libitum*, mais un exercice obligatoire pour tous⁴⁰.

Si nos deux règles divergent quant au maintien du nom : à la forme et à la longueur de l'office nocturne du dimanche, elles s'accordent à l'appeler du même nom : *uigiliae*. Au reste, logique avec elle-même, la *RB* désigne ainsi non seulement l'office dominical, mais aussi les nocturnes des fêtes. Le mot *uigiliae* a donc des sens opposés pour le Maître et pour Benoît : l'un réserve le mot pour une véritable veillée, commençant le samedi soir et s'achevant à l'aube ; l'autre, qui ne connaît plus de telles veillées, appelle « vigiles » tout office célébré aux dernières heures de la nuit.

Déjà cette ambiguïté pose une question, à la fois sémantique et institutionnelle. Mais le Maître, on l'a vu, a expressément soulevé le problème en argumentant pour l'antique observance à partir du sens du mot : *uigiliae*, selon lui, signifie proprement de grandes vigiles. S'il en était bien ainsi, l'emploi bénédictin du terme ne serait qu'un gauchissement, accompagnant la décadence de l'institution. Le vocabulaire aurait suivi l'évolution de l'observance.

40. Comparer *RB* 48, 22-23, et *RM* 75, 5-7.

La langue de la *RB*, non moins que sa pratique, la classerait, aux côtés du *Liber Diurnus* et de la *Vie de Fulgence*, parmi les représentants d'une liturgie de date récente⁴¹.

Simple et séduisante au premier abord, cette thèse ne résiste pourtant pas à l'examen des faits. Dès le début du v^e siècle, *uigiliae* est employé en parlant de simples nocturnes⁴². Chose curieuse, Éthérie et Cassien, qui sont pour nous les témoins de cette acception, emploient ailleurs le même mot pour parler de grandes vigiles⁴³. Le contraste que nous relevons entre le Maître et Benoît se retrouve donc, un siècle plus tôt, à l'intérieur même du vocabulaire de leurs devanciers. Déjà *uigiliae*, pour Éthérie et pour Cassien, est un terme ambigu, qui désigne aussi bien la veillée proprement dite que l'office de la fin de la nuit.

Ces faits contredisent évidemment l'affirmation du Maître. En réalité, la terminologie de la *RB* a des racines aussi anciennes que celle de la *RM*. Si la suppression de la grande vigile hebdomadaire peut passer pour une innovation romaine du vi^e siècle⁴⁴, il n'en va pas de même pour

41. Le *Liber Diurnus* (*supra*, n. 38) appelle en effet *uigiliae* l'office de la fin de la nuit. De même FERRAND, *Vita Fulgentii* 19, 38 (office monastique) et 29, 59 (office clérical, appelé *cotidianae uigiliae*). Cf. ISIDORE, *Reg.* 6, 4.

42. ÉTHÉRIE, *Itin.* 24, 8 (dimanche). Cf. *uigilare* dans *Itin.* 24, 1 et 44, 1 (jours ordinaires). — CASSIEN, *Inst.* 2, 3, 1 (Égypte) et 3, 6 (Syrie) : *nocturnae uigiliae*; *Inst.* 2, 13, 3 : *canonicis uigiliis*; *Inst.* 2, 17 et 3, 4, 1 : *cotidianae uigiliae*; *Concl.* 2, 26, 3 : *nocturnae uigiliae*.

43. ÉTHÉRIE, *Itin.* 27, 7 ; 29, 1-2 ; 36, 3 ; 38, 1. — CASSIEN, *Inst.* 3, 8, 1-4 (*uigiliae* six fois) et 3, 9, 1-2 (deux fois) ; *Concl.* 21, 25, 3.

44. On voudrait être sûr que les moines romains ont, aux origines, célébré de grandes vigiles chaque semaine. Aucun témoignage ne le prouve, à notre connaissance. On peut seulement inférer, à partir de la pratique générale des moines, que les communautés romaines commencèrent par faire ainsi, avant d'adopter la vigile réduite. Sur le témoignage de Jérôme, voir *infra*, n. 46. En Afrique, l'*Ordo monasterii* augustinien ne dit rien de la nuit du dimanche. On peut en conclure que celle-ci comportait une grande vigile, car un office de la fin de la nuit n'aurait pas manqué d'être décrit, le dimanche exigeant en tout cas une célébration plus longue que les jours ordinaires.

l'appellation donnée aux nocturnes qui la remplacent, ainsi qu'à ceux des fêtes.

Faut-il donc voir dans l'assertion du Maître un simple argument de fortune, inventé pour les besoins de la cause ? Ayant à défendre une institution chancelante, fait-il appel, ici comme ailleurs, à une étymologie de fantaisie⁴⁵, sans se référer à une véritable tradition sémantique ? Répondre par l'affirmative serait se mettre en contradiction avec un bon nombre de faits. Il ne manque pas d'auteurs, avant et après le Maître, qui distinguent comme lui « nocturnes » et « vigiles », quelle que soit, d'ailleurs, la longueur de ces dernières. Déjà Jérôme n'emploie *uigiliae* qu'en parlant des nuits de fêtes, célébrées par le peuple entier dans les églises⁴⁶, tandis qu'il désigne l'office des moines par son heure : *medio noctis*⁴⁷. De même, l'*Ordo monasterii* augustinien appelle cet office *nocturnae orationes*, en évitant *uigiliae*⁴⁸.

De leur côté, Césaire et Aurélien appellent *nocturni* l'office nocturne ordinaire, et *uigiliae* celui des samedis, dimanches et fêtes. Si *uigiliae* désigne aussi chez Césaire l'office ferial en hiver⁴⁹, c'est que l'on y ajoute en cette saison trois *missae* ou séries de lectures entrecoupées de chants. La *missa* est l'élément caractéristique des grandes

45. Voir *La Règle du Maître*, t. I, p. 204, n. 2 (remplacer 10, 125 par 11, T).

46. *Ep.* 109, 3 ; 107, 9 ; 147, 4 ; *Adv. Vigil.* 1 et 9. Ce dernier passage, ainsi que *Ep.* 107, 9, donne le synonyme *pernoctationes*.

47. *Ep.* 108, 20 et 130, 15 ; *Tract. de Ps. 119*, qui dit aussi *media nocte*. On trouve simplement *nocte* dans *Ep.* 22, 35 et 107, *noctibus* dans *Ep.* 22, 37.

48. *OM* 2, 12. Cf. *supra*, n. 44.

49. CÉSAIRE ; *Reg. monach.* 20 ; *Reg. uirg.* 69, MORIN 25, 5-13 (cf. 24, 12-15). — AURÉLIEN, *Reg. monach.*, PL 68, 394 cd évite *uigiliae* en parlant des nocturnes d'hiver. Le mot serait-il en passe de s'appliquer exclusivement aux grandes vigiles ? Voir cependant *Reg. monach.* 29 et *Reg. uirg.* 23, où il peut d'ailleurs s'agir de la grande vigile du samedi.

vigiles. En l'introduisant, même à dose réduite, dans les offices quotidiens de l'hiver, on ne fait pas de ceux-ci de véritables vigiles, mais on leur en donne l'aspect. C'est à ce titre qu'ils méritent eux aussi le nom de *uigiliae*. Les Arlésiens maintiennent donc une certaine distinction entre « nocturnes » et « vigiles », bien que Césaire ne réserve pas ce dernier terme aux grandes veillées.

A son tour, la terminologie de Cassiodore rappelle, au premier abord, celle de Benoît, mais confirme plutôt, si on la considère attentivement, la thèse du Maître. Des trois passages de son commentaire des Psaumes qui énumèrent les heures canoniales, deux nomment l'office de nuit *nocturni*⁵⁰, tandis que le troisième, tiré de la Préface, parle de *uigiliae*⁵¹. Il semble donc que le fondateur de Vivarium use des deux mots comme de synonymes, à la façon de Benoît. Cependant, à y regarder de plus près, on s'aperçoit que le dernier texte n'est pas de même nature que les autres. Dans ceux-ci, Cassiodore donne une nomenclature précise, appelant chaque heure par son nom usuel. Dans la Préface, au contraire, il parle en termes assez vagues. Les vêpres et les complies n'y sont pas désignées par leur nom propre, mais par une circonlocution indiquant l'heure de la célébration⁵², et les *matutini* eux-mêmes sont représentés par une périphrase⁵³. On ne peut donc faire fond sur ce texte en ce qui concerne le nom de l'office de nuit. Si *uigiliae* y est employé, c'est probablement avec une nuance poétique. Le mot risque de n'être pas un simple équivalent de l'usuel *nocturni*, mais un terme recherché pour sa couleur.

50. *Comm. Psalt.* 70, 8 et 118, 164, *CC* 97, p. 631, 174-176 et 98, p. 1132, 3044-3058.

51. *Ibid.*, *Praef.*, *CC* 97, p. 4, 65.

52. *Diei postrema* (vêpres); *noctis aduentu* (complies). Cette dernière expression se retrouve dans *Comm. Psalt.* 90, 16, *CC* 98, p. 835, 276.

53. *Matulina exultatione*.

Ce soupçon devient une certitude lorsque Cassiodore, commentant le mot du psalmiste : *Anticipauerunt uigilias oculi mei*, déclare sans ambages : *Istas (uigilias) usus noster consuevit uocare nocturnos*⁵⁴. Ainsi donc, les moines de Cassiodore, comme ceux du Maître, appelaient « nocturnes » leur office de nuit. Quant à « vigiles », ce mot ne paraît plus lié pour eux à une réalité liturgique précise⁵⁵. C'est un terme inusité dans le langage courant, mais disponible pour remplacer, en vue d'un effet littéraire, le terme usuel. Notons-le en passant : une telle disponibilité suggère que Vivarium ne pratique plus guère les grandes vigiles⁵⁶. Si l'emploi de *nocturni* par Cassiodore pour désigner les nocturnes est conforme à la *RM*, l'usage « poétique » de *uigiliae* dans le même sens ne l'est point, pas plus que l'abandon des grandes vigiles qu'il suppose⁵⁷.

Parmi ceux qui évitent d'appeler *uigiliae* de simples nocturnes, on peut encore citer Ferréol⁵⁸. Ainsi, avant et après le Maître, en Gaule comme en Italie, la terminologie monastique a souvent retenu une distinction plus ou moins nette entre *uigiliae* et *nocturni*. Dès lors, le Maître était en droit de revendiquer pour la grande vigile le privilège de s'appeler *uigiliae*. Son argument n'est pas artificiel, mais fondé sur un usage linguistique réel. Seulement cet usage

54. *Comm. Psalt.* 76, 5, *CC* 98, p. 700, 99-101. Puisque ces « vigiles » sont « devancées » par le psalmiste, il ne peut s'agir que d'un office de la nuit.

55. Il n'est pas sûr que Cassiodore songe précisément à un office liturgique dans *Inst.* 30, *PL* 70, 1146 a : *Parauimus etiam nocturnis uigiliis mechanicas lucernas*. Il peut s'agir d'une lecture libre, comme dans *RM* 44.

56. En tout cas, *uigiliae* est pris au sens restreint de *custodia* (veille militaire de trois heures) dans *Comm. Psalt.* 89, 4, *CC* 98, p. 823, 122-128. Cf. ARNOBE, *Comm. in Ps.* 89 et 129, *PL* 53, 456 cd et 531 c.

57. Nous nous séparons ici de M. CAPPUYNS, « L'auteur de la *RM* : Cassiodore », dans *RTAM* 15 (1948), p. 217.

58. *Supra*, note 7.

se heurtait de son temps à une autre tradition non moins ancienne, dans laquelle le mot s'appliquait indifféremment à un grand ou à un petit office. Le Maître nous fait assister, de la façon la plus curieuse, à l'affrontement de ces deux langages. Ni lui ni Benoît ne peuvent être accusés d'infléchir la terminologie reçue. Ils n'ont fait, l'un et l'autre, que se conformer à des usages antérieurs d'un siècle au moins.

On aimerait, certes, pouvoir retracer avec plus de précision le cheminement de ces deux traditions à travers le temps et l'espace. Par quelles voies le Maître d'un côté, Benoît de l'autre, ont-ils hérité du vocabulaire qui est le leur? Si notre documentation ne permet pas de répondre à cette question, il faut du moins noter l'accord de la *RB* avec ce document romain contemporain qu'est le *Liber Diurnus*⁵⁹. Quelles qu'aient pu être les influences qui se sont exercées sur Benoît, il est certain que l'abandon de la grande vigile à Rome rendait le mot *uigiliae* entièrement disponible pour désigner l'office quotidien. Ce fait n'a pu qu'affermir l'usage que nous constatons dans la *RB* et le *Liber*, s'il ne l'a pas créé.

Notons pour finir que Benoît n'a pas, comme le Maître, un seul mot pour désigner les nocturnes, mais deux : *uigiliae* et *nocturni*. Ces deux termes sont très inégalement employés : *uigilia*, avec ou sans épithète, ne figure pas

59. *Supra*, notes 38 et 41. Cette *Cautio Episcopi* n'est certainement pas postérieure au mois de mars 559, date à laquelle il y est fait allusion par PÉLAGE I, *Ep.* 44, 1-2, GASSÓ-BATTLE p. 121-122. Dans une loi de 528, Justinien impose déjà aux clercs *nocturnas et matutinas et uesperinas preces* (*Cod. I, tit. III, 42, § 24* [10]). De même Fulgence, entre 523 et 532, exige de ses clercs *colidianis uigiliis, matutinis et uesperinis orationibus adesse* (FERRAND, *Vita Fulgentii* 29, 59). Le synchronisme entre Rome, Byzance et l'Afrique est remarquable, en ce domaine comme en d'autres (cf. l'évolution simultanée de la cellule au dortoir en Gaule, en Italie et à Byzance).

moins de quinze fois⁶⁰, *nocturni* deux seulement⁶¹. Ainsi ce dernier terme, seul en usage dans la *RM*, est devenu chez Benoît exceptionnel. On peut y voir une survivance de la langue du Maître, tandis que l'emploi massif de *uigiliae* représente sans doute un apport plus spécifiquement romain. On retrouverait ainsi dans le vocabulaire de la *RB* les deux composantes de son *ordo* liturgique, suivant un dosage qui correspondrait assez exactement à la préférence accordée en fait à la seconde. En effet, abordant la structure des vigiles dominicales, nous allons être obligé d'abandonner complètement la *RM* pour ne chercher de point de comparaison que dans le romain.

Structure de l'office Si nous ignorons quelle était exactement la structure des vigiles du Maître, il y a tout lieu de penser qu'elles se déroulaient à la façon de celles que décrit Cassien⁶². D'après celui-ci, les moines d'Orient meublaient leur vigile à l'aide de trois éléments : antiennes, répons, leçons, qui se succédaient continuellement dans le même ordre, par groupes de trois, durant toute la veillée. Cette façon de remplir la durée variable des nuits en répétant autant qu'il est nécessaire un dispositif uniforme, est très probablement la méthode que suivait le Maître. Par là s'explique en partie l'étrange brièveté de son chapitre sur les vigiles. S'il avait eu des quantités précises à indiquer, il n'aurait pas manqué de le faire. Mais la longueur indéterminée des nuits ne lui permettait pas de donner de telles précisions. Il s'est donc contenté de mentionner les deux éléments constitutifs de la vigile : la psalmodie et les lectures, sans prendre, d'ail-

60. *RB* 9, 11 ; 10, 3 ; 16, 4 ; 43, 4 (*uigiliae nocturnae*) ; *RB* 8, 3-4 ; 9, 8 ; 11 T.1.2.11 ; 14, T ; 18, 6.20.23 (*uigiliae* seul).

61. *RB* 15, 2 ; 17, 1. On trouve aussi *nocturna laus* (10, T) et *officiis diuinis in noctibus* (8, T = *RM* 33, T).

62. *Inst.* 3, 8, 4.

leurs, la peine de dire combien de psaumes et de leçons se succèdent chaque fois⁶³.

Au lieu de répéter ainsi indéfiniment le même motif élémentaire, Benoît propose un office aux « mesures⁶⁴ » stables et précises. La description qu'il en donne se réfère constamment à celle des vigiles fériales, soit pour la confirmer, soit pour la modifier. L'office du dimanche apparaît ainsi comme un simple élargissement de celui des fêtes : les 12 psaumes subsistent, mais de 3 leçons on passe à 4, et ce groupe de leçons est lui-même reproduit deux fois : d'abord à la suite des 6 derniers psaumes, puis au milieu d'un ensemble original comprenant 3 cantiques, deux hymnes et une leçon de l'évangile. On obtient donc le schéma suivant⁶⁵, que nous plaçons en face des offices

63. Cette omission est assez surprenante. On ne peut rien tirer de l'allusion aux vigiles dans *RM* 33, 42, qui condamne la « combinaison » des psaumes. L'autorisation de joindre les psaumes trois par trois (33, 46-51) fait penser aux ternaires de Cassien, mais on ne voit pas bien comment le cas de « nécessité » peut se présenter dans une vigile de toute la nuit. Noter que le Maître ne parle que de deux éléments (49, 2 : psaumes et leçons), non de trois comme Cassien. Les répons paraissent faire défaut.

64. *RB* 11, 2 : *teneatur mensura*. Voir *infra*, note 72.

65. Nous omettons l'introduction (verset, *Ps.* 3, invitoire, hymne), dont Benoît ne parle pas explicitement. Peut-être ces éléments sont-ils à comprendre dans la rubrique *teneatur mensura*.

66. D'après AMALAIRE, *De eccl. off.* 4, 9, *PL* 105, 1185 d-1186 d, cet office a au I^{er} nocturne 12 psaumes (*Ps.* 1-14, sauf *Ps.* 4-5) sans antennes et sous 3 *gloria*, au II^e nocturne 3 psaumes avec 3 antennes (*Ps.* 15-17), au III^e nocturne 3 psaumes avec alleluia (*Ps.* 18-20), donc 18 psaumes en tout. Un état probablement antérieur apparaît dans l'Antiphonaire d'Ivrée (R. J. HESBERT, *Corpus Antiphonalium Officii* I, Rome 1963, n° 1, p. 3-5, et n° 36, p. 87-89), où le I^{er} nocturne a 14 psaumes (*Ps.* 1-14, y compris *Ps.* 4 ; le *Ps.* 5 fait défaut, mais le *Ps.* 7 est répété en compensation), ce qui donne un total de 20 psaumes. Comparer l'Antiphonaire de Monza, n° 36, p. 87-89. Enfin, il est certain que la psalmodie dominicale englobait primitivement les *Ps.* 21-25. CALLEWAERT croit qu'elle allait même jusqu'au *Ps.* 26, ce qui donnait un total de 24 psaumes (*Ps.* 1-26, sauf *Ps.* 4-5).

romains du dimanche⁶⁶ et des fêtes⁶⁷ :

<i>RB</i> 11	Romain (dimanche)	Romain (fêtes)
6 psaumes (antennes)	12 ou 14 ou 19 ps. (?)	3 psaumes (ant.)
Verset-Bénédictio	Verset	Verset
4 leçons	3 leçons	3 leçons
4 répons	3 répons	3 répons
6 psaumes (antennes)	3 psaumes (ant.)	3 psaumes (ant.)
Verset-Bénédictio	Verset	Verset
4 leçons	3 leçons	3 leçons
4 répons	3 répons	3 répons
3 cantiques (alleluia)	3 psaumes (alleluia)	3 psaumes (allel.)
Verset-Bénédictio	Verset	Verset
4 leçons	3 leçons	3 leçons
4 répons	2 répons	2 répons
<i>Te Deum</i>		
Évangile		
<i>Te decet laus</i>		
Bénédictio		

Il semble plutôt, d'après J. PASCHER, « Zur Frühgeschichte des römischen Wochensalteriums », dans *EL* 79 (1965), p. 55-58, que l'on disait les *Ps.* 1-25 sans exception, soit 25 psaumes. On ignore d'ailleurs comment ces 25 psaumes étaient répartis entre les nocturnes. C'est donc à titre de conjecture que nous indiquons un I^{er} nocturne de 19 psaumes. — La vigile que Benoît a connue avait-elle 18, 20 ou 25 psaumes ? En tout cas, elle était bien, semble-t-il, divisée en trois nocturnes. Peut-être n'en a-t-elle eu auparavant que deux (6 leçons) et même un seul (3 leçons), comme le pense R. LE ROUX, « Aux origines de l'office festif », dans *Études Grégoriennes* IV, Solesmes 1961, p. 119-125, et « Les répons de *Psalmis* pour les matines », dans *EG* VI, Solesmes 1963, p. 46-49 et 143-144. Un des indices en ce sens est le fait que les versets des deux premiers nocturnes, tirés du *Ps.* 118 (AMALAIRE, *De eccl. off.* 4, 9, *PL* 105, 1187 d) n'appartiennent pas à la psalmodie du jour. Notons toutefois que l'Antiphonaire d'Ivrée indique pour le II^e nocturne un verset tiré du *Ps.* 17 (HESBERT, *CAO* I, n° 36, p. 89).

67. Nous reproduisons le schéma du premier office de Noël d'après AMALAIRE, *De ord. ant.* 15, *PL* 105, 1270, et l'*Ordo Romanus* XII, 4. Peut-être l'office festif n'a-t-il eu primitivement qu'un ou deux nocturnes, comme celui du dimanche (LE ROUX, *art. cit.*, *EG* IV, p. 119-125). Voir *infra*, n. 82.

L'affinité des trois systèmes saute aux yeux. On voit tout de suite où Benoît a pris sa division en trois nocturnes, avec leçons et répons en nombre égal⁶⁸, précédés par une certaine quantité de psaumes. Mais à l'intérieur de ce cadre commun se manifestent certaines différences, qui doivent être considérées une à une.

D'abord les trois leçons-répons du romain sont portées par Benoît à quatre. Le *Liber Diurnus* offre ici un parallèle très éclairant en prescrivant de dire quatre antiennes, leçons et répons, aux fêtes d'hiver, au lieu des trois de l'été⁶⁹. Les Romains étaient donc accoutumés à passer de trois à quatre pour allonger leurs célébrations nocturnes. La variation que le *Liber* a mise entre l'hiver et l'été, Benoît la fait jouer entre le dimanche et la semaine. Cependant elle affecte chez lui uniquement les leçons et répons, non la psalmodie antiphonée, qui reste en principe constante⁷⁰.

En vertu de cet accroissement, la somme des leçons est portée de neuf à douze. Ce total est trop satisfaisant pour n'avoir pas été voulu pour lui-même. Le système bénédictin s'explique donc à partir du sommet aussi bien que de la base. Il a été obtenu à la fois par l'application d'une méthode romaine d'élargissement portant sur l'unité fondamentale de trois leçons, et par le désir d'atteindre au total un nombre privilégié.

Le nombre douze règne ainsi sur les leçons et les répons comme sur l'antiphonie⁷¹. Un équilibre arithmétique

68. Toutefois le romain a toujours un répons de moins que les leçons, le répons faisant défaut après la dernière leçon.

69. *Liber Diurnus* 74, ROZIÈRE p. 154-156 (PL 105, 71 ab).

70. En tenant compte des cantiques du III^e nocturne, la psalmodie dominicale a quinze *gloria*, contre douze en semaine. Cette augmentation de 5/4 reste très inférieure à celle des leçons (4/1).

71. On ne peut s'empêcher de songer aux « douze leçons » de la vigile romaine des Quatre-Temps. Cependant on sait qu'il n'y avait en fait que six leçons, lues successivement en latin et en grec, et

s'établit entre les trois éléments, qui n'est pas sans rappeler la vigile orientale de Cassien, le *Liber Diurnus* et l'office romain des fêtes. Pour l'obtenir, Benoît a dû augmenter d'un tiers les neuf leçons dominicales du romain et réduire d'un tiers, sinon de moitié, la masse des psaumes. Les deux opérations sont complémentaires et se corrigent l'une l'autre. Il en résulte un office de longueur sensiblement égale à celle du romain, bien que les éléments constitutifs n'y soient plus dans les mêmes proportions.

Au reste, la réduction des psaumes n'est pas seulement un fait que nous observons en comparant la *RB* et le romain. Benoît lui-même semble l'indiquer en ordonnant que l'on « garde la mesure » le dimanche⁷². Cette mesure est évidemment celle des fêtes, c'est-à-dire les douze psaumes. Le romain l'accroissait le dimanche. Benoît ne veut pas qu'on la dépasse. Cette volonté si nettement exprimée s'explique sans doute par le souci de ne pas allonger l'office, une fois les leçons portées de neuf à douze et une série d'éléments nouveaux ajoutés au troisième nocturne. Mais une autre considération semble avoir motivé la décision de Benoît autant, sinon plus, que ce souci de mesure : c'est le respect de la tradition égyptienne et de la fameuse « règle de l'ange⁷³ ». Nous avons vu Benoît maintenir ce canon des douze psaumes en été comme en hiver, à l'encontre du Maître. Ici, il le maintient le dimanche comme en semaine, à l'encontre du romain. Il se montre ainsi à nouveau fidèle disciple de Cassien, qui lui indiquait ce nombre douze comme un maximum à ne pas dépasser.

Que ce second motif ait été prédominant dans sa décision, c'est ce que semblent indiquer les deux faits suivants : d'abord, quand il constitue son troisième nocturne sur le

d'ailleurs assez brèves. Le passage des six leçons primitives aux douze du système bilingue ne date que de l'ère byzantine (550-750).

72. *RB* 11, 2 : *teneatur mensura*.

73. CASSIEN, *Inst.* 2, 5-6.

modèle de la vigile cathédrale, il ne fait pas dire trois psaumes, mais trois cantiques⁷⁴, évitant par là d'allonger la psalmodie proprement dite ; ensuite, en cas de retard il prescrit d'abrèger les leçons ou les répons⁷⁵, non la psalmodie. Ainsi se montre-t-il constamment attentif à sauvegarder les douze psaumes, en ne permettant ni qu'on les augmente ni qu'on les diminue. On ne risque donc pas de se tromper en attribuant avant tout à l'influence de Cassien le passage des dix-huit, vingt ou vingt-cinq psaumes dominicaux du romain aux douze de la *RB*.

Quelle qu'ait été d'ailleurs la genèse de sa décision et la hiérarchie de ses motifs — égalisation des éléments de l'office, désir d'accroître les leçons sans allonger la célébration, respect du canon égyptien de la psalmodie — il est certain que Benoît, dans le traitement de ses sources romaines, accorde une préférence pratique aux leçons et répons par rapport à l'antiphonie. Retenons ce fait significatif.

Nous n'avons relevé jusqu'ici que les traits de structure par lesquels la vigile de Benoît s'apparente manifestement aux offices romains des dimanches et des fêtes. Examinons maintenant la dernière partie de l'office bénédictin, celle que l'on peut appeler le « troisième nocturne⁷⁶ ». Nous y trouverons un ensemble de traits qui manquent dans les deux parallèles romains. Cette partie est également celle qui différencie le plus nettement l'office bénédictin du dimanche de celui des fêtes. Alors que les deux premiers nocturnes ne font que développer, par addition de leçons et de répons, le schéma ferial, le troisième nocturne pose une structure inédite qui appartient en propre au jour du Seigneur.

74. *RB* 11, 6. Voir *infra*, notes 79 et 87.

75. *RB* 11, 12.

76. *RB* 11, 6-10.

Ce caractère proprement dominical n'est d'ailleurs pas un simple fait résultant des particularités de la fin de l'office. Plus profondément, il tient aux origines mêmes de certaines de ces particularités et à leur destination première. Nous songeons ici aux trois cantiques des prophètes et à la lecture de l'évangile par l'abbé, auxquels il faut peut-être joindre l'hymne *Te decet laus* et la bénédiction finale⁷⁷. Cet ensemble dérive incontestablement de la vigile populaire du dimanche telle qu'on la célébrait à Jérusalem au temps d'Éthérie⁷⁸. Là déjà, après le chant de trois psaumes et un encensement, l'évêque se plaçait à la porte des cancels, c'est-à-dire à l'entrée du Saint Sépulcre, et proclamait en personne l'évangile de la passion et de la résurrection du Seigneur. Ensuite, au chant des « hymnes », on se rendait en procession devant la Croix. On y chantait un psaume et l'évêque congédiait les fidèles en leur donnant sa bénédiction.

Le noyau de cette célébration, consistant en trois psaumes ou cantiques suivis de l'évangile, se retrouve dans plusieurs rites orientaux et occidentaux, notamment à Byzance et à Milan. C'est peut-être par l'un de ces canaux qu'elle a pénétré dans l'office bénédictin⁷⁹. Cependant il

77. Le *Te decet laus* figure sur le tableau comparatif de J. MATEOS, « La vigile cathédrale chez Égérie », dans *OCP* 27 (1961), p. 307. Cependant son rapport avec les *ymnis* qui accompagnaient la procession à la Croix à Jérusalem (*ibid.*, p. 287) semble assez problématique. Quant à la bénédiction finale, J. Mateos ne la retient pas parmi les traits caractéristiques de la vigile cathédrale chez Benoît. Elle mérite peut-être qu'on la note, car on ne la retrouve qu'à la fin de complies (*RB* 17, 10) et après les versets des nocturnes (9, 5 ; 11, 7).

78. Voir J. MATEOS, *art. cit.*, p. 281-312. De cette étude remarquable on ne retiendra pas, toutefois, l'hypothèse relative à l'origine bénédictine de l'office romain (p. 307-310), qui ne tient pas assez compte des résultats d'ensemble obtenus par les liturgistes depuis Callewaert.

79. L'ambrosien remplace les trois psaumes d'Éthérie et du byzantin par trois cantiques, comme le fait Benoît. De son côté, le

n'est pas impossible que Benoît ait trouvé un prototype à Rome même. L'office romain des dimanches et des fêtes comportait primitivement trois psaumes avec *alleluia* au troisième nocturne⁸⁰. Dom Le Roux a relevé que ce troisième nocturne alleluiatique avait été emprunté vers le VI^e siècle à l'unique nocturne pascal de trois psaumes, avec l'intention évidente de rappeler chaque dimanche le souvenir de la résurrection⁸¹. Il est vrai que l'évangile y fait défaut. Mais qui pourrait affirmer que Rome n'a point connu, au temps de Benoît, des vigiles à trois psaumes suivis de l'évangile? Il est pour le moins curieux que Grégoire III, en 732, prescrive précisément une vigile de ce genre aux moines de Saint-Pierre⁸². En tout cas le P. Mateos ne se trompe sans doute pas en voyant dans le nocturne pascal du romain un dérivé de la vigile cathédrale de Jérusalem⁸³. Dès lors, il est fort vraisemblable que le nocturne pascal, ainsi que le nocturne dominical qui en provient, comportait originellement un évangile, à Rome

byzantin présente certaines analogies avec la *RB*, relevées par J. MATEOS, *art. cit.*, p. 305 (« troisième stichologie », lectures). Cf. aussi le *Te decet laus* (*infra*, notes 93-94).

80. Voir *supra*, notes 66-67. L'*alleluia* a été remplacé plus tard par des antennes.

81. R. LE ROUX, « Aux origines de l'office festif », dans *EG IV* (1961), p. 118-120.

82. L. DUCHESNE, *Le Liber Pontificalis*, t. I, p. 422, lignes 32-33 : *tres psalmos et euangelia matutina Deo canant*. Dans cette vigile quotidienne en l'honneur des saints, l'*euangelia* est-il une lecture (DUCHESNE, p. 423, n. 14) ou un cantique, comme le suggèrent les mots *matutina* et *canant* (cf. *RM* 35, 1 ; 36, 1-2, etc.) ? En tout cas, cet évangile est un trait unique dans la vigile romaine à trois psaumes, qui est pourtant attestée de mainte manière : vigile estivale du *Liber Diurnus*, nocturne pascal (*Ordo Rom.* XXX A, 21-22), vigile stationale à Saint-Pierre décrite par les Antiphonaires vieux-romains et le chanoine Benoit, vigile de certaines fêtes selon l'*Ordo officiorum Lateranensis* (voir R. LE ROUX, « Aux origines de l'office festif », dans *EG IV* [1961], p. 125-128).

83. J. MATEOS, *art. cit.*, p. 309.

comme ailleurs. Autant d'indices suggérant que Benoît n'a pas été obligé de chercher hors des basiliques romaines le modèle de son troisième nocturne.

Quelle que soit d'ailleurs l'origine immédiate de celui-ci, il est certain que Benoît incorpore une fois de plus à son office un élément qui provient en dernière analyse de l'office cathédral. L'abbé, supérieur de la communauté, tient lieu ici de l'évêque. On aimerait pouvoir affirmer que l'évangile lu par lui est encore, comme à Jérusalem, celui de la résurrection⁸⁴. Sans être certaine, la chose reste vraisemblable⁸⁵.

Cette lecture de l'évangile par l'abbé n'est pas sans rappeler, d'autre part, la *RM*, où tous les offices s'achèvent, à l'instar de l'avant-messe, par une péricope évangélique récitée par le supérieur. Mais ce parallèle beaucoup plus vague n'est peut-être que l'effet d'une rencontre fortuite. Un autre point de contact avec la *RM* est le chant de l'*alleluia* avec les cantiques du troisième nocturne, après deux séries de psaumes antiphonés. Benoît applique ainsi d'une certaine façon la « loi du dernier tiers », qui régit toute la psalmodie du Maître. Mais nous venons de relever que le romain dominical et festif avait lui aussi un troisième nocturne alleluiatique. Ce parallèle beaucoup plus serré nous interdit de chercher dans la *RM* l'origine du schème bénédictin. Il faudrait plutôt se demander, semble-t-il, si le Maître n'a pas érigé en loi générale un trait de structure

84. Le rite bénédictin, comme l'ambrosien, a remplacé l'évangile de la résurrection par celui du dimanche occurrent. Le byzantin a gardé l'évangile de la résurrection.

85. L'évangile de la résurrection est lu à la première *missa* de chaque dimanche, d'après CÉSAIRE, *Reg. uirg.* 69, MORIN p. 24, 30-25, 2. On l'écoute debout, alors que l'on s'assoit pour entendre les autres leçons de l'évangile. Cette attitude est à rapprocher de *RB* 11, 9. Cf. J. GAILLARD, « Le dimanche dans la Règle de saint Benoît », dans *La Vie spirituelle, Supplément* 1 (1948), p. 480.

qui se rencontrait occasionnellement dans les vigiles romaines⁸⁶.

On le voit, ces deux analogies de la *RB* avec la règle-source méritent à peine d'être notées. Ce qu'il faut plutôt souligner, c'est le soin avec lequel Benoît précise certains détails de ce troisième nocturne. L'abbé aura désigné les cantiques⁸⁷ et donnera sa bénédiction après le verset⁸⁸, les leçons seront tirées du Nouveau Testament⁸⁹, etc. Ces précisions laissent entendre qu'il avance sur un terrain neuf, où tout doit être indiqué. De fait, Benoît ne peut se référer à aucun précédent chez le Maître. Si d'ailleurs Rome lui fournit probablement les lignes maîtresses de son schéma, il y a inséré plusieurs éléments dont la provenance est pour nous incertaine. Le plus important de ceux-ci est l'hymne *Te Deum laudamus*. On retrouve cette pièce chez les moniales d'Arles, à la fin des matines des jours solennels⁹⁰, mais son antiquité et sa diffusion en Occident paraissent telles qu'on n'ose affirmer que Benoît l'ait emprunté à

86. Voir notre commentaire de *RB* 15, *infra*, p. 501.

87. *RB* 11, 6. Ces cantiques ne sont donc pas encore déterminés par la coutume, à la différence de ceux des matines (13, 10 ; 17, 24). C'est un élément récent, peut-être inventé par Benoît lui-même (*supra*, notes 74 et 79).

88. *RB* 11, 7. A la différence du verset, la bénédiction n'est pas indiquée aux deux premiers nocturnes (11, 2 et 4). Peut-être y est-elle sous-entendue (cf. 9, 5 : fin du premier nocturne ferial ; cependant elle manque en 9, 10, à la fin du second nocturne). En ce cas, la mention explicite du troisième nocturne s'expliquerait par la nouveauté de cette partie de l'office.

89. *RB* 11, 7. Aucune précision de ce genre aux deux premiers nocturnes. La rubrique pour les vigiles fériales est très générale (9, 8). S'agirait-il ici de leçons évangéliques, comme chez Césaire (*supra*, n. 85) ? Ou des épîtres pauliniennes, lues toute l'année selon l'*Ordo Rom.* XIV, 9 (cf. H. MAROT, « Place des lectures bibliques et patristiques dans l'office latin », dans M^{sr} CASSIEN - B. BOTTE, *La Prière des heures*, Paris 1963, p. 150-152) ?

90. CÉSAIRE, *Reg. uirg.* 69, MORIN p. 24, 21.

Césaire⁹¹. Ici encore il serait sans doute imprudent d'exclure absolument l'éventualité d'une source romaine⁹².

L'incertitude est la même pour l'*Amen* qui suit l'évangile, bien que la liturgie wisigothique prescrive cette réponse à la fin de chaque lecture de la messe et de l'office⁹³. Quant à l'hymne *Te decet laus*, on est un peu mieux renseigné sur son origine. Insérée par les *Constitutions Apostoliques* dans une « prière du soir », elle figure encore aujourd'hui à la fin d'une doxologie terminale de l'Orthros byzantin⁹⁴. C'est donc de Byzance que Benoît la tient vraisemblablement, et l'on pourrait y voir un des traits qui invitent à dater la *RB* des années qui suivirent la reconquête de l'Italie méridionale par Justinien⁹⁵.

Conclusion

De son côté, la note sur les retards qui termine le chapitre ressemble fort à un article des Règles de Césaire concernant les vigiles des fêtes d'hiver⁹⁶. Comme l'évêque d'Arles, Benoît fait porter

91. Cf. K. GAMBER, « Das Te Deum und sein Autor », dans *Rev. Bénéd.* 74 (1964), p. 318-321 ; A. BAUMSTARK, *Nocturna laus*, p. 202-205.

92. Sans doute le *Te Deum* n'était-il pas chanté aux vigiles du dimanche à Rome au temps d'AMALAIRE (*De ord. ant., Prol., PL* 105, 1246 b), et l'*Ordo Rom.* XVI, 16 le considère-t-il comme une particularité bénédictine. Mais on le trouve à la fin de la vigile stationale de trois leçons dans l'Antiphonaire de Saint-Pierre. Voir R. LE ROUX, « Aux origines de l'office festif », dans *EG* IV (1961), p. 126. Est-ce là, comme aux vigiles dominicales du Bréviaire romain, le résultat d'une influence bénédictine, ou au contraire un trait antique qui pourrait avoir existé au temps de Benoît ?

93. Voir le *Missale mixtum* (*PL* 85) et le *Breviarium gothicum* (*PL* 96).

94. *Const. Apost.* VII, 48, *PG* 1, 1058. Voir L. MERCENIER, *La prière des églises de rite byzantin*, t. I, Chevetogne 1937, p. 129 (doxologie pour les jours ordinaires).

95. Une certaine prudence s'impose, du fait que les relations de l'Italie avec Byzance étaient déjà actives au temps des Goths.

96. *RB* 11, 11-13 ; CÉSAIRE, *Reg. uirg.* 69, MORIN p. 25, 9-12. Comparer *RM* 33, 46-54 et 46, 8-10.

l'abrègement sur les leçons, auxquelles il associe les répons. Un emprunt de Benoît à Césaire est vraisemblable. Si cette note n'intéresse plus directement la structure des vigiles dominicales, elle confirme du moins que Benoît, dans ce chapitre, n'a pas renoncé à sa méthode éclectique. Sans doute l'office du dimanche apparaît-il moins composite, dans l'ensemble, que celui des fêtes, surtout si l'on admet l'origine romaine des principaux éléments du troisième nocturne. Mais si Benoît, par nécessité, s'est complètement affranchi du Maître, il ne semble pas s'être inféodé pour autant à un type unique d'office romain. La plupart des éléments de son office semblent bien provenir de la Ville, mais il les emprunte à des traditions romaines distinctes et les combine de façon personnelle, non sans leur adjoindre des particularités empruntées ailleurs.

Un des traits les plus remarquables de cette combinaison est l'importance attachée au nombre douze, qui régit les leçons et répons aussi bien que la psalmodie. Dans le premier cas, Benoît obtient ce chiffre en augmentant les leçons du romain, dans le second cas en diminuant les psaumes de celui-ci. Or il est significatif que cette augmentation et cette diminution aillent dans le sens de l'évolution de l'office romain, telle que nous la font entrevoir des travaux récents. Il semble en effet que les leçons dominicales se soient multipliées peu à peu, tandis que les psaumes allaient au contraire en diminuant⁹⁷. On peut représenter cette évolution par le schéma suivant, à condition de ne pas établir un synchronisme entre les étapes des deux séries :

	Romain	Benoît
Leçons	3 → 6 → 9	12
Psaumes	25 → 20 → 18	12

On le voit, les douze leçons ou psaumes de Benoît se placent chaque fois *dans le prolongement* de la série romaine. Nous referons des constatations analogues à maintes reprises. Elles suggèrent que Benoît, en réformant les structures romaines, n'a fait que conduire à leur terme certaines tendances qui régnaient depuis longtemps parmi les liturgistes de la Ville. Benoît n'a pas seulement emprunté à Rome des matériaux. L'esprit même dans lequel il les transforme et les organise est romain.

97. Voir plus haut, note 66.

CHAPITRE V

LES MATINES ET LES VÊPRES

I. Les matines¹ (RB 12-13)

Notre première tâche doit être d'élucider, autant que faire se peut, la structure de l'office du Maître.

**Les matines
du Maître
et la préhistoire
de l'office romain**

Les matines du Maître ont une psalmodie de six antiennes, de même que le lucernaire. Mais à la différence de ce dernier, les matines ne prennent pas leurs psaumes à la suite dans le psautier : *Sed matutini extra quinquagesimo psalmo et laudes de canticis fieri* (RM 39, 4). Elles sont donc faites de psaumes fixes (Ps. 50 et 148-150) et de cantiques.

Reste à savoir comment ces éléments se répartissent dans le cadre des six impositions. Pour un esprit accoutumé aux offices bénédictin et romain, la première représentation qui vient à l'esprit est la suivante :

I. Ps. 50 Cantique Cant. Cant. Cant. Ps. 148-150

Cependant il se pourrait que les trois psaumes des *laudes* soient chacun sous une antienne distincte. On sait en effet que les Antiphonaires romains et monastiques ont gardé

1. Nous appellerons « matines » les *matutini* de RM-RB, en réservant le nom de *laudes* aux Ps. 148-150, comme le font les deux règles.

des traces d'un tel système, qui paraît avoir prévalu primitivement². On aurait alors la distribution suivante :

II. Ps. 50 Cantique Cant. Ps. 148 Ps. 149 Ps. 150

On pourrait objecter à ce second schéma que la division selon les deux tiers (quatre antiennes sans alleluia, deux avec alleluia) y produit une malencontreuse séparation entre le premier psaume des *laudes* et les deux derniers³. Mais une objection analogue serait à faire au schéma précédent, où, du point de vue de l'alleluia, le dernier cantique se trouverait séparé des trois premiers et joint aux *laudes*. Pas plus dans un cas que dans l'autre, la loi du dernier tiers ne s'harmonise avec la répartition des éléments. Pour obtenir l'harmonie, on peut imaginer les deux systèmes suivants :

III. Cantique Cant. Cant. Cant. Ps. 50 Ps. 148-150

IV. Ps. 50 Ps. 148 Ps. 149 Ps. 150 Cantique Cant.

Mais si le Maître avait en vue un système de ce genre, pourquoi ne l'a-t-il pas indiqué clairement? De plus, ces deux systèmes s'écartent du romain et du bénédictin, où le *Miserere* et les *laudes* ne se suivent pas, mais sont placés aux deux extrémités de la série des psaumes antiphonés.

Aussi, plutôt que de recourir à ces solutions, vaut-il mieux admettre que les matines ont une structure complètement indépendante de la loi du dernier tiers. Celle-ci est une mécanique qui fonctionne sans discernement d'un bout à l'autre de l'*ordo* du Maître. Conçue pour l'ensemble des

2. Voir R. LE ROUX, « Aux origines de l'office festif », dans *Études Grégoriennes* IV, Solesmes 1961, p. 112. On trouve sept antiennes aux matines de Noël dans plusieurs antiphonaires monastiques français qui semblent dépendre des coutumes de Fruttuaria, et six antiennes dans ceux du Mont-Cassin et de Bénévent (cf. HESBERT, *CAO* II, p. 67) ainsi que dans trois Antiphonaires du cursus romain.

3. Cf. A. BAUMSTARK, *Nocturna Laus*, p. 182, qui conclut que les Ps. 148-150 sont réunis sous une antienne et qu'il y a quatre cantiques (voir nos schémas I et III).

heures, elle risque fort de ne tenir aucun compte de la structure originale des matines. D'ailleurs cette réglementation uniforme et systématique de l'alleluia paraît être une invention personnelle du Maître⁴. Comme telle, elle a pu se plaquer artificiellement sur des matines reçues de la tradition.

Revenons donc à nos deux premiers schémas. Sans doute faut-il donner la préférence au second. En effet, la séparation des psaumes des *laudes* n'est pas seulement une donnée primitive qui s'accorde *a priori* avec le caractère archaïque de la *RM*. Elle est en outre conforme à *RM* 33, 42-51, où la « conternation » n'est autorisée qu'à titre exceptionnel, la règle étant de terminer chaque psaume de l'office par un *gloria*. De plus, on réduit ainsi les cantiques à deux, ce qui se rapproche davantage de l'unique cantique du romain. Tout recommande donc ce second schéma et nous pouvons le retenir désormais comme l'hypothèse la plus vraisemblable.

Ce point établi, on ne peut manquer d'être frappé de l'analogie de cet office avec les matines romaines primitives, telles que les reconstitue le Professeur J. Pascher⁵ :

Ps. 50 (92?) 62 66 148 149 150

Cette reconstitution est basée sur deux faits. Le premier est l'existence certaine de vêpres romaines primitives à six psaumes, dont nous reparlerons. Le parallélisme des vêpres et des matines suggère déjà que celles-ci ont eu à l'origine le même nombre de psaumes que celles-là. Le deuxième fait est que les Ps. 50, 62 et 148-150, déjà attestés par Cassien et répétés quotidiennement (ainsi que le Ps. 66) par le romain classique, paraissent plus anciens que les

4. Voir *supra*, p. 478, n. 86, et *infra*, p. 501.

5. J. PASCHER, « Der Psalter für Laudes und Vesper im alten römischen Stundengebet », dans *Münchener theol. Zeitschrift* 8 (1957), p. 256.

deux séries variables de celui-ci⁶. On peut admettre que l'insertion de ces dernières, jointe à la réduction des matines et des vêpres à cinq psaumes, a contraint de grouper les *Ps.* 62 et 66 d'une part⁷, 148-150 d'autre part, sous un seul gloria.

En avançant cette hypothèse, Pascher n'a pas songé à invoquer le témoignage des anciens Antiphonaires au sujet de la séparation des psaumes de *laudes*. C'est là un troisième fait que nous pouvons alléguer à notre tour en sa faveur. Ce qui est en tout cas très frappant, c'est que Pascher soit conduit à conjecturer des matines romaines primitives à six psaumes, et cela sans se référer aucunement à la *RM*. Si l'on tient compte du fait que le Maître, aux matines comme aux vêpres, s'accorde avec le romain pour faire chanter un cantique de l'évangile après les six psaumes, il apparaît avec évidence que l'*ordo* du Maître est l'authentique représentant d'un office romain de type « pré-classique ». De celui-ci, il a gardé les six impositions. Toutefois il n'a plus les *Ps.* 62 et 66, qu'il remplace par deux cantiques. Ce trait annonce les deux séries variables du romain classique⁸. Un tableau aidera à saisir cette évolution :

6. Au sujet de la série des cantiques, voir H. SCHNEIDER, *Die allateinischen biblischen Cantica*, Beuron 1938 (*Texte und Arbeiten* I. 29-30), p. 46-62. Les plus anciens manuscrits présentent un texte Vulgate pour les trois premiers cantiques (Lundi-Mercredi). La série entière semble donc dater au plus tôt de la seconde moitié du v^e s.

7. La réunion du *Ps.* 62 et d'un ou plusieurs autres psaumes est un phénomène fréquent dans les divers rites. Cf. A. BAUMSTARK, *Nocturna Laus*, p. 170. Ce fait ne favorise peut-être pas l'hypothèse de Pascher.

8. Ces faits autorisent peut-être un essai de datation de la réforme du romain. Selon PASCHER, *art. cit.*, p. 262, elle se situerait bien sous le pontificat de Gélase I (492-496). Cependant si le Maître écrivait dans le premier quart du vi^e s., on est tenté de la placer un peu plus tard. Il semble en effet qu'elle était *en cours* à son époque, déjà amorcée (cantiques), mais non encore achevée (six psaumes).

Romain préclassique	<i>Ps.</i> 50	62	66	148	149	150
<i>RM</i>	<i>Ps.</i> 50	Cant.	Cant.	148	149	150
Romain classique	<i>Ps.</i> 50	<i>Ps.</i>	62-66	Cant.	148-150	
		variable				
<i>RB</i>	<i>Ps.</i> 50	<i>Ps.</i>	<i>Ps.</i>	Cant.	148-150	
		variable variable				

Grâce à ce tableau, on peut se faire une première idée de la position de Benoît.

Tout d'abord il est clair que la *RB* dépend immédiatement du romain classique et n'emprunte à peu près rien à la *RM*. La position de Benoît par rapport au romain classique est analogue à celle du Maître à l'égard du romain préclassique. Chacune des deux règles dérive d'un des états successifs de l'office romain.

En second lieu, on peut vérifier à propos des matines la loi précédemment dégagée à propos des vigiles : qu'il s'agisse du nombre des séries variables ou de celui des psaumes à dire *per hebdomadam*, le bénédictin accentue la tendance qui se faisait jour dans l'évolution du romain :

	Romain préclassique	Romain classique ⁹	<i>RB</i>
Séries variables	0	→ 2	→ 3
Psaumes hebdomadaires	6	→ 15	→ 18

On notera toutefois que Benoît, en faisant dire chaque jour le *Ps.* 66 sur le mode direct au début de l'heure, revient en quelque sorte aux six impositions primitives du romain.

Il est vrai que le Maître est peut-être resté attaché à un état de transition, déjà dépassé au moment où il écrit. Voir cependant *infra*, note 35.

9. Si les *Ps.* 92 et 99 n'appartiennent pas aux matines primitives du dimanche, le nombre des psaumes hebdomadaires est seulement de 13. Voir O. HEIMING, *Zum monastischen Offizium*, p. 150, n. 59.

Cette marche en arrière, si c'en est une¹⁰, attire notre attention sur le caractère encore fluent de l'office romain à l'époque de Benoît : les formes nouvelles sont encore trop récentes pour que l'on ne se souvienne pas des anciennes et que l'on n'y fasse retour sans difficulté, le cas échéant¹¹.

Cela dit, examinons de plus près les séries variables des deux offices :

	Dimanche	Lundi	Mardi	Mercredi	Jeudi	Vendredi	Samedi
Romain	99 (117 ?)	5	42	64	89	142	91
	62-66						
	Cantique	Cant.	Cant.	Cant.	Cant.	Cant.	Cant.
<i>RB</i>	<i>117</i>	<i>5</i>	<i>42</i>	<i>63</i>	<i>87</i>	<i>75</i>	<i>142</i>
	<i>62</i>	<i>35</i>	<i>56</i>	<i>64</i>	<i>89</i>	<i>91</i>	Cant.
	Cantique	Cant.	Cant.	Cant.	Cant.	Cant.	Cant.

A dessein, nous avons mis en italique les psaumes empruntés par Benoît à sa source. On voit mieux ainsi comment il a complété la série romaine. En principe, il s'est efforcé de maintenir chaque psaume à son jour. Cependant le *Ps.* 91, attribué par le romain au samedi en raison de son titre, a été déplacé le vendredi selon son numéro d'ordre¹².

10. Le *Ps.* 66 était bien récité chaque jour au romain, mais le *directaneus* initial n'a de parallèle qu'en Arles. D'autre part, le romain classique accroissait en fait le nombre de psaumes quotidiens, portés de six à sept (huit avec le cantique). Cet accroissement est maintenu par la *RB*, qui ne revient pas à la quantité moindre du romain préclassique.

11. A cette réminiscence possible s'ajoute pour Benoît un souci pratique : faciliter le rassemblement de la communauté pour la psalmodie antiphonée, au moins aux fêtes (*RB* 13, 2).

12. De son côté, le *Ps.* 142 était particulièrement approprié au Vendredi, jour de la Passion, auquel l'assigne le romain. Il n'est d'ailleurs pas exclu que Benoît suive ici l'ordonnance romaine primitive. Voir O. HELMING, *Zum monastischen Offizium*, p. 151-152.

Le même souci de l'ordre numérique a inspiré l'organisation de la série complémentaire : au moins à partir du lundi, on suit le psautier sans retour en arrière. Cependant, entre les *Ps.* 89 et 91, Benoît ne pouvait disposer du *Ps.* 90, déjà affecté aux complies et d'ailleurs dépourvu d'allusion à la lumière ou au matin. Aussi a-t-il dérangé l'ordre numérique en faisant appel au *Ps.* 75. C'est que les psaumes appropriés aux matines sont en nombre limité. Sans doute Benoît aurait-il pu en trouver après le *Ps.* 91¹³, mais certains passages du *Ps.* 75 lui auront paru trop significatifs pour ne pas mériter sa préférence¹⁴.

Le critère qui l'emporte dans ce cas semble donc être celui de l'allusion à l'heure célébrée. De ce point de vue, le choix des autres psaumes complémentaires s'explique aisément¹⁵. Cependant on ne découvre aucun motif de ce genre dans le *Ps.* 63. Il semble que Benoît n'ait point trouvé de texte approprié entre les *Ps.* 56 et 64, et qu'il se soit vu réduit à prendre le *Ps.* 63 comme le dernier qui se présentait dans cet intervalle.

Ainsi l'œuvre de Benoît a l'aspect d'une laborieuse tentative de fidélité à plusieurs principes difficiles à concilier. Chaque principe doit subir quelque dérogation. La difficulté de l'entreprise se reconnaît encore au fait que le psaume complémentaire de chaque jour est tantôt le second, tantôt le premier. Sur ce point comme sur les autres, Benoît n'a pas obtenu une régularité parfaite. Il ne pouvait guère en être autrement dans un travail d'ajustement comme celui-là.

13. Cf. *Ps.* 96, 11 : *lux orta est iusto*.

14. *Ps.* 75, 5 : *inluminans tu mirabiliter a montibus aeternis*; *Ps.* 75, 9-10 : *terra tremuit et quieuit dum exurgeret in iudicio Deus*.

15. *Ps.* 35, 10 : *in lumine tuo uidebimus lumen*; 56, 9 : *exurgam diluculo*; 87, 14 : *mane oratio mea praeueniet te*. Chose curieuse, Benoît avait à sa disposition, entre les *Ps.* 56 et 64, un texte approprié : *Exultabo mane misericordiam tuam (Ps. 58, 17)*.

Cette mise au point du romain doit-elle quelque chose au Maître? Plusieurs traits lui donnent au moins un air de ressemblance avec la *RM*. Déjà nous avons relevé une sorte de retour aux six psaumes préclassiques par l'addition du *directaneus* initial. Notons maintenant l'élimination des *Ps.* 62 et 66 comme « antienne » quotidienne. Le premier ne subsiste que le dimanche, tandis que le second, maintenu chaque jour à titre de « direct », se voit éliminé de la psalmodie antiphonée. Or le Maître remplaçait déjà ces deux psaumes par des cantiques. Benoît a-t-il été guidé par ce précédent¹⁶? Un indice supplémentaire le suggérerait. En effet, Benoît fait disparaître ainsi une « combinaison » de deux psaumes dits sous un seul *gloria*. Or le Maître, on s'en souvient, interdit absolument la « combinaison¹⁷ ». Peut-être cette interdiction a-t-elle influé sur le changement opéré par Benoît, qui maintient aux *laudes* la « conternation » autorisée par le Maître¹⁸.

Une autre analogie avec la *RM* est l'ordonnance qui résulte, le samedi, de la division du cantique en deux *gloria*. Benoît retrouve ainsi, d'une certaine façon, les deux cantiques du Maître. Certes, le très long cantique du Deutéronome est divisé par Benoît en vertu d'un principe général qui s'applique à tous les psaumes longs. Mais l'application de cette règle n'exclut peut-être pas, dans le cas présent, une réminiscence des matines du Maître.

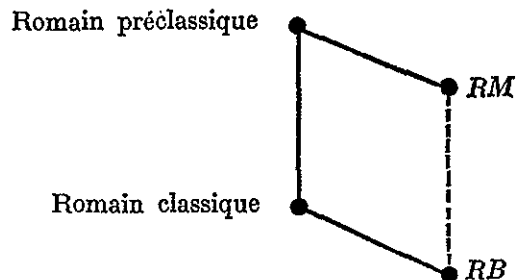
Tels sont les points de contact, assez rares et ténus, que l'on peut découvrir entre les deux règles. Au total, ces rapprochements problématiques sont de peu d'importance auprès de la dépendance fondamentale de chaque règle à l'égard d'un des états du romain. Nous pouvons donc résumer nos observations dans le schéma suivant, où le trait

16. En tout cas, l'omission du *Ps.* 62 par les deux règles crée entre elles une relation d'autant plus forte que ce psaume est des plus anciens et quasi universel à cette heure.

17. *RM* 33, 42-50.

18. *RM* 33, 46-50.

continu signifie une relation beaucoup plus nette que celle notée par le pointillé :



Que la *RB* dépende ici du romain principalement, les deux références explicites de *RB* 13, 3 et 10 le disent en clair. Qu'il s'agisse des deux psaumes qui suivent le *Miserere*¹⁹ ou du cantique quotidien, Benoît renvoie à la « coutume » en vigueur à Rome. Il y fera encore allusion en parlant plus loin des « cantiques coutumiers²⁰ ». Pour lui et pour ses moines, la tradition fondamentale est donc celle de la Ville. Et quand il la corrige, ce n'est pas tant pour revenir à l'*ordo* archaïque du Maître que pour pousser plus avant dans le sens des tendances romaines de renouvellement. L'œuvre de Benoît apparaît ici moins comme un compromis entre ses deux sources que comme la mise à jour de l'une d'entre elles selon la logique de son évolution antérieure. Cette mise au point semble être une initiative personnelle, supposant indépendance et autorité. La *RM* y intervient tout au plus pour suggérer des aménagements de détail. Encore n'est-elle pas seule à intervenir de cette façon ; une autre influence, probablement celle d'Arles²¹, a fait adopter, ici comme aux vigiles, un *directaneus* initial.

19. Cf. O. HEIMING, *Zum monastischen Offizium*, p. 154-155.

20. *RB* 18, 24.

21. CÉSAIRE, *Reg. uirg.* 69, MORIN p. 24, 17-18 : *directaneum paruulum* (non précisé). Pour les matines de Pâques, AURÉLIEN indique le *Ps.* 144 (*PL* 68, 393 d).

La fin de l'office

Ces deux mêmes influences se retrouvent dans la conclusion de l'heure.

Benoît y suit le romain comme précédemment, mais en outre la leçon de l'apôtre et le répons rappellent la *RM*, tandis que l'hymne a son parallèle en Arles :

<i>RM</i>	<i>RB</i>	Romain
Répons	Leçon de l'Apôtre (de l'Apocalypse le dimanche)	[Leçon]
Verset	Répons	
Leçon de l'Apôtre	Hymne	
Évangile	Verset	Verset
<i>Rogus Dei</i>	Cantique de l'Évangile	Cantique de l'Évangile
	Litanie	<i>Preces</i>
	<i>Pater</i>	<i>Pater</i> ou Collecte

La leçon du romain, indiquée par Amalair²², ne faisait sans doute pas partie de l'office tel que l'a connu Benoît²³. Celui-ci a donc intercalé entre les psaumes et le verset les trois éléments non romains que nous avons dits. Si les deux premiers peuvent être pris séparément au Maître, leur association est une nouveauté qui s'inspire, ici comme ailleurs, de l'office cathédral, et peut-être plus précisément de l'ordonnance du romain aux petites heures. Il en résulte

22. AMALAIRE, *De eccl. off.* IV, 10, *PL* 105, 1191 d ; IV, 12 (1193 ed) ; *De ord. ant.* 2, *PL* 105, 1250 d ; 5 (1254 d).

23. Cf. C. CALLEWAERT, *Sacris erudiri*, p. 78-79 : elle manque encore, aux matines et aux vêpres, dans l'*Ordo Lateranensis*. Les précisions de la *RB* suggèrent qu'il en était de même au VI^e s.

que les deux leçons du Maître sont dissociées. Seule la *lectio apostoli* conserve son nom, tandis que l'« évangile » prend celui de *canticum de euangelia*. A vrai dire, rien n'est changé, puisque l'*euangelia* du Maître était déjà un cantique²⁴. Mais la nouvelle appellation souligne le fait que cet évangile n'est plus du tout conçu comme une leçon.

II. Le Pater à la fin des heures (*RB* 13)

Le traité des matines s'achève par une note sur la récitation du *Pater* à la fin de cette heure et des vêpres (*RB* 13, 12-14). Cette récitation à haute voix aux deux grandes heures rappelle un usage ecclésiastique espagnol de la même époque²⁵. Elle contraste avec la récitation secrète aux petites heures, où seules les deux dernières demandes sont dites tout haut, selon un usage attesté par la *Regula Pauli et Stephani*²⁶. D'après la motivation fournie par Benoît, il est clair que le mode solennel introduit aux matines et aux vêpres constitue une innovation. De fait, la coutume romaine recueillie par l'*Ordo Lateranensis* prévoit seulement le *Pater* secret à la fin des vêpres²⁷.

24. Dit avec alleluia le dimanche (*RM* 39, 2), ce qui est conforme à l'usage romain. Cf. C. CALLEWAERT, *Sacris erudiri*, p. 81. *Euangelium* désigne de même les cantiques de matines et de vêpres dans *Ordo Rom.* XII, 2.6.7.10. Voir aussi *supra*, p. 476, n. 83.

25. *Conc. de Girone* (517), can. 10, BRUNS II, p. 20 : *Ita nobis placuit ut omnibus diebus post matutinas et uespertinas oratio dominica a sacerdote proferatur*. Le *Conc. de Tolède IV* (633), can. 10, BRUNS I, p. 225, menace énergiquement les prêtres qui réservent l'oraison dominicale au dimanche, au lieu de la dire à l'office chaque jour, en public ou en privé.

26. *RPS* 13, 1 : *In hora qua sanctum corpus et sanguinem domini communicaturi sumus, praesentes esse festinamus ad dicendum : libera nos a malo*. Ce *Pater* préparatoire à la communion est peut-être celui qui termine l'heure de l'office.

27. *Ordo Later.* 3. Cf. 23, 116, 119, etc.

Au reste, la forme sous laquelle le *Pater* est récité aux différentes heures importe moins que le fait même de cette récitation. En tant que conclusion de l'office, l'oraison dominicale tient lieu chez Benoît des collectes qui prévau-dront ultérieurement au bénédictin comme au romain. Or il n'est pas douteux que des collectes de ce genre étaient déjà en usage à l'époque de Benoît dans certaines basiliques romaines, où elles constituaient la conclusion normale de l'office séculier²⁸. Il semble donc que l'usage commun à la *RB* et à l'*Ordo Lateranensis*²⁹ soit celui de certaines communautés monastiques de Rome, par opposition à la coutume cléricale. Cet usage était-il général dans les monastères romains du VI^e siècle, ou caractérisait-il particulièrement une communauté desservant le Latran ? Il serait téméraire d'en décider d'après la documentation trop fragmentaire qui nous est parvenue³⁰.

28. AMALAIRE, *De eccl. off.* IV, 4 et 7, *PL* 105, 1176 bc et 1183 b, atteste qu'on dit la collecte en tout temps, même quand les *preces* sont omises (corriger l'interprétation fautive de CALLEWAERT, *Sacris erudiri*, p. 88). De son témoignage, on peut remonter à celui du Gélisien, dont les *Orationes ad matutinas* (III, LXXXIV) et *ad uesperum* (III, LXXXV) supposent qu'aucun office n'est célébré entre ces deux heures, ce qui indique une époque antérieure à l'adoption des vigiles par le clergé, donc au milieu du VI^e s. (*supra*, p. 468, n. 59). Comparer *Sacram. Veron.* 587-593 ; *Sacram. Greg.* 203-204. Au Latran même, des collectes remplaçaient le *Pater* aux célébrations présidées par le pape et les cardinaux-évêques (*Ordo Later.* 3).

29. Ce dernier ne connaît pas la récitation solennelle aux grandes heures (*supra*, n. 27). Il s'agit donc d'un témoignage indépendant de la *RB*, à ce qu'il semble.

30. Si l'*Ordo Lateranensis* apporte un témoignage isolé, il faut noter toutefois que l'office des moines du Latran fut restauré par Grégoire III (731-741) *iuxta instar officiorum ecclesiae beati Petri apostoli* (*Liber Pontificalis* I, 419). Peut-on en conclure que la coutume du Latran dérive de celle du Vatican ? Celle-ci aurait évolué entre cette époque et celle d'Amalair.

III. Les vêpres (*RB* 17-18)

La note sur le *Pater* que nous venons d'examiner associe les vêpres aux matines. De fait, les deux heures sont bâties sur le même type, à quelques différences près. Aussi anticiperons-nous ici l'étude des vêpres, qui sont décrites seulement dans *RB* 17, 7-8 et 18, 12-18.

La *RM* et le romain préclassique

Le lucernaire du Maître a six antiennes comme les matines, mais les psaumes sont pris à la suite dans le psautier (*RM* 36, 1-2 et 7-8 ; 41, 1-2).

La division selon les deux tiers donne quatre psaumes sans alleluia et deux avec alleluia.

Cette structure n'est pas sans analogie avec celle du lucernaire de l'*Ordo monasterii* augustinien³¹. Mais elle doit surtout être rapprochée des vêpres romaines primitives à six psaumes, telles que les a reconstituées J. Pascher³². D'après l'*ordo* des vêpres pascales au Latran³³, il apparaît

31. *OM* 2, 8-9 : *psalmus responsorius unus, antiphonae quattuor, item psalmus unus responsorius, lectio et completorium*. La proportion des antiennes et répons est régie par une sorte de « loi des deux tiers », comme à toutes les heures. Le lucernaire est le double d'une petite heure. Un répons suit les antiennes.

32. J. PASCHER, « Der Psalter für Laudes und Vesper im alten römischen Stundengebet », dans *Münchener theol. Zeitschrift* 8 (1957), p. 256-267 ; « Das Psalterium des römischen Breviers », dans J. A. JUNGMANN, *Brevierstudien*, Trèves 1958, p. 12-14 ; « De Psalmodia Vesperarum », dans *EL* 79 (1965), p. 317-326 (voir surtout p. 317-318 et 326, où est apporté un nouvel argument, tiré de la série des psaumes *Laudate* souvent prescrite au premières vêpres des fêtes : les diverses séries de cinq psaumes retenues par les Antiphonaires semblent dériver d'une série primitive de six psaumes).

33. *Ordo Rom.* XXVII, 67-94 ; XXX B, 71-82 ; *Ant. de Compiègne* (C) dans HESBERT, *CAO* I, 75 cde, p. 180-184. Le *Ps.* 114 est indiqué comme sixième psaume par ce dernier ainsi que par un ms. de l'*Ordo* XXVII.

que celles-ci comportaient six psaumes, soit à l'origine les *Ps.* 109-114, puis les *Ps.* 109-113, avec répétition de ce dernier. Ces deux stades correspondent sans doute à des vêpres dominicales de six psaumes, puis de cinq psaumes. Comme la célébration au Latran suppose l'existence d'oratoires qui furent bâtis par Hilaire I^{er} (461-468), il semble que la série primitive de six psaumes ait duré au moins jusqu'à ce pontife, le premier qui ait pu donner sa forme définitive à cette célébration. Le passage aux cinq psaumes du romain classique n'a donc pu s'effectuer avant le dernier quart du v^e siècle.

Les six psaumes primitifs ont d'ailleurs laissé des traces dans les Antiphonaires, soit aux Jeudi et Vendredi Saints³⁴, soit aux fêtes des saints. De plus, on s'explique par ce nombre de psaumes quotidiens le choix du *Ps.* 109 comme point de départ de la série vespérale, ainsi pourvue de quarante-deux psaumes, soit six par jour.

L'existence de vêpres romaines primitives à six psaumes paraît donc assurée. C'est de ce type que relève le lucernaire du Maître. On aimerait pouvoir fixer avec plus de précision l'époque où s'opéra le passage du romain à sa forme classique. Si, comme le suggère Pascher³⁵, cette évolution

34. L'argument de Pascher doit être mis au point d'après A. MUNDÓ, « Adnotationes in antiquissimum Ordinem Romanum Feriae V in Cena Domini noviter editum », dans *Liturgica* 2, Montserrat 1958 (*Scripta et Documenta* 10), p. 181-216, surtout 204-216, commentant A. CHAVASSE, « A Rome, le Jeudi-Saint, au VII^e siècle, d'après un vieil *Ordo* », dans *RHE* 50 (1955), p. 21-35. En effet, l'*Ordo* en question (§ 22) note comme une particularité remarquable la série de six psaumes chantée à Saint-Pierre. Le *Ps.* 139 est considéré par l'auteur comme additionnel, preuve qu'il connaissait déjà une série de cinq psaumes. Il ne s'ensuit pourtant pas nécessairement que ces cinq psaumes constituent l'état primitif des vêpres du Jeudi Saint.

35. *Der Psalter*, p. 262 ; *Das Psalterium*, p. 14. Cf. ci-dessus, note 8. D'après le *Liber Pontificalis* 54, 1, on peut conjecturer que la réforme du romain date de Hormisdas (514-523). Voir nos *Scholies*, p. 153-154.

s'accomplit sous Gélase I^{er} (492-496), le lucernaire du Maître revêt un aspect quelque peu archaïque dans les premières décennies du VI^e siècle. Mais la chronologie avancée par Pascher s'appuie sur le *terminus ante quem* que constitue la *RB*. Elle suppose notamment que les contacts de Benoît avec la liturgie romaine remontent à l'époque de ses études dans la capitale. En fait, les influences romaines ont pu s'exercer sur l'auteur de la *RB* beaucoup plus tard, jusque vers le milieu du VI^e siècle. Dès lors, il est possible que la réforme du romain se soit accomplie bien après le pontificat de Gélase. Dans cette hypothèse, le lucernaire du Maître ne serait pas un attardé, mais le témoin de vêpres romaines contemporaines ou peu s'en faut.

Alors que, pour matines, Benoît et le romain classique adopte les cinq psaumes du romain classique, et retrouve même, par le biais du *directaneus*, les six psaumes primitifs, il réduit les vêpres à quatre psaumes³⁶. Cette réduction s'explique, on le verra, par le manque de psaumes disponibles. Mais il n'en est pas moins notable que la réduction s'effectue une fois de plus dans le sens de l'évolution du romain :

Romain préclassique :	Romain classique :	<i>RB</i> :
6 psaumes	5 psaumes	4 psaumes

Les vêpres bénédictines ont ainsi un caractère de brièveté qui les rapproche du lucernaire arlésien³⁷. Au lieu d'être le double d'une petite heure, comme celles du romain ancien et de la *RM*, elles n'en sont plus qu'un élargissement. Le chiffre quatre nous rappelle d'ailleurs la série de quatre leçons du nocturne dominical, simple élargissement, elle

36. Cette réduction est suggérée par *terminetur* (*RB* 17, 7 ; cf. 17, 9).

37. CÉSAIRE, *Reg. uirg.* 66, MORIN p. 22, 33-23, 2 : *Ad lucernarium, directaneus brevis et antiphonae tres, hymnus.*

aussi, des trois leçons fériales³⁸. Enfin il convient de noter la rupture de symétrie entre vêpres et matines, qui démontrerait à elle seule, s'il en était besoin, le caractère secondaire de l'office bénédictin.

38. Cf. aussi les quatre antiennes de *OM* 2, 8-9 (*supra*, n. 31) et les quatre psaumes du lucernaire byzantin.

CHAPITRE VI

LA DISCIPLINE DE L'ALLELUIA (RB 15)

On s'est étonné qu'un chapitre entier soit consacré par Benoît à cette question apparemment subsidiaire¹. En fait, la réglementation de l'alleluia tient une place considérable dans les préoccupations des liturgistes du VI^e siècle, à Rome en particulier². La question débattue est de savoir s'il convient de chanter l'alleluia hors du temps pascal, comme on le faisait en mainte église. A vrai dire, cette discussion concernait principalement la prière *in ecclesia*, c'est-à-dire la messe³. Mais elle atteignait aussi, au moins indirectement, les offices célébrés par les moines, d'autant que ceux-ci desservaient dès cette époque plusieurs basiliques romaines.

Au début du siècle, le Pseudo-Jérôme et le Maître s'accordent à distinguer la discipline des églises, qui réserve l'alleluia au temps pascal, et celle des monastères, qui le fait dire en dehors de ce temps⁴. Cependant les deux auteurs

1. I. HERWEGEN, *Sinn und Geist*, p. 172.

2. PS.-JÉRÔME, *Ep.* 47, 1, *PL* 30, 294; JEAN DIACRE, *Ep. ad Senarium*, 13, *PL* 59, 406; GRÉGOIRE LE GRAND, *Ep.* 9, 12, *PL* 77, 956.

3. Et subsidiairement les offices du matin et du soir présidés par le clergé, auxquels s'ajoutèrent des vigiles quotidiennes au cours du VI^e siècle.

4. Voir notre article « La Règle du Maître et la lettre apocryphe de saint Jérôme sur le chant des psaumes », dans *Studia Monastica* 7 (1966), p. 357-367.

n'emploient pas l'alleluia de la même façon : le Pseudo-Jérôme le fait dire « avec tous les psaumes », et seulement, semble-t-il, aux « heures de nuit⁵ » ; le Maître ne l'autorise qu'avec le dernier tiers des psaumes de l'office, mais le prescrit sous cette forme à toutes les heures, de jour comme de nuit. Quant au temps pascal et au dimanche, le Maître prévoit pour ces jours privilégiés un usage plus large : pendant la Cinquantaine, l'alleluia est l'accompagnement unique et universel de tous les psaumes, soit répons soit antiphonés ; le dimanche, il joue le même rôle à partir des « bénédictions » de matines⁶ et jusqu'aux nocturnes du lundi⁷.

Le Pseudo-Jérôme ne traite pas du temps pascal et du dimanche. Mais sa petite phrase vague et obscure offre du moins un précieux point de comparaison pour situer le système du Maître *per annum*. D'après son témoignage, le Maître n'innove certainement pas en faisant chanter

5. *Vbi autem Deus et homo honorabili uoce cantatur, alleluia semper cum omnibus psalmis affigatur, ut in omni loco communiter respondeatur nocturnis temporibus.*

6. *A benedictionibus dictis* (RM 45, 12 ; cf. 39, 6-7 et 41, 4). En note sur RM 39, 4-5, nous avons proposé de voir dans ces « bénédictions » (*Dan.* 3, 52-56 ou 57-90) un substitut du *Ps.* 50 ou des *laudes* pour les jours de fête. Peut-être remplacent-elles plutôt le premier des deux cantiques quotidiens dans le schéma II proposé *supra*, p. 106. On s'explique assez bien que le *Ps.* 50, avec son caractère pénitentiel, reste dépourvu des marques de joie pascale, celles-ci ne commençant qu'avec l'imposition⁸ suivante. Il en va autrement dans RB 12, 2. — Noter cependant que *a benedictionibus dictis* paraît signifier que l'alleluia commence seulement après les bénédictions. Faut-il interpréter ceci à la lumière de l'usage romain classique, qui donne une antienne au cantique *Benedicite* le dimanche, alors que les psaumes précédents et suivants se disent avec alleluia ? Cf. AMALAIRE, *De eccl. off.* 4, 10, PL 105, 1191 a. Voir C. CALLEWAERT, *SE*, p. 77, n. 79.

7. *Vsque ad secundae feriae futuros nocturnos* (RM 45, 12 ; cf. 39, 6-7 et 41, 4). Voir *La Règle du Maître*, t. I, p. 40, n. 6.

l'alleluia hors du temps pascal⁸. En revanche, on peut douter que la « loi du dernier tiers » soit un usage romain⁹, et il est également douteux que les moines de Rome aient étendu l'alleluia à toutes les heures de l'office ferial, comme le fait le Maître¹⁰.

La RM et le romain classique

Un autre point de repère pour situer la RM est l'office romain classique. Celui-ci ignore complètement l'alleluia

à l'office ferial *per annum*, même aux nocturnes. L'alleluia n'est chanté qu'au temps pascal, avec la même universalité que chez le Maître, et le dimanche, où il règne depuis le troisième nocturne¹¹ jusqu'à none. Les vigiles dominicales romaines présentent ainsi un cas d'alleluia au dernier tiers. Il est possible que le Maître ait tiré de là, par généralisation, sa « loi du dernier tiers ».

8. Nous étudions plus précisément les limites temporelles de l'alleluia à propos des temps de l'année. Voir t. I, Introduction.

9. Si tant est que *cum omnibus psalmis*, dans la phrase du Pseudo-Jérôme, signifie « d'un bout à l'autre de la psalmodie ». Voir à ce sujet l'article cité *supra*, note 4 (*Studia Monastica* 7 [1966], p. 365 et n. 37).

10. *Nocturnis temporibus*, dans la phrase du Pseudo-Jérôme, est ambigu. D'après le passage précédent, concernant le *gloria*, l'auteur ne semble connaître que deux heures : matines et vêpres, conformément à l'usage clérical au début du VI^e siècle, ce qui ne l'empêche pas d'évoquer un peu plus haut la psalmodie « jour et nuit » (*die noctuque*). De fait, matines et vêpres sont placés aux confins du jour et de la nuit, et peuvent être facilement rattachées à l'un ou à l'autre temps. *Nocturnis temporibus* pourrait donc viser les matines plutôt que les vigiles, qui ne furent imposées au clergé que vers le milieu du siècle, semble-t-il. Cependant le Pseudo-Jérôme songe ici aux monastères. Or ceux-ci ont devancé de loin les clercs dans la célébration des vigiles. D'autre part, ils ont aussi célébré les petites heures bien avant le clergé. *Nocturnis temporibus* exclut en tout cas ces dernières.

11. AMALAIRE, *De eccl. off.* 4, 9, PL 105, 1186 d.

Cependant une dernière comparaison s'impose, et cette fois avec un système non romain. Il s'agit de l'office arlésien. D'après les indications d'Aurélien pour la semaine de Pâques, valables également aux dimanches et fêtes¹², chaque groupe de trois psaumes à l'intérieur d'une heure s'achève par un *alleluaticum*. Tous les offices sont soumis à cette sorte de « loi du dernier tiers », sauf les matines, où l'alleluia semble plus étendu¹³. Aux fêtes *per annum*, il n'est plus question de cette structure. On la retrouve toutefois au lucernaire qui, « en tout temps », comprend deux antiennes sans alleluia et une avec alleluia¹⁴.

Arles offre donc un remarquable parallèle à la *RM*. La loi du dernier tiers y régit, selon un mode particulier, presque tout l'office festif, et s'applique même au lucernaire des fêtes. Sur ce dernier point, toutefois, il semble qu'Aurélien innove par rapport à Césaire¹⁵. Dès lors, la chronologie ne permet guère de placer le Maître en dépendance de cette école en ce qui concerne l'extension de l'alleluia aux fêtes. Quant à la loi du dernier tiers, au contraire, on peut regarder comme vraisemblable une relation entre Lérins-Arles et la *RM*, sans qu'il soit possible d'en préciser le sens et la

12. *PL* 68, 393 b-394 a. Les indications de Césaire sont moins claires. L'alleluia n'est mentionné qu'à tierce et aux nocturnes, sans qu'il soit même question explicitement du dernier tiers. D'après J. FROGER, « L'alleluia dans l'usage romain et la réforme de saint Grégoire », dans *EL* 62 (1948), p. 36-38, Césaire maintiendrait l'alleluia aux nocturnes après la semaine de Pâques jusqu'au 1^{er} octobre. Nous n'oserions être aussi affirmatif. En tout cas, Aurélien ne maintient certainement pas tout l'alleluia pascal pendant la même période. L'interprétation de dom Froger est, sur ce point, erronée.

13. Les complies, avec leur psaume unique, restent évidemment hors de cause.

14. *PL* 68, 395 b.

15. Cf. CÉSAIRE, *Reg. uirg.* 69, MORIN p. 24, 28-30.

portée. Plusieurs différences interviennent cependant, dont deux sont à retenir particulièrement. D'abord la loi du dernier tiers porte dans la *RM* sur l'ensemble des antiennes de chaque heure, non sur chaque groupe de trois psaumes comme en Arles. Ensuite cette loi est pour le Maître le régime minimum, applicable aux fêtes ordinaires, tandis que Pâques et le dimanche ont l'alleluia généralisé. En Arles, au contraire, l'alleluia au troisième psaume représente le maximum, que l'on accorde à l'office pascal, dominical et festif, tandis que les fêtes n'ont d'alleluia qu'au lucernaire, et encore chez Aurélien seulement. Le Maître est donc beaucoup plus généreux que les Arlésiens dans son usage de l'alleluia. Il étend aux fêtes ce que ceux-ci réservent au dimanche.

Ainsi, soit en comparaison de l'usage romain, soit par rapport à la tradition lérinienne, la *RM* emploie l'alleluia avec une singulière abondance. Abstraction faite des multiples précisions qui viennent d'être notées, on pourrait tracer une courbe sommaire de l'emploi de l'alleluia, où Rome figurerait au point le plus bas, puis Lérins-Arles à mi-côte, et enfin au sommet la *RM*. Évidemment cette courbe ne représenterait pas un processus historique, mais un simple classement par ordre de grandeur. A ce titre, cependant, elle suggérerait à bon droit que la réglementation de la *RM* procède pour une bonne part de l'esprit inventif et systématique du Maître. Celui-ci avoue lui-même le sens qu'il attache à l'extension de l'alleluia¹⁶. Elle signifie pour lui l'appartenance spéciale des « serviteurs de Dieu » à leur Seigneur. Maison de Dieu, le monastère représente le ciel. La vie monastique est existence « avec le Seigneur », temps pascal à perpétuité, anticipation de l'éternité¹⁷.

16. *RM* 28, 47, où *per modum psalmodum constitutum* fait allusion à la loi du dernier tiers.

17. *RM* 13, 72 ; 88, 14 ; 95, 23.

Benoît et le romain classique

L'office romain qu'a connu Benoît avait probablement, on l'a vu, l'alleluia le dimanche depuis le troisième nocturne jusqu'à none. Quant aux fêtes, tout porte à croire que l'alleluia nocturne signalé par le Pseudo-Jérôme avait fait place au système romain classique, d'où l'alleluia est absent¹⁸. La *RB* semble donc se conformer simplement à l'usage romain en ce qui concerne le dimanche. A l'office ferial, au contraire, elle tranche sur le romain classique en prescrivant l'alleluia au second nocturne.

Benoît et le Maître

Sur ce point, la *RB* se rattache au type romain préclassique, tel que le fait entrevoir le Pseudo-Jérôme. Plus précisément, elle est en rapport évident avec la *RM*. L'alleluia occupe chez elle la seconde moitié, comme il occupait dans la *RM* le dernier tiers. Mais alors que la proportion du Maître ressemble à certains usages romains et arlésiens, celle de Benoît n'est pas autrement attestée. Sans doute s'explique-t-elle par l'interférence de deux principes : celui du chant de l'alleluia dans la dernière partie de la psalmodie¹⁹, et celui de la répartition des psaumes en deux groupes égaux. Ce dernier, on s'en souvient, joue aussi bien dans l'office arlésien de tierce que dans l'*orthros* byzantin et la vigile milanaise primitive²⁰. Quelle que soit la voie par laquelle il s'est imposé à Benoît, il a dû composer avec la « loi du dernier tiers », qu'il a transformée en « loi de la seconde moitié ».

18. Les moines romains semblent avoir supprimé l'alleluia de leur office, peut-être dans la ligne des requêtes formulées par le Pseudo-Jérôme pour « l'église ». La chose se comprend sans peine, dès lors qu'ils célébraient les heures dans des basiliques.

19. Cf. déjà CASSIEN, *Inst.* 2, 5, 5 (alleluia au douzième psaume); *Vitae Patrum* 6, 3, 2, *PL* 73, 1005 d-1006 a (alleluia au sixième psaume; cf. *Apophi. Macaire d'Égypte* 33, *PG* 65, 277 a).

20. Cf. « Les vigiles fériales », *supra*, p. 438, n. 8, et A. BAUMSTARK, *Nocturna Laus*, p. 145-154.

Benoît et le Pseudo-Jérôme

Cependant le mot de « loi » devient impropre dans le cas de la *RB*, puisque le principe en question s'applique seulement aux vigiles. C'est là une différence fondamentale entre Benoît et le Maître. On ne trouve pas dans la *RB* l'emploi uniforme de l'alleluia à toutes les heures de l'office ferial qui caractérisait la *RM*. En revanche, Benoît s'accorde sur ce point avec le vieil usage monastique romain dont parle le Pseudo-Jérôme : tous deux ne connaissent l'alleluia qu'aux offices nocturnes.

Vue d'ensemble sur les deux règles

On voit combien il est malaisé de situer nettement nos deux règles par rapport à la discipline romaine classique ou préclassique, pour ne rien dire d'autres traditions non romaines. Sur l'extension de l'alleluia aux fêtes *per annum*, elles s'accordent toutes deux avec le Pseudo-Jérôme contre l'usage romain postérieur. La *RB* paraît ici plutôt archaïsante, probablement sous l'influence du Maître. Les deux règles s'accordent aussi, mais cette fois contre le Pseudo-Jérôme, à ne pas dire l'alleluia avec tous les psaumes, mais seulement avec ceux de la fin de l'heure. À cet égard, elles se rencontrent avec le système romain dominical et festif, où s'applique la règle du dernier tiers. Cette règle, valable pour les seuls nocturnes, est érigée par le Maître en loi générale, applicable à tous les offices. Benoît n'admet pas cette généralisation, en quoi il semble plus primitif que le Maître, mais il transforme la règle pour l'adapter à sa division des vigiles en deux moitiés. Ce faisant, il se place une fois de plus dans le prolongement de l'évolution déjà accomplie :

	Cassien	<i>RM</i> et romain	Benoît
Alleluia chanté au	douzième et dernier psaume	dernier tiers des psaumes	seconde moitié des psaumes

En somme, ces données complexes n'autorisent guère à dater l'une par rapport à l'autre chacune des deux législations prise comme un tout. Elles nous mettent plutôt en présence d'une situation mouvante, où les traits anciens et nouveaux se mêlent inextricablement à l'intérieur de chaque ensemble.

**Comparaison
des textes**

Après cette confrontation avec les diverses sources, il nous faut examiner de plus près les deux textes :

RM 45	RB 15
QUOMODO DEBEAT PSALLI IN DIEBUS FESTIS	ALLELUIA QUIBUS TEMPORIBUS DICATUR
¹ A Pascha usque Pentecosten omnes antifanae et responsoria die noctuque cum alleluia psallantur et genua non flectantur.	¹ A sanctum Pascha usque Pentecosten sine intermissione dicatur alleluia tam in psalmis quam in responsoriis.
² A Natale uero Domini usque Epiphania omnes antifanae uel responsoria die noctuque cum alleluia psallantur et genua ipsis diebus non flectantur...	² A Pentecosten autem usque caput quadragesimae omnibus noctibus cum sex posterioribus psalmis tantum ad nocturnos dicatur.
¹² In omnibus uero dominicis diebus a benedictionibus dictis omnes antifanae uel responsoria cum alleluia dicantur usque ad secundae feriae futuros nocturnos...	³ Omni uero dominica extra quadragesima cantica, matutinos, prima, tertia, sexta nonaque cum alleluia dicatur, uespera uero iam antiphona.
¹⁶ Si uero quouis die natalis sanctorum fuerit, ...	⁴ Responsoria uero numquam dicantur cum alleluia, nisi a Pascha usque Pentecosten.

A deux reprises, le parallélisme des deux textes est évident. Il va jusqu'à une correspondance littérale, remarquable surtout dans le second cas. Ces points de contact ne font que mieux ressortir le contraste des deux démarches.

Le Maître a déjà légiféré sur l'alleluia en temps ordinaire (loi du dernier tiers). Il consacre donc le présent chapitre aux seuls « jours de fête ». Il part du temps pascal et traite ensuite du temps de Noël, qui reproduit ce dernier en réduction. Ce développement comporte un complément sur le petit carême qui précède Noël, et une conclusion sur la clôture de l'alleluia à l'Épiphanie. Ensuite le Maître passe des temps aux jours isolés que sont les dimanches et les anniversaires des saints. La rubrique concernant le dimanche (RM 45, 12-13) répète ce qui a déjà été dit à propos des matines et des vêpres dans la seconde partie de l'ordo²¹, en ajoutant un motif, qui souligne le caractère pascal de cette observance, et un complément sur le verset à dire jusqu'à la messe (RM 45, 14-15). Les prescriptions pour les anniversaires des saints sont plus neuves. Elles appliquent la règle posée pour le dimanche, avec certaines restrictions. Ainsi le Maître avance régulièrement, sinon sans détour, allant du temps pascal à son homologue de Noël, puis au rappel hebdomadaire du jour de Pâques et enfin aux analogues occasionnels du dimanche. L'alleluia n'est pas le seul point envisagé. On règle en même temps la genuflexion, voire même le jeûne, l'abstinence, les « oraisons pures », l'ornementation de l'oratoire, le verset à dire à l'office²².

Benoît, au contraire, s'en tient strictement à l'alleluia,

21. RM 39, 5-7 et 41, 4.

22. Le contenu du chapitre déborde donc beaucoup le titre. Est-ce pour cela que *quomodo* remplace dans celui-ci l'habituel *qualiter*? Il reste que ce titre calqué sur les précédents évoque irrésistiblement la question de l'alleluia et elle seule, comme l'a bien compris Benoît.

conformément à son titre. D'autre part, il ne traite pas des seuls « jours de fête », mais des diverses périodes de l'année, festives ou non. Le temps de Noël et les anniversaires des saints sont passés sous silence, tandis que l'office ferial *per annum* reçoit une mention précisant les limites chronologiques de la règle déjà formulée dans *RB* 9, 9. Benoît va ainsi du temps pascal aux fêtes ordinaires²³ et de celles-ci au dimanche.

La rubrique finale (*RB* 15, 4) contraste la pratique du dimanche avec celle du temps pascal en ce qui concerne les répons. Elle s'oppose formellement à *RM* 45, 12. Alors que le Maître assimile sur ce point le dimanche à Pâques, Benoît, conformément à sa tendance restrictive, refuse l'alleluia aux répons dominicaux. Sa rubrique péremptoire paraît même proscrire l'alleluia aux répons des fêtes hors du temps pascal²⁴. Si telle en est la portée, elle s'oppose également à *RM* 45, 2-11 (Noël-Épiphanie) et 18 (patron de l'oratoire), où les répons festifs sont assimilés à ceux de Pâques et du dimanche.

Au plan littéraire, la confrontation des deux textes ne donne pas de résultat décisif. Chacun des deux législateurs reste conséquent avec lui-même d'un bout à l'autre du chapitre, de sorte qu'il est difficile de discerner quelle est la rédaction originelle ou la plus proche de l'original²⁵. Et

23. Cf. *RM* 45, 4-6, traitant du « carême de Noël » après le temps de Noël.

24. Cf. *RB* 14, assimilant « les fêtes des saints et toutes les solennités » au dimanche, sauf pour les « psaumes, antiennes et leçons ». Les répons ne sont pas mentionnés parmi les pièces propres, mais sans doute vont-ils de pair avec les leçons. De toute façon, l'alleluia reste hors de cause.

25. La terminologie de Benoît est plus homogène que celle du Maître : d'une part *dicatur alleluia* (*RB* 15, T. 1.2), *cum alleluia dicatur* (15, 3-4) ; de l'autre *cum alleluia psallantur* (*RM* 45, 1.2.8.18), *alleluia psalli* (45, 11), *cum alleluia dicantur* (45, 12). Cette dernière expression coïncide littéralement avec celle de Benoît dans le passage

pourtant l'existence d'une quelconque relation de parenté entre les deux textes ne fait pas de doute.

Quant aux institutions liturgiques, le Maître se rencontre une fois de plus avec la tradition romaine en faisant chanter l'alleluia à Noël et à l'Épiphanie « tant aux antiennes qu'aux répons ». Les Bréviaires modernes ont conservé cet usage, déjà attesté par les premiers Antiphonaires²⁶. En revanche, l'assimilation complète des jours entre Noël et l'Épiphanie à ceux de la Cinqtaine pascale est peut-être une option plus personnelle du Maître²⁷, de même que la clôture du temps festif au jour même de l'Épiphanie en raison de la *centesima Paschae*²⁸. Les rubriques concernant les anniversaires des saints et surtout celui du patron local semblent venir de la même veine systématique.

correspondant. Faut-il en conclure que le Maître a écrit cette fois *dicantur*, au lieu de l'habituel *psallantur*, sous l'influence de Benoît ou de la source commune ? On retrouve cependant *cum alleluia dicantur* dans *RM* 39, 1.2.7 ; cf. *RM* 43, 3 et 44, 2.3.6.7. De son côté, Benoît dit *cum alleluia canendi* (*RB* 9, 9), *cum alleluia psallantur* (11, 6), *dicatur...cum alleluia* (12, 2). L'uniformité de *RB* 15 contraste donc avec la diversité des chapitres précédents. Il se pourrait que Benoît ait généralisé ici *dici* à partir de *RM* 45, 12 ou de la source.

26. Cf. HESBERT, *CAO* I, 19 c, p. 38 (C et V) ; 24 c, p. 67 (V) ; *CAO* II, 19 cd et 24 cd. Si le cursus romain a ainsi l'alleluia aux répons brefs des petites heures, et le cursus monastique à ceux de matines-vêpres, les répons longs des vigiles en semblent dépourvus, à l'exception du répons *Omnes de Saba*, deuxième de l'Épiphanie, dans *CAO* I, 24 b, p. 64 (cf. *PL* 78, 742 a). Ce répons a l'alleluia dans l'Antiphonaire du Mont-Renaud (*Paléogr. Mus.* XVI, 1955, pl. 63), mais en est dépourvu chez Hartker (*ibid.*, II^e série, t. I, 1900, pl. 73). Cette absence de l'alleluia aux répons des vigiles est à rapprocher du fait que le Maître fait commencer l'alleluia le dimanche aux bénédictions de matines. Les vigiles, commencées la veille au soir, n'appartiennent pas au dimanche. La vigile de l'Épiphanie a bien l'alleluia (*RM* 45, 8-11), mais c'est à raison du temps de Noël, où l'alleluia est ininterrompu.

27. Rien de tel, en tout cas, dans les Antiphonaires.

28. Voir t. I, *Introduction*, I, II, § 3, note 66.

Benoît n'a ici aucune rubrique pour Noël, l'Épiphanie et les anniversaires des saints. Cependant il est impensable que ces fêtes lui soient inconnues. D'ailleurs le chapitre 14, tout vague qu'il soit, témoigne de leur existence. Le silence du chapitre 15 semble donc dû à l'extrême concision de Benoît. Peut-être le principe de l'assimilation des fêtes au dimanche (*RB* 14, 1) vaut-il aussi pour l'alleluia. En ce qui concerne les vigiles, qui constituaient alors l'essentiel, sinon le tout, de l'office festif, nous avons vu que le romain classique pratiquait de fait cette assimilation : le troisième nocturne des fêtes, comme celui du dimanche, avait pour antienne l'alleluia²⁹.

Quant à la rubrique sur les répons (*RB* 15, 4), elle s'accorde avec le romain classique en ce qui concerne les répons longs des vigiles³⁰, mais s'en sépare en ce qui concerne certains répons brefs, comme on vient de le voir à propos de Noël et de l'Épiphanie³¹. Peut-être Benoît, comme le Maître, généralise-t-il quelque peu. On notera toutefois que la rubrique bénédictine vise expressément les dimanches. Il se peut que Benoît ne songe qu'à ceux-ci. En ce cas sa prescription s'accorde entièrement avec le romain³². Dès lors, il est permis de se demander si cette rubrique est bien dirigée contre un usage romain, comme le pensait Callewaert³³. Peut-être vise-t-elle seulement celui du Maître.

29. Voir *supra*, p. 471.

30. Au sujet de l'exception constituée par le répons *Omnes de Saba*, voir *supra*, n. 26.

31. Voir *supra*, n. 26.

32. Les Antiphonaires donnent des répons sans alleluia pour les dimanches *per annum*. Voir *CAO* I, 26 b et 36 ab, p. 72-73 et 87-89 (ces répons subsistent au Bréviaire romain).

33. *Sacris Erudiri*, p. 646. L'allusion que fait AMALAIRE, *De ord. ant.* 30, *PL* 105, 1282 b, au chant de l'alleluia de Noël à l'Épiphanie, ne concerne pas nécessairement les répons. Il peut s'agir des antiennes.

CHAPITRE VII

LE CYCLE DES HEURES (*RB* 16)

Par son titre, sa place et son contenu, *RB* 16 correspond évidemment à *RM* et *RB* : les deux textes *RM* 34. De part et d'autre la citation du *Ps.* 118, 164 (*Septies in die laudem dixi tibi*) est produite pour justifier un cycle de sept heures diurnes, allant de matines à complies. Cependant Benoît joint à cette citation un autre verset du même psaume : *Media nocte surgebam ad confitendum tibi* (*Ps.* 118, 62), qui lui sert à préciser l'interprétation du septénaire diurne. Ce verset se rencontre aussi chez le Maître, mais à un autre endroit et avec une autre portée : il s'agit, dans *RM* 33, 1, de définir l'heure du lever nocturne en hiver, contrastée avec l'horaire différent de l'été. Les deux auteurs se séparent donc dans l'utilisation de cette seconde citation. Son insertion dans le traité du cycle des heures est une particularité de Benoît.

Plus remarquable encore est la différence de ton et de contenu entre les deux textes. Celui du Maître est un exorde solennel à tout le traité de l'office. Le cycle des sept heures se présente comme une institution traditionnelle : *ut vetustatis mos est et patrum instituta sancxerunt*¹, inspirée par le *Septies in die* de l'Écriture. La « preuve » scripturaire une fois administrée, le Maître passe à des précisions concernant l'horaire de prime et de vêpres². Ces

1. *RM* 34, 2.

2. *RM* 34, 4-11.

heures doivent être célébrées quand le soleil est déjà ou encore au-dessus de l'horizon. Elles constituent en effet le début et la fin du « jour » (*dies*), ce mot étant ici entendu en un sens plus étroit que dans l'exégèse du *Septies in die*, où il englobait les heures du crépuscule, matines et complies³.

Ainsi la fin du chapitre du Maître est dirigée contre une célébration anticipée de prime et une célébration trop tardive de vêpres, contre celle-ci surtout. Ces questions d'horaire font défaut chez Benoît, ainsi que l'exorde du Maître et son appel à la tradition. La *RB* se borne donc à définir le cycle des heures selon le *Ps.* 118, 164, mais elle y apporte une application et une insistance singulières, répétant une seconde fois la liste entière et excluant nommément les vigiles nocturnes en vertu du *Ps.* 118, 62. Manifestement, il s'agit pour elle d'écarter une certaine interprétation du septénaire, qui inclut dans celui-ci les vigiles.

Tels étant le contenu et la pointe de chaque texte, quelle est la rédaction primitive? Plusieurs faits suggèrent que c'est celle du Maître :

1. La forme d'exorde de *RM* 34, 1, vestige de rédaction primitive dont il ne subsiste rien dans la *RB*⁴.

2. La référence de *RM* 34, 2 aux *Instituta Patrum*, c'est-à-dire à Cassien⁵. De fait, un passage des *Institutiones* présente le cycle des heures comme la réalisation « littérale » du *Septies in die*, sans d'ailleurs énumérer les sept heures, dont l'identification reste pour nous incertaine⁶. Outre

3. Voir *La Règle du Maître*, Introduction, t. I, p. 186-187.

4. Voir *supra*, p. 385-386.

5. Cf. *RB* 73, 5 : *collationes patrum et instituta... eorum*.

6. *Inst.* 3, 4, 3. S'agit-il des nocturnes, matines, tierce, sexte, none, vêpres et complies (cf. *Inst.* 4, 19, 2), comme on l'entend souvent (voir J. C. GUY, dans JEAN CASSIEN, *Institutiones cenobitiques*,

cette allusion explicite à Cassien, le Maître suit une marche semblable à celle du texte des *Institutiones* : la citation scripturaire ne vient qu'après l'évocation des origines humaines du septénaire⁷.

Au contraire, Benoît ne se réfère pas à Cassien. Son chapitre commence *ex abrupto* par la parole du psalmiste⁸, et ne parle pas de la création du septénaire par les hommes. Ainsi, tandis que le Maître s'inspire visiblement de Cassien, Benoît ignore ce dernier. Comme d'ailleurs les deux règles ont en commun l'énumération des heures, qui manque dans les *Institutiones*, il semble que le Maître se place entre Cassien et Benoît, et que l'ordre des trois textes soit le suivant : *Institutiones*, *RM*, *RB*.

3. *Septies in die* est la seule citation scripturaire que le Maître produise au sujet du septénaire⁹. Il en était de même chez Cassien. Benoît, au contraire, joint à cette citation le *Media nocte surgebam* (*Ps.* 118, 62)¹⁰ et le commentaire

Paris 1965, p. 105, n. 1) ? Ou plutôt des nocturnes, matines, *novella solemnitas* (= prime), tierce, sexte, none, vêpres? En tout cas, *dies* englobe les nocturnes et désigne les vingt-quatre heures.

7. Celles-ci sont d'ailleurs « récentes » pour Cassien et « anciennes » pour le Maître.

8. *RB* 16, 1 : *Vt ait propheta*. Cf. *RB* 6, 1 : *Faciamus quod ait propheta*, qui est aussi un résumé.

9. *RM* 34, 4-11 est un appendice qui ne concerne pas directement le septénaire.

10. Le *media nocte*, qui figure dans *RM* 33, 1, semble avoir laissé un vestige dans le passage correspondant de *RB*. On y lit en effet : *ut modice amplius de media nocte pausetur* (*RB* 8, 2). Benoît accorderait ainsi « un peu plus » que le Maître, et les mots *iuxta considerationem rationis* (*RB* 8, 1) pourraient être un aveu de cette mitigation. Quoi qu'il en soit de ce dernier point, il est vraisemblable que, tout en employant le *Media nocte* dans un contexte différent, la *RB* garde une trace de sa position primitive. On notera d'ailleurs que *RM* 33, 1-2 attribue au même « prophète » *Ps.* 118, 62 et *Is.* 26, 1. Si Benoît s'est aperçu de cette anomalie, elle n'a pu que l'encourager à modifier le passage.

polémique que nous avons dit. Ces deux particularités éloignent encore la *RB*, non seulement du Maître, mais aussi de Cassien. L'ordre *Institutions-RM-RB* se trouve ainsi confirmé.

**Le septénaire
diurne**

Après avoir établi de la sorte l'antériorité du Maître, il nous faut examiner de plus près l'intention polémique de Benoît. En excluant du septénaire les vigiles, ce n'est pas au Maître qu'il s'oppose : le septénaire est le même dans les deux règles¹¹. A qui donc Benoît s'en prend-il? Nous ne sommes pas embarrassé pour le dire, puisque Cassiodore nous a laissé un commentaire du *Septies in die* où il entend ce mot des heures suivantes : matines, tierce, sexte, none, lucernaire, complies, nocturnes¹². Le futur fondateur de Vivarium atteste ainsi un *cursus* où prime fait défaut et où les nocturnes constituent l'une des sept heures. Cassiodore peut ici se réclamer, aussi bien sinon mieux que le Maître, du texte peu clair de Cassien, qu'il paraît avoir présent à l'esprit¹³. En tout

11. En dépit des remarques un peu compliquées de G. PENCO, *S. Benedicti Regula*, p. 257-265 (cf. p. LXIX-LXXI). Les analyses de F. Masai, sur lesquelles s'appuie Penco, sont sans portée pour notre propos, puisque Benoît a certainement lu dans sa source un chapitre sur les nocturnes proprement dits (*RM* 33 = *RB* 8-9). Voir en outre *La Règle du Maître*, t. I, p. 186-188.

12. *Comm. Psall.* 118, 164, *CC* 98, p. 1132, 3044-3058 : *matutinis tertia sexta nona lucernaria completoriis nocturnis*. Cf. *Comm. Psall.*, *Praef.*, *CC* 97, p. 4-5, 65-81 : *uigilias... matutina exsultatione... tertiam... sextam... nona... diei postrema... noctis aduentu*, en suivant les cinq mss qui omettent la mention de prime. Celle-ci a peut-être été ajoutée par Cassiodore lui-même, après la fondation de Vivarium. Voir M. CAPPUYNS, « L'auteur de la *RM* », dans *RTAM* 15 (1948), p. 216, n. 19.

13. Dans *Comm. Psall.* 118, 164, la distinction *ad litteram... spiritualiter* rappelle celle des deux sens chez CASSIEN, *Inst.* 3, 4, 3. Comme Cassiodore, celui-ci songe certainement aux vingt-quatre heures (cf. *supra*, n. 6).

cas, son septénaire est exactement ce que Benoît réprovoque.

Le même cycle de sept heures, allant des matines aux nocturnes, se retrouve dans l'*Ordo monasterii* augustinien, encore que le *Septies in die* ne soit pas invoqué formellement par ce texte très concis¹⁴. A son tour, le florilège E* fait sien l'*Ordo monasterii*, et, en conséquence, prend soin de biffer la mention de prime dans un texte qu'il emprunte au Maître¹⁵. On peut donc affirmer que l'Italie du sud, jusque fort avant dans le VI^e siècle, a résisté à l'introduction de prime dans le *cursus*.

Dès lors, nous n'avons aucune difficulté à expliquer l'allure singulièrement tendue de *RB* 16. Si Benoît voulait conserver le cycle de huit heures, que lui avaient légué à la fois la *RM* et le romain classique, il devait le défendre contre un cycle de sept heures qui se maintenait avec persistance autour de lui. Le cas du florilège E* montre que d'autres lecteurs de la *RM* ne se faisaient pas scrupule de la corriger sur ce point.

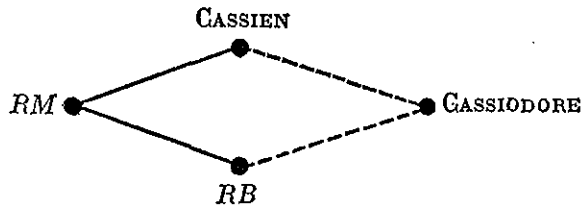
On peut même aller plus loin et se demander si l'effort d'exégèse de Benoît ne suppose pas une discussion au sujet du *Septies in die*. En ce cas, il est possible que Benoît vise précisément un écrit tel que le commentaire des Psaumes de Cassiodore, publié sans doute dès 548¹⁶. On pourrait donc représenter l'histoire littéraire du septénaire par le schéma suivant, où les traits en pointillé indiquent une relation moins certaine que les traits pleins¹⁷ :

14. *OM* 2 et 3.

15. *RM* 73, 6. Voir *La Règle du Maître*, t. I, p. 131.

16. Voir M. CAPPUYNS, art. *Cassiodore*, dans *DHGE* XI (1949), 1356-1357. Des retouches semblent avoir été apportées à Vivarium entre 560 et 575. Voir *supra*, n. 12.

17. Entendez : Benoît ne dépend pas directement de Cassien, mais suit le Maître et discute avec Cassiodore, tous deux lecteurs de Cassien.



L'office de prime

Ainsi, c'est prime qui est le point névralgique du septénaire. On sait que cette heure est prescrite dans l'*ordo* de Césaire pour les seuls jours de fête¹⁸, et qu'elle ne devient quotidienne que chez Aurélien¹⁹. Or la *RM* et le romain classique, sources de Benoît, l'ont déjà dans l'office quotidien. Il semble donc que, dans l'adoption de prime, Rome ait devancé la Provence aussi bien que les monastères d'Italie du sud. Cette position d'avant-garde du monachisme romain correspond à ce que nous avons constaté dans le cas des vigiles dominicales. Là Rome réduisait la grande vigile à un office de la fin de la nuit. Ici, au contraire, elle ajoute une heure au *cursus* quotidien. Dans les deux cas, Benoît hérite de Rome des institutions liturgiques évoluées, qui sont en avance sur le milieu ambiant.

Mais bornons-nous ici à scruter le cas de prime. Écrite plus tôt, mais aussi plus près de Rome, la *RM* ne présente aucun indice suggérant que prime est objet de contestation dans l'entourage du Maître²⁰. L'heure est parfaitement incorporée au cycle et entièrement assimilée à ses sœurs. Elle n'offre, en particulier, aucune différence avec tierce, sexte et none, avec lesquelles elle forme un ensemble

18. *Reg. uirg.* 69, MORIN, p. 24, 25-28.

19. *PL* 68, 395 a et 405 b.

20. La discussion de *RM* 34, 4-5 ne porte pas plus sur l'existence de prime que sur celle de vêpres. Son objet est l'heure où l'on doit célébrer ces offices. Cf. *RM* 33, 14 : prime ne doit pas être dite « en retard » (dans *RM* 34, 5, elle ne doit pas être dite trop tôt).

homogène de seize « impositions²¹ ». Une acceptation aussi sereine de prime suggère au premier abord que le Maître écrit *après* Benoît, lorsque la polémique est passée et que l'heure s'impose à tous sans discussion. Mais l'attitude du Maître s'explique aussi bien en supposant qu'il vit à proximité de la Ville²², où prime jouit d'un droit de cité reconnu. Benoît au contraire, en s'éloignant de Rome, est entré en contact avec un monachisme moins sujet à l'influence romaine, et, partant, moins évolué. Dans ce milieu, prime fait question. Aussi, bien qu'écrivant plus tard que le Maître, Benoît doit argumenter contre les tenants du vieux cycle sans prime.

Cette situation apparaît avec évidence dans *RB* 16. Mais elle explique peut-être aussi certaines dispositions particulières de la *RB* concernant prime. Depuis longtemps, on a remarqué que cette heure est la seule à propos de laquelle Benoît précise que les psaumes seront dits *singillatim et non sub una gloria*²³, la seule aussi qui soit appelée *prima hora*, et non *prima* tout court²⁴. Sans doute la portée de cette remarque est-elle atténuée par le fait que prime se présente *au début* de *RB* 17 et 18, ce qui lui vaut tout naturellement des précisions particulières, qui resteront sous-entendues pour les heures suivantes²⁵. Mais on n'a peut-être pas assez relevé que cette position solitaire de

21. *RM* 36, 1-6. Cf. *RM* 35, 2-3 ; 40, 1-3.

22. Par exemple à Subiaco. Cf. « La *RM* et les Dialogues de S. Grégoire », dans *RHE* 61 (1966), p. 44-76.

23. *RB* 17, 2. Cf. H. VANDERHOVEN, « Singillatim et non sub una gloria », dans *Rev. du Moyen Age latin* 2 (1946), p. 301-308 ; G. PENCO, *S. Benedicti Regula*, p. LXXVIII.

24. *RB* 17, 2 et 18, 2. Cependant *RB* 48, 3 dit *prima* tout court, et *RB* 48, 12 désigne none par *nonae horae*.

25. Voir O. HEIMING, « Zum monastischen Offizium », dans *ALW* VII-1 (1961), p. 145-146. — Cf. JÉRÔME, *Tract. in Ps. 119, CC 78*, p. 257, 320-326 : *hora tertia...hora sexta...nona*, et plus loin : *hora tertia, sexta, nona*.

prime est plus qu'un simple fait littéraire. Dans la répartition du psautier, prime reçoit en semaine un lot particulier qui la met à part de tierce, sexte et none²⁶. Par là, Benoît se détache du romain, où prime ouvre chaque jour la récitation du Ps. 118, continuée aux heures suivantes. C'est dire qu'il donne à prime une physionomie originale, qu'elle n'avait pas plus chez le Maître que dans le romain. Au lieu de faire corps avec les petites heures, l'office bénédictin de prime s'en détache nettement.

Est-ce là un vestige de son origine particulière et plus tardive? Plus probablement, le fait s'explique par la confrontation dont *RB* 16 nous a conservé l'écho. Familiarisé avec un *cursus* qui ne connaissait que tierce, sexte et none, Benoît devait être enclin à considérer ces trois offices à part de prime. De plus, la controverse a pu l'inciter à donner à cette heure d'autant plus de relief qu'elle était plus contestée. Ce dessein de réaction rendrait compte de l'attribution à prime d'une section spéciale du psautier, qui l'équipare aux nocturnes et aux vêpres et en fait à certains jours un office deux ou trois fois plus long que tierce, sexte et none²⁷. Le dimanche même, les quatre sections du Ps. 118 ne donnent-elles pas à prime une ampleur semblable à celle des vêpres²⁸? En continuant sur cette lancée, on en viendra à gonfler cet office tard venu de développements considérables. C'est justement à Rome qu'apparaît à nos yeux, deux siècles plus tard, la première amorce de ces développements²⁹.

26. *RB* 18, 4-6.

27. Le fait que ces trois heures interrompent le travail a pu aussi leur faire donner une psalmodie particulièrement légère, moins nécessaire dans le cas de prime.

28. *RB* 18, 2. Disait-on bien, alors comme aujourd'hui, quatre *gloria*? On peut imaginer aussi la récitation de deux *capita* sous un seul *gloria*, comme au romain.

29. *Ordo Rom.* XVIII, 4-5 : lecture expliquée de la Règle et bénédiction. Bientôt après apparaîtra, dans l'*Ordo Qualiter* et chez Chrodegang, l'« office du chapitre ».

Le nom des vêpres

La nomenclature des sept heures est identique dans les deux règles, même pour l'office du soir, que l'une et l'autre appellent *vespera*. Cependant ce terme est exceptionnel dans la *RM*, qui, dès la fin du chapitre et dans toute la suite de l'*ordo*, parle de *lucernaria*. L'emploi de *vespera* par le Maître dans le présent passage est donc un fait surprenant, qui mérite examen.

La première explication qui vient à l'esprit est la suivante : si le Maître déroge à son habitude pour adopter ici la terminologie de Benoît, c'est qu'il dépend de ce dernier. Deux faits, cependant, rendent cette hypothèse improbable. D'abord l'ensemble d'indices recueillis plus haut, qui suggèrent que *RM* 34 est antérieur à *RB* 16. Ensuite, l'usage que fait le Maître de *vespera* en d'autres passages de sa règle³⁰ : appartenant au vocabulaire de la *RM* en ses parties propres, le mot n'est pas nécessairement ici un emprunt à Benoît.

Mais on peut songer à une autre explication : la double terminologie du Maître viendrait d'un défaut d'unité interne. *Vespera* et *lucernaria* indiqueraient des couches de textes différentes, peut-être même la main de rédacteurs distincts³¹. Un tableau permettra de saisir du regard l'implantation des deux mots dans la *RM*³² :

30. Le texte le plus clair est *RM* 27, 31 : *post dicta vespera*, où il ne peut s'agir que d'un office. Voir *infra*, n. 39.

31. Ainsi O. HEIMING, « Zum monastischen Offizium », p. 93, n. 8 : « Der Magister hat hier ganz sicher eine Vorlage ».

32. *Vespera* désigne soit une heure du jour, soit l'office célébré à cette heure. Il est assez rare que ce dernier sens soit assuré (cf. *supra*, n. 30). Le plus souvent, semble-t-il, l'auteur ne songe qu'au moment de la journée. D'autre part, *vesper* doit être joint à *vespera*, car les deux mots sont interchangeable dans la locution *ieiunia protrahantur in vesperum (-ram)* : voir *RM* 13, 52 ; 28, 29 ; 53, 34. C'est dire qu'il est difficile de comparer les deux colonnes de ce tableau : *lucernaria* (neutre pluriel ou féminin singulier) désigne toujours l'office, tandis que *vespera* ne vise celui-ci que dans un petit nombre de cas.

VESPER, VESPERA	LUCERNARIA
RM 13, 52 27, 22.30.31 28, 4.7.8.11.29	RM 28, 8.9
RM 34, 2.4.5.8 47, 2	RM 34, 12 36, T.1.7.10 41, T.1 46, 5.8
	RM 50, 36.62.70.71
RM 51, 2.3 53, 34	RM 53, 34
RM 57, 1 59, 2-3 61, 18	RM 73, 1

On le voit, presque dans chaque section de la Règle, c'est *uespera* qui est employé d'abord, tandis que *lucernaria* vient en second. Parfois les deux mots se succèdent immédiatement, le second précisant le premier dans une sorte de note explicative :

RM 28, 8 : *usque ad uesperam, hoc est post lucernaria*³³.

RM 53, 34 : *ieiunia... protrahantur in uesperum, id est post lucernaria reficiatur*³⁴.

33. Le premier terme pourrait ici désigner l'heure, et le second l'office (voir note précédente), de sorte qu'il n'y aurait pas véritable doublet. Cf. RM 28, 4 : *uesperam, hoc est cenam*.

34. Cf. RM 13, 52 (*uesperum*) et 28, 29 (*uesperam*), où la précision *id est post lucernaria* fait défaut. Voir *supra*, n. 32. Ici encore, l'heure (*uesperum*) est précisée par l'office (*lucernaria*). Cette précision peut fort bien être le fait de l'unique rédacteur.

Sans être absolument probants, ces faits sont plutôt favorables à l'hypothèse de deux couches rédactionnelles. En revanche, il faut tenir compte des remarques suivantes :

1. La RM présente plusieurs autres doublets, dont certains — tels *eudomada* et *septimana*, *eudomadarius* et *septimanarius* — ne peuvent s'expliquer par l'utilisation de documents distincts³⁵.

2. D'autres auteurs emploient alternativement *uespera* et *lucernaria* pour désigner l'unique office du soir. Ainsi Jérôme, Cassien, Cassiodore, et surtout Césaire³⁶. En ce dernier cas, l'alternance des deux mots à l'intérieur d'un même texte législatif certainement homogène est un fait qui doit rendre prudent lorsqu'on interprète le phénomène observé chez le Maître.

3. En ce qui concerne plus particulièrement RM 34, 1-11, l'emploi de *uespera* tient peut-être à deux influences convergentes : au départ, celle de Cassien, qui parle habituellement d'offices « vespéraux » dans le Livre des *Institutions* auquel le Maître se réfère³⁷ ; plus loin, celle du Ps. 64, 9 : *excitus matutini et uespere delectabitur*³⁸. La « preuve » scripturaire basée sur ce verset est d'autant plus probante que l'on donne à l'office du soir un nom plus proche du terme employé par le psalmiste.

35. Voir *La Règle du Maître*, t. I, p. 206, n. 1.

36. JÉRÔME, *Ep.* 22, 37 et 108, 20 (*uespera*) ; 107, 9 (*accensa lucernula reddere sacrificium uespertinum*) ; 130, 15 (*ad uesperum*) ; *Tract. de Ps. 119*, CC 78, p. 257, 320-326 (*lucernarium...lucernario*). — CASSIEN, *Inst.* 2, 4-6 et 3, 3, 9, emploie respectivement quatre fois *uespentinum* (*sacrificium, conuenticulum, conuentus, solemnitas*), mais dit *lucernaris hora* dans *Inst.* 3, 3, 11. — CASSIODORE, *Comm. Psalt.* 70, 8, CC 97, p. 631, 174-176, dit *uespertini* (il s'agit d'offices « populaires », à l'église), mais appelle *lucernaria* l'office des moines (voir *supra*, n. 12). — CÉSAIRE, *Reg. uirg.* 66, MORIN p. 22, 33 : *ad lucernarium* ; p. 23, 2 : *ad uesperam* ; *ibid.* 69, p. 24, 28 : *ad uesperam*.

37. *Inst.* 3, 3, 9 : *sacrificium uespertinum* (quatre fois).

38. RM 34, 8.

4. Enfin, l'argument de *RM* 34, 4-11 a pu inciter l'auteur à dire *vespera* plutôt que *lucernaria*. Il s'agit en effet d'inculquer l'obligation de célébrer l'office avant le coucher du soleil. Considéré de ce point de vue de l'horaire, l'office du soir est peut-être mieux désigné par *vespera*, terme indiquant la dernière heure du jour, que par *lucernaria*³⁹.

Toutefois cette dernière remarque est en partie infirmée par le fait que *RM* 34, 12, où le Maître emploie *lucernaria*, envisage également l'office du point de vue de l'horaire. La considération que nous venons de faire valoir a pu jouer pour le choix de *vespera* dans *RM* 34, 1-11, mais elle n'explique certainement pas la dualité de terminologie dans le chapitre. Placée au bout de celui-ci, la phrase de *RM* 34, 12-13 a toutes les apparences d'une note additionnelle⁴⁰.

Au total, il reste possible, vraisemblable même, que *RM* 34, 1-11 ressortisse à une phase primitive de la rédaction, où l'auteur appelait les vêpres *vespera*. La suite de l'*ordo*, qui les nomme *lucernaria*, serait l'œuvre, sinon d'une autre main, au moins d'une rédaction postérieure.

Cela posé, la terminologie des deux règles permet-elle de les localiser ou de les dater ? A cet égard, le fait majeur est que la tradition romaine semble n'avoir jamais connu *lucernaria*. Déjà Jérôme dit *vespera* en écrivant à ses amies romaines, alors qu'il parle de *lucernarium* quand il s'adresse à ses moines de Bethléem⁴¹. Pour les générations suivantes, le témoignage unanime des livres liturgiques établit clairement la coutume de Rome : *vespera* et ses dérivés sont seuls en usage.

Cependant, en dehors de Rome, certaines églises et monastères d'Italie paraissent au contraire préférer *lucernaria*.

39. De même en *RM* 27, 31 (voir *supra*, n. 30), où en outre le terme a pu être amené par *in vesperam* de la phrase précédente.

40. Cf. *RM* 36, 10 et 50, 70-71.

41. Voir *supra*, n. 36. Noter toutefois l'allusion à la *lucernula accensa* dans *Ep.* 107, 9.

naria. Que ce soit chez Paulin à Nole⁴², chez Cassiodore à Ravenne ou à Vivarium⁴³, dans la liturgie ambrosienne à Milan⁴⁴, c'est ce terme qui désigne normalement l'office du soir⁴⁵. Dans ces conditions, l'*ordo* du Maître se situe très bien en Italie, hors de Rome, quel qu'ait pu être l'usage de *lucernaria* dans d'autres régions⁴⁶. On notera que le florilège E* a suivi la *RM* sans difficulté sur ce point, alors qu'il ne craint pas de s'en écarter en ce qui concerne prime. D'ailleurs E* avait déjà fait sien *lucernarium* en s'appropriant

42. URANIUS, *Ep. de obitu Paulini* 4, *PL* 53, 862 a : *lucernariae deuotionis tempus agnoscens* (il chante *Ps.* 131, 17 : *parau lucernam Christo meo*).

43. Voir *supra*, notes 12 et 36 (peut-être *lucernaria* est-il plus spécial aux moines, *vespera* aux églises ; faut-il interpréter de même le contraste relevé chez Jérôme ?).

44. Cf. P. BLANCHARD, « La *RM* et la *RSB* », dans *Rev. Bénéd.* 60 (1950), p. 35-36 ; J. PINELL, « Vestigis del Lucernari a Occident », dans *Liturgica* I, Montserrat 1956, p. 106-119.

45. On trouve cependant *uespere*, *uesperinum* (*sacrificium*, *solemnitas*, *psalmodia*) chez EUGIPPE, *Vita Seuerini* 2, 1 ; 13, 1 (le rite du lucernaire est pourtant bien indiqué) ; 44, 5. Mais est-ce l'usage de Naples qui est visé ou celui du Norique ? En 30, 3 et 39, 1, il est question de la *psalmodia in noctis principio*, office solennel et parallèle aux *matutinas orationes*, mais il s'agit peut-être d'une *duodecima*, comme on disait en Arles, où cette heure est distincte du lucernaire ou office de vêpres.

46. Ainsi en Arles (voir *supra*, n. 36, et *infra*, n. 50), en Palestine d'après Jérôme (n. 36) et surtout Éthérie. Celle-ci emploie seize fois *lucernare*, *lucernarium*, *psalmi lucernares*. Son témoignage vaut à la fois pour Jérusalem et pour l'Espagne, sa patrie (*Pereg.* 24, 4). En cette dernière, *lucernarium* est attesté par le I^{er} Concile de Tolède (400), can. 9 et divers témoins jusqu'à ISIDORE, *Regula* 6, 2, où cependant le *lucernarium* n'est que le début des *uespertina officia*. Voir J. PINELL, *ari. cil.*, p. 109-125. — D'après FERRAND, *Vita Fulgentii* 59 et 64, l'Afrique disait *uespera*. C'est aussi ce terme qui paraît s'être imposé à l'Espagne, d'après le Concile de Girone (517), can. 10, ainsi qu'Isidore et Fructueux. Comparer, pour la Palestine, GERONTIUS, *Vita Melaniae* 47. Voir encore ci-dessous, note 50.

l'*Ordo monasterii* augustinien⁴⁷. Ce dernier document fait un excellent parallèle à la *RM* sur le point qui nous occupe, d'autant que le lucernaire de l'*Ordo* et celui du Maître se ressemblent beaucoup par leur contenu⁴⁸.

En employant exclusivement *uespera*, Benoît paraît se rattacher à la plus pure tradition romaine, ce qui s'accorde avec tout son comportement en matière d'office.

Quant aux indices chronologiques, on a parfois voulu voir dans *lucernaria* un signe d'archaïsme⁴⁹. Cette interprétation nous paraît contredite à la fois par le langage d'un Italien comme Cassiodore, écrivant vers le milieu du vi^e siècle, et par toute l'évolution du vocabulaire monastique dans une région comme la Provence, où, de Cassien à Césaire et à Aurélien, on assiste à la régression de *uespera* et au progrès de *lucernarium*⁵⁰. D'ailleurs, dans la mesure où l'emploi des deux mots permet de déceler au sein de la *RM* des couches littéraires distinctes, on a vu que c'est *uespera*, et non *lucernaria*, qui caractérise la couche la plus ancienne.

47. Noter ce neutre singulier dans *OM* 2. Le Maître n'emploie que *lucernaria*, neutre pluriel ou féminin singulier.

48. Voir ci-dessus, p. 117, n. 31.

49. Ainsi M. CAPPUYNS, *art. cit.*, p. 217; TH. PAYR, « Der Magisterterttext », dans *Studia Anselmiana* 44 (1959), p. 61, note 158.

50. Majoritaire dans la proportion de 8 à 1 chez Cassien, la famille *uespera* ne l'est plus que dans la proportion de 2 à 1 chez Césaire (ci-dessus, note 36). Chez Aurélien, le terme disparaît complètement (ci-dessus, note 36). D'autres jalons sont fournis par REVERENTIVS, *Vita Hilarii* 27, le Concile de Vaison (529), can. 3, et la *Vita Patrum Iurensium* II, 11, 63, dont l'accord sur *uespera* et ses dérivés contraste avec la *Regula Tarnatensis* 9 (deux fois *lucernarium*, en dépendance de *OM* 3). Ces jalons s'intègrent bien, pour autant qu'on puisse les dater, dans le cadre tracé par Cassien, Césaire et Aurélien. Il en va de même pour les témoignages suivants : Concile d'Agde (506), can. 30 (*uespera*) ; Concile de Girone (517), can. 10 (*uespertinas*) ; Concile de Barcelone I (540), can. 2 (*uespera*), tandis que *lucernarium* se lit dans la *Vita Caesaris* I, 59 (après 542).

Il faut donc renoncer à voir dans l'usage de *lucernaria* un signe d'antiquité. Seul pourrait être considéré comme tel un rite d'oblation de la lampe. Mais il est clair que *lucernaria* désigne simplement, dans la *RM* comme dans l'*Ordo monasterii*, une psalmodie vespérale semblable à celle des autres heures⁵¹. D'un rite lucernaire proprement dit, il n'y a pas plus trace chez le Maître que chez Benoît. Aussi faut-il voir dans le mot *lucernaria*, plutôt qu'une marque d'antiquité ou d'archaïsme, un trait de provenance non romaine. Sur ce point de terminologie, l'écart entre les deux règles se situe moins dans le temps que dans l'espace, entendez : dans l'aire où s'exercent les influences liturgiques et terminologiques, laquelle ne coïncide pas nécessairement avec une région géographique.

51. *RM* 36, 1 : *currente semper psalterio*. Cf. J. PINELL, *art. cit.*, p. 96, n. 15, et p. 134.

CHAPITRE VIII

LES PETITES HEURES ET LES COMPLIES (RB 17)

La structure des vêpres ayant été étudiée dans un chapitre précédent¹, notre commentaire de RB 17 peut se borner aux petites heures et aux complies.

Les trois psaumes Le chiffre de trois psaumes pour tierce, sexte et none est une des données les plus anciennes et les plus constantes de la tradition². Il se prête au symbolisme trinitaire qui s'est développé dès le III^e siècle autour de ces heures³. Dès ses origines, prime a été conçue sur le même type⁴. On obtenait ainsi un total de 12 psaumes (4×3), qui établissait une sorte de symétrie entre les heures du jour et celle de la

1. Voir *supra*, ch. V, *Les matines et les vêpres*.

2. CASSIEN, *Inst.* 3, 3, 1 : mesure restreinte, pour ne pas gêner le travail. Cf. PALLADE, *HL* 32, 6 : « trois (oraisons) à l'heure de none ». Cette mesure rappelle les groupes de trois de la vigile orientale (Cass., *Inst.* 3, 8, 4) et du romain festif. Nous trouverons maintes autres analogies entre vigiles et petites heures.

3. TERTULLIEN, *Or.* 24, 5 ; CYPRIEN, *Or.* 34. C'est à tort que l'on cite à ce propos CLÉMENT, *Strom.* 7, 7, *PG* 9, 457 a, où « la bienheureuse triade des saintes demeures » ne fait pas allusion à la Trinité, mais au rendement de trente, soixante et cent dans la parabole de *Mt.* 13, 8 (cf. *Strom.* 6, 14, 537 b).

4. CASSIEN, *Inst.* 3, 4, 2.

nuit⁵. Enfin la même structure a été donnée aux complies⁶. Cette heure n'en est pas moins restée hors série à plus d'un égard⁷.

Les trois psaumes des petites heures sont un des traits qui différencient le plus nettement la grande tradition orientale, adoptée par le monachisme romain, de la coutume gauloise déjà critiquée par Cassien⁸ et encore bien vivante en Arles au temps de Benoît⁹. Celle-ci admet jusqu'à six ou douze psaumes à tierce, sexte et none. Mais les Gaulois font,

5. D'après CASSIEN, *Inst.* 2, 4, vêpres et nocturnes ont également douze psaumes. Cf. PALLADE, *HL* 32, 6 : « pendant tout le jour douze oraisons, et douze au lucernaire et douze aux vigiles nocturnes » (ici cependant s'ajoutent « trois oraisons à l'heure de none », cf. *supra*, n. 2). Chez le Maître, les petites heures totalisent seize impositions, comme les nocturnes d'hiver (*RM* 33, 30 et 36, 3-4). — Subsidiellement, on notera le rapport du simple au double qui s'établit entre chaque petite heure et le lucernaire, soit dans *OM* 2, soit dans la *RM*.

6. Le nombre des psaumes de complies reste imprécis chez BASILE, *GR* 37, 5 (seul est noté le *Ps.* 90); CASSIEN, *Inst.* 4, 19, 2 (*psalmos quos quieturi ex more decantant*; il s'agit sans doute de psaumes fixes, comme dans *Inst.* 3, 12 : *consuetudinarii psalmi*, à propos des repas); *OM* 2 (*consuetudinarii psalmi ante somnum*, sans doute des psaumes fixes également); ISIDORE, *Reg.* 6, 3 (*sicut mos est, peracto completorio*). Seul FRUCTUEUX, *Reg.* I, 2, précise : *cantatis tribus psalmis cum laude et benedictione*, à quoi s'ajoute le *Credo*. La structure à trois psaumes est au moins vraisemblable, là où les précisions font défaut. Noter le pluriel chez Cassien et dans *OM*. Au contraire, AURÉLIEN, *Reg. mon.* 395 b, et *Reg. uirg.* 406 a, prescrit : *in primis directaneus psalmus monagesimus dicatur, deinde capitella consuetudinaria*, ce qui semble réduire la psalmodie au seul *Ps.* 90. Sur ce texte, voir HEIMING, *Zum monastischen Offizium*, p. 115.

7. Notamment par ses psaumes fixes, auxquels semblent faire allusion Cassien, *OM* et Isidore (voir note précédente). L'heure du matin a également trois psaumes fixes chez Cassien et dans *OM*. Sur les particularités de complies chez le Maître, voir *infra*, n. 68-70.

8. CASSIEN, *Inst.* 2, 2, 2 (3+6+9 psaumes, ou 6+6+6 psaumes).

9. Outre Césaire (6 ou 12 psaumes) et Aurélien (12 psaumes), voir le Concile de Tours (567), can. 18, qui suppose 3+6+9 psaumes, tout en se réclamant assez paradoxalement de Cassien.

sur ce point, figure d'isolés. Ni les Espagnols¹⁰, ni les Irlandais¹¹ ne les suivront. La règle des trois psaumes sera commune à la *RB* et à tout l'Occident.

L'antiphonie

Cependant le mode d'exécution de ces trois psaumes n'a cessé de varier. Nous ignorons quel il était chez les Orientaux décrits par Cassien, ainsi que chez les Irlandais. Dans l'*Ordo monasterii* augustinien, le trio se divise en un répons et deux antiennes. Chez le Maître, on antiphone les trois psaumes, le dernier ayant chaque fois pour antienne l'alleluia¹². S'y ajoute un psaume responsorial, réduit à deux *capita*¹³, qui termine la psalmodie. Ce répons additionnel se retrouve, non seulement chez Isidore¹⁴, mais aussi, au moins sous forme de vestige, dans le plus ancien office romain qui nous soit conservé, celui de la semaine de Pâques¹⁵. Là, on omettait la leçon, le verset et la litanie accoutumés, pour dire immédiatement après les trois psaumes le Graduel *Haec dies*. Bien que cette pièce fût chantée sans son verset, il semble légitime d'y voir un répons réduit à sa plus simple expression¹⁶. Ainsi le Maître serait, sur ce point encore, le témoin d'un usage romain préclassique.

Mais ce rapprochement ne doit pas nous dissimuler tout ce qui sépare la *RM* de l'office pascal de Rome. Laisant

10. ISIDORE, *Reg.* 6, 2 (FRUCTUEUX, *Reg.* I, 3, ne parle pas de prime, tierce, sexte et none, mais fait réciter trois psaumes avant la « méditation » matinale).

11. COLOMBAN, *Reg. mon.* 7; *Reg. cuiusd.* 30.

12. *RM* 40, 1-2 et 42, 1-4.

13. *RM* 46, 9-10.

14. ISIDORE, *Reg.* 6, 2. Voir *La Règle du Maître*, t. I, p. 63.

15. Voir *Ordo Lateranensis* 172 et 179; cf. *Antiphonaire de S. Pierre*, p. 95 (matines seulement).

16. Comparer le *Christus factus est* des trois jours saints, attesté par les mêmes sources, qui l'appellent cependant « verset » (*Ordo Lat.* 116, etc.) ou « antienne » (*Ant. de S. Pierre*, p. 90).

de côté pour l'instant les pièces qui suivent la psalmodie, nous devons au moins noter que les trois psaumes romains étaient dits sans antienne¹⁷, tandis que ceux du Maître sont antiphonés. A cet égard, le Maître s'accorde plutôt avec le romain classique, qui antiphonera les petites heures, complies incluses¹⁸. Mais dans le cas des complies, le Maître éprouve le besoin de justifier l'antiphonie¹⁹, signe que l'usage de les psalmodier sans antiennes reste vivant. Et de fait, Benoît les fera encore réciter *directanei sine antiphona*²⁰.

Ceci nous amène à considérer l'ensemble des prescriptions de Benoît. Pour tierce, sexte et none, auxquelles il faut sans doute joindre prime, il hésite entre antiphonie et psalmodie directe : l'adoption de l'un ou l'autre mode dépendra de l'importance numérique de la communauté²¹. Pour complies, il choisit le direct. Ainsi tandis que les grandes heures sont toujours antiphonées, Benoît se montre assez réservé quant à l'usage de ce mode aux petites heures. Entre les deux états du romain, le premier purement direct, le second entièrement antiphoné, il occupe une position intermédiaire. Par rapport au Maître, il est nettement en retrait. Ici, en effet, c'est le Maître qui se trouve en avance, tandis que Benoît résiste encore à la généralisation de l'antiphonie²².

17. De même les trois jours saints, où de plus le *gloria* faisait défaut.

18. En notant que les psaumes des complies pascales sont dits sans antienne, l'*Ordo Lateranensis* 166 montre implicitement qu'une antienne est dite en temps ordinaire. De même au *Nunc dimittis*, à l'exception des trois jours saints (*ibid.*, 134). L'antiphonie « romaine » a même pénétré dans certains cursus « monastiques » : voir CAO II, 75 b (S). — Cependant l'*Ant. de S. Pierre*, p. 52-54, n'a pas d'antienne pour les complies, sauf au *Nunc dimittis*. Sur le témoignage incertain d'Amalraire, voir C. CALLEWAERT, *Sacris Erudiri*, p. 129.

19. RM 42, 3-4.

20. RB 17, 9.

21. RB 17, 6. Cf. RM 55, 7.

22. Cette réserve se marque peut-être aussi à propos de l'Invitatoire

Quelles raisons Benoît avait-il de maintenir aux petites heures le mode direct? Le critère qu'il donne pour tierce, sexte et none requiert lui-même une explication : pourquoi, en effet, la faiblesse numérique de la communauté²³ dissuade-t-elle d'antiphoner? La RM nous est ici de quelque secours. Le mode direct y est à deux reprises contrasté avec l'antiphonie. D'abord à propos des psaumes du réfectoire : ceux-ci sont dits d'ordinaire *sine antifana directanei*, parce qu'ils n'appartiennent pas aux sept heures canonales ; cependant, les dimanches et fêtes, on les dit avec antienne et alleluia²⁴. L'antiphonie apparaît donc dans ce premier cas comme un signe de solennité. L'autre passage²⁵ concerne l'office dit hors du chœur, au lieu où l'on travaille. Le travailleur doit alors réciter les psaumes *directaneos*, à cause de l'urgence de sa tâche. C'est donc la longueur de l'antiphonie qui la fait exclure dans ce second cas.

Ainsi le contraste entre antiphonie et mode direct apparaît chez le Maître tantôt sous l'aspect de la solennité, tantôt sous celui de la longueur, ces deux aspects étant d'ailleurs corrélatifs. Quant au premier, l'on notera que le Maître entend donner le même relief aux sept heures du

cum antiphona aut certe decantandum (RB 9, 3). Cf. HEIMING, *Heilige Regel*, p. 95-96. — Pour HEIMING, *Nocturna Laus*, p. 6, et *Zum monastischen Offizium*, p. 90, n. 4, l'antiphonie aux complies place la RM après la RB. Nous pensons que l'usage critiqué par le Maître peut être l'ancien usage romain, aussi bien que celui de la RB.

23. RB 17, 6 nous paraît viser le nombre des frères appartenant à la communauté, plutôt que celui des frères présents au chœur pour un office donné. C'est ce qui résulte, soit des autres passages où revient, dans RM et dans RB, l'expression *si maior congregatio fuerit*, soit de RB 17, 9, où les complies sont à dire sans antiennes, bien que toute la communauté se trouve, en fait, rassemblée pour cet office.

24. RM 43, 3. Même expression redondante que dans RB 17, 9.

25. RM 55, 7. L'antiphonie « allonge » la psalmodie, selon CASSIEN, *Inst.* 2, 2, 1.

jour en les antiphonant toutes uniformément, tandis que les psaumes du repas sont ordinairement privés d'antennes, parce qu'ils n'appartiennent pas au septénaire sacré. L'antiphonie est ainsi présentée comme la caractéristique de l'office canonial²⁶.

Ces observations peuvent nous aider à comprendre la pensée de Benoît. S'il dispense les petites communautés de l'antiphonie à prime, tierce, sexte et none, c'est sans doute que le travail presse davantage, quand on est moins nombreux pour l'accomplir ; c'est peut-être aussi que le petit nombre des frères donne à l'office un caractère de simplicité auquel le mode direct convient mieux que l'antiphonie²⁷. Quant aux complies, elles doivent toujours présenter ce double caractère de brièveté et de simplicité, particulièrement approprié à un office qui se célèbre peut-être encore au dortoir²⁸. Benoît ignore donc la théorie du Maître qui faisait de l'antiphonie la marque obligatoire des heures canoniales. L'uniformité des heures ne lui tient pas à cœur comme à son collègue. Nous trouverons plus loin d'autres preuves de cette indifférence à l'égard de la cohésion formelle des différentes parties de l'office.

Benoît nous apparaît donc moins féru de systématisation que le Maître. Entre deux solutions radicales, celle du romain primitif et celle du romain plus récent, il demeure à mi-chemin, dans une position d'équilibre, tandis que le Maître opte résolument pour la nouveauté, interprétée selon sa logique personnelle. Déjà Benoît nous était apparu assez éclectique dans le choix des éléments de l'office, empruntés

26. Cependant, non sans inconséquence, elle est admise au réfectoire les dimanches et fêtes (*RM* 43, 3).

27. D'ailleurs l'antiphonie suppose une assistance relativement nombreuse, répartie en deux chœurs, avec un ou même deux solistes. Quand le Maître paraît admettre implicitement qu'un frère isolé pourrait antiphoner (*RM* 55, 7), cette éventualité nous semble étrange.

28. Cf. *RM* 30 et *Ordo Rom.* XVIII.

à différentes sources régionales²⁹. Ici nous constatons le même éclectisme à l'égard des modes de la psalmodie : la *RB* unit les procédés de deux époques différentes.

Les trois gloria Peut-être l'autorisation de psalmodier les petites heures sans antennes n'est-elle pas sans rapport avec la rubrique *singillatim et non sub una gloria* (*RB* 17, 2). Comme souvent, cette prescription est susceptible de mainte interprétation. Callewaert y a vu une allusion aux deux octonaires du *Ps.* 118 que le romain place sous chaque *gloria*³⁰. Avec plus de vraisemblance, Vanderhoven l'a rapprochée de *RM* 33, 53 et 56, 12, où le Maître permet de réduire les trois psaumes à leurs premières sections (*singula capita*), en les plaçant sous un seul *gloria* (*cum una gloria compleant*). Benoît s'opposerait à cette pratique, en exigeant la récitation intégrale de chaque psaume (*singillatim*) sous un *gloria* distinct (*et non sub una gloria*). La défense viserait uniquement prime, où les psaumes sont plus longs qu'aux heures suivantes³¹.

Cependant Heiming observe avec raison que Benoît régleme l'office normal, où les psaumes sont dits intégralement, tandis que le Maître avait en vue une récitation extrêmement abrégée, un cas d'exception. La rubrique bénédictine ne peut donc s'expliquer immédiatement à partir de ces mots du Maître. De plus, elle vise sans doute l'ensemble des petites heures, et non seulement prime, qui joue ici le rôle d'heure-type³².

29. Voir en particulier notre analyse des vigiles, p. 56-104.

30. CALLEWAERT, *Sacris Erudiri*, p. 122-123. Mais Benoît vise la conjugaison des trois psaumes, non de deux octonaires du *Ps.* 118, qu'il ne fait réciter, d'ailleurs, que le dimanche et le lundi.

31. H. VANDERHOVEN, « Singillatim et non sub una gloria », dans *RMAL* 2 (1946), p. 301-308.

32. HEIMING, *Zum monastischen Offizium*, p. 145-146. Voir plus bas, *Office et travail*, p. 229, n. 64.

Faut-il donc, avec Heiming, renoncer à préciser la cause et le sens de cette rubrique, en se bornant à noter que Benoît, à la différence du Maître, paraît supposer une seule antienne pour les trois psaumes³³? Mais il est un autre passage du Maître qui jette une certaine lumière sur la pensée de Benoît³⁴. Il s'agit là de la « conternation », ou récitation de trois psaumes entiers sous une seule oraison, en cas de nécessité. Bien que les deux premiers psaumes soient privés d'oraisons, le Maître ne veut pas que l'on omette leurs *gloria*. La suite du texte nous apprend que ces psaumes sont récités *directaneos*. Si le Maître ajoute cette précision, c'est apparemment parce qu'un psaume avec *gloria* est normalement un psaume antiphoné³⁵. De soi, le mode direct ne comporte pas le *gloria* : c'est par un *uero* que le Maître passe de celui-ci à celui-là. En tout cas, le Maître atteste ici, sans l'approuver, une pratique consistant à omettre le *gloria* aussi bien que l'oraison à la fin des psaumes, et cette psalmodie se trouve être celle d'une petite heure où le mode employé est le direct.

Cet ensemble de traits se rapproche singulièrement du cas envisagé par Benoît. Lui aussi, il a en vue une petite heure, où les psaumes peuvent être récités sur le mode direct. La suppression de l'antiphonie n'entraînerait-elle pas celle du *gloria*? Peut-être la rubrique *singillatim et non sub una gloria* est-elle dirigée contre une telle association d'idées³⁶. L'objection faite par Heiming à Vanderhoven au sujet de *RM* 56 ne porte plus quand il s'agit de *RM* 55. Cette fois, en effet, le cas d'exception du Maître se présente comme un cas normal chez Benoît. Au reste, Benoît précise

33. HEIMING, *Zum monastischen Offizium*, p. 134.

34. *RM* 55, 5-7; cf. 33, 46-47.

35. Cf. CASSIEN, *Inst.* 2, 8. Le répons a aussi un *gloria*, d'après *RM* 46, 9.

36. Inversement, Benoît réserve le *gloria* au dernier répons (*RB* 9, 6 et 11, 3). Trois ou quatre répons sont donc dits *sub una gloria*.

également que le *Ps.* 3, au début des vigiles, doit être dit avec *gloria*³⁷. Or ce psaume est sans doute un directané. La mention du *gloria* semble obvier, là aussi, au fait que le mode direct ne comporte pas habituellement le *gloria*.

Examinons maintenant les deux éléments qui précèdent la psalmodie à prime, tierce, sexte et none : le verset

Deus in adiutorium et l'hymne. Le premier fait manifestement pendant au *Domine labia mea* des nocturnes, et souligne la symétrie qui existe entre petites heures et vigiles quant au nombre des psaumes³⁸. De son côté, l'hymne des quatre petites heures se trouve à une place analogue à celle de l'hymne des vigiles : après l'introduction, avant la psalmodie proprement dite³⁹. Ces diverses correspondances entre nocturnes et petites heures ne semblent pas être l'effet du hasard, car les faits en question ne se rencontrent point aux deux heures symétriques de matines et de vêpres, non plus qu'à l'heure isolée de complies.

Le *Deus in adiutorium* et l'hymne ne se trouvent ni dans l'office du Maître ni dans l'antique office romain des jours saints⁴⁰. L'hymne n'est d'ailleurs signalé par aucune source romaine jusqu'au *xiii*^e siècle. Il n'est donc pas douteux que Benoît l'a pris hors de Rome, dans la tradition lérinienne par exemple⁴¹. Au contraire, le *Deus in adiutorium* est déjà

37. *RB* 9, 2.

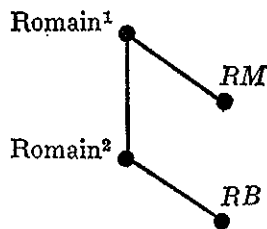
38. *Supra*, n. 5. A la différence du verset des vigiles, le *Deus in adiutorium* n'est dit qu'une fois et il est suivi du *gloria*. Il n'en est pas moins symétrique au *Domine labia mea*, et non au *Ps.* 3 et au *Ps.* 66, comme le voudrait HEIMING, *Zum monastischen Offizium*, p. 141 et 146.

39. Cette place contraste avec celle que les Arlésiens donnent à l'hymne et qui correspond plutôt au schéma de Benoît pour matines, vêpres et complies.

40. *Ordo Lateranensis* 119; *Ant. de S. Pierre*, p. 88.

41. Ou dans la tradition milanaise, comme le suggère le terme *ambrosianum*, qui n'est d'ailleurs employé par Benoît qu'à propos de l'hymne des matines et des vêpres.

indiqué par Amalaire⁴², et supposé par les sources romaines du XII^e siècle⁴³. On peut donc se demander si sa présence dans le romain classique est due à une influence bénédictine, comme le veut Callewaert⁴⁴, ou si au contraire Benoît ne l'a pas trouvé dans l'office romain. Dans cette seconde hypothèse, Benoît se rattacherait à un état de la liturgie romaine postérieur à celui que reflète la *RM*. Contrairement à ce que nous venons de constater relativement à l'antiphonie, on retrouverait ici le schéma fondamental :



Quelle que soit d'ailleurs l'origine du *Deus in adiutorium*, ni ce verset, ni l'hymne des petites heures ne paraissent avoir figuré dans la rédaction primitive de la *RB*. Les indices sont les suivants :

1. *RB* 43, 10 : *post uersum et gloriam primi psalmi qui post uersum dicitur*. Aucune mention de l'hymne. Le psaume paraît suivre le verset. D'ailleurs l'hymne rendrait le délai des petites heures bien long, comparé à celui qu'indique Cassien, et ce délai deviendrait à peu près égal à celui des vigiles (*Ps.* 3 et 94), contrairement à la tradition qui veut que le répit soit plus long la nuit que le jour⁴⁵.

42. AMALAIRES, *Off.* 4, 2-6.

43. *Ani. de S. Pierre*, p. 88. L'*Ordo Lateranensis* 172 est formel, et il s'agit là du jour de Pâques lui-même.

44. CALLEWAERT, *Sacris Erudiri*, p. 64, n. 43, et p. 137-140. L'argument tiré de la citation *in extenso* du verset par Benoît est assez faible, car le *Domine labia mea* est cité de même quatre fois par le Maître et une fois par Benoît.

45. CASSIEN, *Inst.* 3, 7 ; *RM* 73, 1-7.

L'hymne ne semble donc pas être présent à l'esprit de Benoît, quand il établit cette règle des retards. Quant à la mention du verset, elle pose un problème, en paraissant restreindre la dite règle aux heures qui commencent par le *Deus in adiutorium*. Celles-ci sont certainement prime, tierce, sexte et none, peut-être à la rigueur vêpres et complies⁴⁶, mais en tout cas rien n'autorise à penser que matines soit de leur nombre⁴⁷. Ainsi la règle des retards n'embrasserait pas toutes les heures du jour. On est donc fondé à se demander si la rédaction primitive ne portait pas simplement *post gloriam primi psalmi*. Les mots *uersum et qui post uersum dicitur* seraient des ajoutés. On notera en ce sens que la règle pour les vigiles nocturnes⁴⁸ ne mentionne pas le verset *Domine labia mea*. Pourquoi donc l'auteur aurait-il noté le *Deus in adiutorium* aux petites heures dans sa rédaction originelle ?

2. *RB* 17, 2-3 : *Prima hora dicantur tres psalmi singillatim et non sub una gloria, hymnum eiusdem horae post uersum Deus in adiutorium, antequam psalmi incipientur*. Singulière rédaction à rebrousse-poil ! Des trois psaumes on remonte à l'hymne, puis au verset. Il est vrai que, d'après le titre, et la première phrase, le chapitre a pour objet précis la psalmodie, ce qui a pu inciter à commencer par les psaumes et par l'importante rubrique *singillatim et non sub una gloria*. Il reste que la phrase suivante, contournée, mal venue, a l'aspect d'une glose⁴⁹. La suite

46. Ceci déjà semble difficile à admettre, vu que *RB* 17, 2 et 18, 1 mentionne l'hymne à la suite du verset. Or l'hymne n'est pas à cette place aux vêpres et aux complies. Voir *Le traité de l'office*, p. 390, n. 8, et *Office et Travail*, p. 610, n. 67, ainsi que HEIMING, *Heilige Regel*, p. 94.

47. En dépit de CALLEWAERT, *Sacris Erudiri*, p. 136.

48. *RB* 43, 4. Ce verset, présent dans la *RM*, devait faire partie de la première rédaction de la *RB*.

49. D'autant que le *Deus in adiutorium* y est cité en abrégé, bien que c'en soit la première mention. Tout se passe comme si *RB* 18, 1, où la citation est *in extenso*, avait été écrit avant *RB* 17, 3.

du texte (³*Post expletionem uero trium psalmodiarum...*) peut se rattacher directement au v. 2.

3. *RB* 18, 1-2 : ¹*In primis dicatur uersu Deus in adiutorium meum intende, Domine ad adiuuandum me festina, gloria; inde hymnum uniuscuiusque horae.* ²*Deinde prima hora dominica...* Dans le cas précédent, la mention du verset et de l'hymne se glissait après celle des trois psaumes. Ici elle vient en tête, à sa place normale. Elle n'en est pas moins suspecte pour une autre raison : en commençant ainsi, le rédacteur semble attribuer ce début à toutes les heures du jour. Or l'hymne se situe ailleurs, après la psalmodie, aux vêpres et aux complies, et il n'est pas sûr que le *Deus in adiutorium* se dise à ces heures. La mention de ces deux éléments d'introduction ne peut donc concerner que prime, tierce, sexte et none. Si Benoît ne le précise pas, c'est peut-être qu'il suppose connu le chapitre précédent, où la chose apparaît assez clairement. Mais il se pourrait aussi que toute cette phrase, jusqu'à ²*Deinde*, ait été préfixée au début primitif du chapitre (²*Prima hora...*), sans égard au fait que celui-ci parlait en outre de vêpres et de complies⁵⁰. En tout cas, cette ample mention du verset et de l'hymne contraste avec les rapides énumérations qui se rencontrent çà et là, à la suite de l'ordonnance des psaumes, au cours du chapitre⁵¹. Il eût suffi d'un rappel de ce genre au sujet du verset et de l'hymne, si ces pièces avaient fait partie de l'*ordo* primitif.

Tous ces indices ne sont pas également probants. Leur convergence n'en donne pas moins l'impression que verset et hymne n'existaient pas dans la première rédaction de la *RB*. Celle-ci aurait été plus proche de la *RM* et du romain primitif, voire même, par l'absence d'hymne, du romain classique.

50. Cf. *supra*, n. 46.

51. *RB* 18, 10 et 18. De plus, l'objet du chapitre étant la psalmodie, ce début qui parle d'autre chose est un peu surprenant.

Les pièces finales Prime, tierce, sexte et none se terminent par une leçon, un verset, le *Kyrie eleison* et le *Pater*⁵². A la différence du 1^{er} nocturne, des matines et des vêpres, la leçon n'est pas suivie d'un répons, mais d'un verset comme au second nocturne ferial. On notera ce nouveau trait de ressemblance entre nocturnes et petites heures⁵³.

Au demeurant, la disparition du répons aux petites heures est bien dans la ligne de l'évolution amorcée chez le Maître. Celui-ci, en effet, abrège déjà le répons de façon habituelle dans l'office choral⁵⁴, et va jusqu'à le supprimer dans l'office récité hors de l'oratoire⁵⁵. Benoît peut avoir normalisé cette concession exceptionnelle, pour les mêmes raisons qui lui faisaient admettre le mode direct dans la psalmodie des petites communautés.

Le tableau suivant permettra de situer la *RB* par rapport aux offices apparentés :

Romain I	Romain II	<i>RM</i>	<i>RB</i>
	<i>Deus in adiutorium</i>		<i>Deus in adiutorium</i>
Trois psaumes (sans antiennes)	Trois psaumes (avec antiennes)	Trois psaumes (avec antiennes)	Hymne Trois psaumes (avec ou sans antiennes)
1 répons	1 leçon ⁵⁶ 1 répons verset	1 répons 2 leçons verset	1 leçon verset
<i>Pater</i>	<i>Kyrie eleison</i> <i>Pater</i> etc.	<i>Rogus Dei</i>	<i>Kyrie eleison</i> <i>Pater</i>

52. Celui-ci constitue le renvoi au *missas*. Cf. *RB* 13, 14.

53. Cf. *supra*, n. 5 et 38-39. A ces analogies, on peut ajouter la *supplicatio litaniae* ou *Kyrie eleison* (cf. *RB* 9, 10), remplaçant la *litanía* complète de matines-vêpres.

54. *RM* 46, 9-10.

55. *RM* 55, 8 et 56, 12. Voir *Office et travail*, p. 608, n. 57-59.

56. La leçon et le répons sont omis à prime et à complies, selon AMALAIRE, *Off.* 4, 2 et 8.

La séquence leçon-verset rapproche encore Benoît du Maître. Tous deux se rattachent à l'office romain classique en admettant une leçon, mais s'en séparent en omettant le répons de type cathédral qui suit celle-ci. De la part du Maître, cette omission est une marque de fidélité à l'ancienne conception du répons comme élément de la psalmodie répondant aux antiennes, non à la leçon. Chez Benoît, où le répons fait totalement défaut aux petites heures, il n'y a aucune trace d'une telle conception. Toutes les fois que le répons apparaît (vigiles, matines, vêpres), il vient à la suite d'une leçon, à la mode du romain classique. On n'en est que plus surpris de constater que la *RB* ne prescrit pas le répons aux mêmes offices que le romain. Aux petites heures, celui-ci a un répons et Benoît n'en a pas. Aux matines et aux vêpres, c'est Benoît qui a le répons et le romain qui en est dépourvu⁵⁷.

Paradoxalement, cette situation jette du moins une certaine lumière sur le contraste que l'on observe par ailleurs entre Benoît et le Maître : alors que la *RM* a uniformément un répons à toutes les heures, Benoît varie, tantôt admettant le répons et tantôt le supprimant. On retrouve donc dans la *RB*, comparée avec la *RM*, le même éclectisme, la même allure non systématique, la même indifférence à l'uniformité des heures, que nous avons déjà relevés à propos des pièces d'introduction. Mais cette fois, les variations de la *RB* font penser à celles du romain, encore que les deux systèmes s'opposent dans le concret.

57. Outre les livres liturgiques, voir AMALAIRE, *Off.* 4, 7, *PL* 105, 1180 d-1181 a. D'après celui-ci, quelques livres auraient un répons aux vêpres, mais c'est à ses yeux une anomalie. Voir aussi *Off.* 4, 10 (1192 a) et 12 (1193 cd). Selon CALLEWAERT, *SE*, p. 79-80, l'absence du répons aux petites heures dans la *RB* s'expliquerait par le propos d'abrégé, tandis que celle du répons aux grandes heures du romain se comprend sans peine, vu que la leçon y faisait défaut.

« Synaxis »
et « Missas »

Cette tendance de Benoît à varier s'observe d'ailleurs dans un autre domaine, celui du vocabulaire. Deux termes nouveaux apparaissent dans ce chapitre. D'abord l'hapax *synaxis*, à propos des vêpres⁵⁸. Ensuite les quatre expressions composées de *missas* ou de *missae*, elles-mêmes de formes variées⁵⁹. Ces locutions semblent désigner la fin de l'office, le « renvoi » signifié par la dernière pièce récitée, c'est-à-dire par la « bénédiction » aux complies et par le *Pater* aux autres heures⁶⁰. Il s'agit donc d'un simple équivalent des formules employées jusqu'ici pour indiquer la fin des offices⁶¹.

Pourquoi Benoît a-t-il ainsi diversifié son vocabulaire ? Nous ne pouvons que constater ces variations, non sans noter qu'elles correspondent à des ensembles rédactionnels distincts. La *RB* est ondoyante dans sa terminologie comme dans ses schémas liturgiques.

Les complies

La même observation se vérifie à propos du nom donné aux complies. Chez le Maître, *completorii*, avec ou sans *psalmi*, est uniformément au pluriel. Chez Benoît, le pluriel alterne avec le

58. *RB* 17, 7. L'expression *uespertina sinaxis* est employée par CASSIEN, *Conl.* 8, 16, 1 (un moine isolé) et 9, 26 (trois moines), ainsi que par la *Vita Patrum Jurensum* II, 2 (144, 5).

59. *RB* 17, 4 : *et missas* ; 17, 5 : *et missas* ; 17, 8 : *oralione dominica flant missae* ; 17, 10 : *et benedictione missae flant*. Cf. *RM* 67, 5 (*post missas operis sancti*) et 89, 3 (*post primae dictae missas explicitas*).

60. Voir HEIMING, *Heilige Regel*, p. 100-101.

61. *RB* 9, 11 : *et sic flantur uigiliae* ; 12, 4 et 13, 11 : *et completum est* (cf. le *completorium* de *OM* 2).

singulier⁶², et de nouveau cette variation correspond à des chapitres distincts⁶³.

Ces faits de vocabulaire induisent à la prudence dans l'interprétation d'autres locutions de Benoît. Quand il emploie deux fois *terminentur* dans ce chapitre, à propos de la psalmodie des vêpres et des complies⁶⁴, on peut bien voir là une allusion au romain classique, dont le nombre de psaumes est réduit par lui dans ces deux offices. Ainsi l'entend Callewaert⁶⁵. Mais il se pourrait aussi que ces deux emplois d'un mot inusité soient simplement l'effet du goût de Benoît pour la variation. Alors *terminentur* ne signifierait pas plus que les expressions précédemment employées pour présenter la psalmodie des petites heures.

L'interprétation de Callewaert se heurte d'ailleurs à une difficulté. Dans le cas des complies, sait-on si Benoît avait sous les yeux les quatre psaumes du romain, tels que les énumère Amalaire⁶⁶? On peut en douter, quand on voit l'*Ordo Laleranensis* indiquer seulement les Ps. 4, 90 et 133 pour les complies des jours saints⁶⁷. Il semble que l'absence du Ps. 30, 1-6 ne soit même pas un trait particulier à ces jours, mais bien la règle usuelle. Il n'est donc pas certain que Benoît ait en vue la suppression de ce tronçon du Ps. 30.

Quant à la structure des complies, elle se distingue de

62. Le Maître semble être le premier à attester le mot en ce sens, différent de celui qu'il prend dans *OM* 2 (note précédente). Ensuite *CASSIODORE*, *Comm. Psalt.* 118, 164, l'emploie également en ce sens et au pluriel. Au contraire, *AURÉLIEN* dit *completa*, et *ISIDORE* *completorium*, au singulier. Voir *supra*, n. 6.

63. *RB* 16, 2 et 5 : singulier ; *RB* 17, 9 et 18, 19 : pluriel. Cependant singulier et pluriel sont, hors de l'*ordo officii*, réunis dans le même chapitre (*RB* 42, T et 8). *Psalmi* n'accompagne plus jamais *completorii*.

64. *RB* 17, 7 et 9.

65. CALLEWAERT, *Sacris Erudiri*, p. 105 et 130.

66. AMALAIRES, *Off.* 4, 8.

67. *Ordo Lat.* 134 et 139. Cf. CALLEWAERT, *loc. cit.*, p. 130, n. 15.

celle des autres heures par deux traits : la place singulière de l'hymne, après les psaumes et avant la leçon, et la « bénédiction » finale remplaçant le *Pater*. Faut-il, ici encore, parler de fantaisie? On hésite à le faire, vu que complies a toujours, dans les *ordines* monastiques, une physionomie particulière, souvent même plus originale que dans la *RB*. Le Maître lui-même, malgré son parti pris d'uniformité, n'ose pas aligner complètement cet office sur les autres. Il ne lui applique ni le *currente semper psalterio*⁶⁸, ni la règle de l'abrègement des répons⁶⁹. Les complies n'entrent pas dans le calcul des vingt-quatre impositions et sont peut-être récitées au dortoir. En outre, leur verset a une place originale, en finale. Cette dernière particularité est absente de la *RB* qui, pour une fois, se montre plus régulière que la *RM*, au risque d'estomper la signification du *Domine labia mea* des vigiles⁷⁰.

68. *RM* 37, 1 et 42, 2. Voir *supra*, n. 6-7.

69. *RM* 46, 9. Cf. HEIMING, *Zum monastischen Offizium*, p. 98, n. 16.

70. Voir « Comment les moines dormiront », dans *Studia monastica* 7 (1965), p. 37-38 (ci-dessous, V, I, p. 662-664).

CHAPITRE IX

LA RÉCITATION HEBDOMADAIRE DU PSAUTIER (RB 18)

La récitation de tout le psautier en un temps donné est un fait qui se retrouve dans un certain nombre d'*ordines* chrétiens, quel que soit le laps de temps : une nuit (ou un jour), deux nuits, deux fois la semaine, deux ou trois semaines¹. Appliqué au cycle des heures, ce système est venu préciser la simple *lectio continua* d'un office à l'autre, telle qu'elle fut probablement pratiquée aux origines² et qu'on l'entrevoit encore dans la *RM*³.

1. A. BAUMSTARK, *Nocturna laus*, Münster 1956, p. 156-166. Voir aussi J. MATEOS, « La psalmodie variable dans l'office byzantin », dans *Societas Academica Dacoromana. Acta Philosophica et Theologica*, t. II, Rome 1964, p. 327-339, qui montre que la répartition du byzantin moderne pour l'été correspond à la répartition pour l'hiver dans le système primitif, antérieur au *xix*^e s. Ce dernier, en été, comportait la récitation du psautier en trois semaines seulement. — En Espagne on a aussi récité le psautier en trois semaines, comme le montre l'office de carême dans l'Antiphonaire de Léon. Voir W. S. PORTER, « Studies in the mozarabic office », dans *JTS* 35 (1934), p. 266-286 ; J. PINELL, « Las Missae, grupos de cantos y oraciones », dans *Archivos Leoneses* 8 (1954), p. 145-185, et « El Oficio hispano-visigótico », dans *Hispania Sacra* 10 (1957), p. 1-43.

2. Chez JÉRÔME, *Ep.* 108, 20, *per ordinem psalterium psallebant* vise probablement la succession des sœurs qui psalmodient, plutôt que la récitation des psaumes à la suite, comme le suggèrent à la fois le contexte et *Ep.* 125, 15 : *Dicas psalmum in ordine tuo*. La séquence des psaumes n'apparaît clairement que chez CÉSaire, *Reg. mon.* 21 : *antiphonas ipsas de ordine psalterii*. Encore s'agit-il uniquement des psaumes antiphonés, qui ne sont pas nombreux.

3. Rubrique *currente semper psalterio* (*RM* 33, 29 et 36 ; 35, 2, etc.).

La périodicité à laquelle on soumet ainsi la récitation du psautier paraît indiquer qu'une signification nouvelle est attachée aux psaumes. Ceux-ci ne sont plus seulement chargés de remplir une certaine durée et de donner naissance à un certain nombre d'oraisons. On les considère en outre dans leur ensemble comme un tribut sacré qui doit être offert au Seigneur à intervalles réguliers. D'abord conçus comme moyens en vue de la sanctification du temps, ils font désormais figure de valeurs en soi et de dette sacrée. D'étoffe où l'on taillait les offices, le psautier est devenu l'objet précieux auquel le cycle des heures sert d'écrin.

C'est une fois la semaine que Benoît Rome et Benoît en face de l'Orient fait dire le psautier. Par de nombreux traits, cette répartition hebdomadaire s'apparente à celle de l'office romain classique : identité des psaumes de complies, similitude presque parfaite aux matines, utilisation du *Ps.* 118 aux petites heures, début de la série vespérale au *Ps.* 109, vigiles férielles de douze psaumes s'achevant au *Ps.* 108.

La ressemblance des deux systèmes apparaît encore plus nettement si on les compare aux distributions hebdomadaires pratiquées en Orient. Là, le psautier hebdomadaire ne recouvre que deux heures du cycle quotidien, correspondant à nos vigiles et à nos vêpres⁴, et l'on ne cherche pas à éviter les répétitions qui peuvent se produire aux autres heures. Les psaumes, groupés en sections stables et inséparables (cathismes et stances de Byzance, hullalas de Syrie, canons d'Arménie), se suivent sans aucune interrup-

Les psaumes sont normalement entiers (*RM* 33, 43), l'abrègement n'étant admis que pour les répons des petites heures (*RM* 46, 9-10), qui échappent d'ailleurs au *currente semper psalterio*. De la sorte, le Maître fait dire, en toute saison, beaucoup plus qu'un psautier par semaine.

4. En carême, le byzantin fait dire un cathisme à chacune des petites heures, mais le psautier est alors récité deux fois la semaine.

tion. Au contraire, le romain et Benoît incluent dans la répartition hebdomadaire toutes les heures, ignorent les subdivisions du psautier, interrompent les séries continues pour affecter tel psaume isolé à tel office, et s'interdisent de répéter le même psaume à deux offices de la même journée.

De ces différences, la plus importante est certainement la première, racine des autres. C'est elle qui oppose le plus nettement la distribution byzantine, limitée aux nocturnes et aux vêpres⁵, à la distribution romano-bénédictine, qui s'étend sur les huit heures du *cursum* quotidien. Cependant, on aurait tort d'en rester à ce contraste superficiel. A y regarder de plus près, le système occidental porte lui-même la trace indéniable d'une répartition bornée aux vigiles et aux vêpres. Seules ces heures présentent, au romain, la *lectio continua* du psautier, et à elles seules, elles se partagent tout le psautier, divisé pour elles en deux grandes sections (*Ps.* 1-108 et 109-150), tandis que les autres heures n'emploient que des psaumes ou groupes de psaumes isolés, presque tous répétés chaque jour⁶.

Ces faits suggèrent que les Romains, comme les Orientaux, ont commencé par distribuer tout le psautier entre les vigiles et les vêpres. Les autres heures n'auraient pas eu part à cette distribution, soit qu'elles ne fussent pas encore célébrées, soit que les psaumes à elles affectés fussent répétés aux vigiles et aux vêpres. Ces doublets s'étant multipliés, on aurait ensuite intégré les heures nouvelles dans la distribution hebdomadaire, de façon à supprimer les répétitions⁷. Les matines, les petites heures et complies n'en ont pas moins gardé une physionomie bien distincte

5. Voir *supra*, n. 1, et E. MERCENIER-F. PARIS, *La Prière des Églises de rite byzantin*², t. I, Chevetogne 1937, p. 207-209. Cf. notre *Introduction*, I, III, § 1.

6. Font exception le deuxième psaume et le cantique des matines.

7. Voir J. PASCHER, « Der Psalter für Laudes und Vesper im alten römischen Stundengebet », dans *MThZ* 8 (1957), p. 261.

des vigiles et des vêpres, puisque tous leurs psaumes ou presque⁸ sont récités chaque jour invariablement.

Ainsi apparaissent nettement deux zones distinctes dans le *cursum* romain : l'une faite de psaumes variables (vigiles et vêpres), analogue aux séries orientales ; l'autre faite de psaumes fixes (matines, petites heures, complies), sans correspondant en Orient. Ce n'est pas que les heures de la seconde zone soient toutes de date plus récente — au contraire, les matines ont au moins la même ancienneté que les vigiles et les vêpres. Mais quant à leur admission au psautier hebdomadaire, ces heures paraissent plus tardives.

Dans l'office bénédictin, cette série d'heures secondaire est mieux intégrée au psautier hebdomadaire. Les matines ont un deuxième psaume variable, les psaumes de prime varient chaque jour, ceux de tierce, sexte et none trois fois la semaine. L'assimilation de prime aux vigiles et aux vêpres est ainsi presque complète⁹. A un moindre degré, matines et petites heures ont progressé dans le même sens. Seules les complies restent étrangères à l'évolution avec leurs psaumes fixes. Tout compte fait, un grand pas a été accompli vers l'étalement du psautier sur toutes les heures du cycle diurne. Cependant l'œuvre reste inachevée, et les heures de la seconde série continuent à se distinguer plus ou moins nettement des vigiles et des vêpres.

A la lumière de ces faits, il ne paraît pas douteux que le bénédictin soit à placer après le romain, de même que celui-ci se situe à un stade plus évolué que les offices orientaux¹⁰. De Byzance à Rome et au Mont-Cassin, on peut suivre en quelque sorte l'intégration progressive — et finalement

8. Voir *supra*, n. 6.

9. Presque, car la *lectio continua* souffre, à prime, d'une discontinuité : Ps. 118 d'une part, Ps. 1-19 de l'autre.

10. Dans ce dernier cas, bien entendu, il ne s'agit pas de classer les systèmes selon un ordre chronologique, mais selon le degré d'évolution qui les caractérise.

incomplète — de toutes les heures dans une distribution du psautier conçue originellement pour deux offices seulement.

Benoît en face du romain

Ainsi le bénédictin nous apparaît d'emblée comme postérieur au romain. Cette conclusion rejoint celle que les meilleurs liturgistes récents¹¹ ont tirée de l'analyse comparée des deux offices occidentaux. Le système de Benoît apparaît en effet moins simple, moins cohérent, moins homogène que le romain. On y surprend certaines inconséquences, certaines solutions de continuité, qui trahissent le remaniement. Le flottement est surtout sensible à propos de prime : les psaumes de cette heure sont pris à deux parties différentes du psautier (Ps. 1-19 et 118), et prime est ainsi tantôt en continuité avec les heures suivantes, comme dans le romain (cas du dimanche), tantôt à part (lundi-samedi) ; de plus, alors qu'une des séries de prime commence le dimanche (Ps. 118), à l'instar de celles des vigiles et des vêpres, l'autre a son début le lundi (Ps. 1), ce qui repousse curieusement la reprise du psautier à cette férie sans importance¹². A coup sûr, le byzantin et le romain suivent un usage plus ancien en reprenant le psautier dans la nuit du samedi au dimanche¹³.

Aux anomalies relatives à prime, on peut joindre celles que présentent les heures suivantes. Les psaumes de tierce, sexte et none sont tantôt variables (dimanche et lundi), tantôt fixes (mardi-samedi). Le motif de cette ordonnance

11. C. Callewaert, A. Baumstark, O. Heimig. Voir plus haut p. 56, n. 2.

12. C'est aussi le lundi que commence la série progressive des psaumes variables de matines (Ps. 5).

13. Le byzantin reprend aux vêpres du samedi, mais celles-ci marquent le début du jour suivant selon le comput grec. Voir d'ailleurs MERCENIER-PARIS, *op. cit.*, p. 3, et J. MATEOS, *art. cit.*, p. 337-338 : le cathisme I, aux vêpres du samedi, marque le début d'une grande vigile primitive, où l'on récitait tout le psautier.

est-il, comme on le dit, de faciliter la récitation des psaumes par cœur sur le lieu de travail les jours de semaine¹⁴? Même en ce cas une anomalie subsiste, puisque le lundi n'est pas plus chômé que les autres jours. Enfin l'on notera la dissymétrie surprenante des vêpres (quatre psaumes) et des matines (cinq psaumes).

Ces quelques remarques suggèrent suffisamment que le psautier bénédictin est une œuvre secondaire, un remaniement du romain¹⁵. Comme pour les cantiques des matines¹⁶, Benoît a eu devant les yeux une *consuetudo* romaine qu'il a seulement modifiée. Quelle fut l'intention directrice de ce remaniement? En réservant moins la *lectio continua* aux vigiles et aux vêpres, en l'étalant davantage sur les autres heures, Benoît a obtenu en fait deux résultats corrélatifs : l'abrègement et la variation. Ayant moins de psaumes à affecter aux deux grandes heures primitives, il a dû partager en deux les psaumes longs¹⁷, réduire de cinq à quatre ceux des vêpres, et de dix-huit (ou vingt-cinq) à douze ceux des vigiles du dimanche. Les petites heures subissent une réduction analogue : des six strophes du *Ps.* 118 dites par le romain à chaque office, il n'en reste que trois chez Benoît.

Parce qu'il est plus bref, l'office bénédictin est aussi plus

14. En fait, les psaumes étaient toujours dits par cœur, à l'église aussi bien qu'au dehors.

15. Noter encore, en ce sens, le contraste entre les psaumes toujours entiers du romain, et les psaumes parfois divisés ou conjoints de *RB*.

16. *RB* 13, 10; 18, 24. Cf. *RB* 13, 3 (psaumes variables des matines).

17. Que le motif premier de la division soit le manque de psaumes à l'intérieur des séries romaines primitives, c'est ce que suggère la division de psaumes relativement courts comme les *Ps.* 143 (15 versets), 144 (21 versets), 138 (24 versets), tous appartenant aux vêpres, alors que les neuf psaumes divisés aux vigiles devaient être notablement plus longs. Actuellement, le plus court (*Ps.* 103) n'a pas moins de 35 versets. Si Benoît avait eu en première ligne le souci de réduire ou d'égaliser les impositions psalmiques, il aurait divisé plus de psaumes aux vigiles, moins ou point du tout aux vêpres.

varié. Un plus grand nombre de psaumes étant rendu disponible par l'abrègement, les répétitions sont, dans l'ensemble, moins fréquentes¹⁸. Matines, prime, tierce, sexte et none se rapprochent plus ou moins, nous l'avons vu, du type de la *lectio continua* parfaitement réalisé aux vigiles et aux vêpres.

Tel étant le double caractère de la réforme bénédictine, il est difficile de décider si c'est l'abrègement ou la variation qui a été voulu *per prius*. On peut seulement conjecturer que le souci de la durée aura été déterminant. De soi, la longueur de l'office est une question plus importante que sa variété. Celle-ci serait voulue secondairement, comme une conséquence de l'abrègement, sans que l'on méconnaisse d'ailleurs ses avantages propres¹⁹.

Quant aux motifs de faire court, on peut avancer d'abord le souci du travail²⁰. Le romain avait été conçu pour des communautés urbaines, dont l'*opus Dei* était la tâche principale, sinon unique. En adaptant cet office à son monastère rural, Benoît a dû tenir compte de besoins économiques plus pressants. On sait la peine qu'il se donne pour doser les temps de travail et de *lectio*²¹. D'ailleurs il est à noter que c'est aux petites heures que l'abrègement est le plus considérable. Or ces heures sont précisément celles qui interrompent les occupations du jour. Leur abrègement est sans doute inspiré par la même préoccupation qui suggère à Benoît de les faire dire en certains cas sur un mode plus expéditif²².

Outre le souci du travail, on peut discerner chez Benoît celui de l'intelligence. Il s'affirme dans le fait de diviser les

18. Dans l'ensemble, car Benoît fait répéter les *Ps.* 3 (vigiles) et 66 (matines), contrairement au romain.

19. Cf. BASILE, *GR* 37, 5.

20. Voir O. HEIMING, *Heilige Regel*, p. 85.

21. Voir *RB* 48 et notre commentaire.

22. *RB* 17, 6 : *in directum psallantur*.

psaumes longs, pratique inspirée sans doute par Cassien. Un trop grand nombre de versets récités à la suite, dit Cassien, nuit à la compréhension du texte en engendrant la précipitation chez le chantre, la fatigue et le dégoût chez les auditeurs. Les Égyptiens jugent donc préférable de diviser les psaumes, s'il le faut, en deux ou trois sections, afin de mieux en profiter²³. Chez Benoît, plusieurs psaumes de prime et des vêpres, nommément désignés, sont à diviser en deux²⁴. Nous ignorons si, pour les psaumes des nocturnes qui doivent être divisés²⁵, Benoît envisageait ici ou là une division en trois. Il semble plus probable que la division en deux était seule usitée²⁶. On notera d'ailleurs que Benoît ne craint pas de faire dire les deux parties d'un psaume à des jours différents²⁷, ce qui manifeste aussi peu d'égard que possible pour l'unité du texte.

Mais le souci de l'intelligence n'est pas le seul motif de la division des psaumes, peut-être même pas le principal. En réunissant le *Ps.* 116, jugé trop court, à celui qui le précède (*RB* 18, 17), Benoît se montre soucieux d'égaliser, autant que faire se peut, les « impositions » psalmiques. Ce dessein est sans doute aussi à la racine de la division des psaumes longs.

23. CASSIEN, *Inst.* 2, 11. *Duobus uel tribus intercisionibus... diuisos...* pourrait même signifier : « divisés par deux ou trois pauses », donc en trois ou quatre sections.

24. *RB* 18, 5 et 16. Cf. *RB* 13, 9 (*canticum Deuteronomium*).

25. *RB* 18, 21. Non désignés nommément dans la *RB*, ces psaumes ont en fait varié (voir O. HEIMING, *Zum monastischen Offizium*, p. 156, n. 67).

26. Même le très long cantique du *Deutéronome* n'est divisé qu'en deux (*RB* 13, 9). D'ailleurs la division en trois réduirait encore le nombre des psaumes divisés aux vigiles, qui est relativement faible par rapport aux vêpres (*supra*, n. 17).

27. C'est le cas pour les *Ps.* 9, 17 et 144, comme il résulte, sinon de la lettre de la *RB*, du moins des dispositions qu'elle prend.

**Le principe
du psautier
hebdomadaire**

La distribution romaine qui a servi de base à la *RB* n'était sans doute pas très ancienne et vénérable, puisque Benoît s'est senti le droit de la modi-

fier. En revanche, il montre un attachement très ferme au principe de la récitation hebdomadaire, comme si celle-ci avait à ses yeux valeur de tradition. De fait, l'office romain classique suppose, nous l'avons vu, un premier état où le psautier entier était récité aux nocturnes et aux vêpres seulement. Si l'intégration de toutes les heures au cycle hebdomadaire était encore récente au temps de Benoît, la récitation du psautier en une semaine remontait assez haut pour avoir pris à ses yeux un caractère normatif.

On devine toutefois, à la peine prise par Benoît pour imposer cette norme, que tous ne l'admettaient pas. Il existait des communautés qui auraient aisément dit moins d'un psautier par semaine. Qu'il y eût, en ce siècle, une tendance à abrégé la psalmodie, nous en avons déjà l'indice dans l'évolution de l'office romain lui-même, telle que nous venons de l'analyser. Partant de l'office romain abrégé, Benoît l'abrège à son tour. On conçoit qu'une tendance aussi nette et persistante ait abouti, ici ou là, à des quantités inférieures au psautier hebdomadaire. C'est contre cet excès que Benoît réagit. Tout en réduisant la psalmodie, il pose un cran d'arrêt. Tel est probablement le sens de la prescription répétée selon laquelle il faut « toujours reprendre le dimanche » les séries psalmiques²⁸, sans continuer sur une deuxième ou une troisième semaine la

28. *RB* 18, 6.11.23. Sans grande vraisemblance, on a essayé de montrer que Benoît aurait spécialement choisi les *Ps.* 20 et suivants pour les vigiles du dimanche, en raison de leur signification. Voir J. GAILLARD, « Le dimanche dans la règle de saint Benoît », dans *La Vie Spirituelle, Supplément*, 1948, p. 469-488 ; B. FISCHER, « Die Psalmenrömmigkeit der RSB » dans *Liturgie u. Mönchtum* 4 (1949), p. 28-29.

récitation du psautier²⁹. Telle est en tout cas la leçon très explicite des dernières lignes du chapitre, où un exemple tiré des *Vies des Pères*³⁰ sert à inculquer l'obligation absolue du psautier hebdomadaire.

Dans ce recours à « nos saints Pères », il ne faut pas voir autre chose qu'une allusion à un ouvrage fraîchement paru à Rome en traduction³¹. Benoît ne fait ici appel à aucune tradition vivante ni à aucun *ordo* historique³². Comme au sujet du vin³³, il se réfère simplement à un apophtegme rencontré dans ses lectures. Au reste, l'exemple n'est qu'à demi convaincant, puisqu'il s'agit d'un fait isolé, exceptionnel, quasi merveilleux, et par là d'une tout autre nature que la coutume liturgique qu'on lui demande de corroborer.

Derrière cet argument qui manque de force, il faut surtout voir la volonté de freiner une tendance à l'abrègement qui allait trop loin. Cette tendance, Benoît la connaissait d'autant mieux qu'il l'avait lui-même suivie assez loin dans sa réforme du romain. Abrègement, variation, étalement du psautier hebdomadaire sur les heures secondaires, ces caractères de l'œuvre bénédictine ne font en somme qu'accentuer ceux de l'œuvre déjà accomplie à Rome. Nous avons déjà rencontré ce phénomène : la *RB* prolonge et conduit à son terme une évolution amorcée par le romain³⁴.

29. Comme l'ont fait au cours des temps le byzantin ancien et le mozarabe (*supra*, n. 1) ou encore l'ambrosien (O. HEIMING, *Zum monastischen Offizium*, p. 147).

30. *Vitae Patrum* 5, 4, 57.

31. Cf. A. MUNDÓ, « L'authenticité de la Regula S. Benedicti », dans *Studia Anselmiana* 42, Rome 1957, p. 105-158.

32. Comme le voudrait C. GINDELE, « Gestalt und Dauer des vorbenediktinischen Ordo Officii », dans *Revue Bénédictine* 66 (1956), p. 3-13, et ailleurs.

33. *RB* 40, 6 citant *Vitae Patrum* 5, 4, 31. Les deux apophtegmes cités sont donc tout proches, et tout à fait semblables aussi le contexte et l'esprit de la citation : l'inimitable vertu des Pères fait rougir les moines d'aujourd'hui et les oblige à un minimum de régularité.

34. Voir plus haut, ch. IV, *Les vigiles dominicales*, p. 480-481, et ch. V, *Les matines et les vêpres*, p. 487.

CHAPITRE X

PSALMODIE ET ORAISON (*RB* 19-20)

Les deux petits chapitres qui terminent l'*ordo* bénédictin offrent un grand intérêt, soit à cause du parallèle précis et suivi qu'ils soutiennent avec les deux chapitres correspondants du Maître (*RM* 47-48), soit en raison du problème de l'existence de l'oraison psalmique qui est posé par le second.

I. Le Maître et Benoît : les textes

Avant d'entrer dans l'analyse des textes, on doit prendre acte d'un fait capital : le Maître utilise certainement une source. La preuve en est qu'il emploie à trois reprises dans ces deux chapitres le verbe *ait*, alors que celui-ci ne reparait jamais dans le reste de la Règle. L'indice est d'autant plus probant que ce verbe figure ici dans des formules d'introduction à des citations scripturaires. Or les formules de ce genre sont légion dans la *RM*, et légion aussi, par conséquent, les occasions qu'avait le Maître d'écrire *ait*. On peut donc tenir pour certain qu'un document étranger est sous-jacent au texte du Maître dans ces deux chapitres.

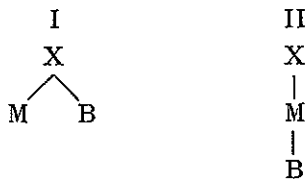
Le Maître et sa source

Faut-il identifier cette source avec la *RB*? On pourrait d'abord le penser, puisque *ait* est fréquent chez Benoît, et se présente précisément dans le passage correspondant au premier des trois *ait* du Maître¹. Mais si la *RB* est la source

1. *RB* 19, 3 : *quod ait propheta*. Cf. *RM* 47, 2 : *sicut ait scribatura*. Voir *La Règle du Maître*, t. I, p. 220, n. 4.

du Maître, comment expliquer que celui-ci emploie deux autres fois *ait* au chapitre suivant², tandis que Benoît n'utilise pas ce verbe dans le chapitre correspondant, où l'on ne trouve d'ailleurs aucune citation? A la rigueur, il est vrai, on pourrait supposer que les deux *ait* de *RM* 48 ont été écrits par le Maître sous l'influence du *ait* emprunté juste avant à *RB* 19. Mais il est plus vraisemblable que ces deux derniers *ait* proviennent directement du document utilisé. En ce cas, celui-ci n'est pas la *RB*, mais quelque sermon ou traité perdu sur la psalmodie et l'oraison³, ou encore une règle monastique antérieure.

Quant à la position de la *RB* par rapport à cette source, deux hypothèses se présentent : ou bien Benoît en dépend immédiatement (I), ou il n'en dépend que par l'intermédiaire du Maître (II). En appelant X la source inconnue de la *RM*, on obtient donc les deux schémas suivants :



La première hypothèse, qui revient à admettre une source commune aux deux règles, engage la relation de *RM*

2. *RM* 48, 5 et 14.

3. Comment ne pas songer ici au fait que ces deux chapitres du Maître, et eux seuls, figurent parmi les homélies de Césaire dans quatre mss (*SW*)? Voir *La Règle du Maître*, t. I, p. 133-134. Cependant ni les mss, ni leur éditeur, J. HOFMANN, ne se prononcent en faveur de l'attribution de ces textes à Césaire. Au reste, si la tradition *SW* les avait tirés, non de la *RM*, mais de la source utilisée par celle-ci, il faudrait admettre que le Maître a purement et simplement recopié sa source, ce qui ne s'accorde guère avec les résultats de l'analyse qu'on lira plus loin. L'exacte conformité des textes *SW* avec la *RM* suggère bien plutôt que les mss de Saint-Gall et de Würzburg reproduisent l'œuvre du Maître.

et de *RB* sur toute leur longueur. Si en effet les deux textes dépendent séparément de X dans ces deux chapitres, la même situation doit se retrouver chaque fois qu'ils se retrouvent en parallèle. Mais alors on ne voit pas pourquoi *ait* n'a été conservé par le Maître que dans ces deux chapitres. Si *ait* faisait partie du vocabulaire de X⁴, et si le Maître a utilisé X dans l'ensemble de son œuvre, on devrait retrouver dans la *RM* d'autres traces de cette expression.

Force est donc d'abandonner la première hypothèse pour la seconde. Cette fois, le Maître apparaît seul en contact direct avec X, source particulière qu'il n'utilise que dans les deux chapitres en question.

Est-ce à dire que tout, dans ces chapitres du Maître, vient de X? On peut en douter. En effet ces deux chapitres, le second surtout, portent des traces de remaniement qui font soupçonner l'intervention de plusieurs mains. A cet égard, le fait le plus frappant est l'insertion assez gauche des deux morceaux sur les humeurs gênantes (*RM* 47, 21-24 et 48, 6-9). Dans le premier cas, la péricope se présente en fin de chapitre, et revient sur la tenue extérieure (cf. *RM* 47, 6) après un long développement sur l'attention (*RM* 47, 9-20). Dans le second cas, elle interrompt manifestement les considérations sur la brièveté de l'oraison (*RM* 48, 5 et 10-11).

On a donc d'emblée l'impression que ces deux morceaux sont des ajoutés du Maître au texte de X. Cependant il est vraisemblable que le second se rattache à X au moins par son début. Cette première phrase (*RM* 48, 6*) ressemble par sa forme négative aux sentences précédentes. De plus, elle a son équivalent dans la longue période de Cassien utilisée

4. Ce que suggérerait l'emploi courant de *ait* par Benoît. On peut bien envisager dans l'abstrait l'hypothèse d'un emploi non courant, mais passager, de *ait* par X. Mais toute spéculation sur ce document perdu exige qu'on le suppose homogène.

au début du chapitre⁵, comme le montrent les rapprochements suivants :

CASSIEN, <i>Conl.</i> 23, 6	RM 48, 1-2 et 6
<i>Si enim, inquit, cum a quolibet sublimi homine... pro uita... supplicamus...</i>	¹ <i>Si hominibus carnalibus nisi cum humilitate non fit praecatio, cum beneficia eos... postulamus,</i>
<i>quanto magis cum illi occultorum cognitori pro imminenti... periculo...</i>	² <i>quanto magis conuenit ut pro peccatis nostris...</i>
<i>...tum deinde si tussis, excreatus, risus, oscitatio, somnus obrepserit...</i>	⁶ <i>Non frequens tussis, non excreatus assiduus, non anelus abundet...</i>

Chez Cassien, la mention de la toux et des crachats se présente dans la protase, avant *quanto magis*, donc à une place qui ne correspond pas à RM 48, 6. Néanmoins il est difficile d'admettre que la phrase du Maître soit sans rapport avec ce qu'avait écrit Cassien. Et ce rapport, s'il existe, doit remonter à X.

Au reste, il faut reconnaître qu'un autre passage de Cassien est sans doute sous-jacent à RM 48, 6. C'est *Inst.* 2, 10, 1 : *in qua (oratione) non sputus emittitur, non excreatio obstrepit, non tussis intersonat, non oscitatio somnolenta... trahitur*. Il est vrai que *excreatus* y est remplacé par *excreatio* et que *tussis* vient après ce dernier mot, contrairement à l'ordre suivi par *Conl.* 23, 6 et par le Maître. Mais la forme négative des *Institutions* est bien celle qu'on retrouve dans la RM. De plus, *Inst.* 2, 10, 3 attribuée à l'action du diable les humeurs gênantes, comme le fait

5. Ceci a déjà été observé par J. HOFMANN, dans *Rev. Bénéd.* 61 (1951), p. 163, en note sur les lignes 29-32.

RM 48, 6^b, alors que *Conl.* 23, 6 présente le diable comme l'adversaire qui tire parti de ces incongruités pour provoquer la colère du juge. Enfin, *Inst.* 2, 10, 2-3, se fondant sur ces accidents, exige que l'oraison soit brève, ce qui correspond au contexte de la phrase du Maître (RM 48, 5 et 10).

Ces remarques montrent assez que le *De reuerentia orationis* laisse partout affleurer les réminiscences de Cassien, au point qu'il est malaisé de dire où s'arrête l'influence des *Conférences* et où commence celle des *Institutions*. Dès lors, on ne peut que rester très hésitant au sujet de l'attribution de RM 48, 6, soit à X, soit à la rédaction du Maître. Il se pourrait que la source X soit elle-même responsable de l'amalgame des différentes notations provenant de Cassien. Il se pourrait aussi que le Maître ait opéré le passage de *Conl.* 23, 6 à *Inst.* 2, 10, autour des mots *tussis, excreatus*⁶. En tout état de cause, ceux-ci appartiennent probablement à X. C'est là le résultat qui nous importe, parce qu'il indique que le Maître n'a pas créé de toutes pièces le développement sur les humeurs, mais en a trouvé l'amorce dans sa source.

Quand on examine la suite de ce développement (RM 48, 7-9), elle apparaît d'une autre veine que le début, malgré la proximité des thèmes. Cette fois, il ne s'agit plus d'éviter les humeurs gênantes, mais de jeter crachats et autres saletés derrière soi plutôt que devant. Notre texte ne chemine plus ici en compagnie de Cassien, mais s'engage sur une piste solitaire. La référence au chapitre précédent⁷

6. *Orationibus et psalmis* (RM 48, 6) est de la même encre que *orare et psallere* (RM 48, 9), qui paraît bien appartenir en propre au Maître. — Notons ici que *screatus, tussis*, encadrés par *gemitus et risus*, figurent dans TÉRENCE, *Heaut.* 373, cité par AMBROISE, *De uirginibus* III, 13, pour inculquer la bonne tenue à l'église. Il est possible que Cassien se souvienne d'Ambroise, soit dans *Inst.* 2, 10 (ordre des mots et *gemitus*), soit dans *Conl.* 23, 6 (*excreatus, risus*).

7. RM 47, 7 : *Nam illud quod superius diximus.*

est d'ailleurs bien dans la manière du Maître. Il semble donc que celui-ci ait accroché aux considérations de X sur les humeurs un développement personnel qui les prolonge avec quelque lourdeur.

A son tour, la phrase suivante (RM 48, 10-11) ne semble pas provenir telle quelle de X, car la formule de motivation *Nam ideo diximus... ne* revient à satiété dans le reste de la Règle. Quant à la motivation elle-même, elle fait appel à des particularités qui se trouvent déjà chez Cassien, surtout dans *Inst.* 2, 10 : action du diable, somnolence, distractions, le tout pour recommander une oraison brève. Cette phrase rejoint donc RM 48, 6 et doit sans doute être attribuée à la même main. Il est possible qu'elle remonte à X pour l'essentiel, mais le Maître l'a en tout cas marquée de son style⁸.

Les trois dernières phrases du chapitre (RM 48, 12-14) ne sont pas plus faciles à démêler. Si de toute évidence la troisième appartient à X, la cascade de répétitions qui les dépare⁹ fait soupçonner l'intervention de notre rédacteur. On ne peut guère en dire davantage pour départager les deux mains¹⁰.

Passons du *De reuerentia orationis* au *De disciplina psallendi*. Là, seul le passage sur les humeurs gênantes (RM 47, 21-24) peut être avec certitude attribué au Maître. Tout ce qui précède semble venir de X, encore que la présence d'ajoutés rédactionnels soit vraisemblable. Parmi ceux-ci, peut-être faut-il ranger certaines des citations de

8. Outre *Nam ideo diximus...ne*, noter *per occasionem, prolizae, diuersa, ingerat, subministret*, tous bien attestés dans la RM. Seul *obdormiat* est hapax.

9. RM 48, 12 : *Ergo...orare cum timore*; 48, 13 : *cum tanto debemus orare timore*; 48, 14 : *orare ergo debemus cum...*

10. En tout cas *Christi* (12) rappelle *Christum* (48, 2); *cum timore suppliciter* (12) ressemble à *sapienter et cum timore* (47, 6), et *tanto debemus...ut* (13) se retrouve dans 47, 1. Tous ces parallèles appartiennent à X. Les deux adverbes en *-ter* sont hapax. *Tantus...ut*

RM 47, 2-5. En effet, les trois dernières citations n'illustrent pas la même idée que la première. Alors que celle-ci (*Ps.* 64, 9) se rapporte seulement au « plaisir » du Seigneur, les trois suivantes visent aussi l'attitude de celui qui psalmodie. Ces citations en chaîne se rattachent donc assez maladroitement, soit à l'une, soit à l'autre des deux parties de la phrase précédente, en formant une sorte de chiasme :

Attitude de l'officiant :	RM 48, 1 ^a	48, 3-5
Plaisir du Seigneur :	RM 48, 1 ^b	48, 2

Le *ait* d'introduction indiquant qu'une partie au moins des quatre citations provient de X, ce sont les deux dernières, seules commentées dans la suite du texte, qui ont le plus de chances d'être dans ce cas. Au contraire, la première semble appartenir à la collection de textes favoris que le Maître répète volontiers¹¹. Avec ou sans la seconde¹², elle pourrait avoir été insérée par lui avant les citations de X.

Mais laissons là ces hypothèses et examinons pour finir les rapports de deux morceaux parallèles sur les humeurs (RM 47, 21-24 et 48, 6-9). On se souvient que le début du second s'inspire de Cassien, probablement à travers X. Dans RM 48 comme chez Cassien, les humeurs se produisent au cours de l'oraison. Au contraire, RM 47 les fait intervenir pendant la psalmodie. Il semble donc que le Maître reproduit dans le *De disciplina psallendi* des consi-

(sans *debere*) ne se retrouve que dans RM 30, 13. — Comparer encore *omni mente* (14) et *omni...praece* (48, 2).

11. Cf. RM 34, 8. Il en est de même pour *Ps.* 137, 1 (RM 47, 8 et 23; 48, 8), mais la première de ces trois citations provient peut-être de X.

12. On notera que *Ps.* 64, 9 seul est omis par le ms. E*, qui pourrait être ici le témoin d'un état primitif du texte.

dérations dont le lieu d'origine est le *De reuerentia orationis*. En d'autres termes, *RM* 47, 21 et 24 ont sans doute été écrits après *RM* 48, 6¹³. En revanche, le *quod superius diximus* de *RM* 48, 7 suggère que le passage sur les saletés à jeter en arrière a son site originel dans le chapitre sur la psalmodie. Ainsi le Maître aurait rédigé ces textes dans l'ordre suivant : d'abord 48, 6 ; puis 47, 21.24, et 47, 22-23 ; enfin 48, 7-9. En tout cas, les deux péripécopes parallèles ont une ordonnance différente, la première plaçant à ses deux extrémités (*RM* 47, 21 et 24) ce que la seconde réunit en son début (*RM* 48, 6)¹⁴.

**Le Maître
et Benoît**

Les analyses précédentes ont montré que la *RM* utilise un document qui n'est probablement ni la *RB* ni une source commune aux deux règles. C'est dire que Benoît doit dépendre directement du Maître. Essayons de décrire son travail de rédaction dans cette hypothèse.

Sous des titres identiques¹⁵, les deux auteurs placent des morceaux d'inégale longueur. Dans la même édition¹⁶, les chapitres du Maître couvrent respectivement 45 et 28 lignes, ceux de Benoît 11 lignes chacun. Benoît est donc beaucoup plus bref que le Maître et donne aux deux traités

13. Ceci est confirmé par l'insertion de *anelus* entre *tussis* et *excreatus* dans *RM* 47, 21, tandis que *RM* 48, 6 ne sépare pas les deux mots provenant de Cassien, mais ajoute *anelus* à la suite.

14. D'autres dissymétries s'observent, notamment pour la place de *cauendum-caueatur* (*RM* 47, 21 et 48, 7). On notera d'ailleurs que le signe de croix (*RM* 47, 24) n'est pas prescrit dans *RM* 48, 6. Peut-être est-ce parce qu'il ne serait pas aisé de le faire pendant l'oraison, où l'on est couché face contre terre. La même raison vaudrait cependant pour faire omettre tout ce qui concerne le geste de jeter en avant ou en arrière. Celui-ci est difficile à imaginer dans le cas de l'oraison. Il se pourrait que le Maître ait répété ici, sans beaucoup de réflexion, ce qu'il avait conçu pour la psalmodie.

15. Voir plus haut, *Le traité de l'office divin*, § III, p. 392-396.

16. *PL* 103, 915-932.

la même dimension, alors que son collègue accorde plus au premier qu'au second¹⁷.

**Le chapitre
sur la psalmodie**

L'entrée en matière du *De disciplina psallendi* est différente dans les deux règles. Alors que le Maître se jette *in medias res* en énonçant d'emblée l'attitude qui convient, Benoît commence par un prologue sur la foi en la présence de Dieu¹⁸. Les deux auteurs s'accordent ensuite à citer une série de textes psalmiques, qui se correspondent pour une part :

<i>RM</i> 47	<i>RB</i> 19
2 : <i>Ps.</i> 64, 9	
3 : <i>Ps.</i> 32, 3-4	
4 : <i>Ps.</i> 2, 11 ^b	3 : <i>Ps.</i> 2, 11 ^a
5 : <i>Ps.</i> 46, 8	4 : <i>Ps.</i> 46, 8
8 : <i>Ps.</i> 137, 1	5 : <i>Ps.</i> 137, 1

Chez le Maître, les quatre premières citations se rattachent à l'énoncé initial, ainsi qu'on l'a vu, tandis que la cinquième appartient à une autre phrase. Benoît ne possède que les trois dernières citations, et il ne sépare pas la troisième des deux précédentes.

Notons à ce propos quelques faits curieux :

a) Les citations du Maître omises par Benoît (*Ps.* 64, 9 et 32, 3-4) sont précisément celles que nous avons été conduits à soupçonner de ne pas appartenir à la source X¹⁹ ;

b) Le premier hémistiche du *Ps.* 2, 11 (*Seruite Domino*

17. Même processus d'égalisation dans *RB* 1. Voir *La Communauté et l'Abbé*, p. 76 et 509.

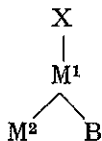
18. *RB* 19, 1-2. Voir les notes du texte.

19. *Supra*, p. 561, n. 11-12.

in timore), cité par Benoît, s'accorde aussi bien, sinon mieux, avec la suite du texte du Maître²⁰ que ne le fait le second hémistiche (*Exultate ei cum tremore*) reproduit dans la *RM* ;

c) Le *Ps.* 137, 1 se rattache sans difficulté aux citations qui précèdent dans la *RB*, tandis qu'il s'accorde imparfaitement, dans la *RM*, avec l'assertion qu'il est censé prouver²¹.

En réfléchissant sur ces faits, on est amené à se demander si Benoît ne reflète pas un état de la *RM* qui serait primitif (*M*¹) et plus proche de *X* que celui que nous connaissons (*M*²). Le schéma génétique serait alors le suivant :



Cependant les indices que nous venons de recueillir sont trop ténus pour inspirer un sentiment de sécurité²². D'ailleurs les arguments fondés sur deux d'entre eux ne sont pas compatibles l'un avec l'autre²³, de sorte que l'on ne peut retenir ces deux indices simultanément.

20. En effet, *RM* 47, 6 écrit : *Ergo si sapienter et cum timore iubet psalli* (chiasme l). Noter cependant que le Maître est fidèle à lui-même en écrivant *cum* au lieu de *in* (Benoît), malgré son affection pour cette dernière préposition.

21. *In conspectu angelorum* prouve mal *ante diuinitatem* (*RM* 47, 7). Noter cependant que *RB* 19, 6 écrit de son côté : *in conspectu diuinitatis et angelorum eius esse*.

22. Outre les remarques des deux notes précédentes et de la note 12, on observera que *RB* 47, 4, qui correspond certainement, on l'a vu, à *RM* 47, 1-8, porte : *Quod cum humilitate et grauitate et tremore fiat*. Benoît semble donc avoir lu dans sa source *tremore*, c'est-à-dire *Ps.* 2, 11^b, ce qui infirme notre indice b).

23. D'après l'indice c), *RM* 47, 6 est suspect d'interpolation. Or c'est dans ce texte que se trouve *cum tremore*, sur lequel on s'est fondé pour mettre en question *Ps.* 2, 11^b (indice b).

Mieux vaut donc revenir à notre hypothèse, suivant laquelle Benoît travaille sur la *RM* telle que nous la connaissons. Les modifications opérées par lui s'expliquent alors avec une certaine vraisemblance. La première citation du Maître (*Ps.* 64, 9) ne pouvait lui convenir, puisqu'elle se rapportait au « plaisir » du Seigneur évoqué dans la première phrase du Maître, dont rien ne subsiste dans la *RB*. La seconde et la troisième citations (*Ps.* 32, 3-4 et 2, 11^b) avaient l'inconvénient de désigner le Seigneur par de simples pronoms (*ei*). Il a donc paru plus approprié de citer l'autre moitié de la troisième (*Ps.* 2, 11 a) où figure *Domino*.

Ce faisant, Benoît n'a pas fait sien, s'il l'a remarqué, le propos du Maître. Celui-ci, ou sa source, n'avait pas choisi sans raison *Exultate ei cum tremore*. L'exultation, la jubilation, la délectation, le plaisir, sont des termes connexes dont l'enchaînement constitue, dans la *RM*, l'un des fils du développement. Pour le Maître et ses moines, comme pour les générations antérieures²⁴, la psalmodie est un exercice joyeux et délectable. Mais ce plaisir musical ne doit pas faire oublier la « gravité respectueuse », sans laquelle Dieu ne se plairait pas à entendre ses serviteurs chanter... C'est donc bien *exultate* qu'appelait le contexte du Maître.

A ce terme qui évoque la joie de psalmodier, Benoît substitue *seruite*, mot qui convient à l'office en général²⁵ plutôt qu'à la psalmodie en particulier. On ne saurait s'en

24. *Cons. Zacchaei* III, 6, *PL* 20, 1158-9; NICET. REMES., *De psalm. bono* 5 et 12, *PLS* 3, 193 et 196; AUGUST., *Confess.* 10, 33, 49-50; *In Ps.* 132, 1; *De op. monach.* 17, 20; *De ord.* 1, 8, 22, etc.

25. Cf. *RB* 16, 2 : *nostrae seruitutis officia*; 18, 24 : *deuotionis suae seruitium* (le psautier hebdomadaire); 50, 4 : *seruitutis pensum*. Le premier et le troisième texte concernent tout l'office; le second vise la psalmodie en tant que pièce maîtresse et mesure quantitative de l'office. — Le Maître n'utilise pas *seruitus*. Quant à *seruitium*, il ne s'en sert que pour désigner l'ensemble de la vie monastique. De même pour *seruus Dei* (ou *Christi*), même si *RM* 28, 47 utilise l'expression dans un contexte liturgique.

étonner, puisque, déjà dans la phrase précédente, Benoît a envisagé, non point précisément la *disciplina psallendi*, comme le faisait le Maître, mais l'*opus diuinum* dans son ensemble. Ce n'est qu'avec la citation du Ps. 46, 8 (*Psallite sapienter*) qu'il sera explicitement question de psalmodie dans la *RB*.

Ainsi Benoît semble d'abord avoir en vue tout l'*opus Dei* et identifier mentalement psalmodie et office. Ce fait est à rapprocher de la mention de l'oraison privée au chapitre suivant²⁶. Sont-ce là des indices de la disparition de l'oraison psalmique? Nous examinerons bientôt la question. Ce qu'il importe de noter dès à présent, c'est que, dans ces deux chapitres, Benoît va moins directement et moins simplement que le Maître à l'objet liturgique en cause. Des considérations plus larges ou adventices se présentent à lui et le distraient de la réalité précise dont il s'agit. Ces faits confirment que la *RB* représente un état moins primitif que la *RM*.

Mais poursuivons notre analyse comparée. Après la série des citations, Benoît conclut par une courte phrase (*RB* 19, 6-7), tandis que le Maître se lance dans un long développement sur l'attention (*RM* 47, 9-20). Il n'est presque pas un mot de la petite phrase bénédictine qui ne se retrouve chez le Maître, soit dans le développement correspondant, soit un peu plus haut :

<i>RB</i> 19	<i>RM</i> 47
6 : Ergo consideremus oporteat (in conspectu) diuinitatis	6.14.19 : Ergo 9 : considerare (debet) 6 : oportet 7 : (ante) diuinitatem

26. *RB* 20, 4.

<i>RB</i> 19	<i>RM</i> 47
7 : stemus psallendum mens...uoci	6 : stare 6.9.15.18.19 : psalli, psallentem, etc. 18 : in uoce... in mente 19 : uoce et mente

De ces concordances, les plus significatives sont à coup sûr *consideremus*, *diuinitatis*²⁷, et surtout *mens... uoci*. Celle-ci constitue un point de contact indiscutable de Benoît avec le Maître, ce dernier déployant avant et après une série d'antithèses équivalentes, mais formulées autrement²⁸. Rien de plus banal en pareil contexte que ce parallèle de la voix et de la pensée²⁹, mais sa formulation dans les termes précis qu'utilise Benoît ne se retrouve pas, à notre connaissance, en dehors de *RM* 47, 18-19.

Au total, ce qui frappe le plus chez Benoît, quand on le compare au Maître, c'est l'absence de notations sur l'attitude extérieure. Le Maître parle d'emblée, on l'a vu, de « gravité respectueuse » et de « tenue³⁰ ». Un peu plus loin, il prescrit de « se tenir le corps immobile, la tête inclinée », et de « chanter avec retenue ». Aucune de ces précisions ne se retrouve dans la rédaction bénédictine. Elle se contente

27. Ce mot reparait seulement dans *RM* Thp 13, qui provient sûrement d'une source, et dans *RM* 10, 13 = *RB* 7, 13 (*ab aspectu diuinitatis uideri*), très proche de ce que nous avons ici.

28. *RM* 47, 12 : *lingua...(regia) oris...(domum) cordis*; 14 : *cor...lingua*; 20 : *uocibus...corde*.

29. Voir B. CAPELLE, « Le Maître antérieur à S. Benoît ? », dans *RHE* 41 (1946), p. 66-75. Le texte qui se rapproche le plus de nos règles est celui d'ISIDORE, *Sent.* III, 7, 4, *PL* 83, 672 b : *Melius est cum silentio orare corde sine sono uocis, quam solis uerbis sine intuitu mentis*.

30. Si tel est bien le sens à donner à *disciplina*.

d'exhorter à des actes spirituels : croire (1-2), se souvenir (3), considérer (6), en laissant au lecteur le soin de tirer des conclusions pratiques. Pour comprendre cette manière évasive, il faut se souvenir que Benoît donne par ailleurs des indications un peu plus concrètes, que leur place dans la Règle aussi bien que leur contenu nous permettent de considérer comme un résumé de *RM* 19³¹. Ici, plutôt que de décrire à nouveau la même attitude, Benoît la suggère discrètement en proposant son motif de foi et ses illustrations scripturaires.

Avec celles-ci, il ne retient de la *RM* que la prescription finale : *mens nostra concordet uoci nostrae*. Vingt-cinq lignes du Maître sont condensées dans ces cinq mots. En sa brièveté, la formule a autant de poids, sinon plus, que tout le développement du Maître. Cette force, elle la tient non seulement de sa frappe concise et de sa place en finale, mais aussi de la réserve constamment observée jusque-là. En s'en tenant aux principes et aux citations scripturaires, en s'abstenant de toute prescription précise, Benoît a préparé cette conclusion qui se charge de toute la gravité des avertissements précédents. Chez le Maître, les considérations sur l'attention faisaient figure de développement particulier, précédé et suivi d'autres recommandations. En omettant celles-ci, Benoît donne une singulière importance à l'attention, devenue chez lui l'unique recommandation précise et l'aboutissement de tout le chapitre³². Le contraste des deux règles est ici le même qu'aux chapitres du cellérier, des hebdomadiers ou des portiers³³. Aux déter-

31. *RB* 47, 4 : *Quod cum humilitate et grauitate* (cf. *RM* 47, 1) et *tremore* (cf. *RM* 47, 4-6) *flat*. Voir *supra*, n. 22, et *Le traité de l'office*, p. 388, n. 6.

32. *Sapienter* (*Ps.* 46, 8) paraît ainsi se rapporter à l'attention, non à la tenue extérieure comme chez le Maître. De la sorte, Benoît se tient plus près de l'interprétation que reçoit couramment cet adjectif dans les traités sur la psalmodie.

33. Voir *La Communauté et l'Abbé*, p. 306-326 ; 457-459.

minations concrètes, Benoît préfère les conseils de spiritualité. Son travail d'abrègement estompe volontiers les précisions où se complait le Maître, pour souligner l'aspect intérieur des observances³⁴.

**Le chapitre
sur l'oraison**

A la différence du *De disciplina psallendi*, le *De reuerentia orationis* débute par une phrase analogue dans

les deux textes :

<i>RM</i> 48, 1-2	<i>RB</i> 20, 1-2
¹ <i>Si hominibus carnalibus nisi cum humilitate non fit praecatio, cum beneficia eos aliqua temporalia postulamus,</i>	¹ <i>Si cum hominibus potentibus uolumus aliqua suggerere, non praesumimus nisi cum humilitate et reuerentia,</i>
² <i>quanto magis conuenit ut pro peccatis nostris uel facinoribus omni qua possumus Christum praeece rogemus.</i>	² <i>quanto magis Domino Deo uniuersorum cum omni humilitate et puritatis deuotione supplicandum est.</i>

La phrase de la *RM* est remarquablement élégante, ce qui ne saurait surprendre s'il est vrai qu'elle provient, non du Maître lui-même, mais de sa source (X). Un parallélisme à la fois exact et souple relie les deux membres de phrase. Ici encore les éléments correspondants se succèdent en ordre opposé dans chaque membre, ce qui donne une composition en chiasme³⁵ :

34. Peut-être faut-il aussi faire la part d'un « besoin de plus en plus pressant d'abrèger », qui se manifesterait ici comme au ch. I. Voir *La Communauté et l'Abbé*, p. 76. En effet, *RM* 47, 1-8 est beaucoup plus largement représenté chez Benoît que *RM* 47, 9-20, tandis que *RM* 47, 21-24 est supprimé purement et simplement.

35. Comparer *RM* 48, 1-5 (*supra*, p. 561), et *RM* 47, 4-6 (*supra*, n. 20).

Personne suppliée : a) *hominibus carnalibus* c) *Christum*
 Attitude : b) *cum humilitate* b) *omni... praee*
 Objet demandé : c) *beneficia... temporalia* a) *pro... facinoribus*

De plus, la finale de la protase (*postulamus*) rime avec celle de l'apodose (*rogemus*), où un *cursus planus* répond au *cursus uelox* précédent. De discrètes hyperbates (*beneficia eos aliqua; omni... Christum praee*) renforcent encore la symétrie.

La rédaction de Benoît est beaucoup moins soignée. Le parallélisme est incomplet : l'objet de la demande, vaguement désigné par *aliqua* dans le premier membre, fait défaut dans le second. Les deux autres éléments de la comparaison (personne suppliée et attitude) figurent à la même place de part et d'autre. Point de rime, et un *cursus* rythmique moins achevé. Les répétitions ne manquent pas : *reuerentia* (1) rappelle le titre, *cum humilitate* (1) reparaît dans le second membre.

Ces remarques stylistiques nous conduisent à observer une certaine différence de visée entre chaque auteur. Le Maître souligne le contraste des situations, conformément au *quanto magis*³⁶ : d'un côté, des hommes « charnels » et des bienfaits « temporels », de l'autre le Christ que nous implorons « pour nos péchés et nos crimes³⁷ ». Benoît néglige ce contraste : l'objet demandé n'est pas indiqué, et le « Seigneur Dieu de l'univers » apparaît moins en opposition qu'en continuité avec les « hommes puissants ». On notera

36. L'expression est familière au Maître (*RM* 8, 32 ; 11, 13.106 ; 16, 5.20.22), tandis que Benoît ne l'emploie qu'une fois et en dépendance du Maître (*RB* 6, 2 = *RM* 8, 32). Ici, cependant, elle vient de CASSIEN, *Conl.* 23, 6.

37. Le parallèle entre terrestre et céleste, maison humaine et maison divine, maître charnel et Seigneur du ciel, se retrouve dans *RM* 11, 5-14 et 16, 20-22, avec *quanto magis* comme ici.

qu'en substituant « puissants » à « charnels », Benoît modifie la portée de la comparaison. L'épithète du Maître accusait l'infériorité de la « chair » fragile par rapport au Christ. Celle de Benoît tend au contraire à présenter les « puissants » comme des images redoutables³⁸ et ressemblantes de la majesté divine, elle-même mise en relief par une large périphrase : *Domino Deo uniuersorum*³⁹. La rédaction bénédictine se soucie donc moins de la logique du *quanto magis* que de l'impression de crainte à communiquer.

La même visée apparaît dans la description des attitudes : alors que le Maître contrastait le simple *cum humilitate* avec l'emphatique *omni qua possumus praee*, Benoît ajoute au premier membre *et reuerentia* de façon à insister dès le premier membre sur la crainte éprouvée en face de l'homme « puissant ». De celle-ci à l'attitude qui convient devant Dieu, il n'y a qu'une différence de degré (*omni*) et de qualité spirituelle (*puritatis deuotione*), la distance de l'une à l'autre étant réduite par la répétition de *cum humilitate* et la symétrie des substantifs reliés par *et*. Ainsi chaque auteur met un rapport différent entre les deux termes de la comparaison : pour le Maître, il s'agit d'une opposition, pour Benoît d'une simple gradation⁴⁰.

Avant de quitter cette phrase, il est nécessaire de la situer dans la tradition littéraire où elle prend place. Déjà Tertullien bâtit un argument de forme semblable pour dénoncer l'usage de s'asseoir aussitôt après l'oraison⁴¹.

38. Cf. *RB* 53, 15 : *diuitum terror*.

39. Peut-être Benoît veut-il aussi éviter que la prière s'adresse au Christ. Cf. ses corrections sur *RM* 2, 3 et 10, 31 (*RB* 2, 3 et 7, 20).

40. Les verbes sont moins caractéristiques : chez le Maître, *postulamus* et *rogemus* sont à peu près de même force ; chez Benoît, *suggestere* est nettement inférieur à *supplicandum est*, bien que *non praesumimus* souligne l'attitude de crainte dans le premier membre.

41. TERTULLIEN, *De or.* 16, 6 : *Si quidem inreuerens est...quanto magis sub conspectu Dei...*

Mais le véritable initiateur du thème est Basile⁴², qui le premier, semble-t-il, applique cette parabole à l'attention requise de l'orant. C'est de lui probablement que s'inspirent Évagre⁴³ et Chrysostome⁴⁴. Quant à Cassien, il ne cache pas sa dépendance à l'égard des « saints » qui ont déjà mis en œuvre cette comparaison⁴⁵.

A son tour, le Maître paraît dépendre directement de Cassien, comme nous l'avons montré⁴⁶. Chose curieuse, Benoît présente lui aussi quelques points de contact particuliers avec le texte des *Conférences*⁴⁷. Ce fait, il faut le reconnaître, favorise *a priori* l'hypothèse d'une source commune aux deux règles. Cependant ces rapprochements sont trop ténus pour que l'on puisse exclure la possibilité d'une rencontre fortuite entre Benoît et Cassien. De plus, ce dernier est pour Benoît un auteur si connu qu'il ne serait

42. BASILE, *Reg.* 108 : *Si enim quis iudicem suum uidens...quanto magis qui accedit ad Dominum...*

43. ÉVAGRE, *Rer. monach.* 11, *PG* 40, 1264 c (noter *Deo Domino uniuersorum*, qui annonce curieusement *RB* 20, 2). Cf. *Sent.* 131, *PG* 79, 1262 b ; *Ep.* 2, FRANKENBERG 561, 158 a.

44. CHRYSOSTOME, *De uirg.* 32.

45. CASSIEN, *Conl.* 23, 6. L'emprunt, avoué par *inquiunt*, semble être fait à Basile (cf. *Si enim...iudicem...intenta* ; Cassien parle équivalement, quoique en termes différents, du regard humain fixé sur la personne suppliée et du regard divin qui scrute les cœurs).

46. *Supra*, n. 5. Il est plus difficile de rattacher CÉSaire, *Serm.* 72, 3, à l'un de ses prédécesseurs. *Homine* rappelle Cassien, *loquentes* Basile, *intentione* l'un et l'autre, *peccatorum nostrorum* le Maître. L'absence de *quanto magis* rend même toute dépendance problématique. Le thème est devenu assez banal pour surgir de lui-même.

47. *Supplicandum est*, en finale, rappelle à la fois les deux *supplicamus* (protase et apodose) et la finale *imploranda est* de Cassien. Noter aussi le début par *Si cum*, et l'affinité de *potentibus* avec *sublimi* (*homine*). Enfin l'ordre est le même (personne suppliée, motif, attitude), bien que Benoît omette le motif dans le second membre.

pas invraisemblable que la phrase du Maître ait fait surgir à l'esprit de Benoît une réminiscence des *Conférences*⁴⁸.

La pureté du cœur Dans la suite du chapitre, les deux règles ne se rencontrent plus que sur les points suivants :

RM 48	RB 20
5 : <i>Non multiloquio...</i>	3 : <i>Et non in multiloquio...</i>
10 : <i>Nam ideo diximus breuem fieri orationem, ne...</i>	4 : <i>Et ideo breuis debet esse et pura oratio, nisi...</i>

Benoît n'a donc rien qui corresponde aux deux premières phrases négatives du Maître⁴⁹. A propos du *Multiloquium*, au lieu de fournir une preuve scripturaire, il indique en contraste les dispositions qui obtiennent d'être exaucés. Le mot *puritas* est ici repris à la phrase précédente, où il constituait déjà un ajout par rapport à la *RM*. A son tour, *pura* viendra compléter *breuis* dans la phrase suivante. « Pureté » et « pur » reviennent donc trois fois sous la plume de Benoît dans trois phrases successives, et chaque fois le mot vient s'ajouter à ce qui provient du Maître. Or la « pureté », la « pureté du cœur » et l'« oraison pure » sont des notions caractéristiques de l'école évagrienne, et singulièrement de Cassien⁵⁰. La « dévotion », la « componction »

48. Rencontre fortuite : comparer le cas de Césaire, analysé plus haut, n. 46. — Réminiscence : comparer le cas relevé dans *La Communauté et l'Abbé*, p. 71, en tenant compte des remarques de la présente édition (note sur *RB* 1, 13).

49. *RM* 48, 3-4. Celles-ci rappellent BASILE, *Admon.* 12 : *duplex oratio*, et *RM* 47, 11-12 : *ore...corde*.

50. *Conl.* 9, 15 (*puritatem cordis*) ; *Conl.* 4, 2 et 9, 26 (*oratio pura*) ; *Conl.* 9, 3 (*puritas*), etc. On notera que *oratio pura* désigne pour le Maître une réalité différente : l'oraison sans psaume (*RM* 51-52).

et les « larmes » sont aussi fort bien représentées chez ce dernier⁵¹. On peut donc dire que tous ces ajoutés de Benoît reflètent l'enseignement des *Institutions* et des *Conférences* sur la prière.

Ces références à Cassien sont à mettre en parallèle avec celles que nous avons décelées chez le Maître. Celui-ci, on s'en souvient, semble tenir du II^e Livre des *Institutions* et de la *Conférence* 23 ses considérations sur les humeurs suscitées par le diable pour troubler l'oraison. Benoît n'a rien conservé de ces propos. Ce qu'il est allé puiser de son côté chez Cassien, ce ne sont pas des recommandations très modestes comme celles-là, mais les mots qui suggèrent l'idéal de la prière dans ce qu'il a de plus élevé.

Cependant si la *puritas* de *RB* 20, 4 nous rappelle Cassien, il faut aussi tenir compte de l'analogie que présente toute cette phrase avec un passage de l'*Admonitio* de Basile⁵². A supposer que celle-ci soit antérieure à la *RB*, on pourrait reconnaître chez Benoît une réminiscence basilienne, à laquelle se seraient joints les souvenirs de Cassien. Basile

51. *Deuotio*: voir Cass., *Inst.* 5, 17, 2; *Conl.* 3, 7, 1 et 19, 1, etc. « Componction » et « larmes »: voir *Conl.* 9, 25-30. Sur l'absence de ces choses dans la *RM*, voir « La Règle de S. Benoît et la vie contemplative », dans *Coll. Cist.* 27 (1965), p. 105.

52. PS.-BASILE, *Admon.* 11: *Ne longitudinem uerborum protrahas ante eum, quia non in multiloquio sed ex mente purissima placabitur Dominus.* Benoît songe évidemment à *Mt.* 6, 7: *orantes autem nolite multum loqui sicut ethnici, pulantes quod in multiloquio suo exaudiantur*, comme le montre chez lui *exaudiri (sciamus)*, qui manque chez Basile comme chez le Maître. Mais la contrepartie *sed in puritate* constitue bien un point de contact avec Basile. P. LEHMANN, en étudiant les rapports de Benoît et de Basile, n'a pas relevé ce fait (*Die Admonitio*, p. 9-14). Nous le signalons, sans prétendre qu'un rapport de dépendance soit prouvé. Il pourrait en effet s'agir ici encore d'une rencontre fortuite (cf. *supra*, n. 46 et 48). De son côté, le Maître est en contact avec Basile par le verbe *protrahere*. Comparer aussi ISIDORE, *Sent.* III, 29, très proche de Basile et plus encore de Benoît: *Non in multiloquio exaudiuntur homines... sed pura sinceraque orationis intentio.*

n'a qu'un terme pour désigner l'état requis de l'orant. Benoît, suivant son habitude, double l'expression. Ainsi se succèdent sous sa plume, de façon assez monotone, mais persuasive par son insistance même, quatre couples symétriques reliés par *et*⁵³. Chaque fois le redoublement déceit l'intérêt de Benoît pour les qualités intérieures de la prière.

**Prière commune
et prière privée**

Le même intérêt perce dans la note qui réserve le droit de prolonger l'oraison⁵⁴. Ni le Maître ni Cassien n'envisagent pareille entorse à la règle de la brièveté. En revanche, l'idée pourrait venir d'Augustin, qui l'a développée admirablement dans sa lettre à Proba⁵⁵.

Quoi qu'il en soit de son origine, cette notation pose un problème crucial pour l'interprétation de tout le chapitre. Le *De reuerentia orationis* du Maître visait certainement tout entier l'oraison qui suit chaque psaume au cours de l'office, comme le montre sa position après le chapitre sur la psalmodie et avant le dernier chapitre de l'*ordo officii*. Au contraire, à en juger par les mots que nous considérons à présent, le *De reuerentia orationis* de Benoît paraît concerner l'oraison privée, faite en dehors de l'office. Seule la dernière phrase parle nettement de l'oraison *in conuentu*, en l'opposant à ce qui précède. Faut-il donc admettre que, dans la partie commune aux deux règles (*RB* 20, 1-4*), chaque auteur a en vue une réalité différente? En ce cas, le fait que Benoît détache l'oraison de son cadre liturgique pourrait être l'indice qu'il ne connaît plus l'oraison psalmodique.

53. *RB* 20, 1-4.

54. *RB* 20, 4 b. Cf. la note analogue de *RB* 2, 18: *nisi alia rationabilis causa existat*, qui corrige elle aussi un énoncé provenant du Maître.

55. *Ep.* 130, 19-20. Augustin, cependant, ne note pas l'intervention de la grâce dans la prolongation de l'oraison.

Cependant une autre hypothèse est à envisager ; Benoît aurait commencé le *De reuerentia* en songeant comme le Maître à l'oraison psalmique ; dans ce contexte communautaire, il aurait glissé une notation sur l'oraison *in conuentu*. De quelque façon qu'on l'explique, la rédaction bénédictine est moins simple que celle du Maître. Absente de la *RM*, la mention de l'oraison privée apparaît dans la *RB* comme l'indice d'un état secondaire.

Quant à la dernière phrase du chapitre (*RB* 20, 5), tout en revenant au sujet, elle n'est plus de la même veine que ce qui précède. De l'exhortation spirituelle aux individus qui remplit ces deux chapitres, on passe à un article de cérémonial : *In conuentu... facto signo a priore omnes pariter surgant*⁵⁶. Sans cesser à aucun moment d'envisager l'oraison conventuelle, le Maître n'était jamais entré dans de telles précisions sur le comportement du supérieur et de la communauté. On ignorait, à le lire, qui devait veiller à ce que l'oraison fût brève. Manifestement, Benoît se souvient ici de Cassien⁵⁷ et de Pachôme⁵⁸, et rédige dans le style législatif de ce dernier. On notera d'ailleurs que ces auteurs parlent l'un et l'autre des oraisons *psalmiques*. Il est donc à présumer que Benoît pense à celles-ci, et pas seulement à l'oraison terminale de l'office⁵⁹.

Vue d'ensemble Au terme de ces longues analyses, un tableau fera apparaître les passages où Benoît chemine en compagnie du Maître, et ceux où il demeure seul :

56. Comparer la note pénale qui termine le traité de l'obéissance (*RB* 5, 19 : ajouté par rapport au Maître !).

57. *Inst.* 2, 7, 2-3 : brièveté de l'oraison et ensemble du mouvement qui la termine (*omnes pariter*).

58. *Reg.* 6 : signe du supérieur (*prior*) et ensemble du mouvement (*omnes pariter*).

59. Cf. *RB* 67, 2.

<i>RM</i>	<i>RB</i>
	19, 1-2
47, 4-19 48, 1-2.5.10	19, 3-7 20, 1-4 ^a
	20, 4 ^b -5

On le voit, les passages sans parallèle dans la *RM* se situent aux deux extrémités de la rédaction bénédictine. C'est là aussi que Benoît se montre le moins attentif aux réalités liturgiques qui constituent l'objet précis de ces chapitres : le prologue du *De disciplina psallendi* envisage l'office dans toute son ampleur, la fin du *De reuerentia orationis* hésite entre oraison conventuelle et oraison privée. En débordant ainsi les sujets, la *RB* se place, selon toute apparence, à un stade rédactionnel plus avancé que la *RM*.

II. Benoît connaissait-il l'oraison psalmique ?

A deux reprises, l'étude précédente nous a mis en présence d'une énigme : Benoît connaissait-il l'oraison psalmique ? On peut en douter *a priori*, lorsqu'on le voit d'abord identifier purement et simplement office divin et psalmodie⁶⁰, puis, au chapitre suivant, parler hors de propos d'oraison privée⁶¹. Le premier indice suggère que l'office est fait pour lui d'une simple succession de psaumes, tandis que le second donne l'impression que l'oraison ne lui apparaît plus de prime abord comme une réalité liturgique associée à la psalmodie.

60. *RB* 19, 2. Voir *supra*, n. 25-26.

61. *RB* 20, 4. Voir *supra*, n. 26 et p. 575-576.

Ces interprétations, il est vrai, ne s'imposent pas. On peut, nous l'avons vu, expliquer les faits autrement. Il reste que la question mérite examen, d'autant que Benoît, à la différence du Maître⁶², ne parle nulle part explicitement d'oraisons psalmiques.

**Le témoignage
de Benoît**

Commençons par un fait qui suggère une réponse négative. Quand il traite des retards⁶³, Benoît fait expirer le délai, non à l'oraison, comme Cassien et le Maître⁶⁴, mais au *gloria* du psaume⁶⁵. Ce changement pourrait s'interpréter comme signifiant la disparition de l'oraison, encore qu'on ne puisse affirmer que le *gloria* n'était point suivi d'une oraison.

A cet indice négatif, on peut en opposer plusieurs de sens contraire. D'abord, on s'en souvient, la fin du *De reuerentia orationis* parle de l'oraison conventuelle en des termes qui rappellent nettement Cassien et Pachôme⁶⁶. Or ceux-ci visent les oraisons psalmiques. Si le texte de Pachôme n'est pas explicite à cet égard, celui de Cassien ne peut laisser

62. *RM* 14, 1 et 20 ; 33, 44 ; 55, 6 et 18 ; 56, 3-7, etc. On notera qu'aucun de ces passages n'appartient à l'*ordo officii* proprement dit. Les rubriques de celui-ci ne mentionnent jamais l'oraison. Le silence de l'*ordo* bénédictin n'est donc pas un argument valable pour nier l'existence des oraisons psalmiques chez Benoît. Cf. O. HEIMING, *Zum monastischen Offizium*, p. 138-139. Voir aussi *infra*, n. 119.

63. *RB* 43. Voir plus bas, « Office et travail », p. 613, n. 77.

64. CASSIEN, *Insi.* 3, 7, marque avec précision le moment à partir duquel on est en faute : fin du psaume et début de l'oraison. Le Maître est moins précis. D'après *RM* 73, 1-7, on ne voit pas clairement si le terme est au début ou à la fin de l'oraison.

65. Il y a un certain désaccord entre *RB* 43, 4 (*Si quis...post gloriam...occurrerit*) et 43, 10 (*qui...post...gloriam... NON occurrerit*). La seconde expression n'indique aucun terme précis. Moins exacte que la première, elle paraît due à une inadvertance. La tradition manuscrite n'est pas sans hésitations, bien que les meilleurs mss attestent unanimement *occurrerit* et *non occurrerit*.

66. *RB* 20, 5. Voir *supra*, n. 56-59.

au lecteur aucun doute. En lisant Cassien, Benoît a certainement vu de quoi il s'agissait. S'il n'a pas pris soin de préciser ce qu'était sa propre oraison *in conuentu*, il est à présumer que celle-ci reste une oraison psalmique analogue à celle de ses devanciers.

Une seconde indication nous est fournie par *RB* 50, 3 : *agant ibidem opus Dei ubi operantur, cum tremore diuino flectentes genua*. Cette phrase sur la célébration de l'office au lieu du travail correspond à *RM* 55, 4 et 18. Les deux auteurs parlent de « gènesflexions ». Chez le Maître, il s'agit explicitement des prostrations qui accompagnent les oraisons psalmiques. Quand on dit l'office au jardin⁶⁷, ces prostrations sont remplacées par de simples inclinations de tête, tandis qu'elles sont maintenues à l'intérieur du monastère⁶⁸. Benoît, qui n'admet la célébration *extra chorum* que pour ceux qui travaillent au loin, n'en prescrit pas moins la gènesflexion. Les mots *cum tremore diuino*, ajoutés par lui à la *RM*, renforcent même cette exigence et démontrent l'intérêt qu'il porte au geste en question⁶⁹. De quoi s'agit-il donc ? Comme dans le cas de *RB* 20, 5, il est à présumer que Benoît vise la même réalité que sa source. De même que Pachôme et Cassien, dans le cas précédent, nous mettaient en présence de l'oraison psalmique, de même ici la *RM*. Rien n'indique que Benoît songe à autre chose.

Un troisième fait pointe dans le même sens. Il est question, dans *RB* 67, 2, d'une *oratio ultima operis Dei*.

67. *RM* 55, 4. Il s'agit de ne pas se salir. Si l'on adopte la correction textuelle proposée par J. FROGER, « Remarques », dans *RHE* 61 (1966), p. 505, on devra admettre que le Maître maintient la prostration ici aussi, et que Benoît le suit simplement sur ce point.

68. *RM* 55, 18.

69. *RB* 50, 3. Cf. *RB* 9, 7 (*gloria*) ; 11, 3 (*gloria*) ; 11, 9 (évangile écouté debout *cum honore et timore*). Benoît note ainsi le sens ou l'attitude intérieure correspondante, chaque fois qu'il précise un geste liturgique.

Quelles que soient les difficultés que soulève cette expression⁷⁰, elle suppose apparemment l'existence de plusieurs oraisons échelonnées au cours de l'office. Il est vrai que Benoît corrige ici le Maître. Alors que celui-ci fait prier pour les absents à chaque oraison psalmique⁷¹, la *RB* se contente de les commémorer à la « dernière oraison de l'office ». Est-ce à dire que les oraisons psalmiques n'existent plus⁷²? Mais alors, pourquoi parler d'*oratio ultima*, comme si une série d'oraisons avait précédé? A la rigueur, *ultima* pourrait s'entendre d'une oraison unique, dont on préciserait la position terminale pour signifier qu'aucune oraison ne doit être accomplie au milieu de la célébration. Ce serait alors, de la part de Benoît, une façon d'interdire les oraisons psalmiques ou d'en nier l'existence. Mais une telle exégèse fait violence au texte. Pris dans son sens naturel, *ultima* postule des oraisons antérieures, et celles-ci ne peuvent être que des oraisons psalmiques⁷³.

Le témoignage de la *RB* est donc
La tradition plutôt en faveur de l'existence de ces oraisons. Pour plus de sûreté, cependant, il convient de prendre une vue d'ensemble de la tradition, afin d'y situer notre Règle. Déjà O. Heimig a esquissé cette recherche⁷⁴. Les travaux de G. Pinell⁷⁵ nous permettent de la pousser

70. Voir la note *in loco*: comment accorder cette *oratio ultima* (*RB* 67, 2) avec le *Pater* dit *in ultimo per ordinem* (*RB* 13, 12)?

71. *RM* 20, 4 (cf. 20, 12).

72. L'inférence est du même type que celle proposée plus haut au sujet du terme des retards (*RB* 43, 4 et 10; voir *supra*, n. 63).

73. Pourrait-on entendre: « à l'heure terminale de l'office quotidien (complies) »? Mais si *oratio* peut à la rigueur s'entendre d'une heure de l'office (*RB* 17, 5), *opus Dei* désigne-t-il jamais l'ensemble des offices quotidiens? Son sens habituel est « un office » particulier, comme plus bas (*RB* 67, 3). D'ailleurs la comparaison avec *RB* 67, 3 suggère que Benoît pense bien à la fin de chaque office (cf. ici *semper*).

74. *Supra*, n. 62.

75. Cours ronéotypé de l'Institut Liturgique de Saint-Anselme, Rome 1965, ch. II, *De collectis psalterii*, p. 34-44.

plus avant, en apportant à notre tour quelques éléments nouveaux.

Dès le premier siècle de l'histoire de l'office, Athanase, Cassien et Égérie décrivent avec précision la séquence psaume-oraison. Tous trois indiquent, à la fin de l'oraison, une conclusion prononcée par le prêtre président⁷⁶, ou, à son défaut, par l'un des assistants⁷⁷. On trouve aussi chez Basile une mention explicite des oraisons qui parsèment la psalmodie⁷⁸.

Entre la fin du v^e siècle et le vii^e se place la composition des diverses séries de collectes psalmiques qui sont parvenues jusqu'à nous: d'abord la série africaine, puis l'italienne, enfin les multiples séries espagnoles. G. Pinell semble avoir établi que la seconde de ces collections n'est pas romaine, mais italienne. Dès lors, nous sommes dépourvus de documents proprement romains sur les collectes psalmiques.

Peut-être cette carence est-elle à rapprocher de l'absence de toute collecte psalmique dans la *RM*. En effet, à la différence des auteurs plus anciens que nous venons de citer, le Maître n'indique aucune conclusion après les oraisons psalmiques⁷⁹, alors qu'il en met une, soit à la fin des *ora-*

76. CASSIEN, *Inst.* 2, 7, 3 (cf. *Inst.* 2, 10, 1, où il apparaît que le président est prêtre); ÉGÉRIE, *Ilin.* 24, 1.8.12.

77. ATHANASE, *De uirg.* 20, éd. E. VON DER GOLTZ, dans *TU* 29 (14), p. 55-56: chacune des vierges présentes « accomplit l'oraison » (*epitelein tèn euchèn*) à tour de rôle. Cf. *RM* 56, 8: *conplentes uicibus sibi* (oraisons finales). Ce témoignage, joint à celui de Cassien, suggère que les collectes psalmiques appartiennent à l'office des moines le plus ancien aussi bien qu'à l'office cathédral.

78. BASILE, *Ep.* 207, 3. Le texte est vague et ne mentionne pas les collectes.

79. Contrairement à ce qu'indique G. PINELL, *op. cit.*, p. 35, et à ce que j'ai moi-même indiqué dans *La Règle du Maître*, t. I, p. 49, n. 2, où les trois références pour le mot *conplere* se rapportent en réalité à des oraisons « pures » ou terminales. Dans *RM* 56, 3-7, l'oraison psalmique ne comporte pas de conclusion, à la différence de l'oraison terminale (56, 8 et 13).

*tiones purae*⁸⁰ et des oraisons du rituel⁸¹, soit à la fin de la dernière oraison de l'office⁸². La *RM* atteste-t-elle, ici comme ailleurs, un ancien usage romain? En tout cas, son témoignage recoupe le fait que Rome ne semble avoir produit aucune des séries de collectes psalmiques qui nous ont été conservées⁸³.

S'il est certain que le Maître ne connaît point la collecte après l'oraison psalmique, on voit moins clairement où il place cette oraison par rapport au *gloria*. D'aucuns ont pensé que le *gloria* servait chez lui de conclusion à l'oraison⁸⁴, ce qui, au demeurant, rendrait compte de l'absence de collecte. Mais qu'il s'agisse d'antiennes⁸⁵ ou de répons⁸⁶, le langage du Maître indique plutôt que le *gloria* suit immédiatement la fin du psaume et précède l'oraison. En tout cas, c'est bien dans cet ordre que se dérouleront les opérations chez Fructueux⁸⁷.

De la sorte, l'oraison psalmique du Maître serait dépourvue de toute conclusion. Le fait n'aurait rien de surprenant, puisque Isidore, au siècle suivant, nous montre les moines

80. *RM* 52, 1-4.

81. *RM* 24, 12 ; 25, 7, etc.

82. *RM* 55, 8 ; 56, 8 et 13. En revanche, la première oraison de l'office, antérieure à la psalmodie, ne semble pas avoir de conclusion (*RM* 32, 8-10 ; 56, 1).

83. Coïncidence peut-être fortuite, comme on le verra plus loin (n. 88-90).

84. C'est ce que j'ai suggéré dans *La Règle du Maître*, t. I, p. 49, n. 1, à la suite de F. MASAI, *La RM et l'histoire du bréviaire*, p. 427, n. 14, et de O. HEIMING, *Zum monastischen Offizium*, p. 94, n. 12-13. Mais l'inférence tirée de *RM* 33, 43-44 ne s'impose pas. Il suffit, pour expliquer le langage du Maître, que la *combinatio* réprouvée par lui consistât à supprimer *gloria* et oraison, celui-là marquant le début de celle-ci et l'entraînant à sa suite.

85. *RM* 33, 43 : *singulos debere desiniri cum gloria*. Cf. *RB* 9, 3 et 43, 4 ; 43, 10.

86. *RM* 46, 9 : *bina capita dicantur et dicant iam gloria*. Cf. *RB* 9, 6-7 et 11, 3.

87. FRUCTUEUX, *Reg.* I, 3.

reprenant la psalmodie aussitôt qu'ils se sont relevés de l'oraison silencieuse⁸⁸. Quoique moins formels, les autres documents du VII^e siècle, tant en Gaule qu'en Espagne⁸⁹, ne mentionnent pas davantage une conclusion après l'oraison. Il semble donc bien établi que l'office monastique, à la différence de l'office cathédral, s'est souvent passé de toute formule terminale à la fin de ses oraisons psalmiques. Celles-ci restaient purement silencieuses et privées.

Ainsi le Maître est en bonne compagnie. L'absence de collecte psalmique dans la *RM* correspond, nous l'avons dit, à la carence de documents romains sur ce point. Mais elle s'explique mieux encore si l'on considère la tradition monastique ultérieure. En définitive, l'usage de collectes psalmiques dans le monachisme n'est pas attesté au-delà d'Athanase et de Cassien⁹⁰. Un siècle après celui-ci, le Maître est le premier témoin de l'usage contraire, qui semble avoir prévalu par la suite.

Combien de temps durait l'oraison silencieuse après chaque psaume? D'après certaines indications du Maître, il semble que sa durée normale était d'au moins une minute et demie⁹¹. De son côté, Césaire invite les Arlésiens à dire « avant tout » le *Pater*⁹², ce qui laisse entendre que l'oraison durait au moins deux ou trois fois plus que les quelque trente secondes nécessaires à la récitation de cette prière. Mais en Gaule, au siècle suivant, on est loin de ces durées considérables. Colomban demande que l'on prononce

88. ISIDORE, *Reg.* 6, 2.

89. COLOMBAN, *Reg. coen.* 9, WALKER p. 158, 13-21 ; DONAT, *Reg.* 34 ; FRUCTUEUX, *Reg.* I, 3.

90. Voir *supra*, n. 76-77.

91. *RM* 14, 1-20. Voir *La Règle du Maître*, t. I, p. 70-71. Le temps représenté par le discours de l'excommunié n'est qu'un minimum, car l'oraison des frères peut fort bien se prolonger au-delà.

92. CÉSAIRE, *Serm.* 72, 5 : *Ante omnia, fratres, orationem dominicam in oratione dicamus*. Cf. l'allusion à la dernière demande du *Pater* dans *Serm.* 77, 7. Voir HORSIÈSE, *Règlements*, *CSCO* 160, p. 82, 12 et 33.

trois fois le *Deus in adiutorium*, ce qui prend à peine une demi-minute⁹³. Donat abrège encore en prescrivant un seul *Deus in adiutorium*⁹⁴. Non seulement ces deux auteurs amenuisent le temps de l'oraison, mais ils remplacent la prière spontanée par la récitation d'une formule. On saisit là sur le vif un processus de dégradation qui a dû aboutir, peu après Donat, à la disparition complète de l'oraison. En tout cas, il n'en est plus question dans les documents des VIII^e-IX^e siècles, encore que certaines traces en subsistent peut-être ici ou là⁹⁵.

Tandis que la Gaule perdait ainsi, vers la fin du VII^e siècle, l'oraison psalmique, l'Espagne n'a cessé de la pratiquer, au moins sous forme de collectes, jusqu'à la fin de la période mozarabe⁹⁶. Quant à l'Italie, nous sommes bien en peine pour assigner une date à la disparition de l'oraison dans ce pays. Faut-il interpréter en ce sens telle omission volontaire du florilège E*⁹⁷, ou telle lacune des

93. COLOMBAN, *loc. cit.*

94. DONAT, *loc. cit.*

95. A Saint-Riquier, on processionne *psallendo et orando*, l'oraison se faisant à chaque autel où l'on s'arrête. Cf. *Institutio Angilberti*, dans *CCM I*, p. 302, 17.34, et p. 303, 9. Cette coutume rappelle les *Ordines Romani XXVII* et *XXX B* (*infra*, n. 99). Comme dans ceux-ci, l'oraison se réduit sans doute à une simple collecte. D'ailleurs il s'agit de psaumes dits en procession, non à l'office. — BENOÎT d'ANIANE, *Ep. ad Nebridium*, demande à son correspondant que les moines de tous les monastères *orationes tam in psalmis quam in missis pro me ad Deum fundere non cessent* (texte reproduit par H. MÉNARD, *Concordia Regularum*, Paris 1638, p. 49), mais il s'agit sans doute des trois oraisons accomplies privément après les trois groupes de cinq psaumes précédant les vigiles. Voir ARDON, *Vita S. Benedicti Anianensis* 52, *PL* 103, 378 d-379 a. — PAUL DIACRE, *Comment.*, p. 259, note encore, à propos de *RB 20*, *aliud est psallere, aliud orare*, mais de toute évidence ni lui ni Smaragde ne connaissent plus d'autre oraison que celle qui termine l'office.

96. Comme le montrent les livres liturgiques étudiés par G. PINELL,

97. *RM 55*, 6 : *quia gloriae illae quae inter eos dicuntur pro orationibus constant*. Ces mots sont omis par E*. Mais le florilège transcrit *RM 55*, 18, où il est question explicitement des oraisons psalmiques.

réécits de Grégoire⁹⁸? En tout cas, on ne trouve qu'un vestige très douteux dans les *Ordines Romani*⁹⁹. La *RM* reste donc, avec la série italienne de collectes qui lui est à peu près contemporaine, notre premier et dernier document explicite pour cette région¹⁰⁰. On notera d'ailleurs que l'oraison psalmique y apparaît déjà menacée dans son existence. C'est la première chose à quoi le Maître pense lorsqu'il envisage l'abrègement de l'office¹⁰¹. Ici comme en matière d'alimentation¹⁰², les dispenses exceptionnelles pourraient bien annoncer la suppression générale et définitive.

Au reste, l'oraison psalmique semble avoir toujours été chose ardue et fragile. La plupart des textes qui la concernent visent à en prévenir l'omission ou à en rectifier la mauvaise exécution. Déjà Cassien adresse à ce sujet des remontrances aux moines gaulois¹⁰³. Un siècle après, Césaire

98. GRÉGOIRE, *Dial.* 2, 74. L'oraison que les frères font *expleta psalmodia* se place visiblement à la fin de l'office, non après chaque psaume. Mais cette oraison terminale est attestée par *RM 55*, 8 ; 56, 8 et 13. Munie d'une conclusion, elle paraît plus importante que les oraisons psalmiques et dure sans doute plus longtemps. D'où son rôle dans le récit de Grégoire. Le silence de celui-ci au sujet de l'oraison psalmique ne prouve rien contre l'existence de cette dernière.

99. *Ordo Rom.* XXVII, 73 et 75-77 ; XXX B, 77-80. Ces oraisons qui se succèdent au cours des vêpres pascales se placent toutes après une *antiphona in euangelio (Magnificat)*. Elles ne suivent pas immédiatement le psaume.

100. En Afrique, l'*Ordo monasterii* augustinien parle de *nocturnae orationes* (2, 12), ce qui pourrait viser les oraisons faites au cours de la psalmodie nocturne. De même *orationes tertiae* (9, 38). Cf. *orare uel psallere* (2, 4). *Orationes* a bien, en tout cas, ce sens concret chez CASSIEN, *Inst.* 2-3. Cf. COLOMBAN, *Reg. mon.* 7, WALKER p. 128, 21.

101. *RM 33*, 46-47 ; 55, 5-8.

102. Voir « Travail et alimentation... », dans *Rev. Bénéd.* 74 (1964), p. 247, n. 2. Cf. ci-dessous, VIII, III, § III, note 523.

103. *Inst.* 2, 7. La station debout, que les Égyptiens font, selon Cassien, avant de se prosterner, n'est pas autrement attestée à notre connaissance.

reproche aux fidèles d'Arles de ne pas se prosterner au commandement du diacre¹⁰⁴. Si l'on ne peut s'agenouiller, que l'on s'incline au moins ! Au siècle suivant, Colomban¹⁰⁵, Isidore¹⁰⁶ et Fructueux¹⁰⁷ mettent la même insistance à préciser que *tous* doivent se prosterner, *tous* les jours, à *tous* les offices, à la fin de *tous* les psaumes. Colomban note même que cette génuflexion doit se faire « de bon cœur » (*aequo animo*), ce qui en dit long sur les plaintes de certains de ses moines. Et c'est en termes analogues que le biographe de Benoît d'Aniane rapporte les prescriptions du réformateur carolingien concernant l'oraison à faire après chaque groupe de cinq psaumes récités en privé¹⁰⁸. Là encore, on met le moine en garde contre la « paresse » qui pourrait le détourner de se prosterner.

Visiblement la prostration passe pour un exercice fatigant, dont on se dispenserait volontiers. Au vrai, nous avons peine à imaginer la gymnastique exigée des moines anciens au cours d'un office : se prosterner et se relever trois fois, six fois, douze fois ou même davantage, suivant le nombre des psaumes, représente un certain effort physique qui peut devenir très pénible, voire impossible, à un homme âgé, rhumatisant ou infirme. Colomban prévoit explicitement la dispense de prostration pour infirmité¹⁰⁹. Dans son règlement pour les malades¹¹⁰, le Maître prend

104. CÉSAIRE, *Serm.* 76-77.

105. COLOMBAN, *Reg. coen.* 9, WALKER p. 158, 13-21. Cf. *Reg. coen.* 2, p. 146, 16-18.

106. ISIDORE, *Reg.* 6, 2.

107. FRUCTUEUX, *Reg.* I, 3.

108. ARDON, *Vita S. Bened. An.* 52, PL 103, 378 d-379 a (= *CCM* I, p. 314, 14-315, 14).

109. COLOMBAN, *loc. cit.*: *si non infirmitas corporis offecerit*. Cf. déjà CÉSAIRE, *Serm.* 76, 1 et 77, 1 : l'inclination remplace alors la génuflexion, comme le prévoit également le Maître au cas où le terrain est sale (*RM* 55, 4 et 6 ; 56, 3-7).

110. *RM* 69, 10. A vrai dire, le Maître songe plutôt à l'incapacité de rester debout (*si stare non potest*).

la solution inverse : le moine fatigué restera étendu même pendant la psalmodie. Dans un cas comme dans l'autre, on évite au patient le double geste de se prosterner et de se relever, ces deux mouvements étant d'autant plus fatigants que l'on devait les accomplir avec ensemble¹¹¹, donc assez rapidement.

D'autres inconvénients grevaient la prostration : on salissait ses vêtements¹¹², on cédait facilement au sommeil¹¹³. C'est en partie pour éviter ce dernier que l'oraison devait être brève. Mais la difficulté la plus sérieuse venait peut-être du silence. Césaire nous apprend que ses ouailles y manquaient souvent¹¹⁴. Le souci de les occuper pendant l'oraison n'est peut-être pas étranger à la recommandation qu'il leur fait de dire « avant tout » le *Pater*¹¹⁵. Dans cette ligne, en tout cas, Colomban et Donat remplaceront l'oraison spontanée par la récitation d'une formule¹¹⁶.

Ainsi l'oraison psalmique était onéreuse à la fois au corps et à l'âme, par la fatigue physique de la prostration et l'effort spirituel de l'oraison silencieuse. C'est à partir de ces deux difficultés qu'il faut sans doute expliquer sa disparition¹¹⁷. Celle-ci est-elle déjà un fait accompli au

111. PACHÔME, *Reg.* 6 ; CASSIEN, *Inst.* 2, 7, 3 ; *RB* 20, 5 ; FRUCTUEUX, *Reg.* I, 3. Ce dernier se soucie particulièrement de l'ensemble, tandis que Cassien visait plutôt la brièveté de la prostration.

112. CÉSAIRE, *Serm.* 77, 2. Cf. *RM* 47, 22-23 ; 48, 7-8 ; 53, 64-65 ; 55, 4 et 6 ; 56, 3-7.

113. CASSIEN, *Inst.* 2, 7, 2 ; *RM* 48, 10 ; 69, 11.

114. CÉSAIRE, *Serm.* 76, 2 ; 77, 6 ; 80, 1-3. On manquait aussi au silence pendant les psaumes et les leçons.

115. CÉSAIRE, *Serm.* 72, 5 (*supra*, n. 92).

116. Voir *supra*, n. 93-94. Même phénomène au rituel monastique : voir « Le rituel monastique chez S. Benoît et chez le Maître », dans *Rev. Bén.* 71 (1961), p. 260.

117. En tenant compte aussi de la signification de prière qui a été donnée de plus en plus au psaume lui-même. Voir notre article « Le sens de l'office divin », dans *RAM* 43 (1967), p. 26-27.

temps et dans le milieu de Benoît? La pauvreté de notre documentation sur l'Italie ne nous permet guère de le dire. On notera seulement que, très près de Benoît, le Maître pratique l'oraison psalmique, non sans une légère tendance à l'omettre. D'autre part, admettre que la *RB* a perdu cette oraison serait reconnaître au monachisme péninsulaire une avance remarquable sur la Gaule, puisque Donat témoigne encore, un siècle plus tard, de son existence. De telles anticipations, cependant, ne peuvent être rejetées *a priori* comme impossibles¹¹⁸. Il faut donc se résoudre à laisser la question pendante, tout en avouant, avec O. Heimig¹¹⁹, qu'on a peine à concevoir l'absence de ces oraisons dans un *ordo* monastique à pareille époque.

118. Le milieu romain se montre en avance dans le cas des vigiles dominicales et dans celui de prime. Voir *supra*, p. 461 et 516.

119. *Zum monastischen Offizium*, p. 138-139. L'*Ordo* de Césaire ne parle pas d'oraisons psalmiques, pas plus que celui du Maître (*supra*, n. 62). Cependant, le principe posé par CÉSsaIRE, *Serm.* 76, 1, paraît bien valoir pour toute psalmodie, tant monastique que cathédrale : *Quid tibi prodest quod fideliter psallis, si posteaquam psallere desinis, Deo supplicare nolueris?*

CHAPITRE XI

OFFICE ET TRAVAIL

Après avoir étudié la prière des heures instituée par nos deux règles, il reste à la situer dans l'ensemble de la journée monastique. Ces rapports de l'office avec la vie apparaissent surtout dans trois traités : celui de l'horaire (*RB* 48), celui des dispenses (*RB* 50), celui des retards (*RB* 43).

I. L'horaire (*RB* 48)

Le traité du Maître

Le long chapitre du Maître sur les heures de travail (*RM* 50) s'ouvre par un ample prologue où l'auteur, selon son habitude, commence par s'expliquer à loisir sur la signification de l'observance qu'il va réglementer. L'horaire du travail est rattaché au *cursus* de l'office, dont la description vient de s'achever : il faut occuper les heures qui s'écoulent d'un office à l'autre. Passer ces intervalles dans l'oisiveté serait un grand dommage, car seule une activité manuelle, en absorbant les sens et l'esprit, évite la divagation des pensées et l'afflux des désirs (*RM* 50, 1-5). Le travail est donc nécessaire d'abord pour échapper au péché. En outre, il est formellement prescrit par l'Apôtre, sous peine de ne plus manger (*RM* 50, 6)¹. Enfin, il permet de

1. *II Thess.* 3, 10.

faire l'aumône (*RM* 50, 7)². L'obligation du travail manuel — de *lectio* il n'est pas question³ — repose donc sur trois fondements : l'ascèse, l'Écriture, la charité.

Dès ce prologue, cependant, le premier motif prédomine nettement. Dans la suite du chapitre, il évince complètement les deux autres. Alors que le Maître ne parlera plus du précepte paulinien ni du devoir de l'aumône, la préoccupation d'éviter le péché s'affirme d'un bout à l'autre du traité avec une singulière insistance. A chaque heure de l'office, on « rend grâce à Dieu d'avoir passé trois heures sans péché », grâce à « l'occupation » manuelle ou spirituelle (*RM* 50, 17.23.35.52.55). Les prévôts doivent sans cesse surveiller leurs hommes et les tenir occupés, pour les empêcher de songer à autre chose (*RM* 50, 21.36-38). Dans le travail même, il faut éviter tout péché de parole (*RM* 50, 19.22-23.61), soit en observant les règles du silence et de la méditation (*RM* 50, 24-26 et 42-46), soit en écoutant la lecture (*RM* 50, 29). Enfin, l'oraison qui précède et suit le travail a pour objet l'aide divine, grâce à laquelle on évite tout péché (*RM* 50, 20.47-50.66-69).

Le même souffle traverse donc de part en part ce long règlement et lui donne un aspect éminemment religieux. Le programme d'activités tracé par le Maître est entièrement et explicitement subordonné à la vie spirituelle. Les heures de l'office lui fournissent un cadre immuable et sacré, à l'intérieur duquel chaque occupation est inspirée par l'unique souci de plaire à Dieu dans une parfaite pureté.

2. Cf. *RM* 86, 20 et note.

3. Cette absence rend paradoxal le fait que la *lectio* soit la première occupation décrite (*RM* 50, 10). Après avoir annoncé seulement du travail manuel, le Maître commence par trois heures de lecture ! Noter cependant le motif : *quia... fratres non possunt aliquid operari*. Voir *infra*, n. 30. D'ailleurs, *RM* 50, 8 faisait allusion à la lecture (*diuersa actuum exercitia*), mais cette phrase n'appartient déjà plus au prologue et la lecture n'y est pas clairement présentée.

Le traité de Benoît

Quand on passe au traité de Benoît (*RB* 48), on éprouve d'emblée une impression différente. Le prologue du

Maître y a pour seul correspondant une maxime laconique : « L'oisiveté est ennemie de l'âme⁴ », d'où Benoît déduit immédiatement le devoir « d'occuper les frères tantôt au travail des mains, tantôt à la *lectio diuina* ». Ainsi, non seulement aucune mention n'est faite de l'office (Benoît en a placé le traité ailleurs), mais des trois motifs du travail allégués par le Maître, seul le premier est représenté ici très sommairement. En revanche, Benoît innove en annonçant que les occupations consisteront soit à travailler, soit à lire (la *lectio*, on s'en souvient, ne figure pas dans le prologue du Maître).

On passe donc, en allant du Maître à Benoît, d'une apologie du travail manuel à une vue d'ensemble des occupations monastiques. Autant Benoît passe vite sur les fondements doctrinaux du travail⁵, autant il paraît s'intéresser à l'alternance travail-*lectio* ainsi qu'aux « moments déterminés » et aux « heures précises » (*certis temporibus... certis horis*) où doivent prendre place ces deux sortes d'activités⁶. Le même souci pratique perce dans la phrase suivante (*RB* 48, 2), dont le style prudent rappelle l'introduction de tel règlement alimentaire ou vestimentaire⁷ : visiblement, c'est la répartition des deux occupations dans la journée selon les saisons qui intéresse Benoît.

La suite du chapitre ne dément pas ce propos. Le thème

4. Cette sentence est bien l'œuvre de Benoît, résumant à sa façon de plus amples développements. Ni Basile, ni « Salomon » ne la lui ont fournie (voir note *in loco*).

5. Il n'en reparlera que dans *RB* 48, 7-8, à propos des récoltes.

6. La réminiscence d'Augustin (voir note *in loco*) est douteuse et, en tout cas, sans grande portée.

7. Cf. *sufficere credimus* dans *RB* 39, 1 (= *RM* 26, 1) ; 40, 3 ; 55, 4.

de la lutte contre le péché en est absent, ainsi que toute notation sur la répression des paroles vaines ou sur l'oraison à faire avant et après le travail. S'il est question de conversations illicites, ce n'est pas, comme chez le Maître, à propos des longues heures de travail, mais du seul temps de la lecture⁸, et le délit apparaît moins comme un péché de *uaniquium* que comme une perte de temps et un manque d'application à la *lectio*. C'est également pour protéger ce seul exercice que Benoît instaure le contrôle des circateurs⁹, dont la ronde momentanée ne remplace pas la présence et la surveillance incessantes des prévôts que prescrit la *RM*.

Ainsi, de toutes les recommandations du Maître, la seule qui trouve un écho chez Benoît est la mise en garde contre l'oisiveté¹⁰. Encore n'est-elle pas mise en relation avec la lutte contre le péché, de sorte qu'il faut remonter à la phrase inaugurale du chapitre pour découvrir une motivation doctrinale, d'ailleurs très vague, de la condamnation portée contre ce vice.

Au total, le chapitre de Benoît est singulièrement sobre, pour ne pas dire pauvre, en fait de notations spirituelles. Seule fait exception la très remarquable note sur le travail pour gagner son pain « à l'exemple de nos Pères et des apôtres¹¹ », dont nous reparlerons. Si l'on met à part cette remarque occasionnelle, tout le traité se déroule sur un plan purement pratique¹². On est loin de la hantise de plaire à

8. *RB* 48, 18 et 21. Cf. *RB* 43, 8 (*fabulis uacat*) et *RM* 50, 25 (*fabulis sine lege*).

9. *RB* 48, 17-18.

10. *RB* 48, 18.23.24. Ces mentions de l'oisiveté, de la négligence et de la paresse font toutes défaut chez le Maître. Celui-ci, après son prologue, ne parle de l'oisiveté que dans *RM* 50, 37-38, sans parallèle dans *RB*.

11. *RB* 48, 8-9.

12. Compte tenu du souci des faibles (*RB* 48, 9.24-25 ; cf. *RM* 50, 75-78) : ces avis s'adressent seulement à l'abbé et ne visent qu'à

Dieu en évitant le péché qui pénètre dans tous ses détails le règlement du Maître. Ce propos explicitement religieux fait place dans la *RB* à une extrême discrétion quant à l'aspect moral et théologique des activités monastiques.

Ce à quoi Benoît s'attache, au contraire, c'est à préciser et à régler harmonieusement l'ordonnance des occupations, comme il l'avait annoncé dans son introduction. L'horaire très simple du Maître, articulé sur les heures immuables de tierce, sexte et none, devient une savante marqueterie où chaque office est susceptible d'être avancé, reculé ou même omis, selon les commodités du travail : tierce est célébrée à la deuxième heure en hiver, et probablement à la quatrième en été ; sexte est tantôt dite à une heure indéterminée¹³, tantôt passée sous silence¹⁴ ; none est avancée

éviter un excès de travail. Nous reviendrons sur la finale du traité (*RM* 50, 75-78 ; *RB* 48, 23-25) en commentant *RB* 36-37 (*Commentaire*, VIII, II, § I).

13. *Hora qua sextam agent* (*RB* 48, 4), bien que plus satisfaisant que *hora quasi sexta agente*, reste néanmoins une leçon problématique (voir note critique). Peut-être le texte originel portait-il *hora quasi sexta qua sextam agent*. En tout état de cause — et c'est là ce qui importe ici —, la fin de la lecture et la célébration de sexte ne sont pas purement et simplement à la sixième heure.

14. *RB* 48, 11 et 14 (hiver et carême). De soi, le fait de ne pas mentionner une heure ne signifie pas qu'elle n'est pas célébrée en commun. Ni Césaire, ni les *Règles des Pères* ne parlent de sexte, qui est pourtant certainement célébrée (voir les textes cités ci-dessous, note 17). Il en est de même pour tierce dans *OM* 3. Benoît lui-même ne dit mot de la célébration de tierce en été et en carême (*RB* 48, 3-4 et 14). Dans ce cas, toutefois, il est vraisemblable que l'on célèbre l'heure au moment du changement d'occupations, ce dernier étant un sérieux indice de la célébration de l'office. Il en va autrement pour sexte en hiver et en carême, où le travail se prolonge de tierce à none sans interruption. De plus, l'horaire d'hiver indique deux signaux pour none, comme si le rassemblement pour cet office se faisait lentement. Il semble que les frères se soient beaucoup dispersés et éloignés pour le travail. Comment donc se seraient-ils réunis pour sexte ? Il est vrai que l'office a pu être célébré par *une partie* seulement de la communauté (ceux des frères qui se trouvaient sur place), les

« au milieu de la huitième heure » en hiver, et probablement retardée jusqu'à la dixième, sinon complètement omise, durant le carême¹⁵.

L'aspect compliqué de cet horaire contraste curieusement avec la tendance générale, plutôt simplificatrice, de la *RB*. Alors que Benoît remplace plusieurs fois la casuistique du Maître par une règle simple¹⁶, il fait preuve ici d'une subtilité et d'une minutie inconnues de son confrère. D'autre part, cette complication est d'autant plus remarquable que ni avant, ni après Benoît, on ne trouve pareils calculs¹⁷. Toute la tradition cénobitique s'accorde avec le

deux coups de none s'expliquant par la nécessité d'un rassemblement général pour le repas. En tout cas, la non-mention d'un office est un fait qui contraste avec *RM* 50, où chaque heure est soigneusement mentionnée.

15. *RB* 48, 14. Cette *decima hora plena* n'est guère éloignée de l'heure du repas (cf. *RB* 41, 7-8). L'office qui précède celui-ci est vèpres. On ne sait si none est dite à la dixième heure, peu de temps ou même juste avant vèpres, ou si l'office a été célébré à l'heure normale, au moins par une partie de la communauté (voir note précédente).

16. Ainsi en matière d'obéissance (*RB* 5), de silence (*RB* 6), de retards (*RB* 43), de repas pris au dehors (*RB* 51).

17. La seule entorse à l'horaire régulier est la *secunda*, qui marque le passage de la lecture au travail chez CÉSaire, *Reg. uirg.* 19-20 et 69, ainsi que dans un des deux mss principaux de la *Reg. Patr.* II, 23 et 25, NEUFVILLE p. 94 (ms. B). De cette dernière règle, la leçon *secunda* a passé dans la *Reg. Macarii* 10-11, et de là dans la *Reg. Patr.* III, 5. Cette *secunda* apparaît chez Césaire comme une correction de la *tertia*, qui constitue la fin de la lecture dans sa *Reg. mon.* 14, et dans son *Ep. II ad uirg.*, *PL* 67, 1132 d. Elle a sans doute la même signification au sein de la tradition manuscrite de la *Reg. Patr.* II, où la leçon *tertia* (ms. E) semble primitive. D'ailleurs la *tertia* est l'heure indiquée par l'ensemble des documents de la même tradition, qu'ils soient antérieurs (PÉLAGE, *Ep. ad Demetr.* 23, source de l'*Ep. II* de Césaire; *Reg. IV Patr.* 3, 8) ou postérieurs (AURÉLIEN, *Reg. mon.* 28, confirmé par ses deux *ordo officii*, *PL* 68, 395 a et 405 b; *Reg. Tarn.* 9; FERRÉOL, *Reg.* 26; *Reg. Orient.* 24). Les tenants de la *secunda* auront trouvé trop longues les trois heures traditionnelles

Maître à célébrer ponctuellement chaque office. En face de cette fidélité, Benoît fait preuve d'une singulière désinvolture à l'égard des moments sacrés. On dirait que l'heure exacte ne lui importe guère quand il s'agit de l'*opus Dei*¹⁸, tandis qu'il met tous ses soins à mesurer exactement le temps convenable au travail et à la *lectio*. Chez le Maître, ces deux occupations apparaissent avant tout comme deux façons de meubler les intervalles entre les offices. Aux yeux de Benoît, elles sont plutôt des tâches réelles, exigeant une certaine durée pour être accomplies sérieusement.

Déterminer ce temps utile devient donc la préoccupation première du législateur. Non seulement il s'y applique avec minutie pour les deux périodes — été et hiver — déjà distinguées par le Maître, mais il ajoute un régime spécial

de la lecture. Au reste, CÉSaire, *Reg. uirg.* 20, complète les deux heures de lecture privée par une heure de lecture faite en commun *usque ad tertiam*, au début du travail. Ce complément n'est pas mentionné par les deux *Regulae Patrum* et la *Regula Macarii*. Au contraire, il est seul mentionné par DONAT, *Reg. uirg.* 20, qui ne parle pas de lecture privée avant la *secunda*. Il ne semble pas que l'office de tierce soit avancé chez Césaire. Pour les *Regulae Patrum* et Macaire, cette anticipation de l'office de tierce est possible, mais non démontrée. — Quant à la *secunda* dont parle AURÉLIEN, *Reg. uirg.* 38, ce n'est pas une anticipation de tierce, mais un office de prime retardé (cf. DONAT, *Reg.* 19; WALDEBERT, *Reg.* 6 et 12; *Antiphonaire de Bangor*, *PL* 72, 595; Règle *Largiente Domino* 3, HOLSTE-BROCKIE t. II, p. 73; *Ordo Rom.* XVIII, 1-2). Prime garde d'ailleurs son nom dans l'*ordo officii* de la même règle (*PL* 68, 405 b). Ce retard de prime est sans doute destiné à ménager un temps de sommeil après les matines, comme le suggère l'omission de *Reg. mon.* 28 dans la *Reg. uirg.* Peut-être cette *prima-secunda* marque-t-elle le début de la *lectio* des moniales, qui ne durerait ainsi qu'une heure (*PL* 68, 405 b), comme ce sera le cas chez Donat. En tout cas, c'est là le seul déplacement certain d'une heure canoniale dans l'antiquité que l'on puisse mettre en parallèle avec la pratique bénédictine.

18. En dépit de *RB* 47, 1 (*omnia horis competentibus conpleantur*), qui ne renie pas les déplacements d'offices, mais les suppose.

pour le carême (*RB* 48, 14-16) et des consignes pour le dimanche (*RB* 48, 22-23). Il est intéressant de comparer ces dernières au petit chapitre du Maître sur le repos dominical (*RM* 75). Alors que la *RM* accorde quartier libre en ce saint jour, Benoît impose à tous la lecture ou une occupation manuelle de remplacement. Ainsi le dernier article du traité bénédictin en applique avec rigueur le principe initial : les frères doivent être toujours occupés, soit au travail, soit à la *lectio* (*RB* 48, 1). Le dimanche lui-même ne fait pas exception à cette loi.

Tout le chapitre de Benoît est donc d'une remarquable cohérence. D'un bout à l'autre, il tend au même but : éliminer l'oisiveté. L'effort méthodique pour obtenir ce résultat absorbe toute l'attention du rédacteur, sans laisser aucune place aux considérations et recommandations spirituelles du Maître. Alors que *RM* 50 est un ample directoire pour passer la journée sans péché, *RB* 48 n'est guère qu'un emploi du temps minutieux pourchassant systématiquement l'oisiveté.

A cette différence d'inspiration s'ajoute, on l'a vu, une divergence de méthode. Le Maître prend pour cadre les heures de l'office, dont il s'efforce de remplir les intervalles. Benoît se soucie avant tout des besoins matériels et psychologiques des hommes, auxquels il ne craint pas d'adapter l'horaire de l'*opus Dei*. Ce que sont ces besoins individuels et collectifs, on peut parfois le conjecturer, et ainsi rendre compte dans une certaine mesure de l'écart entre les deux emplois du temps et des intentions de Benoît.

L'horaire du Maître était des plus simples : des quatre sections de trois heures qui se partagent la journée, trois sont consacrées au travail et une à la *lectio*. Celle-ci se place, soit dans la première section (hiver), soit dans la dernière (été). Quelles que soient les racines historiques de cette répartition selon les saisons¹⁹, l'intention du Maître ne fait

19. Voir *La Règle du Maître*, t. I, p. 43, note 1.

pas de doute : il s'agit pour lui d'obtenir un temps de *lectio* à peu près constant toute l'année, sans briser pour autant le cadre sacré de l'*opus Dei*. En hiver, trois heures entières sont dévolues à la lecture, mais ce sont des heures brèves. En été, les trois heures longues qui, en principe, séparent le lucernaire de none, sont en fait fort entamées par le repas qui suit none, et par l'anticipation, très accentuée en cette saison, de l'office vespéral²⁰. En plaçant la *lectio* dans cet intervalle écourté, on évite qu'elle prenne en été une longueur excessive : le temps de lecture restera, comme en hiver, inférieur à trois heures équinoxiales²¹.

Le même propos transparait, accentué, dans la réglementation de Benoît. La lecture n'a jamais droit, sauf en carême, à trois heures d'affilée. En hiver, elle n'occupe que les deux premières heures du matin²², auxquelles s'ajoute un complément en fin de journée, lui-même assez court²³. En été, la lecture n'occupe à nouveau que deux heures à la fin de la matinée²⁴, auxquelles les volontaires peuvent ajouter un temps pris sur la sieste. C'est seulement en carême qu'on lit de prime à tierce sans désespérer. Cette longue séance compte sans doute parmi les austérités particulières d'un temps voué à l'effort spirituel. Son caractère onéreux se devine en tout cas à la surveillance instaurée

20. *RM* 50, 70-71 (cf. 34, 12-13 et 36, 10).

21. Ce temps n'est dépassé que durant les jours qui, éventuellement, séparent le 25 mars de la date de Pâques.

22. C'est là l'usage dont il a été parlé plus haut, note 17. Les règles citées, qui sont gauloises, ont ce régime toute l'année.

23. L'intervalle none-vêpres est en effet écourté par le repas et l'anticipation des vêpres. Les deux positions occupées par la *lectio* chez le Maître, l'une en hiver, l'autre en été, se retrouvent ainsi dans l'horaire hivernal de Benoît.

24. *RB* 48, 4. Cette position n'est pas attestée avant Benoît (*OM* 3 assigne à la lecture l'intervalle sexte-none). En revanche, la lecture prend place en été entre tierce et sexte chez ISIDORE, *Reg.* 5, 6, et FRUCTUEUX, *Reg.* I, 6, probablement influencés par Benoît.

pour maintenir dans le devoir paresseux et bavards²⁵. Même si ce contrôle de la *lectio* a lieu en toute saison, il est significatif que ce soit à cet endroit précis de son chapitre, juste après le règlement du carême, que Benoît s'avise d'en parler.

Il semble donc que Benoît soit encore plus attentif que le Maître aux inconvénients d'une *lectio* trop prolongée. Il faut tenir compte de l'infirmité des esprits et de la baisse du niveau culturel²⁶. Ce n'est pas que le temps global de lecture quotidienne doive être réduit — au contraire, Benoît paraît l'étendre quelque peu²⁷ —, mais on doit éviter qu'il dure trop longtemps de suite. Deux heures suffisent en toute saison. Si l'on ajoute à cette durée, ce sera, sauf en carême, à un autre moment de la journée. Ainsi morcelées, les trois heures traditionnelles seront mieux employées.

Cependant la durée trop longue n'est pas le seul inconvénient à éviter dans la détermination des temps de *lectio*. On peut craindre aussi que certains moments soient peu propices à un tel effort mental. En été, le Maître faisait lire à la fin de l'après-midi. Si Benoît préfère les deux dernières heures de la matinée, c'est peut-être qu'il craint un rendement insuffisant à la fin des journées longues et fatigantes de la belle saison. En ramenant la lecture dans la matinée, il se rapprochait d'ailleurs de la règle traditionnelle qui voulait que l'on consacrat à cet exercice spirituel la « meilleure part » du jour, c'est-à-dire son début²⁸.

25. *RB* 48, 17-21.

26. Cf. les réductions du temps de lecture privée chez Césaire et Donat, ainsi que dans les Règles des Pères et de Macaire (*supra*, n. 17). Voir aussi FERRAND, *Vita Fulgentii* 52, *PL* 65, 144 ab.

27. En été, la lecture facultative pendant la longue sieste s'ajoute aux deux heures obligatoires (le Maître n'a que deux heures au plus); en hiver, une heure au moins s'ajoute après none aux deux heures du matin (trois chez le Maître).

28. PÉLAGE, *Ep. ad Demetr.* 23, recopié par CÉSaire, *Ep. II ad*

En carême, d'autre part, Benoît aurait pu maintenir un temps de *lectio* après none, comme en hiver. Mais cette heure de lecture, au lieu de suivre le repas, l'aurait précédé. On imagine combien il eût été pénible de lire ainsi à jeun, après sept heures de travail. Benoît a donc mieux aimé réunir le temps de *lectio* de l'après-midi à celui du matin, et faire lire trois heures de suite, de prime à tierce²⁹, moyennant les précautions que l'on sait. Les inconvénients de la lecture prolongée lui auront paru moins sérieux que ceux d'une lecture faite à un moment par trop défavorable.

A l'horaire de la *lectio* correspond celui du travail. Pour le Maître, il semble que le choix des heures les plus propices à l'activité manuelle soit la considération déterminante dans la fixation de l'emploi du temps. Si la lecture a lieu tantôt au début de la journée, tantôt à la fin, ce n'est pas tant pour lui assurer un temps optimum que pour favoriser le travail des mains : en hiver, l'intervalle prime-tierce est trop froid pour qu'on puisse y travailler³⁰; en été, au contraire, sa fraîcheur favorise le travail³¹. Ainsi, par un renversement de valeurs assez surprenant, le Maître règle apparemment l'horaire de l'*opus spiritale* en fonction des commodités de l'*opus laboris*³². Celui-ci occupe quelque

uirg., *PL* 67, 1132 cd. Comparer la catéchèse (lecture scripturaire commentée) faite en carême à Jérusalem *ab hora prima usque ad horam tertiam*, d'après ÉTHÉRIE, *Pereg.* 46, 3. Cf. aussi ISAÏE, *Reg.* 32, *PL* 103, 430 d : *cum e somno surrexeris, ora antequam ullum opus attingas, et meditare prius uerba Dei; tunc aggredere impigre opus.* — En faisant lire deux heures avant le repas, qui est à sexte en été, Benoît rejoint *OM* 3, où les trois heures de lecture précèdent le repas, qui est à none en toute saison.

29. C'est l'horaire du Maître en hiver. On dirait que Benoît maintient en carême, à tout le moins, l'observance traditionnelle.

30. *RM* 50, 9.

31. *RM* 50, 39. En outre, le travail a l'avantage de secouer le sommeil (*RM* 50, 40). La lecture risquerait de pâtir de la somnolence.

32. « Apparemment », car il faut tenir compte à la fois de la

huit heures de suite³³, interrompues seulement par le repas après none en hiver, par la sieste après sexte en été, et en toute saison par les rassemblements très rapides de l'office.

Dans la *RB*, le travail dure moins longtemps : sept heures en hiver et en carême, six heures et demie environ l'été. D'autre part, si le temps de travail est continu en hiver et en carême, il subit une longue interruption en été, où la *lectio*, le repas et la sieste occupent tout le milieu du jour, de la quatrième heure au milieu de la huitième. Ce fait nouveau résulte de plusieurs causes : au souci déjà mentionné d'assurer à la lecture un temps propice, il faut évidemment joindre le déplacement du repas de none à sexte, et sans doute aussi le désir de soustraire au travail les heures particulièrement chaudes du milieu du jour. Les intérêts du travail et ceux de la *lectio* se trouvent ainsi conjugués. Dans l'ensemble, cependant, pour autant que les intentions de Benoît se laissent deviner, les aménagements de son horaire paraissent calculés d'abord du point de vue de la lecture. Celle-ci reçoit une part de temps meilleure que dans la *RM*, soit en durée, soit en qualité.

Pour achever la comparaison des deux règles, il faut encore considérer le plan suivi dans ce chapitre par chaque auteur. Le Maître parle successivement de l'hiver et de l'été. Ce faisant, peut-être a-t-il voulu présenter d'abord la *lectio* de prime à tierce, observance traditionnelle³⁴, et ensuite seulement l'invention assez personnelle que paraît être la lecture de none à vêpres. Mais cette explication ne s'impose pas, puisque la séquence hiver-été se retrouve le plus

tradition, en ce qui concerne l'horaire d'hiver (cf. *supra*, n. 17 et 28 : lecture au début du jour), et de la préoccupation du sommeil, défavorable à la lecture, en ce qui concerne l'été (note précédente).

33. En comptant repas et sieste pour une heure respectivement, ce qui est sans doute un maximum.

34. Voir *supra*, n. 17 et 28.

souvent dans la *RM*³⁵. Pour l'établir ici, le Maître n'avait qu'à suivre son habitude à peu près constante.

Pour sa part, Benoît a interverti l'ordre des saisons : commençant par l'été, il traite ensuite de l'hiver et du carême. Cette présentation à partir de Pâques se retrouve au chapitre des jeûnes³⁶. C'est que l'horaire du travail et de la *lectio* n'est pas sans rapport, chez Benoît surtout, avec celui des repas. Sans doute est-ce la raison pour laquelle *RB* 48 suit la même marche que *RB* 41, au rebours de *RM* 50.

Le plan adopté ici par Benoît attire donc notre attention sur le rôle qui revient au repas dans la délimitation des activités. Chez le Maître, ce rôle est apparemment nul. Le repas est toujours à none en semaine, sauf le jeudi (sexe) et en carême (vêpres), de sorte que les variations saisonnières de l'horaire sont sans rapport avec la position du repas. Chez Benoît, au contraire, l'emploi du temps est visiblement construit sur l'heure où l'on mange. Celle-ci marque la fin des deux heures de lecture en été, et des sept heures de travail en hiver et en carême. *En toute saison, l'horaire est donc calculé de façon que l'avant-dîner renferme*

35. *RM* 15, 31 (lecture) ; 33, 1-2.9-26.27-41 (nocturnes) ; 36, 1-10 (lucernaire) ; 44, 2-8 (nocturnes) ; 59, 5-9 (déjeuner) ; 57, 1 et 75, 4 (lecture) ; 81, 1-8 (vêtement) ; 81, 25-28 (chaussures) ; 81, 31-32 (littérature). Ordre inverse dans *RM* 24, 1 (repas) ; 27, 5-38 (boisson) ; 28, 28-29 (jeûne) ; 59, 11 (repas) ; 81, 29-30 (chaussures). Cependant plusieurs cas, dans cette deuxième série, s'expliquent par des raisons évidentes et ne représentent pas le mouvement naturel de l'esprit de l'auteur (en particulier *RM* 24, 1 : sexte-none ; 59, 11 : tierce-sexe ; 81, 29-30 : contexte antécédent).

36. *RB* 41. Ce plan suit le recul progressif de l'heure du repas : sexte au temps pascal, sexte encore en été sauf les mercredi et vendredi, none en hiver, vêpres en carême. Même raison sans doute pour l'ordre suivi dans *RM* 28, 28-29 (repas en voyage). — On notera que *RB* 8-10 suit l'ordre de *RM* 33 : l'hiver avant l'été. De même *RB* 55, 5, à propos du vêtement (cf. *RM* 81, 1-8). Dans *RB* 11, 11, l'ordre inverse s'explique par le contexte.

un temps de lectio convenable, soit deux ou trois heures d'un seul tenant, le travail occupant le reste du temps. Telle semble être l'idée directrice de Benoît. Le souci du travail ne lui est certes point étranger, puisque la lectio ne bénéficie pas toujours des premières heures de la matinée, comme le voudrait la tradition³⁷, mais se voit retardée jusqu'à la quatrième heure en été. Cependant, les deux axes de sa construction semblent bien être l'heure du repas et le temps principal de lecture spirituelle³⁸. C'est dans la relation de ces deux données, l'une variable, l'autre à peu près constante, que consiste probablement la loi génétique de l'horaire bénédictin³⁹.

Certes, notre essai d'explication à partir de la lectio ne s'impose pas avec évidence, et l'on pourra estimer que le souci d'aménager des temps de travail rentables a joué un rôle non moindre dans la genèse de cet emploi du temps. Mais que Benoît ait eu ou non l'intention de privilégier l'une ou l'autre activité, il est en tout cas manifeste que

37. Voir *supra*, n. 17 et 28.

38. Que la lectio, et non le travail, soit l'activité privilégiée dans l'organisation de l'avant-dîner, c'est ce qui semble résulter des textes parallèles de la tradition. Il est vrai que Benoît, en hiver et en carême, fait varier le temps de lectio (deux ou trois heures), tandis qu'il maintient constante la durée du travail (sept heures). Mais en été, les deux heures de lectio sont maintenues, tandis que le travail est réduit à quatre heures. Au total, les variations du temps principal de lectio sont moins importantes que celles du temps de travail, qui fait ainsi figure d'élément subordonné.

39. On notera que Benoît ne prend pas en considération le cas des mercredi et vendredi d'été, où le repas est en principe à none (*RB* 41, 2). L'horaire d'hiver reparaitrait-il ces jours-là ? C'est peu probable, vu les préoccupations de température qui gouvernent l'horaire d'été chez le Maître (*RM* 50, 39 et 57), et sans doute aussi chez Benoît. Si donc l'horaire d'été est maintenu dans ses grandes lignes, nous ignorons comment il s'adapte au changement de l'heure du repas. L'incertitude où nous laisse Benoît souligne la fragilité de ce jeûne des mercredi-vendredi : c'est une observance hypothétique de ce jeûne (*RB* 41, 4), dont on ne tient pas compte dans l'établissement de l'horaire.

l'ajustement du travail et de la lectio en fonction de l'heure du repas est le seul propos de tout ce règlement. C'est là le fait capital sur lequel nous devons nous arrêter une dernière fois pour en saisir toute la portée. Alors que le Maître, avec toute la tradition, construit son emploi du temps sur les heures de l'office, Benoît fonde le sien sur la lecture et le travail, la sieste et le repas. Ce qui prime, dans le système traditionnel, c'est le service divin ; chez Benoît, au contraire, c'est le rythme de la vie humaine, avec ses alternances d'effort et de repos, de travail manuel et de travail spirituel. On n'ose dire que l'hégémonie a passé du sacré au profane : tout est sacré dans la vie du moine. Mais il est au moins étrange que les offices paraissent se faulter dans l'horaire au lieu d'en déterminer la structure.

Si Arles, et peut-être déjà Lérins, n'a pas tout à fait ignoré ces déplacements d'offices⁴⁰, Benoît érige l'exception en une sorte de loi qui apparaît singulièrement novatrice. Si hardie était son initiative qu'elle n'a été suivie par aucun auteur de règle postérieur, même dépendant de lui⁴¹. Il faut attendre les *Ordines Romani* pour trouver d'autres pratiques du même genre⁴². Encore s'agit-il alors de cas

40. Voir *supra*, n. 17.

41. Isidore et Fructueux (*supra*, n. 24), tout en suivant la *RB* dans ses variations saisonnières, maintiennent tierce, sexte et none comme bornes de chaque activité. La lecture se fait ainsi de prime à tierce en hiver, et de tierce à sexte en été. Quant à WALDEBERT, *Reg.* 6 et 12, et à DONAT, *Reg.* 19-20, ils se contentent de retarder prime jusqu'à la deuxième heure, comme l'avait fait Aurélien (*supra*, n. 17). Cette *secunda* ne marque donc pas pour eux la fin de la lecture privée, comme chez Benoît et Césaire, mais la fin de la nuit, comme c'était sans doute déjà le cas dans la Règle des Vierges d'Aurélien.

42. Non seulement prime est dite soit à la fin de la première heure, soit à la fin de la seconde, quand le travail ne presse pas (*Ordo Rom.* XVIII, 1-2), mais tierce, sexte et none peuvent être chantées ensemble en cas de besoin (*Ordo Rom.* XII, 22), et les vigiles sont anticipées à la septième, la huitième ou la neuvième heure, aux fêtes de Pâques et de Pentecôte (*Ordo Rom.* XVI, 38 et 49 ; XVII, 100 et 115).

particuliers ou de tolérances occasionnelles, non d'un horaire complet et régulier. Le système de Benoît gardera donc, à travers toute l'histoire du cénobitisme ancien, l'originalité que lui valent à la fois son subtil dosage des occupations et la liberté avec laquelle il infléchit le cadre sacré des heures de l'office.

II. Les dispenses (RB 50 et *passim*)

Dans toute législation, les dispenses ne sont pas moins intéressantes à considérer que les prescriptions positives. Elles révèlent en effet les points névralgiques de la vie commune, les frictions entre divers éléments de l'observance, les tensions qui opposent le système et la vie. Il nous faut donc examiner maintenant ces cas exceptionnels, pour mieux apprécier la situation de l'office dans chacune de nos règles.

Célébration des heures

Le premier point à envisager est la dispense de l'office choral, accordée soit à des individus, soit à des groupes.

En hiver et en carême, on l'a vu⁴³, Benoît ne fait pas mention de l'heure de sexte, qui se place au milieu du temps de travail. Son silence ne signifie sans doute pas l'absence de toute célébration conventuelle de cette heure, mais à la lumière de ce qu'il dit ensuite du rassemblement pour none, on peut penser que sexte n'a été dite au chœur que par une partie des frères, à savoir ceux qui travaillaient assez près de l'oratoire et se trouvaient relativement disponibles. Les autres sont probablement dispensés de l'assistance à sexte et ne se rassembleront au chœur que pour l'heure précédant le repas, une fois le travail achevé.

Le double signal de none est en tout cas un fait nouveau par rapport à la *RM*, où tous les rassemblements pour

43. *Supra*, n. 14.

l'office se font au premier son⁴⁴. Cette innovation laisse entrevoir une communauté plus dispersée par le travail et plus lente à se réunir, ainsi qu'un plus grand souci d'obliger tout le monde à accourir⁴⁵. On retrouve la même conjoncture et la même préoccupation à propos de la lecture avant complies. Benoît accorde cette *mora lectionis* aux frères qui seraient occupés à quelque travail, afin que « tous se rassemblent⁴⁶ » pour le dernier office du jour. Dans la *RM*, il y a bien aussi un intervalle avant complies pour terminer les affaires pendantes, mais il semble que tous les frères soient déjà réunis au dortoir, où on leur a lavé les pieds, de sorte que c'est sur place, là-même où sans doute on célébrera complies, que l'on échange ces dernières paroles de la journée⁴⁷. La communauté du Maître est donc déjà rassemblée, à un moment où celle de Benoît se rassemble encore.

Ces remarques sur none et complies ne concernent pas directement les dispenses, mais elles vont nous aider à comprendre pourquoi celles-ci sont accordées de façon différente par chaque auteur. Le Maître autorise à ne pas se rendre à l'office, dès que l'on se trouve à plus de cinquante pas (75 m) de l'oratoire⁴⁸. Pour Benoît, au contraire, on n'est dispensé du chœur que si l'on travaille « tout à fait au loin ». De plus, alors que le Maître laisse à chacun l'estimation de la distance et la décision de manquer l'office, Benoît fait tout dépendre d'une permission expresse de l'abbé⁴⁹.

Ainsi, d'un côté les rassemblements sont tellement rapides que le moindre éloignement est automatiquement

44. *RM* 54-55. Cf. *RB* 43, 1-3.

45. Cf. *RB* 48, 12 : *singuli*.

46. *Omnes in unum* est trois fois répété : *RB* 42, 3.7.8.

47. *RM* 30, 8-12. Voir *infra*, n. 70.

48. *RM* 55 (cf. *RM* 73, 5).

49. *RB* 50, 1-2.

cause de dispense ; de l'autre, les rassemblements sont assez lents pour permettre d'arriver à temps de distances beaucoup plus considérables. Ici, la communauté peu nombreuse vit et travaille à proximité de l'oratoire, où elle se précipite au premier signal. Là, on entrevoit une communauté peut-être plus importante, en tout cas plus chargée de besogne et travaillant plus loin du cloître. Le chapitre des dispenses confirme donc ce que suggérait celui de l'horaire. Chez Benoît, les moines sont moins groupés autour de la maison de Dieu et moins facilement réunis pour prier.

Le poids du temporel n'est pas le même dans les deux règles : léger dans l'une, il paraît s'être alourdi dans l'autre et peser davantage sur l'office divin. C'est de cette différence fondamentale que provient le contraste qui s'observe sur toute la ligne en matière de loi et de dispense. Chez le Maître, l'observance liturgique est stricte : offices à l'heure précise, rassemblements-éclairés, l'ensemble de la communauté se réunit pour chaque célébration ; corrélativement, les dispenses individuelles sont largement accordées : à cinquante pas, on n'est plus astreint au chœur, tandis que cellérier et hebdomadiers manquent régulièrement none, voire même d'autres heures⁵⁰. Chez Benoît, l'observance liturgique est plus souple : les heures de l'office sont facilement déplacées, les rassemblements plus lents, certaines célébrations semblent ne grouper normalement qu'une partie des frères ; corrélativement, les dispenses individuelles sont données moins facilement : seuls les travailleurs très éloignés peuvent manquer l'office, moyennant autorisation expresse de l'abbé⁵¹ ; quant au cellérier

50. *RM* 16, 47-52 ; 20, 1-11 ; 73, 12-16 et 19-20.

51. Cette clause (*RB* 50, 1-2) ne s'oppose qu'en apparence à la conclusion que nous avons cru pouvoir tirer de *RB* 48, 11-14 : sexte n'est pas célébrée par tous (*supra*, n. 43). Dans ce dernier cas, en effet, il s'agirait d'une dispense habituelle, insérée dans la Règle elle-même.

et aux hebdomadiers, nulle mention n'est faite de leur absence habituelle à certaines heures⁵². Ainsi le Maître exige plus de la communauté, quitte à se montrer accommodant pour les cas individuels ; Benoît, au contraire, mitige la norme commune, mais urge davantage son observation.

Longueur des offices Ce contraste doit d'autant moins nous étonner que nous l'avons déjà relevé en supputant la longueur de chacun des deux offices⁵³. Celui de la *RB* est nettement abrégé par rapport à la *RM*, comme d'ailleurs par rapport au romain classique. Là encore, Benoît semble s'être donné pour tâche de mitiger. Nous retrouverons le même propos en matière d'alimentation, où le motif de la mitigation semble être, comme ici, l'appesantissement du temporel et du travail.

L'attitude différente de chaque auteur vis-à-vis du couple observance-dispense se retrouve, semble-t-il, jusque dans certaines rubriques. Le Maître prescrit l'antiphonie à tous les offices, y compris les petites heures ; seul, le travailleur qui récite l'office en particulier peut, s'il est pressé, dire les psaumes d'un trait, sans antiennes⁵⁴. Benoît se montre moins exigeant pour l'office choral : si la communauté est nombreuse, on psalmodiera les petites heures avec antiennes ; sinon, on dira les psaumes d'un trait⁵⁵. En revanche, il ne parle pas de dispense accordée aux particuliers⁵⁶. Certes, il serait imprudent de trop faire dire à ce silence. Mais quoi qu'il en soit des dispenses individuelles, on voit en tout cas que Benoît assouplit ici à nouveau l'observance commune.

52. Est-ce une simple lacune, effet de la brièveté de *RB*, ou une suppression volontaire ? Cf. *RB* 67, 2.

53. *Supra*, p. 453-463 ; 483-498, etc.

54. *RM* 55, 7.

55. *RB* 17, 6.

56. *Vi possunt* (*RB* 50, 4) paraît viser l'attitude plutôt que le contenu de l'office (cf. 50, 3 : *cum tremore diuino flectentes genua*).

Peut-être en est-il de même pour les répons. Aux petites heures, le Maître abrège ceux-ci⁵⁷, mais il ne les omet complètement qu'en cas d'urgence, quand l'office est récité hors du chœur⁵⁸. Dans l'*ordo* de Benoît, on ne trouve plus aucun répons aux petites heures, contrairement au romain classique aussi bien qu'à la *RM*. Il est possible qu'en supprimant cette pièce, Benoît ait érigé en règle l'exception du Maître⁵⁹, et étendu à la communauté entière une dérogation accordée d'abord aux individus.

Plus généralement, la *RB* n'a rien qui corresponde aux diverses dispositions prises par le Maître pour abrégier l'office en cas de nécessité pressante, qu'il s'agisse de la communauté à l'oratoire⁶⁰, ou des particuliers au dehors⁶¹. Peut-être Benoît, en prescrivant un office notablement réduit, a-t-il voulu que cette mesure fort discrète soit comme un minimum au-dessous duquel on ne descendrait plus en aucun cas⁶².

Ainsi les deux auteurs présenteraient à nouveau le contraste déjà observé. Le Maître établit une norme assez élevée, mais consent des exceptions nombreuses et parfois

57. *RM* 46, 9-10.

58. *RM* 55, 5-8 (omission douteuse, cf. 56, 8) ; 56, 12-13 (omission certaine). Antiennes, oraisons et leçons sont également omises.

59. Cf. *RM* 28, 19-21 (jeûne réduit aux mercredi, vendredi et samedi pour les enfants) ; *RB* 41, 2 (jeûne réduit aux mercredi et vendredi pour toute la communauté). Voir *infra*, VIII, III, § III.

60. *RM* 33, 46-54. Ces licences exceptionnelles diffèrent de l'autorisation habituelle donnée par *RB* 17, 6 aux communautés peu nombreuses (*supra*, n. 55).

61. *RM* 55, 5-8 ; 56, 11-13 ; 58, 1-3. Certaines de ces licences occasionnelles se retrouvent, on l'a vu, dans les rubriques normales de la *RB*, mais les cas d'exception eux-mêmes ne sont pas envisagés par Benoît.

62. La seule infraction que prévoit Benoît est l'abrègement des leçons et répons des vigiles dominicales, quand on s'est levé en retard (*RB* 11, 11-13). C'est là une circonstance dont le Maître ne parle pas (les vigiles dominicales, chez lui, commencent le samedi soir !), et pour laquelle la *RB* s'inspire visiblement de Césaire.

très radicales⁶³. Benoît supprime celles-ci, moyennant un abaissement du niveau de l'observance commune. Moins exigeant quant au *pensum* régulier, il l'est davantage quant à la régularité. Son œuvre représente un effort de normalisation. Elle vise à supprimer les imprévus et les à-coups, en proposant des dérogations moins radicales, mais incorporées à la norme⁶⁴, un service moins astreignant, mais qui sera, espère-t-on, plus fidèlement accompli.

III. Les retards (*RB* 43)

Si nos analyses précédentes sont correctes, on doit s'attendre à trouver chez le Maître des règles exigeantes en ce qui concerne l'exactitude à l'office, tandis que Benoît se montrera probablement moins sévère. De fait, on observe un contraste de ce genre entre les deux chapitres sur les retards (*RM* 73 et *RB* 43).

Le Maître sanctionne d'une réprimande le moindre retard. Comme tout office commence, chez lui, par une oraison silencieuse précédant la psalmodie, quiconque a manqué cette « première oraison » reçoit un blâme de l'abbé : avertissement privé s'il s'agit des grandes heures, réprimande publique s'il s'agit des petites. Après la « seconde » oraison (petites heures) ou la « troisième » (grandes heures), entendez : l'oraison qui suit le premier ou le second psaume, le retardataire est frappé d'excommuni-

63. *RM* 33, 52-54 (cf. 56, 11-13) ; 58, 1-3.

64. Dans *RB* 17, 2 (*psalmi tres singillatim et non sub una gloria*), Benoît refuse d'ériger en loi la dispense exceptionnelle accordée par le Maître soit à la communauté (*RM* 33, 53), soit aux individus (*RM* 56, 12), mais il s'agit d'un procédé radical (*supra*, n. 61), que le Maître lui-même interdit d'appliquer, non seulement de façon ordinaire (*RM* 33, 43), mais même en cas de « nécessité » mineure (*RM* 33, 46-47 ; 55, 5-6). Benoît reste donc ici dans la ligne de son comportement habituel.

cation ainsi que ses prévôts. Les trois coupables doivent sortir sur-le-champ et ne rentreront qu'après satisfaction⁶⁵.

Le système de Benoît est plus simple. Point de limites successives, point de sanctions graduées. L'unique délai accordé est le *gloria* du second psaume (nuit)⁶⁶ ou du premier (jour)⁶⁷. L'unique sanction infligée est la mise au dernier rang, avec interdiction de psalmodier⁶⁸, jusqu'à

65. *RM* 73, 4. On ne précise pas le moment où cette satisfaction doit être accomplie (cf. *RM* 23, 50). D'après *RM* 13, 20-21, ce serait à la sortie de l'office. — Nous étudions ailleurs la répression des retards (*RM* 73 et *RB* 43). Voir VI^e Partie, ch. II, spécialement p. 768-772 et p. 404, notes 15-25 et 68-69.

66. *RB* 43, 4. Cependant Benoît ne mentionne pas ici le *Ps.* 3, qui précède le *Ps.* 94 d'après *RB* 9, 2. Peut-être ce psaume d'attente a-t-il été ajouté par la suite. Le ralentissement du *Ps.* 94 rappelle en effet celui du *Ps.* 66, qui est le premier des matines (*RB* 13, 2). Déjà dans *RB* 43, 4 perçoit le souci d'allonger le délai au début des vigiles : le ralentissement n'est pas seulement léger (*subtrahendo modice*), comme dans le cas des matines, mais très marqué (*omnino subtrahendo et morose*). Peut-être l'insertion du *Ps.* 3 marque-t-elle une nouvelle concession et une étape ultérieure de la rédaction. Benoît se trouvait aux prises avec un problème de conciliation : accorder le délai de deux psaumes indiqué par Cassien (*infra*, n. 70) avec une structure des nocturnes qui ne comportait qu'un psaume d'introduction. Il est possible que le ralentissement du *Ps.* 94 et l'adjonction du *Ps.* 3 représentent deux tentatives successives pour résoudre ce problème. Voir *infra*, n. 76.

67. *RB* 43, 10. Ici encore, Benoît paraît ignorer l'hymne, qu'il prescrit dans *RB* 17,3. Cette pièce a probablement été ajoutée par la suite (*RB* 17, 3 a l'allure d'une glose), sans que la règle des retards soit modifiée.

68. *RB* 43, 11. Cette interdiction n'est portée explicitement qu'à propos du jour. Sa position dans le chapitre fait donc penser à celle de la note parallèle de *RM* 73, 17-18, qui se place cependant après les retards à table. Faut-il entendre l'expression de Benoît (*nec praesumant sociari choro psallentium*) au sens d'une interdiction d'imposer, comme c'est le cas chez le Maître et dans *RB* 23, 4 ? L'expression est assez générale pour impliquer davantage. Benoît songe sans doute à CASSIEN, *Inst.* 3, 7, 1 : *non audeat nec semet ipsum admiscere psallentibus*, où cette privation de toute participation au

la satisfaction publique que l'on accomplira à la fin de l'office.

Moins complexe que celui du Maître, le système de Benoît est également moins sévère. Si son unique délai correspond à peu près au terme après lequel intervient, chez le Maître, la sanction finale, il ignore l'avertissement privé et la réprimande publique dont le Maître frappe les retards moins graves. Et si la mise au dernier rang équivaut, aux yeux de Benoît, à l'exclusion prononcée par le Maître, cette sanction d'égale gravité n'atteint que le coupable en personne, sans frapper ses prévôts avec lui.

Le système bénédictin, simple et modéré, paraît provenir directement de Cassien⁶⁹. Celui-ci ne prévoit, lui aussi, qu'un délai pour chaque heure : on doit être présent à l'oraison qui suit le premier psaume (tierce, sexte, none) ou le second (nocturnes⁷⁰). Il ne connaît également qu'une sanction : l'exclusion⁷¹. Si Benoît a commué celle-ci en mise à la dernière place, c'est pour des raisons éducatives sur lesquelles il s'explique longuement⁷². Rien dans ces expli-

chant va de pair avec l'exclusion de l'oratoire. En faisant entrer le coupable, Benoît entend le laisser dans la totale passivité qu'indiquait Cassien.

69. *Inst.* 3, 7 (cf. 4, 16, 1).

70. Les vêpres sont probablement associées ici aux nocturnes, comme elles le sont dans tout le Livre II des *Institutions* (cf. *Inst.* 3, 1). La division des heures de Cassien annonce donc celle de *RM* 73, qui range d'un côté les grandes heures de nuit (nocturnes, matines, lucernaire), de l'autre les petites heures du jour (prime, tierce, sexte, none ; complies n'est pas mentionné, cf. *supra*, n. 47). Voir *infra*, n. 82.

71. Le coupable « n'ose pas entrer ». Plus rondement, le Maître le « jette dehors » ou le fait « sortir » (*RM* 73, 3 et 7). C'est que la *RM* s'adresse à une jeune communauté qui a tout à apprendre. Les retardataires tenteraient volontiers de se faire admettre, de même qu'ils n'ont pas honte de se rappeler aux prières des frères (*RM* 73, 13-14).

72. *RB* 43, 7-9. On sait le rôle que jouent les rangs dans le système éducatif de Benoît (*RB* 63, etc.).

cations, non plus que dans l'ensemble du système bénédictin, n'indique que Benoît a sous les yeux *RM* 73. Sa législation ne suppose pas d'autre source que Cassien⁷³.

De son côté, le Maître rejoint Cassien sur plusieurs points qui les séparent tous deux de Benoît. Sa nomenclature des heures est plus semblable à celle des *Institutions*⁷⁴. Comme Cassien, il met le coupable à la porte de l'oratoire⁷⁵. Comme lui encore, il ignore le ralentissement du psaume aux nocturnes⁷⁶. Comme lui enfin, il place le terme du délai à

73. Voir toutefois l'étude sur le traité de l'office, ch. I, p. 391, n. 10. Quant à l'ordonnance littéraire du chapitre, voir *infra*, n. 79-81.

74. Cassien : *in tertia, sexta uel nona...in nocturnis conuenticulis. RM : in nocturnis, matutinis uel lucernariis... in prima uero, tertia, sexta et nona. RB : in nocturnis uigiliis... diurnis autem horis*. Ces « heures du jour » sont apparemment les seules petites heures, puisqu'elles commencent par le « verset » (*RB* 17, 3 et 5). Benoît ne semble donc pas prévoir le cas des matines, vêpres et complies. Matériellement, sa division coïncide avec celle de Cassien. Mais il n'est pas sûr que les *nocturna conuenticula* de celui-ci soient simplement les « vigiles nocturnes », comme l'entend Benoît. En joignant les vêpres à ces dernières, le Maître est peut-être plus fidèle à la pensée de Cassien, en même temps que plus complet (cf. *supra*, n. 70). En tout cas, l'énumération des petites heures rapproche le Maître de Cassien.

75. Voir *supra*, n. 71. Sans doute, le Maître pourrait tirer l'idée de l'exclusion des considérations de Benoît sur l'inopportunité de cette sanction, mais on attendrait alors une discussion et une série de motivations, comme le Maître ne manque pas d'en fournir quand il veut se justifier. En prescrivant l'expulsion sans commentaire, il montre qu'il ne connaît pas Benoît.

76. *RB* 43, 4. Voir *supra*, n. 66. Si le Maître ne tient aucun compte de la structure spéciale des nocturnes, avec le *Ps.* 94 en tête et à part, c'est qu'il traite à la fois de cet office et des deux autres grandes heures (matines et lucernaire). — Au reste, *RM* 73 est à comparer sur ce point avec *RM* 32, 7-15, où des menaces et des blâmes sont proférés, en termes assez vagues, contre ceux qui feraient se prolonger la première oraison ou manqueraient le verset et le début du *Ps.* 94. Le Maître ne semble pas avoir nettement conçu sa règle des retards (*RM* 73), lorsqu'il écrit le chapitre du lever (*RM* 32). Mais sa tendance rigoriste s'affirme déjà. Voir aussi *RM* 11, 120.

l'oraison qui suit le psaume, et non au *gloria*⁷⁷. Ces traits communs suggèrent un contact direct du Maître avec Cassien. Si la *RM* est, dans l'ensemble, beaucoup plus éloignée des *Institutions* que ne l'est la *RB*, elle semble néanmoins supposer, sinon une lecture directe de Cassien⁷⁸, au moins un lien de tradition avec celui-ci qui ne passe pas par la *RB*.

Ainsi les deux règles s'avèrent indépendantes l'une de l'autre dans leur relation à Cassien, tout en se rejoignant sur plusieurs points communs qui prouvent leur parenté⁷⁹. Cette situation complexe peut s'expliquer par le fait que l'un ou l'autre auteur, Benoît probablement⁸⁰, a recouru

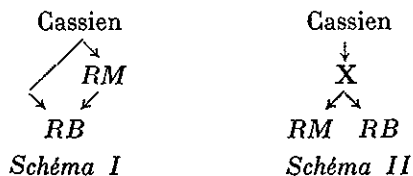
77. *RB* 43, 4 et 10. Benoît connaît-il encore l'oraison psalmique ? Le *gloria* est-il chez lui, comme sans doute chez le Maître, le début ou la conclusion d'une oraison de ce genre ?

78. En plus des faits relevés dans les notes précédentes, on ne trouve guère d'autre parallèle verbal que *RM* 73, 4 : *nisi humilitatis satisfactio*, et *Inst.* 3, 7, 1 : *nisi...uera humilitate... satisfacere* (avec le *ueniam* précédent). Mais la phrase du Maître se retrouve dans *RM* 16, 42 (cf. *RM* 1, 55 et 91, 1). L'influence de Cassien est donc ici douteuse.

79. Les deux textes suivent le même ordre : offices de nuit et de jour, prières avant et après les repas (Cassien parle du jour avant la nuit et ne dit rien des repas). En outre les deux titres sont identiques, sauf *his* (*RB*) remplaçant *fratribus* (*RM*) et la mention *uel ad mensam* ajoutée par Benoît. Ce dernier trait paraît secondaire : Benoît a voulu compléter le titre conformément au contenu réel du chapitre. Le titre bref du Maître correspond à un dessein primitif, selon lequel le chapitre ne devait traiter que des retards à l'office, comme *Inst.* 3, 7.

80. Si le Maître venait après Benoît, il corrigerait ce dernier en deux sens opposés : pour l'essentiel, il développerait un système personnel, en s'éloignant de Cassien comme de *RB* ; pour certains détails, il reviendrait à Cassien. Mais on s'attendrait à une discussion sur tel de ces détails (*supra*, n. 75), et les autres sont trop ténus pour faire l'objet de corrections délibérées par « retour aux sources » (*supra*, n. 74 et 76-77). Si au contraire Benoît vient après le Maître, il revient pour l'essentiel à la simplicité de Cassien, tandis qu'il s'écarte de celui-ci comme du Maître sur de nombreux points de détail.

directement à Cassien pour modifier la législation qu'il trouvait chez son confrère. Les faits s'expliqueraient aussi bien, d'ailleurs, en supposant que les deux règles dérivent d'une source commune très proche de Cassien quant au fond, mais déjà organisée suivant le plan que nous constatons dans nos deux documents⁸¹. On est donc en droit d'envisager les deux hypothèses suivantes :



Quant aux éléments que le Maître ne tient pas de Cassien, il semble qu'on puisse en retracer l'origine jusqu'à la Règle de Pachôme. Celle-ci prescrit déjà la réprimande⁸² comme sanction du retard. Pachôme est suivi sur ce point par la *Regula Patrum III* et par Césaire⁸³. Ce dernier, d'ailleurs, inflige en outre l'excommunication après trois réprimandes. C'est là un parallèle intéressant avec le

Dans cette hypothèse, le « retour aux sources » consiste en une modification assez importante pour être vraisemblable.

81. Hypothèse déjà envisagée à propos des vigiles fériales (*supra*, p. 448).

82. PACHÔME, *Reg.* 9 : ... *per diem qui ad unam orationem tardius uenerit... increpabitur*; *Reg.* 10 : *Nocte uero... qui post tres orationes uenerit... corripietur*. Cf. *Reg.* 121 : *Qui una oratione de sex orationibus uespertinis tardius uenerit... agat paenitentiam* (les vêpres sont donc considérées comme office du jour, contrairement à *RM* et peut-être à Cassien, cf. *supra*, n. 70). Noter dans le second texte *corripietur*, que l'on retrouve dans *RM* 73, 2 et 6.

83. *Reg. Pat. III*, 6 : *Ad horam uero orationis qui non... paratus fuerit, ab abbate... corripiat*; CÉSAIRE, *Reg. uirg.* 12 : *Quae signo tacto tardius ad opus Dei uel ad opera uenerit, increpationi ut dignum est subiacebit*. Césaire semble dépendre littérairement de PACHÔME, *Reg.* 10.

Maître, bien que l'échelle des peines ne soit pas exactement la même de part et d'autre⁸⁴.

En faisant réprimander le retardataire, le Maître semble donc se rattacher à une certaine tradition issue de Pachôme. D'autres détails de la *RM* peuvent avoir la même origine⁸⁵. Ainsi le Maître combinerait deux systèmes de sanctions : celui de Pachôme (réprimande) et celui de Cassien (excommunication)⁸⁶, suivant une gradation originale dont on ne trouve qu'un analogue lointain chez Césaire⁸⁷.

Que le système du Maître provienne d'un tel amalgame ou qu'il ait été créé de toute pièce, l'inspiration en est en tout cas des plus sévères : les foudres des deux traditions sont conjuguées, en fait, de façon à ne laisser impuni aucun retard et à n'épargner aux fautifs aucun désagrément. Le point le plus frappant de cette législation répressive est que le Maître n'accorde pas, en réalité, le plus petit délai, mais inflige un blâme dès lors qu'on a manqué ne fût-ce que l'oraison initiale de l'office. Une telle rigueur est en

84. Chez Césaire, la réprimande sanctionne les trois premiers retards, suivant le schéma courant de la discipline pénitentielle. Chez le Maître, elle frappe les retards moins graves. Dans la *Reg. Pat. III*, 6, l'excommunication s'ajoute aussi à la réprimande, mais elle intervient dès que le coupable refuse de satisfaire après avoir été repris.

85. Dans *RM* 73, 3, *post tertiam orationem* correspond littéralement à *post tres orationes* (PACHÔME, *Reg.* 10), bien qu'il s'agisse en fait de la seconde oraison psalmique. D'autre part, PACHÔME, *Reg.* 27, punit les retards aux repas, comme le fait *RM* 73, 8-11, à la différence de Cassien qui n'en parle pas.

86. L'exclusion se retrouve dans *Reg. Pat. II*, 6; *Reg. Macarii* 14; *Reg. Tarnatensis* 5; FRUCTUEUX, *Reg.* I, 18 (délai nocturne de trois psaumes, comme chez Pachôme). Il faut mettre à part AURÉLIEN, *Reg. mon.* 30, qui reste vague (*districtioni subiaceat*); ISIDORE, *Reg.* 17, 1 (excommunication de trois jours, comme pour les autres fautes « légères »); COLOMBAN, *Reg. coen.* 14 (cinquante coups); DONAT, *Reg.* 13, et WALDEBERT, *Reg.* 8, qui suivent Benoît (DONAT, *Reg.* 14 suit Césaire).

87. Voir *supra*, n. 83-84.

harmonie avec la rigidité générale de l'observance que nous avons analysée plus haut. Avec une pareille règle des retards, il n'est pas surprenant que le Maître doive dispenser de l'assistance au chœur quiconque travaille à cinquante pas de l'oratoire !

On comprend aussi que Benoît n'ait pas fait sien, s'il l'a connu, un règlement aussi strict, et qu'il s'en soit tenu à la vieille loi de Cassien. Sur ce point comme sur les autres, son observance est plus souple et plus humaine que celle de son confrère. Entre le travail et l'office, il laisse une marge de temps plus large, non seulement à l'ensemble de la communauté, mais aussi aux individus qui auraient quelque empêchement particulier⁸⁸. Corrélativement, il recule « à une très grande distance » la zone spatiale où l'on est dispensé du chœur par l'éloignement.

88. Pour les retards à table, Benoît ne punit qu'après deux avertissements. Il se rapproche ainsi de la discipline pénitentielle (*RB* 23, 2-3) et de la règle de Césaire pour les retards à l'office, qui punissent après trois réprimandes. Plus indulgent que le Maître sur ce point, il aggrave la sanction en ajoutant la privation de vin. Quant à la satisfaction (*RB* 43, 16), elle est attestée par le Maître, sinon dans *RM* 73, 8-11, au moins dans *RM* 23, 50. Sur les retards à table, voir PACHÔME, *Reg.* 27; *Reg. Orientalis* 37; ISIDORE, *Reg.* 9, 1; FRUCTUEUX, *Reg.* 1, 18; DONAT, *Reg.* 13.

CHAPITRE XII

L'ORATOIRE DU MONASTÈRE (*RB* 52)

Le petit chapitre de Benoît sur l'oratoire du monastère complète son traité de l'office. On y apprend ce que doit être le lieu où l'on célèbre l'œuvre de Dieu, non seulement au moment même où s'accomplit la célébration, mais encore immédiatement après celle-ci et dans les intervalles entre les heures. Perpétuellement consacré à la prière, l'oratoire apparaît comme un signe et un moyen de cette oraison continuelle que tend à être la vie des moines. Aussi le présent chapitre apporte-t-il un précieux complément à la section liturgique, en laissant entrevoir certains prolongements de la prière commune au cours de la journée.

**Titre et objet
du chapitre
chez le Maître
et chez Benoît**

Au *De oratorio monasterii* de Benoît (*RB* 52) correspond un court chapitre du Maître portant le titre *Exeuntes de oratorio mox debere ab omnibus taceri*

(*RM* 68). Ces titres différents suggèrent une différence d'objet, qui se vérifie dans le corps du traité. Le propos du Maître est fort restreint : il s'agit seulement d'imposer silence à la sortie de l'oratoire, quand l'office est achevé ; la « méditation » des psaumes, permise à certaines conditions au cours du travail¹, est alors interdite, afin de

1. *RM* 9, 45 ; 50, 26 et 43. Il ne faut donc pas prendre à la lettre *RM* 68, 5 : *psalmodium explicatum est tempus*. Cette phrase vise seulement le chant des psaumes, non leur récitation à mi-voix. Mieux vaut expliquer le texte ainsi que de le supposer antérieur aux autorisations des chapitres 9 et 50.

marquer une coupure radicale entre la psalmodie publique et la récitation privée. C'est que, au sortir d'un office où l'on a chanté des psaumes, les frères peuvent être tentés de continuer à les chanter, chacun pour soi². Tel est l'abus de continuer le Maître. « Méditer » les psaumes, c'est-à-précis que vise le Maître. « Méditer » les psaumes, c'est-à-dire les réciter à mi-voix, est une pratique louable, mais continuer à fredonner les mélodies de l'office serait une irrévérence insupportable. Chaque chose en son lieu, et surtout en son temps³ !

Très limité, l'objet de *RM* 68 est contenu tout entier dans la proposition qui sert de titre. En face de cette prescription précise, le titre bénédictin paraît général et vague. Il va être question « de l'oratoire du monastère », sans autre détermination. De fait, la première phrase pose en principe que l'oratoire doit répondre à son nom, c'est-à-dire être réservé à l'oraison. Suit la prescription du Maître sur le silence à la fin de l'office, mais Benoît la motive de façon originale : il s'agit de ne pas gêner ceux qui voudraient prier en particulier, à l'oratoire s'entend. Cette prière privée, pour laquelle on peut entrer à l'oratoire à n'importe quel moment, fait l'objet de la phrase suivante. Elle doit être, elle aussi, silencieuse. Enfin Benoît revient sur la fin des offices : à ce moment, on ne permettra de rester à l'oratoire qu'à ceux qui savent garder le silence, de façon à ne pas gêner autrui. Ces diverses prescriptions concernent

2. *RM* 68, 4 : *decantetur*. Cf. *RM* 42, 3 et 47, 6, où *canere* est employé à propos de la psalmodie de l'office. En revanche, ces verbes ne sont pas utilisés en parlant de la « méditation » au cours du travail.

3. L'accent est sur celui-ci. Quant au lieu, le Maître en fait seulement mention par les mots *intus...foris*. L'idée de la convenance, exprimée en termes juridiques (*iustitia, debitum*), est fréquente chez le Maître, qu'il s'agisse du lieu, du temps ou d'autre chose. Voir par exemple *RM* 44, 16 (les heures de la nuit sont « dues » au sommeil, une fois qu'on a rendu à l'oratoire son « dû » en fait de prière) ; 62, 1-2 (les aliments octroyés par la Règle sont « dus » à une certaine heure).

toutes la façon de se comporter *in oratorio*. Elles justifient le titre général *De oratorio monasterii*.

L'objet de *RB* 52 est donc plus large que celui de *RM* 68. Il ne s'agit plus seulement de ce que les frères doivent faire au moment précis où ils sortent de l'office, mais de tout ce qui doit ou ne doit pas avoir lieu à l'oratoire. Il suffit d'un coup d'œil pour discerner les nombreux éléments nouveaux qui font leur apparition chez Benoît : la définition de l'oratoire comme lieu consacré à la prière et la défense d'y rien faire d'autre ; la mention de la prière privée après l'office et la protection de celle-ci contre le bruit ; les directives pour l'oraison privée et l'interdiction de rester à l'oratoire après l'office si l'on n'observe pas ces consignes.

Mais la différence entre les deux traités n'est pas simple affaire d'extension. L'objet de Benoît n'est pas seulement plus large que celui du Maître. Il est foncièrement autre. La *RM* traite d'une action, la *RB* d'un lieu. Cette divergence se manifeste en toute clarté au moment même où nos deux auteurs semblent s'accorder, c'est-à-dire quand ils prescrivent le silence à la sortie de l'office⁴. Chez le Maître, il s'agit de ne pas chanter des psaumes *hors* de l'oratoire, chez Benoît de ne pas faire de bruit à l'intérieur de l'oratoire⁵. La prescription du Maître ne vise pas à

4. *RB* 52, 2 et 5.

5. Cf. *RM* 68, 3 : *foris*. Quant au dessein opposé de Benoît, il résulte du motif allégué : ne pas gêner la prière d'autrui (*RB* 52, 3 et 5). Cette prière privée a lieu évidemment à l'intérieur de l'oratoire (cf. AUGUSTIN, *Reg.* 7, 31-34). On notera que le Maître emploie l'expression *exeuntes de oratorio*, alors que Benoît dit *expleto (explicito) opere Dei*. Cette différence n'est peut-être pas fortuite. Alors que le Maître montre les frères « sortant de l'oratoire », dont ils ont franchi la porte, Benoît évite de parler ainsi, sans doute parce qu'il songe au bruit qui se fait en deçà de la porte, à l'intérieur même du lieu saint. Les deux auteurs ont en vue le même moment, qui est celui de la fin de l'office, mais pas exactement le même lieu.

promouvoir le respect dû au lieu saint, ce qui est proprement le but de celle de Benoît. Ainsi la *RB* introduit-elle dans l'enceinte sacrée ce silence que la *RM* voulait faire régner à l'entour. Même dans cette injonction apparemment commune aux deux règles, Benoît poursuit son propre dessein, qui reste complètement étranger à son collègue : c'est un *De oratorio* qu'il écrit.

La place du chapitre dans les deux règles

Malgré cette différence fondamentale, les deux chapitres se correspondent avec évidence. Ceci n'apparaît pas seulement quand on considère le contenu des textes, mais aussi d'après leur position dans la Règle. Sans doute la *RB* est-elle beaucoup moins fournie dans cette section que ne l'est la *RM*. Nombreux sont les chapitres qui lui font défaut. Néanmoins, la position de *RB* 52, entre le *De fratribus qui non satis longe proficiscuntur* (*RB* 51) et le *De hospitibus suscipiendis* (*RB* 53), correspond à celle de *RM* 68, puisque le Maître règle les repas à l'extérieur dans son chapitre 61 et l'hébergement des hôtes dans les chapitres 78-79.

Pourquoi s'occuper à cet endroit du silence après les offices? Chez le Maître, la raison est obvie. La section précédente règle une série de questions relatives aux sorties et aux entrées. Le chapitre qui précède immédiatement traite de la cérémonie du retour de voyage, quand celle-ci se produit à l'heure où la communauté est à l'office. Les voyageurs qui rentrent doivent alors se joindre à la communauté en prière et attendre la fin de l'office pour recevoir le baiser de paix réglementaire⁶. Le chapitre 68 s'insère ici assez naturellement. Puisqu'il vient d'être question de la fin de l'office, on n'est pas surpris d'entendre parler de la sortie de l'oratoire. Le rapport des deux sujets est superficiel, certes, mais il saute aux yeux.

6. *RM* 67, 5.

Chez Benoît, au contraire, aucune raison ne justifie la présence du *De oratorio monasterii* à cet endroit. Non seulement la sortie de l'oratoire n'est plus l'objet unique, ou même premier, du traité, mais l'absence d'un chapitre correspondant à *RM* 67 prive la *RB* de ce qui était chez le Maître l'occasion de parler de cette question⁷. Le *De oratorio* se trouve donc complètement isolé de ce qui précède comme de ce qui suit⁸. Il fait figure de bloc erratique, entre les deux petits chapitres sur les sorties et le long traité de l'accueil des hôtes.

Nos deux règles présentent donc un contraste significatif. Puisque la position du chapitre en pareil contexte ne s'explique que dans la *RM*, il est vraisemblable que son origine est à chercher chez le Maître⁹. Et comme le *situs* de *RM* 68 est en rapport avec sa teneur, il est également probable que le Maître nous conserve cette teneur sous sa forme primitive. La rédaction bénédictine représente sans doute un remaniement. Celui-ci aura tout ensemble changé l'aspect du traité et fait disparaître le chapitre précédent qui lui servait d'amorce.

7. Benoît a bien l'équivalent de *RM* 67 dans son propre chapitre 67, mais celui-ci se trouve rejeté en appendice, après le chapitre des portiers (*RB* 66; cf. *RM* 95).

8. Il sera bien question de l'*oratio* dans *RB* 53, 4-5 et 8, mais sans que le mot *oratorium* soit prononcé, encore que le second passage ait en vue très probablement une visite à l'oratoire.

9. Nous verrons que les deux traités du carême (*RM* 51-53 et *RB* 49) présentent le même contraste : alors que *RM* 51 se rattache à *RM* 50, le chapitre bénédictin est sans rapport avec *RB* 48. On peut en inférer, comme nous venons de le faire, que la *Regula quadragesimalis* du Maître est le morceau primitif, et le *De quadagesimae observatione* de Benoît un texte secondaire. Voir VIII^e Partie, chapitre IV, § II, notes 600-601.

Ce que Benoît
doit au Maître
(*RB* 52, 2 et 5)

C'est donc avec une présomption en faveur de l'antériorité de *RM* 68 que nous allons entreprendre la comparaison détaillée des deux textes.

D'emblée il apparaît que cette comparaison pourra se limiter à deux phrases du traité bénédictin, la seconde et la dernière :

<i>RM</i> 68	<i>RB</i> 52
¹ Exeuntes de oratorio fratres mox taceant	² Expleto opere Dei omnes cum summo silentio
² nec etiam psalmos meditando <i>exeani</i> ,	<i>exeani</i>
³ ne quod intus tempore suo cum <i>reuerentia</i> dictum est, extra tempus foris per extollentiam decantetur.	et habeatur <i>reuerentia</i> Deo,
	⁴ ut frater qui forte sibi peculiari-ter uult orare, non inpediatur alterius inprobitate...
⁴ <i>Ergo</i> exeuntes de oratorio taceant statim,	⁵ <i>Ergo</i> qui simile opus non facit, non permittatur
⁶ quia psalmodum <i>explicatum</i> est tempus et taciturnitatis inceptum est,	<i>explicito</i> opere Dei remorari in oratorio,
⁷ <i>sicut</i> dicit scriptura : ⁸ Omni rei tempus (Eccle. 3, 1)	<i>sicut</i> dictum est, ne alius inpedimentum patiatur.

La rédaction du Maître est manifestement redondante. La seconde phrase, qui commence par *Ergo*, ne fait guère que répéter la première, en ajoutant une citation scripturaire. Les mots *exeuntes de oratorio... taceant* du début y sont même reproduits littéralement.

Chez Benoît, la redondance est moins grossière. Néanmoins l'expression *expleto opere Dei* du début se retrouve sous une forme à peine différente dans la dernière phrase

(*explicito opere Dei*). Or dans les deux cas, ces expressions correspondent à l'*exeuntes de oratorio* du Maître. Il semble donc que Benoît suive le texte du Maître et fasse écho à sa répétition. Cette influence du Maître est d'autant moins douteuse qu'un *Ergo* ouvre la dernière phrase du traité bénédictin, exactement comme dans la *RM*.

D'autres traces du Maître apparaissent, les unes certaines (*exeani... reuerentia*), les autres possibles (*explicito... sicut dictum est*). Mais il est remarquable que la *RB* ne fasse aucune mention des psaumes et de leur « méditation ». De ce fait, le « complet silence » qu'elle réclame reste indéterminé. On ne sait à quoi il s'oppose. D'autre part, les deux motivations du Maître, qui revenaient au même ou peu s'en faut, sont remplacées par deux motivations nouvelles, également semblables entre elles. Ce phénomène mérite d'être noté à un double titre. D'abord parce qu'il montre derechef que Benoît se répète à l'instar et sous l'influence du Maître. Ensuite en raison de l'orientation nouvelle des préoccupations du législateur. Au souci de l'ordre qui anime le Maître — chaque chose en son temps ! — Benoît substitue celui de la charité fraternelle. Mais cette préoccupation nouvelle n'est pas spontanée. Elle naît sous une autre influence : celle d'Augustin.

C'est à Augustin, en effet, que Benoît emprunte la motivation de sa seconde phrase, ainsi que l'exorde de son traité :

Ce que Benoît
doit à Augustin
(*RB* 52, 1 et 3)

AUGUSTIN, <i>Reg.</i> 7	<i>RB</i> 52
In oratorio nemo aliquid agat, nisi ad quod est factum, unde et nomen accepit,	¹ Oratorium hoc sit quod dicitur nec ibi quidquam aliud geratur aut condatur...

AUGUSTIN <i>Reg.</i> 7	RB 52
<i>ut si forte aliqui, etiam praeter horas constitutas, si eis uacat, orare uoluerint, non eis sint inpedimento qui ibi aliquid agendum putauerunt.</i>	<i>...³ut frater qui forte sibi peculiariter uult orare, non inpediatur alterius improbitate. (cf. ²ne alius inpedimentum patiatur)</i>

Dans la première phrase, Benoît intervertit l'ordre des pensées d'Augustin. Celui-ci commençait par prohiber tout travail étranger à la destination de l'oratoire, puis il fondait cette interdiction en se référant au nom même du local. Inversement, Benoît commence par cette seconde considération, énoncée sous forme impérative, puis il interdit toute utilisation de l'oratoire à des fins profanes. Moyennant cette interversion, le traité bénédictin s'ouvre par une sentence concise et bien frappée, comme on en trouve plus d'une en tête des chapitres de la *RB*¹⁰. La rédaction en est relativement libre. Au lieu de parler, comme Augustin, du « nom » de l'oratoire, Benoît emploie la périphrase *quod dicitur*, qui lui vient peut-être du *De abbate* de la *RM*¹¹. La même indépendance s'affirme dans la seconde proposition, où *geratur aut condatur* remplace l'*agal* d'Augustin. A la différence de la *Regula Tarnatensis*, qui reproduit assez servilement les expressions augustiniennes¹², Benoît substitue ses propres mots à ceux de sa source.

10. Voir *RB* 48, 1 ; 53, 1, etc.

11. Cf. *RB* 2, 30 (= *RM* 2, 32) : *Meminere debet...quod dicitur*.

12. *Reg. Tarn.* 15 : *In oratorio praeter orandi et psallendi cultum penitus nihil agatur, ut nomini huic et opera iugiter impensa concordent*. Noter particulièrement *agatur et nomini*, ainsi que l'ordre des propositions.

La motivation de la seconde phrase se rapproche davantage de la lettre d'Augustin¹³. Cependant Benoît abrège ici beaucoup plus qu'il ne l'avait fait dans la première phrase¹⁴. L'une de ces omissions s'imposait : *praeter horas constitutas* n'avait plus de sens chez lui, puisqu'il venait d'écrire, à la suite du Maître : *expleto opere Dei*. Mais ceci attire notre attention sur le changement capital de la nouvelle rédaction : au lieu de rattacher cette motivation à la première phrase, conformément à la pensée d'Augustin, Benoît la reporte à la fin de la seconde phrase, qui s'inspire du Maître. La portée de cette proposition finale s'en trouve modifiée. Il ne s'agit plus de la prière privée à n'importe quel moment, mais à un moment précis : celui où l'on sort de l'oratoire, l'office terminé. Pour retrouver l'idée d'Augustin, Benoît devra écrire une phrase supplémentaire, où il décrira le moine qui « entre à l'oratoire pour prier » à un moment quelconque. Ce sera la phrase suivante (*RB* 52, 4). A présent, il se trouve engagé par le Maître dans une perspective différente, qui se substitue à celle d'Augustin.

**Benoît
entre le Maître
et Augustin**

Le *De oratorio monasterii* offre donc le spectacle des plus curieux d'une combinaison d'influences. Le Maître fournit à Benoît la notion du silence à la sortie de l'office, Augustin celles du caractère sacré de l'oratoire et des égards dus à la prière privée. Chose étrange, ces apports ne sont pas simplement juxtaposés,

13. Ici encore, la *Tarnatensis* commence par reproduire Augustin littéralement (*ut si aliquis praeter hora constitutas...*), mais elle continue plus librement : *...Domino supplicaturus ingreditur, uotum suum occupatio aliena non tardet*.

14. Le nombre des mots est de 12 dans chacune des deux phrases de Benoît, alors qu'il était de 14 et de 22 dans les deux propositions d'Augustin.

mais entremêlés : la phrase d'Augustin est scindée en deux, et celle du Maître introduite entre ces deux moitiés. Bien mieux, la seconde moitié du texte augustinien est mise en relation organique avec la sentence du Maître. De cette fusion des deux sources résulte une singulière altération de l'une et de l'autre. La prescription du Maître est conservée, mais elle reçoit une motivation étrangère à la pensée du Maître. La motivation d'Augustin subsiste, mais elle s'applique à un cas qu'Augustin n'avait pas prévu.

Cet enchevêtrement des sentences d'Augustin et du Maître est un phénomène trop remarquable pour ne pas mériter une représentation graphique :

AUGUSTIN, <i>Reg.</i> 7	RM 68	RB 52
31-32. L'oratoire réservé à l'oraison, selon son nom,		1. L'oratoire vérifiera son nom. Il sera réservé à l'oraison.
	1-3. Silence à la sortie de l'oratoire, pour ne pas profaner le chant des psaumes.	2. Silence à la sortie de l'office,
33-34. pour ne pas gêner la prière privée entre les offices.		3. pour ne pas gêner la prière privée.
		4. Comment s'adonner à la prière privée entre les offices : prier en silence.

AUGUSTIN <i>Reg.</i> 7	RM 68	RB 52
(cf. 34).	4-6. Donc silence à la sortie de l'oratoire : chaque chose en son temps !	5. Donc les contrevenants ne seront pas autorisés à demeurer dans l'oratoire à la sortie de l'office, pour ne pas gêner autrui.

On le voit, la dernière phrase de Benoît (*RB* 52, 5), qui correspond à la fin du chapitre du Maître, reproduit l'amalgame de la Règle augustinienne et de la *RM* qu'avait déjà réalisé la seconde phrase (*RB* 52, 2-3). D'autre part, cette phrase terminale s'appuie sur la précédente¹⁵, de sorte qu'elle apparaît comme une conclusion impliquant tout ce qui précède. Ces observations obligent à écarter une hypothèse séduisante au premier abord. On serait tenté, en effet, de supposer que Benoît a commencé par rédiger un résumé du Maître (*RB* 52, 2 et 5), et qu'il l'a ensuite amalgamé avec un résumé de la Règle augustinienne. Mais la dernière phrase du *De oratorio monasterii* montre que Benoît avait présent à l'esprit le texte d'Augustin, quand il résumait la seconde partie de *RM* 68. L'abrégé du Maître n'a donc pas été fait indépendamment de celui d'Augustin. En revanche, il n'est pas impossible que la Règle augustinienne ait été d'abord résumée à part, et que les versets 1 et 3 de Benoît, qui représentent ce résumé, se soient fait suite dans la rédaction primitive.

Il faut donc se représenter Benoît travaillant sur *RM* 68

15. *Qui simile opus non facit* (*RB* 52, 5) se réfère à *RB* 52, 4.

avec l'intention d'enrichir le chapitre du Maître au moyen des notations d'Augustin. L'un parlait du silence à la sortie des offices, en pensant à la méditation des psaumes, l'autre du silence entre les offices, en pensant au travail qu'on pourrait être tenté de faire à l'oratoire. Le thème du Maître a éveillé dans l'esprit de Benoît le souvenir du thème d'Augustin. Il les a rapprochés mentalement, puis entremêlés dans sa rédaction, non sans ôter à l'un et à l'autre une bonne partie de sa substance.

Cette façon de combiner la *RM* avec une autre source s'observait déjà au chapitre du carême, comme nous le verrons en étudiant ce traité¹⁶. En écrivant son *De quadragesimae obseruatione*, Benoît ne s'est pas seulement servi de la *Regula quadragesimalis* du Maître. Il a puisé aussi dans les Sermons de saint Léon sur le même sujet. L'analogie entre ce cas et celui qui nous occupe ici est d'autant plus frappante que, de part et d'autre, Benoît commence par utiliser la source occasionnelle — Léon ou Augustin — et ajoute ensuite les notations tirées du Maître. Cette méthode a quelque chose de surprenant, puisque c'est la *RM*, source habituelle et principale, qui a fourni à Benoît l'idée et l'occasion d'écrire sur ces sujets là où il le fait. Malgré cette référence fondamentale au Maître, Benoît donne d'abord la parole à l'autre source. Les réminiscences de celle-ci ne se présentent pas comme des additions superposées à son résumé de la *RM*. Elles font corps avec ce dernier, comme si Benoît les avait immédiatement et intimement associées à ce qu'il lisait chez le Maître¹⁷.

Le chapitre du carême n'est pas le seul qui puisse être rapproché de notre *De oratorio monasterii*. On doit encore évoquer le chapitre sur la réception des présents (*RB* 54),

16. *RM* 51-53 ; *RB* 49. Voir VIII^e Partie, chapitre IV.

17. Le même phénomène pourrait s'être produit dans la rédaction de *RB* 54, où Césaire semble avoir été utilisé en même temps qu'Augustin. Voir VII^e Partie, chapitre II, note 106.

dont nous traiterons ultérieurement¹⁸. Là aussi, Benoît combinera deux textes différents, encore qu'appartenant l'un et l'autre à la Règle d'Augustin¹⁹. Cette combinaison de deux passages originellement autonomes, que Benoît rapproche en raison d'une certaine similitude d'objet, donne lieu au phénomène que nous venons d'analyser : chaque morceau perd une partie de sa substance propre. Des deux textes ainsi mutilés, Benoît fait un assemblage assez confus, où les ambiguïtés et les inconséquences ne manquent pas. C'est ce que l'on constate aussi dans le cas présent, comme nous le verrons bientôt.

Venons-en à la troisième phrase
Rapports de Benoît avec Cassien (*RB* 52, 4), où Benoît s'affranchit
 (*RB* 52, 45) quelque peu de ses modèles. On se souvient que l'assemblage du Maître et d'Augustin réalisé dans la phrase précédente s'était fait au détriment de l'hypothèse qu'avait envisagée Augustin. Au lieu de considérer comme celui-ci un moment quelconque de la journée entre deux offices, Benoît, à la suite du Maître, semblait parler du moment précis où la communauté sort de l'office. C'est au cas envisagé par Augustin qu'il paraît revenir maintenant : « Si autrement²⁰ on voulait

18. Cf. VII^e Partie, chapitre II.

19. Cet amalgame de deux passages d'Augustin dans *RB* 54 est semblable à l'amalgame des deux passages, l'un du Maître, l'autre d'Augustin, dont se compose *RB* 52. Mais si l'on fait abstraction de l'emprunt à *RM* 68 dans le *De oratorio monasterii*, et que l'on considère seulement l'emprunt à Augustin, la séparation du texte augustinien en deux tronçons apparaît comme un phénomène inverse de la réunion des deux fragments d'Augustin assemblés dans *RB* 54.

20. En lisant *aliter* avec *A* et d'autres mss. Il s'agirait d'un moment autre que la sortie de l'office. La leçon concurrente (*alter*) reviendrait au même : il s'agirait d'un frère autre que celui qui est resté à l'oratoire après l'office.

prier à part soi en privé²¹, on entrera et l'on priera sans bruit²², non avec des éclats de voix, mais avec larmes et intensité du cœur. »

Il s'agit d'un frère qui veut prier dans l'intervalle entre deux heures de l'office, et qui doit pour cela « entrer » à l'oratoire, d'où il était sorti. Non seulement le cas est celui de la Règle augustinienne, mais les expressions, calquées sur celles de la phrase précédente, dérivent pour une part de celles d'Augustin²³. Ce qui est nouveau, c'est l'encouragement à entrer et à prier, ainsi que les indications sur la façon de faire ces actions. Quel que soit le sens de *simpliciter*, on ne peut hésiter sur celui de *non in clamosa uoce, sed in lacrimis et intentione cordis*. La partie négative de ces indications fait penser au onzième degré d'humilité, où le Maître et Benoît reproduisent Cassien²⁴. La partie positive rappelle les deux autres passages où Benoît traite de la prière : le *De reuerentia orationis* et le *De quadragesimae obseruatione*. Chaque fois, il est question comme ici des « larmes » et du « cœur²⁵ ». Dans le *De reuerentia orationis*,

21. Ou « sans bruit » ? *Secretius* correspond à *peculiariter* (RB 52, 3) et rappelle *secrete* (RB 23, 2 : « en particulier, sans témoin » ; 27, 3 : « en secret »). Dans un contexte de prière, le mot fait penser à *Mat.* 6, 6, et aux commentaires de ce passage par CYPRIEN, *Or.* 4, et CASSIEN, *Conl.* 9, 35. Les deux auteurs emploient *secreto* dans leurs paraphrases, qui donnent l'une et l'autre la même interprétation allégorisante : prier dans le secret de son cœur.

22. *Simpliciter*, « sans faire de complications, d'embarras ». Cf. RB 59, 8 ; 61, 3 (« sans plus »). Dans ce dernier passage, *simpliciter* s'oppose à la *superfluitas*, c'est-à-dire aux embarras et aux complications. Ici, on pourrait entendre encore « seul, pour son propre compte » (cf. RM 7, 38 : « seul, sans supérieur »).

23. Comparer *uult orare* (RB 52, 3-4) et *orare uoluerint* (AUGUSTIN, *Reg.* 7, 33-34).

24. RM 10, 80 = RB 7, 60 : *et non sit clamorosus in uoce* (cf. CASSIEN, *Inst.* 4, 39, 2). Serait-ce un cas où l'influence d'une source s'exerce sur Benoît hors du passage précis où elle est transcrite ? Cf. les réminiscences possibles de RM 2-RB 2 dans RB 61, 10 ; 63, 13.

25. RB 20, 3 ; 49, 4.

cette prière contrite et cordiale s'opposait au *multiloquium*. Ici elle est contrastée avec l'oraison « à voix haute ». L'une et l'autre opposition est courante dans les traités de la prière. La première se rencontre par exemple dans l'*Admonitio* du Pseudo-Basile et dans la Lettre d'Augustin à Proba²⁶, la seconde chez Cyprien et chez Cassien²⁷.

Dans le cas présent, les lieux parallèles de Cassien doivent particulièrement retenir notre attention, parce que nous trouvons là un trait qui rappelle singulièrement le *De oratorio* bénédictin. Aussi bien dans les *Institutions* que dans les *Conférences*, Cassien reproche à la prière bruyante d'être une gêne pour le voisin qui voudrait prier. Or c'est là précisément ce que Benoît veut empêcher quand il écrit *non in clamosa uoce*. Si son intention n'est pas formellement exprimée dans le verset 4, elle ressort clairement de ce qui précède et mieux encore de ce qui suit.

Il se pourrait donc que Cassien ait suggéré à Benoît le principal élément nouveau de ses deux dernières phrases : la recommandation de prier en silence pour ne pas gêner autrui²⁸. Le silence préconisé par Augustin s'opposait au

26. BASILE, *Admonitio* 11 ; AUGUSTIN, *Ep.* 130, 20.

27. CYPRIEN, *Or.* 4-5 : après avoir blâmé ceux qui prient *clamoribus... inconditis uocibus*, Cyprien cite en exemple Anne, mère de Samuel : *non clamosa petitione, sed tacite et modeste... precabatur... non uoce, sed corde* ; CASSIEN, *Inst.* 2, 10, 2 : *Qui... cum clamore supplicat... indisciplinato strepitu alterius... qui forsitan intentius orare potuit, intercipit sensum* (cf. *Conl.* 9, 35). L'expression *intentio cordis* est d'ailleurs fréquente chez Cassien, comme le montrent les neuf références fournies par Butler, complétées par deux autres dans l'édition de Montserrat. — Outre Cyprien et Cassien, notre opposition se trouve aussi chez NICÉTAS, *De bono psalm.* 2, PLS 3, 192 ; Ps.-BASILE, *Admonitio* 11.

28. Cassien a pu suggérer aussi l'expression *cum summo silentio* (*Conl.* 9, 35), que Benoît emploie plus haut (RB 52, 2). Ce serait un nouveau cas analogue à ceux signalés ci-dessus, note 24 (cf. aussi note 17).

bruit du travail, celui que préconisait le Maître au bruit de la « méditation » des psaumes. A ces dérangements, Benoît ajoute, sur la suggestion de Cassien²⁹, le bruit de la prière à haute voix. L'orant doit, certes, être protégé contre tout bruit étranger, mais il doit lui-même prier de façon à respecter l'oraison d'autrui. Hors de l'office, chacun prie pour soi, et cette prière strictement individuelle ne doit pas plus être gênante que gênée.

**Les inconséquences
de la dernière
phrase
(RB 52, 5)**

En passant à la dernière phrase (RB 52, 5) Benoît retombe sous l'influence du Maître et d'Augustin. Sans revenir là-dessus, il nous faut noter certaines inconséquences de cette phrase. Venant après le verset 4, elle semble envisager la même situation, et les premiers mots (*qui simile opus non facit*) renvoient apparemment à la prière silencieuse³⁰, dont il vient d'être question. La pensée du lecteur demeure donc dans la perspective de la prière faite n'importe quand entre les offices, pour laquelle il faut « entrer » à l'oratoire. Cependant la suite de la phrase dissipe cette illusion. Ce que vise Benoît, c'est le moment qui suit l'office, quand certains « restent » à l'oratoire pour prier. Ce retour à la situation de RM 68 déconcerte. Entre *qui simile opus non facit*, qui se réfère à la phrase précédente, et *explicito opere Dei remorari in oratorio*, qui revient au cas envisagé deux phrases plus haut, il se produit un heurt, presque une contradiction. Visiblement, Benoît va et vient entre deux

29. Cependant c'est à l'office même que pense Cassien, quand il recommande l'oraison silencieuse (au moins dans *Inst.* 2, 10, 2).

30. Il y a quelque chose d'étrange à s'exprimer ainsi en parlant de la prière. On ne trouve *opus... facit* que dans RB 48, 23, en parlant du travail manuel. Cependant Benoît ne peut songer ici à autre chose qu'à la prière, et l'étrangeté de l'expression est un peu atténuée par la proximité de *opere Dei*, au sens d'« office divin », qui aide à la comprendre.

situations différentes, celle du Maître et celle d'Augustin, qu'il combine sans pouvoir les harmoniser. Ce flottement fait penser aux inconséquences que présentera le chapitre 54, où Benoît associera de nouveau deux cas distincts : la réception des lettres et celle des cadeaux. Ici et là, la rédaction bénédictine se ressent d'une telle dualité de sources et d'objets, arbitrairement réduite à une apparente unité.

**Un élément
propre à Benoît**

La dernière phrase du *De oratorio* contient une interdiction : celui qui ne prie pas silencieusement ne recevra pas la permission de rester à l'oratoire après l'office. Cette interdiction représente l'apport personnel de Benoît dans un chapitre où Augustin, le Maître et Cassien lui ont suggéré presque tout. Cet apport, il est intéressant de le noter, consiste en une défense. *Non permittatur* interdit formellement ce que Cassien avait seulement désapprouvé. Aussi bien dans les *Institutions* que dans les *Conférences*, on se bornait à blâmer ceux qui prient à haute voix, aux dépens de leurs voisins. Benoît ne se contente pas de blâmer. Il exclut de l'oratoire. Un avis spirituel se change ainsi en article de loi³¹, et le chapitre se termine, comme tant d'autres dans la *RB*, par une sanction.

Vue d'ensemble

L'élément nouveau que nous venons de signaler n'est pas, à vrai dire, la seule originalité de la *RB*, ni même la principale. Ce dont il faut faire honneur à Benoît avant tout, c'est d'avoir constitué un véritable traité de l'oratoire avec les *disiecta membra* qu'il trouvait chez ses devanciers. Quand on a constaté que le Maître, Augustin et Cassien lui ont fourni

31. C'est le phénomène inverse que l'on observe le plus souvent en comparant Benoît au Maître : les règlements précis de celui-ci se changent en exhortations spirituelles assez vagues. Voir par exemple le traité du carême.

presque tous les éléments de ce petit traité, il faut encore lui reconnaître le mérite d'avoir recueilli et assemblé ces diverses suggestions. Certes, sa rédaction est trop concise pour intégrer tout ce que lui offraient ses sources³². Dans un pareil raccourci, il était inévitable que la pensée des auteurs utilisés subit des amputations, et que le résultat final fût un assemblage plus ou moins clair et cohérent. Il reste que ce *De oratorio monasterii* introduit dans la *RB* des touches de grand intérêt, qui faisaient défaut dans l'autre règle : le respect du caractère sacré de l'oratoire, la recommandation et la protection de la prière privée, le souci de ne pas gêner le prochain, les directives sur la façon de prier.

Ces emprunts à Augustin et à Cassien ont pris le pas sur l'héritage du Maître, qui est moins bien traité. En définitive, Benoît retient peu de chose de *RM* 68. Ce petit chapitre ne lui a guère fourni que l'occasion de parler de l'oratoire, ainsi que la recommandation de veiller particulièrement sur le silence à la sortie des offices. Tout le reste, et c'est le principal, vient d'ailleurs.

A ces remarques sur le fond du traité, on peut joindre quelques observations importantes sur les procédés de la rédaction. A cet égard, le *De oratorio monasterii* ressemble beaucoup aux chapitres 49 et 54 de la *RB*. Comme eux, il utilise deux sources principales. Comme le chapitre 49, il associe au Maître un autre modèle, auquel il donne la première place. Comme le chapitre 54, il amalgame des prescriptions relatives à deux cas différents. Et c'est encore à l'instar du *De quadragesimae obseruatione* que le *De oratorio monasterii* s'avère complètement isolé des textes voisins, tandis que les traités correspondants du Maître se rattachent l'un et l'autre au chapitre précédent.

32. Avec ses 83 mots, le chapitre bénédictin est moins long que les textes d'Augustin et du Maître réunis (90 mots). Encore comprend-il des éléments pris à Cassien et des notations personnelles.

De ces faits se dégage un double argument en faveur de l'antériorité de *RM* 68 par rapport à *RB* 52. Tout d'abord, la relation de *RM* 68 avec le chapitre précédent est la seule explication du *situs* de notre *De oratorio*. L'ordonnance du Maître semble donc sous-jacente à celle de Benoît. En second lieu, l'exemple de *RB* 54 prouve que Benoît sait fondre des morceaux différents dans l'unité d'un petit chapitre. Il s'agit alors de deux morceaux de la Règle augustiniennne, texte indubitablement antérieur à la *RB* et source de celle-ci. Or si l'on suppose que *RM* 68 est la source de *RB* 52, on constate que la fusion de ce chapitre du Maître avec un texte d'Augustin s'est opérée de la même manière que la fusion des deux textes augustiniens dans *RB* 54. La supposition est donc corroborée par les faits. L'analogie des procédés de rédaction dans *RB* 52 et *RB* 54 est un nouvel indice de l'antériorité du texte du Maître dans le premier cas.

CHAPITRE XIII

CONCLUSION

Le traité bénédictin de l'*opus Dei* dénote un intérêt très vif pour la réglementation et les rubriques. Il eût sans doute été difficile de développer et de préciser davantage la description de l'office, compte tenu de tout ce que savaient et sous-entendaient les destinataires de la Règle. Quant à l'estime de Benoît pour cette prière commune, elle se marque par la place privilégiée qu'il lui réserve, immédiatement après les traités doctrinaux et en tête de toute la partie législative de la Règle.

Cependant ces égards vont de pair avec une certaine désinvolture dans la façon de déterminer les heures de l'office. Celles-ci sont souvent déplacées, parfois même omises, selon les commodités du travail et de la *lectio* (RB 48). L'agencement des occupations fait problème et perturbe le cadre sacré des temps de la prière. L'estime et l'intérêt pour l'office sont donc équilibrés par une sollicitude égale pour les autres activités du moine. De plus, sous l'influence de Cassien et d'Augustin, Benoît accorde çà et là une attention nouvelle à la pratique de l'oraison spontanée en dehors de l'office (RB 20 et 52).

L'*ordo officii* de la RB semble avoir deux sources principales : l'*ordo* de la RM et l'office romain classique. Si le premier a laissé des traces très visibles sur la rédaction bénédictine, surtout au début et à la fin, c'est davantage au second que s'apparente l'œuvre de Benoît en ce qui concerne les institutions liturgiques elles-mêmes. Alors

que la *RM* se rattache probablement à un état « préhistorique » de l'office romain, la *RB* dépend pour l'essentiel d'un état plus évolué et mieux connu du même office. Cette loi générale souffre d'ailleurs des exceptions : malgré leur appartenance globale aux deux formes successives du romain, les *ordines* du Maître et de Benoît sont parfois en avance ou en retard par rapport à elles, et donc aussi l'un par rapport à l'autre¹. Ces faits laissent entrevoir une période de transition, où tout reste très mouvant.

À côté de ces deux sources majeures, qui se situent l'une et l'autre dans la zone d'influence de Rome, Benoît a sans doute puisé dans d'autres traditions, comme le montrent les points de contact de la *RB* soit avec l'office byzantin, milanais ou hispanique, soit surtout avec l'office de Lérins-Arles et les *Institutions* de Cassien. Ces emprunts assurés ou probables à des traditions non romaines, joints à l'utilisation de différents types d'office qui ont eu droit de cité à Rome même, permettent de parler d'un certain éclectisme. L'office bénédictin, comme la Règle bénédictine dans son ensemble, accueille dans un cadre très ferme une grande variété de suggestions d'origines diverses.

Par rapport à ses deux sources principales, l'œuvre de Benoît représente un net abrègement. Ce caractère apparaît dès que l'on considère la quantité des psaumes utilisés. Du romain au bénédictin, cette quantité diminue de moitié aux petites heures, tandis que la division des psaumes longs aux vêpres et aux vigiles, à quoi s'ajoute la perte d'une unité psalmique aux vêpres, produit une réduction importante de la psalmodie antiphonée à ces heures. Par rapport à la *RM*, la réduction est plus difficile à évaluer, mais sans doute assez considérable en définitive. Si les nocturnes d'été du Maître ne comportent que neuf antiennes, la grande vigile dominicale, les six psaumes quotidiens des

1. Ceci apparaît dans la question de l'alleluia et dans celle de l'antiphonie aux petites heures.

vêpres et la non-division des psaumes longs doivent produire en toute saison un total hebdomadaire sensiblement supérieur à celui de Benoît.

Pourquoi Benoît abrège-t-il ainsi la psalmodie ? Quand il s'agit des vigiles, on peut voir là une de ces mitigations dont la *RB* offre plus d'un exemple : il s'agit de donner aux moines un plus long temps de sommeil continu. Dans le cas des petites heures, c'est au profit du travail que la réduction semble s'opérer. Les mêmes causes qui ont fait modifier l'horaire poussent à diminuer le nombre des psaumes. En passant de la ville à la campagne et d'une période de paix aux difficultés économiques engendrées par les guerres, l'observance a dû composer avec des besoins matériels plus pressants. En matière de prière commune comme en matière de jeûne, Benoît s'est vu obligé de jeter du lest, ce qu'il ne fait pas sans une sorte de mauvaise conscience. Au reste, ses réductions semblent prolonger une évolution déjà amorcée à Rome même. A plusieurs reprises, on constate que les mesures auxquelles il s'arrête sont dans la ligne d'une série d'états successifs de l'office romain. On peut en dire autant de la façon dont il normalise certaines concessions exceptionnelles du Maître. Là aussi, l'*ordo* bénédictin apparaît comme l'aboutissement de tendances qui se faisaient déjà sentir chez ses devanciers.

Une façon similaire d'abaisser la norme se retrouve dans le domaine des rassemblements pour l'office et des retards. Moins strict que le Maître pour l'ensemble de la communauté, Benoît peut se montrer plus exigeant que lui en ce qui concerne les individus. Son observance se veut moins sévère et mieux observée.

Cependant, pour apprécier équitablement l'importante réduction de l'antiphonie que consent la *RB*, il faut tenir compte de quelques pièces secondaires qu'elle a introduites dans son *cursus*, comme le verset *Deus in adiutorium* des petites heures, les psaumes d'attente des vigiles et des matines, les hymnes à tous les offices — trois éléments qui

semblent d'ailleurs ne pas appartenir à la rédaction primitive de la Règle. Ainsi Benoît a moins de psaumes que le romain et la *RM*, mais plus d'éléments accessoires. Ceux-ci donnent à l'*ordo* bénédictin plus de richesse et de variété que n'en avaient ses sources principales.

A cette diversité accrue des composantes de l'office s'ajoute une certaine irrégularité dans la structure et l'ordonnance des différentes heures. Nous aurions déjà pu en faire la remarque à propos de la distribution du psautier : celle de Benoît est moins simple et moins cohérente que celle du romain. La présence ou l'absence ou la place différente des éléments accessoires accentue ce caractère d'irrégularité, que l'on retrouve également dans les variations de la terminologie. Comparé surtout à l'*ordo* très systématique du Maître, celui de Benoît paraît plus ondoyant et moins intégré, en dépit de la tendance à généraliser et à égaliser qui s'observe aux vigiles².

L'adjonction d'éléments secondaires a un effet remarquable : celui de mettre davantage chaque office en relation avec l'heure célébrée. Celle-ci était à peine marquée dans la *RM*, s'il est vrai que les psaumes se prenaient à la suite (*currente semper psalterio*) d'une heure à l'autre, sans assignation fixe de tel psaume à telle heure, excepté aux matines et peut-être aux complies. Seuls, à notre connaissance, le verset terminal des complies et le verset d'ouverture des nocturnes se rapportaient, au moins indirectement, au temps de la célébration. Dans la plupart des cas, l'office du Maître paraît ne comporter aucune allusion à l'heure. On n'en trouve guère plus au romain, quoique ce *cursus* individualise quelque peu chaque office en lui attribuant des psaumes déterminés. Quant à Benoît, il n'a pas seulement accentué cette individualisation des divers offices en

2. Douze psaumes en tout temps, même le dimanche, divisés en deux moitiés égales ; douze leçons et répons aux vigiles dominicales.

multipliant les psaumes variables³. Il a en outre ajouté partout des références explicites au temps : aux vigiles et aux matines, les psaumes d'attente, qui font allusion à l'heure ; à tous les offices, des hymnes. Parmi ceux-ci, les « ambrosiens » des matines et des vêpres développent certainement des thèmes temporels. Nous avons tout lieu de croire qu'il en va de même pour les autres, comme c'est le cas dans les règles arlésiennes et dans l'hymnologie de nos bréviaires.

Si intéressante soit-elle, la signification de ces nouveautés ne fait pas l'objet d'indications explicites de la part de Benoît. Nous avons même vu que les psaumes d'attente et les hymnes n'appartiennent probablement pas à la rédaction primitive de la Règle et au premier état de l'office bénédictin. Au contraire, trois principes sont nettement posés par notre auteur, et c'est sur eux surtout qu'il importe d'arrêter le regard. Le premier qui s'affirme dans l'*ordo* est la récitation uniforme de douze psaumes à chaque office nocturne, hiver comme été, le dimanche comme aux jours de semaine. Cette loi, que le Maître ignorait complètement et que le romain n'appliquait pas le dimanche, semble s'inspirer de la « Règle de l'Ange » transmise par Cassien⁴.

Le second principe de Benoît est le septénaire diurne, autrement dit la célébration de sept offices dans la journée,

3. Par là, l'office de prime n'est pas seulement différent des autres, mais il change lui-même de psaumes chaque jour. Tierce, sexte et none en changent trois fois par semaine. Ainsi chaque office a un visage déterminé, non seulement suivant l'heure, mais aussi suivant le jour.

4. CASSIEN, *Inst.* 2, 4-6 (vigiles et vêpres quotidiennes en Égypte et en Thébaïde). D'après *Inst.* 3, 8, la grande vigile hebdomadaire célébrée « dans tout l'Orient » ne paraît pas tenir compte de ce canon. En l'appliquant à la vigile principale du dimanche, qui équivaut à celle du samedi en Orient, Benoît l'étend donc au delà de ce que prévoyait Cassien lui-même et de ce que l'on pratiquait à Rome.

en plus des vigiles nocturnes. L'origine de ce septénaire est encore à chercher dans les *Institutions*, bien que l'interprétation qu'en donne Benoît ne concorde pas de façon évidente avec les données assez obscures de Cassien. Cette interprétation du *septies in die* s'oppose à une pratique reçue ailleurs et sans doute plus ancienne, selon laquelle le *cursus* quotidien comprend en tout et pour tout sept offices, vigiles comprises, l'heure de prime faisant défaut. Le Maître entend de la même façon le *septies in die*. Cependant l'office qu'il élimine expressément du septénaire n'est pas celui des vigiles, mais la prière des grâces avant et après le repas⁵, et l'heure contestée qu'il défend paraît être complies plutôt que prime⁶. Le *cursus* romain est identique à celui des deux règles. C'est pour défendre ce *cursus* des monastères romains que Benoît fait appel au texte scripturaire invoqué avant lui par Cassien et par le Maître (*Ps.* 118, 164).

Le troisième principe cher à Benoît est la récitation intégrale du psautier en une semaine. Là aussi l'intention polémique est évidente : si Benoît y insiste tant, c'est que certains ont l'habitude de ne pas recommencer le psautier chaque dimanche. Et de nouveau une tradition romaine est en cause : le psautier hebdomadaire appartient non seulement à l'office romain classique, que Benoît n'a pas craint de modifier, mais à un système plus primitif, concernant seulement les vigiles et les vêpres, qui semble avoir existé à Rome aussi bien qu'à Byzance. Cette fois, cependant, Cassien n'offrait aucune justification de l'usage discuté. C'est donc aux *Vies des Pères d'Égypte*, récemment traduites à Rome, que Benoît a eu recours pour défendre et illustrer la pratique romaine.

5. *RM* 38, 3 ; 43, 1-2.

6. *RM* 42, 3-4. Ces remarques ne visent pas la célébration de complies, mais la façon de célébrer cette heure. Cependant le Maître fait appel au septénaire pour établir qu'elle doit être célébrée de la même façon que les autres.

En posant ces trois principes essentiels, Benoît se montre fermement attaché à une tradition, qui est celle du monachisme romain. La maxime *sicut psallit ecclesia romana* ne se vérifie pas seulement dans son ordonnance des cantiques de matines. Elle s'applique aussi plus généralement et en un sens large⁷ à l'ensemble de sa législation liturgique. Éclectique et novateur à certains égards, il n'en est pas moins solidement enraciné dans un milieu à la fois géographique et historique. Comme tout *aggiornamento* digne de ce nom, son œuvre reste profondément fidèle à une certaine ligne. Ses propres innovations lui importent moins que cette fidélité. Il est avant tout homme de tradition.

7. La référence à l'*ecclesia* ne se justifie strictement que dans le cas des offices « ecclésiastiques », c'est-à-dire des matines, des vêpres, et peut-être déjà des vigiles. Pour le reste de l'office, Benoît ne suit pas à proprement parler l'Église romaine, mais des monastères romains.

CINQUIÈME PARTIE
LE DORTOIR
ET LE SILENCE NOCTURNE

CHAPITRE PREMIER
LE DORTOIR (RB 22)

I. Structure du texte: Benoît et le Maître

Le chapitre du dortoir de Benoît (*RB 22*) correspond, quant à sa place dans la Règle, à la fin du directoire des prévôts de la *RM* (11, 108-121).

L'appendice sur le dortoir à la fin de *RM 11* Le Maître a mis entre le dortoir et les prévôts un lien analogue à celui qui unit le conseil des frères à l'abbé (*RM 2*). De part et d'autre, un directoire spirituel s'achève par un appendice concernant l'aspect temporel de la charge¹. Dans le cas de l'abbé, il s'agit de l'administration des biens du monastère, pour laquelle il doit s'entourer du conseil de tous les frères. Dans le cas des prévôts, l'appendice est plus long et plus complexe. Le Maître commence² par accorder aux prévôts

1. Voir *La Communauté et l'Abbé*, p. 84-85, 186, 294 et 305, note 3.

2. Nous plaçons le début de l'appendice en 11, 94, car ce qui précède (11, 91-93) est bien une conclusion, analogue à celle du directoire abbatial (2, 39-40). Au reste, on peut se demander si cet appendice faisait partie de la rédaction originelle, vu que 12, 1 (*his omnibus supradictis*) paraît renvoyer à 11, 91 (*haec*) et à ce qui précède. L'entre-deux est plutôt gênant.

une remise du travail manuel, en considération de leurs responsabilités spirituelles, ce qui donne lieu à un développement sur l'abandon à la Providence (11, 94-106). Vient ensuite une série de prescriptions juxtaposées sans coordination (11, 107-108 et 121-123), concernant la surveillance à exercer par les prévôts sur la garde-robe, le dortoir, la table, la présence de leurs hommes en quelque lieu que ce soit. C'est au milieu de ces prescriptions que s'ouvre une longue parenthèse sur le dortoir (11, 109-120). Il n'y est plus question explicitement des prévôts, bien que la double recommandation qui l'encadre (11, 108 et 121) suggère clairement qu'on ne cesse de s'adresser à eux au premier chef en réglementant le sommeil des frères³.

C'est donc à l'intérieur de la mission de surveillance des prévôts qu'apparaissent les règles concernant le dortoir. Celles-ci sont beaucoup moins nombreuses que ne le ferait croire la longueur d'un texte chargé de digressions. En définitive, le Maître exige seulement trois choses, qu'il énonce dès les premières lignes : un lit pour chaque frère (11, 109), bien recouvrir son lit au lever (11, 110), dormir vêtu et ceint (11, 111). La suite n'est qu'une série de précisions et de motivations autour de ce dernier point, qui apparaît comme la prescription la plus importante de tout le règlement. Après avoir précisé quel genre de ceinture convient la nuit (pas de ceinturon avec gaine et couteau !) et quel autre le jour (11, 111-113), le Maître donne trois raisons pour lesquelles il importe de rester vêtu et ceint pendant le sommeil : c'est afin d'être prêt pour l'office dès le réveil (11, 114), d'éviter les pensées impures et la pollution (11, 118-119), enfin de n'être pas en retard à l'office (11, 120). Il est clair que ces trois motivations se succèdent dans un certain désordre, puisque la troisième

3. La clause pénale de *RM* 11, 110 suppose aussi leur intervention. Voir cependant ci-dessous, note 9.

reprend sous forme négative le contenu de la première⁴. De plus, une digression sur l'*index* vient se greffer sur le premier motif (11, 115-117).

Le texte de Benoît : *les emprunts à RM 11* Quand on passe au texte de Benoît (*RB* 22), la première chose à remarquer est sa forme de traité, occupant un chapitre entier, distinct de celui des doyens. On retrouve ici le parti adopté par Benoît au chapitre du conseil, détaché lui aussi du directoire de l'abbé⁵. Dans les deux cas, le nouveau traité s'enrichit de notations nouvelles, qui manquaient dans le passage correspondant du Maître. Cependant, à la différence de celles du chapitre 3, les additions faites ici proviennent pour une part d'un autre passage de la *RM*⁶.

En regroupant ainsi des notations éparses dans la *RM*, Benoît vise clairement à traiter ici son sujet de façon aussi complète que possible, non seulement du point de vue des doyens, mais pour lui-même et sous tous ses aspects.

Le même souci d'organisation littéraire a inspiré certains des retranchements que Benoît fait subir à l'exposé sinueux du Maître. Ce qui disparaît, en effet, ce sont d'abord les prescriptions périphériques concernant le vestiaire, la table

4. On est tenté de restituer un ordre primitif tel que : 118-119 (*Inde ergo... debent... quia*) + 120 (*Et maxime ideo... debent... ne*) + 114-117 (*Et ideo... diximus... ut*), qui donnerait une suite d'idées bien meilleure. Cependant une étude approfondie des usages du Maître, en ce qui concerne le libellé des formules de motivation, nous a montré que si l'ordre proposé plus haut est compatible avec ces usages, ceux-ci ne fournissent aucun argument décisif en sa faveur. A défaut de tels arguments positifs d'ordre stylistique, la restitution envisagée reste trop conjecturale pour qu'on s'y attache. Voir d'ailleurs une autre explication plausible du désordre actuel, plus loin, note 119.

5. Voir ci-dessus, note 1. Comparer la transformation de *RM* 16, 58-61 en un chapitre distinct (*RB* 33).

6. Il s'agit surtout de *RB* 22, 3-4, qui s'inspire de *RM* 29, 2-6.

et la surveillance universelle⁷. Ce sont ensuite les digressions sur la ceinture diurne et l'*index*⁸. Toutes ces omissions peuvent s'expliquer par le souci de se limiter à l'objet propre du chapitre. En revanche, la suppression de *RM* 11, 110 requiert une autre explication, puisque cet avis sur la façon de recouvrir les lits est parfaitement en situation dans un traité du dortoir. Dans ce cas, il y a lieu de se demander si l'avis en question se lisait dans le texte du Maître que Benoît a eu sous les yeux. Des raisons de critique interne peuvent en faire douter⁹.

A côté de ces passages dont aucune trace ne subsiste dans la *RB*, il en est d'autres qui, sans être représentés de façon certaine, n'en rencontrent pas moins une sorte d'écho plus ou moins net. C'est ainsi que les deux mentions des prévôts (*RM* 11, 108 et 120) sont à rapprocher des deux mentions des *seniores* (*RB* 22, 3 et 7), quel que soit le sens de ce mot dans chaque cas. De même, les dernières considérations sur la promptitude au lever (*RM* 11, 120) ne sont

7. *RM* 11, 107 et 122-123. Comparer l'omission de *RM* 2, 51-52, à la fin de *RB* 3.

8. *RM* 11, 113 et 115-117.

9. Le contexte traite de la façon de dormir, non du lever, question qui ne se présentera qu'en 11, 114 et 120, non pour elle-même, mais à propos du vêtement. La présente note fait donc figure d'interruption. De plus, le *Et* initial contraste avec le début abrupt des prescriptions voisines, qui se suivent sans coordination, de même que les prescriptions finales (11, 121-123). Enfin la privation de *merus* est un cas unique parmi les sanctions prévues par la *RM*. Ce qui s'en rapproche le plus est *poitiones duas subductas* (69, 12), lui-même suspect d'interpolation, du fait de la gaucherie avec laquelle il s'ajoute à la privation d'une *quadra*.

Ces remarques faites, il convient d'observer que le vocabulaire de 11, 110 est bien celui du Maître. D'autre part, cette petite clause pénale s'insère au bon endroit, puisqu'on vient de prescrire le lit individuel. Ces deux indices suggèrent que l'ajouté, si c'en est un, vient de l'auteur principal lui-même. Ce pourrait être un complément dû au Maître, mais postérieur à l'époque où Benoît eut connaissance de la *RM*.

pas sans analogie avec la dernière prescription de Benoît (*RB* 22, 8)¹⁰.

Une fois éliminé ce que Benoît a omis ou complètement remanié, il reste deux passages du Maître qui ont laissé sur la *RB* un vestige certain et même littéral¹¹ :

<i>RM</i> 11	<i>RB</i> 22
¹⁰⁰ <i>Singulos praecipimus non binos per lectum dormire.</i>	¹ <i>Singuli per singula lecta dormiant.</i>
.....
¹¹¹ <i>Cum dormiunt, uestiti dormiant et cincti, id est aut cingulis aut restibus aut corrigia.</i> ¹¹² <i>Brachilem fratrem in nocte uti ideo prohibemus, ne dum se regyrat per somnum oppressus exiens per thecam mucro cultelli carni eius figatur.</i>	⁵ <i>Vestiti dormiant et cincti cingulis aut funibus, ut cultellos suos ad latus suum non habeant dum dormiunt, ne forte per somnum uulnerent dormientem,</i>

10. Nous avons aussi songé à mettre *RM* 11, 118-119 en relation avec *RB* 22, 7, en reconnaissant au texte de Benoît une pointe relative à la chasteté. D'une mise en garde contre la pollution individuelle, on passerait à des précautions contre l'homosexualité. Mais une étude plus attentive de *RB* 22, 7 oblige à reconnaître à ce texte une portée différente (voir ci-dessous, note 36). Il semble donc que Benoît ait purement et simplement sauté *RM* 11, 118-119. Cette omission est à rapprocher de celle de *RM* 80, dont il ne subsiste aucune trace. Comparer en outre la suppression du deuxième motif (*RM* 2, 48-50) au traité du conseil, quoiqu'il en reste quelques vestiges stylistiques dans *RB* 3, 3.

11. Nous soulignons les mots communs aux deux textes. Noter en outre l'exacte correspondance, quant au sens, entre :
cum... oratorio index sonauerit | *facto signo absque mora* (*RB* 22,
noctu, mox... (*RM* 11, 114). | 6).

Ici encore, l'abrégement est remarquable. Noter aussi : *cum dormiunt* (*RM* 11, 111), et *dum dormiunt* (*RB* 22, 5).

RM 11	RB 22.
... ^{11a} <i>Et ideo uestitos et cincos dormire diximus fratres, ut cum hora operis Dei aduenierit et oratorio index sonauerit noctu, mox parati consurgant.</i>	⁶ <i>et ut parati sint monachi semper et facto signo absque mora surgentes festinent inuicem se praeuenire ad opus Dei, cum omnitamen grauitate et modestia.</i>

D'un bout à l'autre, la rédaction de Benoît est empreinte d'un remarquable souci de concision¹². Seule la fin donne lieu à un élargissement : à son résumé du Maître, le rédacteur accroche un avis personnel sur l'empressement à se rendre aux nocturnes¹³. Les abréviations de Benoît portent en particulier sur les formules en « nous » (*praecipimus...*

12. Cela n'empêche pas Benoît de répéter *suos... suum* (22, 5), d'ajouter *forte* (*ibid.*), enfin d'écrire une troisième fois le verbe *dormire* (*dormientem, ibid.*), à la suite des deux formes qu'il tient du Maître.

13. Voir plus bas les parallèles relatifs à l'office diurne. On peut ici se demander si une ponctuation forte ne doit pas être placée après *semper*. Le sens indique en effet que la suite ne dépend plus strictement de *ut* : l'empressement des moines (*festinent*) ne résulte nullement du fait qu'ils dorment vêtus et ceints, mais de leur seule bonne volonté. Il est donc possible que *Et... festinent* constitue une prescription à part, logiquement et grammaticalement distincte de la précédente. Cependant une réelle continuité s'observe entre les deux phrases : si les moines sont « toujours prêts », c'est pour n'être pas en retard à « l'œuvre de Dieu ». De part et d'autre, d'ailleurs, Benoît dépend de la même phrase du Maître. On reste donc tenté de maintenir la subordination de *festinent* par rapport à *ut*, en supposant une forte brachylogie, qui est bien dans la manière de notre abrégiateur. Comparer l'élargissement analogue de la rédaction bénédictine à la fin du chapitre du silence nocturne (*RB 42, 11*), lui aussi très résumé, dans l'ensemble, par rapport à *RM 30*.

prohibemus... diximus), auxquelles se substitue un style impersonnel.

Reconnaissons d'ailleurs que l'abrègement ne se fait pas sans détriment pour la clarté. Passe encore pour les suppressions faites dans *RM 11, 112*. Sans doute, une fois disparue la mention du *brachile* et de la *theca*, ne voit-on plus aussi clairement ce que viennent faire les couteaux dans ce contexte de ceintures nocturnes¹⁴, mais on peut admettre que les contemporains saisissaient sans peine les sous-entendus de cette rédaction elliptique¹⁵. En revanche, la suppression de *RM 11, 114^a* (*Et ideo... diximus fratres*) produit un heurt incontestable. Le second *ut* (*RB 22, 6*) se trouve relié au premier (*RB 22, 5*), alors que chacune de ces conjonctions se rapporte à une notion différente : « pour ne pas avoir de couteau » explique que l'on soit ceint d'une ceinture ou d'une courroie ; « pour être prêt » explique que l'on doive dormir vêtu et ceint. La répétition de *uestili dormiant et cincti* était donc indispensable devant le second *ut*. Faute de conserver ce membre de phrase, la rédaction bénédictine tombe dans la gaucherie et l'obscurité, vérifiant ainsi le caractère secondaire que nous lui avons attribué par hypothèse.

Avant de quitter *RM 11*, nous pouvons récapituler en un tableau ce que Benoît lui a emprunté. Nous plaçons entre parenthèses les passages entre lesquels n'existe qu'une correspondance incertaine ou lointaine :

RB 22		RM 11
1	Lit individuel	109
(3 ^b)	Proximité des doyens	(108)

14. Cf. J. CHAPMAN, *S. Benedict and the Sixth Century*, p. 67, n. 1 ; F. CAVALLERA, « La Regula Magistri et la Règle de S. Benoît », dans *RAM 20* (1939), p. 230.

15. On savait que le *cingulum*, à la différence du *brachile*, ne comportait pas de gaine pour couteau. Cf. *RB 55, 19*, où *brachile* est immédiatement suivi de *cultellum* : les deux mots s'appellent l'un l'autre.

RB 22		RM 11
5	Dormir vêtu et ceint...	111
	...mais sans couteau...	112
6	...pour être prêt au lever	114
(7)	Proximité des anciens	(121)
(8)	Promptitude au lever	(120)

Au total, Benoît a extrait du Maître presque toutes les prescriptions positives qu'il trouvait chez lui. En omettant considérants et digressions, il a fait tenir ce règlement du dortoir en un espace réduit de plus de moitié¹⁶.

**Les notations
supplémentaires
de la RB**

Bien que ce résultat soit parfois obtenu aux dépens de la clarté, il apparaît d'autant plus remarquable que le nouveau traité est gonflé de

notations originales, comme on va le voir maintenant :

1) Le titre *Quomodo dormiant monachi* rappelle d'assez loin RM 29, T : *...uel quo ordine dormiant*. La rencontre n'est sans doute pas fortuite, puisque, nous le verrons, Benoît paraît bien s'être inspiré de ce chapitre du Maître à propos du local et de son éclairage¹⁷.

2) *Lectisternia pro modo conuersationis secundum dispensationem abbae sui accipiant* (22, 2). Cette petite phrase est une des plus obscures de la Règle, à en juger par les traductions et commentaires divergents. La difficulté tient au sens incertain de *lectisternia* et de *conuersatio*. Le

16. Pour 34 lignes de RM, Benoît n'en a qu'une quinzaine.

17. Cependant cette question n'est pas évoquée par le titre de Benoît, bien qu'elle apparaisse dans celui du Maître : *uel qualis debeat esse locus* (RM 29, T). D'autre part, le *quomodo* de Benoît, remplaçant le *quo ordine* du Maître, fait allusion à RB 22, 1-2 et 5, c'est-à-dire à ce qui résume RM 11 ou s'en inspire, tandis que la question de l'*ordo* (disposition des lits en cercle autour de l'abbé) n'est pas traitée par Benoît, à la différence de RM 29. Quant à *monachi*, c'est évidemment une particularité de Benoît (cf. RB 22, 6).

premier de ces mots pourrait signifier, selon Linderbauer, *lectus stratus* ou même *lectus* tout court. Mais le seul témoignage que l'on cite est un texte de Sidoine Apollinaire¹⁸, où *lectisternia* paraît en réalité synonyme d'*epulum*, festin sacré¹⁹. Dès lors, il semble plus prudent de s'en tenir au sens que *lectisternium* revêt incontestablement dans deux passages de la correspondance de saint Grégoire²⁰, celui de literie.

Venons-en à *pro modo conuersationis*. Dom J. Mc Cann avait sans doute vu juste en interprétant cette expression d'après une phrase de Denys le Petit où elle figure textuellement²¹. Or Denys a en vue la diversité des comportements

18. SIDOINE, *Ep.* 4, 15, 1, PL 58, 520 b. Dans son commentaire (PL 66, 492), Martène cite encore les *Acta S. Findani* 4, mais dans ce texte *lectisternia* semble signifier « literie ».

19. *Epulum multum et capacissima lectisternia para*. Ainsi l'entend A. BLAISE, *Dictionnaire*, s. v., et A. BOUCHÉ-LECLERCQ, art. *Lectisternium*, dans DAREMBERG-SAGLIO, *Dictionnaire des Antiquités*, III, 1110, n. 12. De fait, il s'agit d'un repas offert à l'occasion de la dédicace d'une basilique, et Sidoine peut fort bien parodier le langage technique des cultes païens. Même s'il veut parler de « lits », on notera qu'il s'agit de lits de table, non de meubles pour un dortoir. D'autre part, Sidoine est un écrivain trop recherché et trop éloigné de Benoît pour fournir un parallèle aussi valable que ceux de la correspondance grégorienne. On retrouve *lectisternio (publico)* chez SIDOINE, *Ep.* 2, 2, PL 58, 478 a (lits de salle à manger ?).

20. GRÉGOIRE, *Ep.* 7, 26 et 11, 1, PL 77, 881 c et 1119 b. Dans ces deux cas, *lectisternia* est contrasté avec *lectos*.

21. DENYS, *Vita Pachonii* 22, PL 73, 242 d : *pro modo conuersationis et propositi*. Cette interprétation, proposée par J. Mc Cann dans sa première édition (Stanbrook 1937), est abandonnée par le même auteur dans sa deuxième édition (Londres 1952, p. 180), sous l'influence de B. Linderbauer, semble-t-il. Comme le commentateur allemand, le traducteur anglais préfère entendre : « selon l'époque de leur entrée ». Cependant *pro tempore* serait plus naturel en ce sens que *pro modo*. Les autres traducteurs préfèrent en général : « selon leur genre de vie », qui ferait allusion à la simplicité et à l'austérité monastiques. Il est vrai que CÉSAIRE, *Reg. uirg.* 44, et ISIDORE, *Reg.* 13, 1, favorisent cette interprétation en condamnant tout luxe

individuels au sein d'une même communauté monastique²². D'après ce parallèle²³, Benoît songerait ici aux différents niveaux d'ascèse où se tiennent les moines de son monastère. Chacun, suivant ses forces et sa générosité, peut s'imposer, sous le contrôle de l'abbé²⁴, des restrictions quant au confort de sa couche. Cette disposition ne s'oppose nullement à *RB* 55, 15, où sont énumérés les objets de literie qui doivent « suffire » à tous. D'après le sens du mot et l'usage constant de Benoît, *sufficere* indique en effet un maximum à ne pas dépasser²⁵. C'est la mesure accordée par

dans la literie. Mais, outre l'important parallèle de Denys, la mention de la *dispensatio abbatis* suggère plutôt : « selon le degré d'ascèse d'un chacun ». Avec raison, A. Lentini s'est fondé sur le texte de Denys pour établir sa propre traduction.

22. Les sujets sont répartis en vingt-quatre sections (*turmae*) selon leur caractère et leur comportement. Un peu plus haut (242 b), *pro modo uescentium* signifie de même : « selon qu'ils mangent plus ou moins ».

23. Peut-être même s'agit-il d'une réminiscence, l'œuvre de Denys ayant pu servir de source à la *RB*. Cf. *RB* 58, 6 : *ad lucrandas animas*, et *Vita Pachomii* 25 (246 a). Le parallèle de *RB* 33, 3, et *Vita Pach.* 28, est moins frappant. Butler ne signale pas que *RB* 53, 2 est proche de *Vita Pach.* 4 (232 c).

24. *Secundum dispensationem abbae sui* peut être rapproché de *RB* 49, 8-10, où la *uoluntas* et la *permissio* de l'abbé sont requises pour tout sacrifice personnel, même en carême. Ici Benoît parle de *dispensatio*, parce que l'abbé doit non seulement permettre, mais fournir les objets nécessaires. Le mot suggère cette distribution du matériel, plutôt que l'assignation de places au dortoir (Linderbauer, *Mc Cann*), encore qu'on ne trouve ailleurs dans *RB* que *dispensator* (64, 5) en un sens très général. Quand il s'agit de places, *RB* 63, 2 emploie *disponere*. — Le contrôle de l'abbé sur la répartition du matériel est nettement indiqué dans *RB* 33, 2 et 5 ; 55, 17-20 (cf. 55, 3 et 8).

25. Cf. *RB* 39, 1-3 (deux plats « suffisent » ; en fait, on ne mange que d'un) ; 39, 4 (une livre de pain « suffit », même s'il y a deux repas) ; 40, 3 (une hémine de vin « suffit », mais ceux qui s'en passeront auront une récompense). Cf. *RM* 26, 1-2 et 14 ; 27, 5). Quand on passe à la question du vêtement, Benoît continue à employer *sufficere* en ce sens restrictif (*RB* 55, 4 et 10 : deux tuniques, pas davantage), tandis que *RM* 81 ne se sert plus de ce verbe, mais simplement de

la Règle aux moins fervents, qui devront en tout cas s'en contenter²⁶. Mais les frères plus généreux restent libres de d'imposer des retranchements volontaires, *pro modo conuersationis*. Cette diversité d'observances au sein de la communauté peut choquer notre goût de l'uniformité. Elle n'en est pas moins conforme à l'esprit du cénobitisme ancien, des origines jusqu'à l'époque même de Benoît²⁷.

3) Voilà donc une première notation, empruntée au *De uestiario* (*RM* 81 ; *RB* 55), qui vient grossir le traité du dortoir. Les additions suivantes (*RB* 22, 3-4) semblent provenir d'un autre chapitre du Maître, celui qui peut avoir suggéré le titre de notre traité, ainsi qu'on l'a vu plus haut. Là, en effet, à propos de la sieste que les frères font en été, le Maître décrit la disposition du dortoir : les lits sont rangés en cercle dans une seule pièce²⁸ (*RM* 29, 2), l'abbé

habere et de *uti*. De même pour la literie dans les deux mêmes chapitres. Ce fait de vocabulaire est significatif ; Benoît adopte à l'égard des habits et du lit une attitude restrictive qui n'est pas celle du Maître en cette matière. Il semble être en présence de tendances au « superflu » (*RB* 55, 11) que ne prévoyait pas le Maître. Ces remarques fournissent un certain appui à ceux qui entendent *pro modo conuersationis* comme un rappel de la simplicité monastique.

26. Cf. *RM* 53, 13 : *Qui uero noluerit (abstinere), regulae de hoc titulo constituta accipiet et quadragesimae contentus erit mensuram*, à quoi fait allusion la *mensura sibi indicta* de *RB* 49, 6.

27. En matière d'alimentation, cf. *Vita Pachomii* 22, *PL* 73, 242 d (*pro modo uescentium*) ; *RM* 27, 47-48 (pain et vin) ; *RB* 40, 4 (vin). En fait de sommeil, cf. *RM* 44, 17-19. Quant à la literie elle-même, voir dans *Vita Patrum Jurensium* 2, 2, le régime que s'impose l'abbé Lupicin. Sans aller jusque-là, on peut concevoir dans un dortoir commun des lits et des oreillers plus ou moins durs, des couvertures plus ou moins chaudes, etc. Cf. *ibid.*, 3, 5, la literie personnelle d'Eugende, qui institua pourtant le dortoir à Condat.

28. Voir *La Règle du Maître*, t. I, p. 35, où nous avons figuré les lits disposés sur trois côtés seulement (*uelut triclinio*). Mais le quatrième côté était peut-être occupé, lui aussi, de part et d'autre d'une porte médiane, car le *triclinium* antique affectait parfois la forme d'un lit en sigma (C).

occupant le centre pour exercer sa surveillance sur tous (29, 3-4) ; une petite lampe (*cicindelus*) éclaire au moins le coucher, mais les hebdomadiers doivent l'éteindre aussitôt après, s'il y a pénurie d'huile (29, 5-6).

On reconnaît, dans ce passage du Maître, la suite d'idées de *RB* 22, 3-4. Comme son devancier, Benoît traite successivement du local et de son éclairage. Comme lui, il prescrit un dortoir unique²⁹. Mais à la différence du Maître, il prévoit des dérogations à cette règle, au cas où la communauté est trop nombreuse. Alors on répartira les décanies, seules ou par deux, dans plusieurs pièces, avec des anciens chargés de la surveillance. Ces nouvelles dispositions rendent caduc *RM* 29, 3-4 : puisque les frères peuvent ne point se trouver réunis au dortoir, il n'y a plus lieu de mentionner la surveillance universelle de l'abbé. Benoît s'en tient donc à ce qui est prescrit dans *RM* 11, 108 : les prévôts surveillent leurs hommes³⁰.

L'éclairage du dortoir donne lieu à une autre mise au point. Le Maître, on s'en souvient, fait allumer au coucher une petite lampe à huile (*cicindelus*), qu'on éteint immédiatement après, si le combustible fait défaut. Le dortoir est alors plongé dans l'obscurité complète pendant toute la nuit, ce qui oblige, en cas de besoin, à se parler au lieu de faire un signe (*RM* 30, 19). Le réveil lui-même se fait *in obscuro* (*RM* 11, 120), le dortoir ne recevant sans doute pas d'autre lumière que celle qui passe, venant de l'oratoire, par la porte ouverte. Ce n'est qu'après les nocturnes qu'on

29. *In uno... omnes dormire* se retrouve littéralement dans *RM* 52, 4, sans doute par simple rencontre. Cf. *RM* 44, 19 (*in uno atrio lecta ante abbatem habere*), qui ressemble davantage à *RM* 29, 2 : *in uno atrio... lecta in ordine in circuitu ordinantur*. Les trois passages du Maître emploient le mot *atrium*, qui manque chez Benoît.

30. Les *praepositi* du Maître deviennent des *seniores*, comme en 23, 1-2 et 56, 3.

rallumera, en hiver, le *cicindelus* ou une lampe plus importante, pour faire la lecture au dortoir³¹.

En peu de mots, Benoît modifie radicalement ces dispositions du Maître. La lumière doit briller au dortoir toute la nuit jusqu'au matin. Ainsi « tout se fera dans la lumière » : ce principe, énoncé ailleurs à propos du souper et de la clarté du jour (41, 8-9), va s'appliquer au sommeil et à la lueur de la chandelle. On pourra éviter de la sorte les dérogations au silence nocturne, que le Maître prévoyait en raison de l'obscurité : de fait, *RB* 42, 8-9 interdit absolument toute parole, sous peine de sanction grave. Quant au réveil, il ne se fera plus *in obscuro*, et cette circonstance n'est peut-être pas étrangère au fait que Benoît omet les considérations de *RM* 11, 120.

Telles sont les modifications que la Règle bénédictine fait subir à *RM* 29, 2-6. Au total, Benoît est trois fois plus court que son modèle. S'il se montre plus souple quant au principe du dortoir unique surveillé par l'abbé, il est plus strict en ce qui concerne l'éclairage permanent et le silence.

4) *Festinent inuicem se praeuenire ad opus Dei, cum omni tamen grauitate et modestia* (*RB* 22, 6). Nous avons déjà relevé que cette recommandation s'accrochait assez mal au résumé de *RM* 11, 114. Il reste à noter que l'idée revient dans *RB* 43, 1-2, à propos des offices du jour : *summa cum festinatione curratur, cum grauitate tamen ut non scurilitas inueniat fomitem*. Ce dernier passage est lui-même parallèle à deux textes du Maître : *festinet statim cum*

31. Cf. *RM* 44, 12. Il peut sembler surprenant qu'on ne rallume pas dès le réveil. Le fait est pourtant confirmé par *RM* 19, 24, qui confie aux hebdomadiers le soin d'allumer. Or le réveil est fait par les *uigilli*, tandis que les hebdomadiers dorment encore, et l'allumage n'est pas mentionné parmi les attributions de ces excitateurs. On notera, d'autre part, que si le dortoir peut rester dans l'obscurité, la porte d'entrée du monastère semble jouir en toute circonstance d'un éclairage permanent (*RM* 95, 13).

grauitate pes ad oratorium (RM 54, 2); ne currentes de longe festinatione nimia concito certatim inter se cursu, non cum grauitate sed cum lasciuia currant (RM 55, 10). Ces quatre notations concordent quant à l'idée d'une démarche à la fois grave et empressée, mais seules la première et la dernière (*RB 22, 6* et *RM 55, 10*) font intervenir l'idée d'émulation (*inuicem se praeuenire... concito certatim inter se cursu*). On remarquera que cette émulation est encouragée par Benoît, tandis que le Maître paraît plutôt la déconseiller³².

Ainsi Benoît transporte dans le cadre nocturne des suggestions qui concernaient originellement les heures du jour³³. Le procédé de composition reste donc celui qu'on a analysé précédemment. Il consiste à gonfler le résumé de *RM 11* avec des notations tirées d'autres parties de la règle.

5) *Adulescentiores fratres iuxta se non habeant lectos, sed permixti cum senioribus (RB 22, 7)*. Cette prescription concorde avec *RB 63, 18*, où tous les *adulescentes*, assimilés aux enfants, sont soumis à la surveillance de tous, de telle sorte qu'en dehors de l'oratoire et du réfectoire, ils ne gardent pas leur rang d'entrée. A la lumière de ce parallèle, on est tenté d'entendre *seniores* au sens d'« adultes » plutôt qu'à celui de « doyens », d'autant qu'on imagine

32. *Inuicem se praeuenire* rappelle en outre *RB 63, 17*, et *72, 4*, citant *Rom. 12, 10*.

33. Sans doute *RM 11, 120* esquissait-il le thème de l'émulation en distinguant les frères « empressés et prêts » des retardataires négligents. Mais *RB 22, 6* se rattache nettement par son vocabulaire aux notes sur le jour qu'on vient de citer. Remarquer d'ailleurs l'insistance accrue quand il s'agit de la nuit : *cum omni tamen grauitate et modestia*, au lieu de *cum grauitate*. La même insistance reparait à propos de l'accueil des hôtes au cours de la nuit : *quod tamen et ipsud cum summa grauitate et moderatione honestissima fiat (RB 42, 11)*. Voir plus bas, note 40.

mieux ainsi la répartition des lits³⁴. Toutefois, l'on hésite à admettre que le même mot soit pris en deux sens différents à quelques lignes d'intervalle, et que les *seniores* de ce verset ne soient plus ceux de 22, 3. La comparaison avec le Maître vient renforcer ce doute, car il paraît vraisemblable que la seconde note sur la proximité des prévôts (*RM 11, 121*) a suggéré à Benoît la présente remarque, tout comme la première note sur le même sujet (*RM 11, 108*) avait provoqué la première mention des *seniores*. En définitive, le lecteur doit sans doute s'accommoder de cette ambiguïté et laisser sa pensée glisser, comme celle de Benoît, de la notion hiérarchique d'« anciens » à une acception moins technique du terme.

Au reste, le rapport probable de *RB 22, 7* à *RM 11, 121* fournit une explication de la place, surprenante au premier abord, qu'occupe cette prescription. C'est plus haut, en effet, après le verset 3, qu'on attendrait une telle remarque. Que Benoît, après s'être occupé du vêtement et du réveil, revienne ici à la disposition du dortoir, ce retour en arrière se comprend moins malaisément si l'on prend garde à l'amorce contenue dans la finale du Maître. Celui-ci se contentait de rappeler que les prévôts doivent se trouver au dortoir près de leurs hommes pour les surveiller étroitement. Au lieu de répéter ainsi une prescription générale déjà énoncée, Benoît a préféré en faire l'application particulière à ceux des frères qui ont le plus besoin de surveillance, c'est-à-dire aux plus jeunes.

34. Cf. *RB 4, 70-71 (seniores... iuniores)*; *63, 16 (senior... iunior* équivaut à *maior... minor*). Dans ce dernier texte, il s'agit du rang d'entrée, non de l'âge, mais il appert du moins que *senior* peut ne point désigner un doyen. Il est plus aisé de se représenter les lits des enfants « mêlés à ceux des *seniores* », si l'on entend par là le grand nombre des moines adultes plutôt que le petit nombre des doyens. On notera cependant que ceux-ci sont sans doute deux par décanie comme chez le Maître.

En outre, il paraît difficile de ne pas admettre pour *RB* 22, 7 une certaine relation avec le contexte, puisque, après comme avant, Benoît traite du réveil. Avant de considérer cette remarque sur les *adulescentiores* comme un bloc erratique ou une glose, on doit se demander si la catégorie spéciale qu'elle vise n'est pas spécialement concernée par les recommandations environnantes. Or, de fait, il y a lieu de penser que « gravité et modestie » n'étaient pas plus les qualités dominantes de la jeunesse à l'époque de Benoît qu'elles ne le sont de nos jours. On imagine aussi sans trop de peine des enfants et des adolescents dans le rôle des « dormeurs qui s'excusent³⁵ ». Le caractère assez puéril des fautes envisagées dans le contexte justifie donc pour sa part l'insertion de la présente remarque. En même temps, ce contexte suggère que Benoît songe moins ici aux risques courus par la chasteté pendant la nuit³⁶ qu'à la dissipation et à la paresse qui menacent de se manifester au réveil.

35. Cf. *RB* 43, 8 : *erit forte talis, qui se... recollocet et dormit.*

36. Ainsi l'entend Paul Diacre. On pourrait imaginer une relation avec *RM* 11, 118-119 : d'une mise en garde contre la pollution individuelle, Benoît serait passé à des précautions contre l'homosexualité. Mais cette relation semble bien problématique. Un autre argument pourrait être tiré de la sollicitude spéciale que Benoît témoigne aux *iuuenibus* dans ce domaine (*RB* 36, 8). L'on songe enfin à un curieux texte de Fructueux, *Regula* I, 17 : *Interuallum singulorum lectorum singulis cubitis intercedat, ne dum ad inuicem proximant corpora, nutriant libidinis incentiua. In tenebris autem nemo loquatur alteri, nec accedet ullo modo iunior quilibet ad lectum alterius post completam* (cf. PACHÔME, *Reg.* 94 ; voir ci-dessous, note 204). La première phrase de Fructueux indique assez quel genre de préoccupations inspire la seconde. Celle-ci vise spécialement les *iuniores*, mais s'agit-il des *adulescentiores* dont parle Benoît ? Nous ne le pensons pas. Au chapitre 6 et ailleurs, *iunior* désigne tout frère non gradé. Tel est le sens ici : un simple moine ne peut s'approcher du lit d'un autre, alors que le prévôt fait le tour du dortoir et inspecte chacun dans son lit (ch. 2).

6) *Surgentes uero ad opus Dei inuicem se moderate cohortentur propter somnulentorum excusationes.* Les premiers mots de ce verset répètent purement et simplement *RB* 22, 6, et *moderate* ne diffère guère de *cum... modestia*. Une répétition aussi lourde suppose que 22, 8 ne suit pas immédiatement 22, 6. Par là se trouve confirmé le caractère primitif de 22, 7, qui devait séparer dès l'origine ces deux remarques traitant explicitement du réveil.

Benoît revient donc sur deux principes qui lui sont chers. Le premier est celui de l'aide mutuelle que les frères doivent se donner (*inuicem se...*). Cette aide consistait précédemment à s'entraîner par l'émulation. Ici l'on va plus loin : à l'incitation de l'exemple se joint l'encouragement verbal³⁷. L'insistance montre bien quel prix Benoît attache à cette éducation mutuelle, dont il fait la théorie à la fin de sa Règle³⁸. De telles notations ayant pour objet les « relations horizontales » ne font pas seulement défaut dans *RM* 11, 108-121. Elles contrastent avec le dessein même de ces pages du Maître, qui ne sont pour leur auteur qu'un simple appendice à son traité des prévôts. C'est ainsi que, d'un passage concernant la surveillance des supérieurs, Benoît fait un chapitre où cette fonction hiérarchique continue à s'exercer, mais où apparaît à côté d'elle, et en un relief bien plus accusé, le nouveau type de relations fraternelles que la *RB* ne cessera de promouvoir.

Le second principe rappelé ici est celui de la retenue à garder dans ces exhortations mutuelles (*moderate*). Il est significatif que les deux autres passages où apparaît cette notion de « retenue » concernent pareillement les heures nocturnes : *cum omni tamen grauitate et modestia* (22, 6) ;

37. Cf. *RM* 2, 11-15 et *RB* 2, 11-15 : l'abbé prêche à la fois par la parole et par l'exemple.

38. Voir *La Communauté et l'Abbé*, p. 438-503.

cum summa grauitate et moderatione honestissima (42, 11)³⁹. Ces deux textes, visiblement calqués l'un sur l'autre, prescrivent la gravité et la retenue soit dans les mouvements et gestes (22, 6), soit dans les paroles exigées par un besoin urgent (42, 11). A la lumière des parallèles diurnes de 22, 6, que nous avons cités plus haut⁴⁰, on peut dire que si la « gravité » convient également au jour, la « retenue » est pour Benoît l'attitude caractéristique de la nuit.

Cependant, puisque nous venons de rencontrer le chapitre du silence après complies (RB 42), il est à propos de noter que Benoît n'y indique pas, comme le faisait le Maître, la limite précise où cesse, au réveil, le silence conventuel. La communauté du Maître récitait un triple *Domine labia mea aperies* à l'oratoire au début des nocturnes, pour signifier publiquement la « réouverture » des lèvres après leur « fermeture » à la fin des complies⁴¹. Entre ces deux signaux liturgiques, on était astreint en principe au silence complet. Si le Maître admet des dérogations à cette règle, il ne peut s'agir pour lui que de paroles prononcées « tout bas, de la bouche à l'oreille, de façon qu'un tiers ne puisse rien entendre⁴² », autrement dit de paroles privées, qui n'entament pas le silence conventuel. Le verset d'ouverture des nocturnes garde ainsi toute sa signification pour la communauté, tandis que les individus le récitent à voix basse pour leur propre compte avant chacune de leurs paroles privées.

39. Cf. RM 11, 122 : *tacite... et moderate*, où cependant il ne s'agit plus du dortoir, mais du réfectoire. En parlant des heures de nuit, le Maître recommande plutôt de parler « à voix basse » (*lente*) et d'agir respectueusement (*reuerentius, cum reuerentia*), mais cette dernière attitude paraît être en rapport avec le prestige des prévôts (11, 121) et de l'abbé (29, 4 ; 32, 3), plutôt qu'avec la crainte des tentations nocturnes.

40. Voir les appels de notes 32-33.

41. Cf. RM 30, 14-16 ; 32, 1 ; 32, 10-13.

42. Cf. RM 30, 18-22 ; 30, 24-25 ; 32, 1-6.

Benoît paraît négliger entièrement ce rôle attribué au *Domine labia mea aperies*. Certes, il prescrit encore la triple récitation du verset au début des nocturnes (RB, 9, 1), mais à cette « ouverture » ne correspond aucune mention explicite de la « fermeture » à la fin des complies⁴³. De plus, le déplacement de la section liturgique isole cette rubrique des chapitres concernant le dortoir et la nuit (RB 22 et 42), de sorte que sa signification par rapport au silence nocturne n'apparaît plus clairement. D'ailleurs, aucun commentaire n'attire l'attention sur cette signification, si complaisamment soulignée par le Maître. Cet ensemble d'altérations tend à ôter au *Domine labia mea aperies* sa portée symbolique et pratique, pour ne lui laisser qu'un rôle de vestige dans la liturgie. Benoît le regarde-t-il encore comme le terme du silence conventuel de la nuit ? En tout cas, il ne nous en dit rien quand il traite la question pour elle-même⁴⁴, et nous ignorons en définitive à quel moment il place la fin du grand silence⁴⁵.

Ces constatations permettent de comprendre la rubrique de RB 22, 8, et d'apprécier à nouveau son originalité vis-à-vis des prescriptions du Maître. Aux yeux de celui-ci, il serait inconvenant de « s'exhorter mutuellement », fût-ce « avec retenue », avant que le verset d'ouverture ait offi-

43. Voir RB 17, 10. Non seulement la teneur du verset des complies n'est pas spécifiée, mais ce verset ne se place plus à la fin de l'heure, comme le prescrivait RM 30, 12 ; 37, 2.

44. Voir RB 42, 8-11, qui parle seulement du début du silence (sortie de complies).

45. On peut en douter d'autant plus que les coutumiers carolingiens divergent parfois de RM sur ce point. D'après l'*Ordo Casinensis I*, 1, on se tait jusqu'au chapitre de prime, et d'après le *Memoriale Qualiter*, 1 et 19, les versets d'ouverture et de fermeture sont récités *en privé* par les moines au coucher et au lever (CCM I, p. 101, 3 ; 230, 4 ; 261, 1-5). En revanche, l'*Ordo Romanus XVIII*, sans parler explicitement des limites du silence, continue à faire réciter publiquement les deux versets comme la RM (*ibid.*, p. 48, 8-9 et 16-18 ; 19, 9-10).

ciellement rompu le silence imposé à complies. En recommandant ici une telle pratique, Benoît montre derechef que le *Domine labia* ne compte guère pour lui. Au reste, il n'est même plus question, dans *RB* 42, d'une récitation privée de ce verset avant les conversations des particuliers. Ici même, rien ne donne à penser que les frères doivent le prononcer avant de s'adresser leurs exhortations. La petite note que nous étudions ne révèle donc pas seulement une conception élargie des relations fraternelles ; elle indique aussi le démantèlement de tout le dispositif rituel si soigneusement mis en place par le Maître.

II. Histoire de l'institution: de la cellule au dortoir

Nos deux règles s'accordent à faire dormir les moines dans des salles communes, sous la surveillance de leurs supérieurs. Sans doute le Maître se montre-t-il strict à l'égard du dortoir unique⁴⁶, tandis que Benoît admet plusieurs dortoirs⁴⁷. Mais ce qu'ils n'envisagent pas plus l'un que l'autre, c'est que les moines passent la nuit habituellement seuls ou à deux ou trois, dans des cellules séparées, sans supérieurs qui les surveillent. Or cet habitat en cellules était la règle générale, un siècle plus tôt, dans les communautés les plus étroitement cénobitiques. Il s'est donc produit une véritable révolution dans ce domaine entre les premières générations de moines et le début du

46. Il n'envisage même pas plusieurs locaux. Le fait est d'autant plus notable qu'il a l'habitude de prévoir l'accroissement de la communauté et de prendre des mesures en conséquence. Rien de tel pour le dortoir. Seuls en sont exceptés les portiers et les gardiens des hôtes, soit quatre religieux.

47. Non seulement pour les diverses décanies, seules ou groupées par deux, mais aussi pour les novices et les malades, en plus de la porterie et de l'hôtellerie.

vi^e siècle. Essayons d'en discerner les étapes et la signification.

Les cénobites d'Égypte demeuraient dans des cellules. Ce n'est pas seulement Jérôme qui nous l'apprend dans sa brillante description de la lettre à Eustochium⁴⁸ (384). La Règle de Pachôme elle-même parle mainte fois de ces *cellulae* où les frères se retirent dès la fin du repas vespéral et de l'office du matin⁴⁹, pour n'en sortir qu'au signal de l'office suivant. Si elles sont groupées en « maisons », sous la surveillance d'un *praepositus* et de son second, elles n'en constituent pas moins de vraies chambres particulières, où le moine passe la plus grande partie de son temps, de jour comme de nuit, dans la solitude. Certains indices donnent d'ailleurs à penser que cette cellule individuelle pouvait dès lors être partagée par un ou deux compagnons⁵⁰. Une telle cohabitation est en tout cas clairement attestée dans le milieu égyptien aux générations suivantes : Cassien note

48. JÉRÔME, *Ep.* 22, 34.

49. A. BOON, *Pachomiana Latina*, Louvain 1932. Voir l'Index, p. 198, s. v. *cellula*. Dans L. TH. LEFORT, *Les Vies coptes de S. Pachôme*, les indices en ce sens sont assez rares. Le plus caractéristique est sans doute l'épisode de *Bo* 64 (p. 126, 23) et *S*^a 64 (p. 304, 28), qui suggère un bâtiment à cellules contiguës.

50. Voir PACHÔME, *Reg.* 88, qui suppose qu'on peut se parler après s'être couchés; 95, qui interdit de partager le *psiathium*. Cependant P. LADEUZE, *Étude sur le cénobitisme pachomien*, Louvain 1898, p. 337, n. 2, n'admet pas que cette cohabitation ait existé au temps de Pachôme (cf. p. 263-264). De même H. BACHT, « Antonius und Pachomius », dans *Antonius magnus eremita*, Rome 1956, p. 74, n. 44-46, qui relève la disparition des cellules individuelles dans les *Excerpta* grecs. Les allusions de la Règle sont en tout cas confirmées par HORSIÈRE, *Règlements*, *CSCO* 160, p. 86, 2 : « Celui qui se lèvera la nuit pour réciter, si celui qui est avec lui dans la cellule demeure couché et ne se lève pas pour réciter... ». Ce texte est fort clair.

qu'on loge seul ou à deux⁵¹, la Règle de l'Ange prescrit de mettre trois frères dans chaque cellule⁵². Ces indications de plus en plus nettes font soupçonner une certaine tendance à restreindre la solitude cellulaire. Mais nulle part, pas plus en Syrie qu'en Égypte⁵³, il n'est question de véritables dortoirs communs. Sur ce point, le cénobitisme garde la trace de ses origines anachorétiques⁵⁴. Alors que la communauté de la table a été réalisée d'emblée par Pachôme, celle du local d'habitation est restée incomplète. Avec la cellule, la solitude a continué d'envelopper une grande partie de la vie cénobitique.

Personne n'a mieux décrit que Cassien l'espèce de réclusion à laquelle est soumis le cénobite égyptien dans sa cellule. Non seulement il y prend son sommeil, mais il y passe encore les dernières heures de la nuit à veiller, s'occupant à ce travail incessant mêlé de prière qui donne, selon Cassien, une trempe incomparable à l'observance des monastères d'Égypte⁵⁵. Le jour venu, cet emploi du temps se poursuit. La « méditation » continue du moine au travail dans sa cellule tient lieu de prière commune à des heures déterminées : là-bas, on ne célèbre pas tierce, sexte

51. CASSIEN, *Inst.* 2, 12, 3 ; 4, 16, 2. D'après *Concl.* 20, 1-2, il semble que l'on pouvait même habiter à trois.

52. PALLADE, *Hist. Laus.* 32, BUTLER p. 89, 5-6 ; DENYS, *Vita Pachomii* 22 (242 bc).

53. Voir A. J. FESTUGIÈRE, *Antioche païenne et chrétienne*, Paris 1959, p. 319-328. La démonstration paraît solide, encore que l'anecdote de la *Vie de Syméon* invoquée p. 325, n. 2, reçoive une interprétation opposée de la part de J. LEROY, « La vie quotidienne du moine studite », dans *Irenikon* 27 (1954), p. 31, n. 1.

54. Voir H. BACHT, *art. cit.*, p. 74. Le fait d'habiter à deux ou trois dans la même cellule rappelle lui-même l'association d'un ermite avec un ou deux disciples. CASSIEN fait de ces rapports de maître à disciple un des motifs pour lesquels certains cénobites habitent ensemble, les autres motifs étant le travail commun et l'affinité spirituelle (*Inst.* 2, 12, 3).

55. CASSIEN, *Inst.* 2, 12-14. Cf. *Inst.* 4, 12.

et none. Cassien n'hésite pas à proclamer la supériorité de cette oraison individuelle, spontanée, incessante, par rapport à l'office public, obligatoire et discontinu auquel se rendent à certaines heures les cénobites des autres régions⁵⁶. S'il arrive d'ailleurs que le moine d'Égypte soit appelé à sortir de chez lui pour un travail commun, le silence reste de règle et prolonge pour lui en quelque sorte la solitude de sa cellule. Au milieu de ses frères, il continue à réciter psaumes et textes scripturaires, occupant ainsi de Dieu non seulement sa bouche, mais son cœur⁵⁷. Mais seul l'appel de l'obéissance peut légitimer de telles sorties. Hormis ce cas, le cénobite est astreint à demeurer tout le jour enfermé dans sa cellule, rivé à son travail et à sa méditation solitaires⁵⁸.

Vie de Chartreux, dira-t-on. De fait, la vie la plus communautaire qu'ait connue l'Égypte du iv^e siècle n'est guère moins solitaire que celle de l'Ordre qui représente l'idéal érémitique dans l'Occident d'aujourd'hui. Aussi bien, ce n'est nullement sortir du cadre cénobitique que d'interroger Cassien sur la signification de la cellule, même dans les parties de son œuvre qui ne concernent plus, comme les quatre premiers livres des *Institutions*, les seuls cénobites. La réclusion de ceux-ci ne diffère de celle des ermites que par deux interruptions journalières de quelques heures à la fin du jour et à la fin de la nuit. Cette différence de degré laisse intact le *sens* de la vie recluse. C'est donc au

56. *Inst.* 3, 1-2. Cf. PALLADE, *Hist. Laus.* 32, BUTLER p. 92, 8-93, 6 ; DENYS, *Vita Pachomii* 22 (243 ab).

57. CASSIEN, *Inst.* 2, 15, 1. La « méditation » est déjà prescrite par PACHÔME, *Reg.* 3, toutes les fois qu'on se rend à l'office. De même quand on en revient (*Reg.* 28), quand on se rend au travail commun (*Reg.* 59), et au cours du travail lui-même (*Reg.* 60), encore qu'on puisse alors « se taire » simplement. Le réglementaire y est tenu aussi (*Reg.* 36), ainsi que le distributeur de desserts (*Reg.* 37).

58. CASSIEN, *Inst.* 2, 15, 1. Cf. *Inst.* 4, 10, qui frise le comique ; 4, 12 (*intra cubilia sua*) ; 2, 14 (*intra claustra cellae*).

Livre X des *Institutions* et à la *Conférence XXIV*, traités concernant plutôt en principe les ermites⁵⁹, qu'il faut demander des éclaircissements sur les propriétés et les vertus du séjour en cellule.

La cellule apparaît d'abord comme le lieu fort contre lequel s'acharne et se brise l'esprit d'acédie⁶⁰. Ce dégoût de l'effort spirituel, cet appétit de distractions, cet élan vers les satisfactions faciles de l'action et du commerce des hommes, tout cela n'est pas autre chose que le désir de sortir tout ensemble de sa cellule et de soi-même. Un même mouvement d'extraversion jette le moine hors de son « cloître » et hors de son âme. Si la cellule est devenue odieuse, c'est qu'on ne supporte pas la trop lourde intériorité dont elle était le signe et la sauvegarde. Les visites à l'extérieur ne sont d'ailleurs pas les seules manifestations du mal. On peut aussi s'évader par la porte intérieure du sommeil⁶¹. La cellule ne remplit donc sa fonction de gardienne que si l'on y demeure éveillé, travaillant de ses mains, méditant de bouche et de cœur. Alors ni les conversations humaines, ni la fuite dans l'inconscience ne feront oublier « la vue et la contemplation de cette pureté divine et suréminente, qui ne peut être recherchée ailleurs que dans le silence, la persévérance continue en cellule et la méditation⁶² ».

Déjà donc ce développement sur l'acédie désigne la cellule comme un des signes efficaces de l'attention à Dieu

59. Quoique *Inst.* 10, 2, 1-2 suppose un coenobium. De même *Inst.* 10, 20 et 23.

60. Voir CASSIEN, *Inst.* 10, *passim*.

61. *Inst.* 10, 2-5 et 25. Une autre tentation est celle de devancer l'heure du repas (*Inst.* 10, 2, 3). Mieux vaut d'ailleurs dormir et manger que de quitter la cellule (*Conl.* 7, 23).

62. *Inst.* 10, 3. Cette « pureté » semble être autant l'idéal humain subjectif vers lequel on tend que l'essence divine objective à contempler. Cf. *Inst.* 10, 4 : *contemplatio uirtutum et intuitus spiritualium sensuum*.

et à soi-même. La même signification lui est reconnue plus clairement encore dans la *Conférence XXIV*. Ici la réclusion en cellule ne s'oppose pas seulement aux sorties pour visiter le prochain. Elle interdit en outre toute forme de travail en plein air. Il apparaît en effet que l'acédie⁶³ trouve son compte dans le simple fait de se promener hors de chez soi. Il suffit que le corps soit à l'air libre pour que les pensées prennent, elles aussi, leur essor. Qui veut en garder le contrôle doit « enfermer son corps et son âme continuellement entre les murs de sa cellule ». Alors, comme un pêcheur penché sur des eaux tranquilles, il discernera les pensées qui montent des profondeurs de son cœur, rejetant les unes, laissant les autres mordre à ses appâts⁶⁴. Ou bien, tel l'architecte d'une voûte d'abside, il référera sans cesse à leur centre unique les matériaux qui vont dessiner le galbe de son édifice spirituel, veillant à ce que chaque pensée s'ordonne immuablement au souvenir de Dieu et à son amour⁶⁵. La cellule est donc à la fois le symbole et le cadre indispensable de toute vigilance intérieure. Faute de la garder du matin au soir, les moines de Calamus ne tirent aucun profit de leur séjour au désert le plus reculé qui soit en Égypte. Rien ne sert de demeurer à huit jours de marche de toute habitation, si l'on a pris l'habitude de travailler en plein air. A ce labeur des champs, les pensées s'échappent aussi sûrement que dans des conversations avec les hommes. On devient incapable de supporter l'immobilité de la cellule, son silence, son inaction, enfin l'étouffante concentration des pensées prisonnières du cœur⁶⁶.

C'est dire que la cellule fait la vraie solitude beaucoup plus que l'éloignement des lieux habités. Être seul, ce

63. Le mot est prononcé dans *Conl.* 24, 5.

64. CASSIEN, *Conl.* 24, 3.

65. *Conl.* 24, 6.

66. *Conl.* 24, 4-5.

n'est pas principalement se priver de compagnie humaine, mais se rendre présent à soi-même et à Dieu⁶⁷. Or cette rencontre s'opère dans la cellule. Le désert n'y suffit pas ; il faut en outre, au désert même, les murs d'une habitation dont on ne sort pas. C'est là que l'homme qui consent au redoutable tête-à-tête avec soi-même, recevra la bienheureuse visite de l'Esprit-Saint, qui daigne se faire l'habitant de son cœur et comme son compagnon de cellule⁶⁸.

Cette très haute estime de la cellule permet de comprendre qu'elle ait subsisté dans le cénobitisme primitif. Que les monastères d'Égypte maintiennent leurs sujets jour et nuit dans une réclusion habituelle, ce n'est pas là simple survivance de l'anachorétisme originel, encore moins impuissance à mettre en œuvre jusqu'au bout le principe communautaire de ces sociétés. Pachôme ne manquait certes pas d'imagination créatrice. S'il a conservé la cellule, c'est sans doute qu'il lui reconnaissait une signification spirituelle et une véritable vertu éducative⁶⁹.

Les causes de la crise : le travail et l'office Cependant deux facteurs devaient concourir à vider progressivement la cellule de son sens. D'abord le travail manuel. Dans la mesure où celui-ci exigeait que les frères se réunissent ou simplement qu'ils sortent de chez eux, il tendait à restreindre la vie solitaire.

67. Cf. GRÉGOIRE, *Dial.* 2, 3, MORICCA p. 81, 14-82, 11 : *solus in superni spectatoris oculis habitavit secum*, et le commentaire.

68. Cf. *Conl.* 24, 6, fin (*cohabitator* ; cf. *Inst.* 4, 16, 2). La maison n'est ici que l'image du cœur, mais on vient de recommander la claustration effective en cellule (24, 5).

69. Cf. l'Apophtegme Moïse 6, *PG* 65, 284 c : « Va, assieds-toi dans ta cellule, et ta cellule t'enseignera tout », qu'on retrouve avec des variantes dans un grand nombre de *Verba seniorum* (voir H. O. WEBER, *Die Stellung des Johannes Cassianus zur ausserpachomianischen Mönchstradition*, Münster 1960, p. 19-22). Cf. aussi PALLADE, *Hist. Laus.* 18, Butler p. 58, 8-11 : « Tu diras à tes pensées : c'est pour le Christ que je garde les murs. »

Certes, nous l'avons vu, le travail commun ne dispensait pas de la méditation et du silence, mais la séparation très réelle ainsi maintenue entre les travailleurs reposait sur une discipline volontaire, sur la simple clôture des lèvres. Une certaine solitude subsistait, mais la cellule n'y avait point de part. Si d'ailleurs les conversations étaient ainsi évitées et l'attention à Dieu sauvegardée en quelque mesure, on risquait en tout cas de perdre le goût et l'habitude de cette vigilance parfaite que procure seule la réclusion.

De son côté, l'office commun devait, en se développant, porter atteinte à la cellule considérée comme lieu de prière. Au lieu de prier seul chez soi en travaillant tout le long du jour, le moine serait appelé à prier en communauté, à l'oratoire, à des intervalles réguliers. Au temps de Cassien, ces célébrations à tierce, sexte et none étaient de règle dans tout le monachisme hormis l'Égypte⁷⁰. On se rappelle l'interprétation défavorable que Cassien donne de cet usage : selon lui, il marque l'impuissance du moine à réaliser la prière personnelle incessante dont l'Écriture fait un devoir au chrétien⁷¹. Quoi qu'il en soit, on ne peut nier que l'oratoire ait ainsi dépouillé la cellule d'une part notable de sa signification et de sa dignité. Elle n'apparaît plus comme le lieu de prière par excellence. Tout au contraire, on *sort* de sa cellule pour aller prier ailleurs.

La propriété et les vices de la chair Tandis que le travail et l'office tendaient ainsi à tirer le cénobite de sa cellule, on ressentait de plus en plus les inconvénients de ce mode d'habitation par rapport à quelques-unes des grandes tentations de la vie monastique. D'abord la propriété. Ce n'est pas pour rien que les textes pachômiens reviennent sans cesse

70. CASSIEN, *Inst.* 3, 1-2.

71. *Luc* 18, 1 ; *I Thess.* 5, 17, etc.

sur « ce qu'il est permis de conserver en cellule⁷² ». Évidemment, cette pièce s'offrait d'elle-même pour le recel d'un vestiaire et d'une literie superflus. C'est dans le même contexte, semble-t-il, qu'apparaît la défense de fermer sa porte à clé⁷³. Une seconde tentation, proche voisine de la précédente, est celle de la gourmandise : c'est en cellule qu'on risque de manger sans permission⁷⁴, voire de se constituer un garde-manger. Enfin, comment la cellule ne favoriserait-elle pas les fautes contre la chasteté ? Les indications abondent en ce sens : on multiplie prescriptions et précautions, soit pour maintenir dans le devoir les compagnons de cellule, soit pour empêcher qu'on ne sorte de la sienne et qu'on n'entre dans celle d'un autre⁷⁵.

Ces diverses tentations devaient compromettre la cellule d'autant plus gravement qu'elle perdait par ailleurs une partie de sa signification positive. Ses inconvénients paraîtraient de plus en plus intolérables, à mesure qu'on perdrait de vue sa haute destination première, d'ailleurs de moins en moins en rapport avec la faiblesse du grand nombre. Au terme de cette évolution, ce qui avait été conçu comme le lieu privilégié de l'attention à soi-même et de la rencontre de Dieu, ferait figure de refuge suprême pour l'égoïsme et le vice. Telle est la raison pour laquelle,

72. JÉRÔME, *Praef. in Reg. Pach.* 4 ; PACHÔME, *Reg.* 81 et 88 ; HORSIÈSE, *Liber* 21. Cf. CASSIEN, *Inst.* 4, 13.

73. PACHÔME, *Reg.* 107. Le paragraphe précédent (§ 106) concerne la non-propriété. Cependant on rencontre un peu plus loin une série de préceptes se rapportant à la chasteté (§ 109-112). C'est peut-être à cette vertu que songe Pachôme en écrivant ici : *Clausa cella nullus dormiat.*

74. PACHÔME, *Reg.* 78-80.

75. Voir plus haut, note 50. Ajouter *Reg.* 87 : ne se coucher que sur sa propre *sellula* ; 89 : ne pas entrer chez un autre sans frapper ; 126 : ne pas sortir de chez soi la nuit. Cf. CASSIEN, *Inst.* 2, 15, 2 ; 4, 16, 2, où cependant les fautes visées semblent s'accomplir hors des cellules.

à l'orée du VI^e siècle, une réforme générale du cénobitisme lui substituera partout le dortoir.

Les cellules en Occident

Ce grand phénomène paraît avoir pris naissance en Occident. Le monachisme à ses débuts y avait transporté l'habitat en cellules à la mode de l'Orient. A Marmoutier, les quatre-vingts compagnons de Martin logent chacun chez soi, dans des cabanes de bois ou des grottes⁷⁶. A Lérins, Euchèr salue « ces saints vieillards qui, avec leurs cellules séparées, ont introduit en notre Gaule les pères d'Égypte⁷⁷ ». En Afrique, on distingue salles de communauté et chambres particulières⁷⁸. Dans le Jura, les cellules furent peut-être séparées au début, mais on les avait en tout cas réunies en un seul bâtiment à l'époque où l'incendie ravagea Condat. Ce logis de bois comportait non seulement des cellules contiguës, assemblées par une même charpente, mais aussi un étage qui lui donnait assez belle apparence⁷⁹. On peut encore noter, dans la Vie d'Hilaire

76. SULPICE SÉVÈRE, *Vita Martini* 10, *PL* 20, 166 b.

77. EUCHÈR, *De laude eremi* 42, *PL* 50, 711 b. Il s'agit sans doute d'ermites vivant à côté du coenobium. Mais celui-ci, s'il n'était pas fait de cellules séparées (*diuisis cellulis*), devait consister en cellules réunies dans des bâtiments communs. Le fait même qu'Euchèr précise que les cellules des vieillards sont séparées (*diuisis*) pointe dans le même sens. Si le coenobium avait eu des dortoirs, cette précision était inutile. Elle se comprend, au contraire, si Euchèr veut distinguer les cellules d'ermites isolées des cellules contiguës du coenobium. Cf. JÉRÔME, *Ep.* 22, 34, LABOURT p. 150, 16, où il est dit des cénobites : *manent separati sed iunctis cellulis* (leçon meilleure que *seiuinctis cellulis*, qu'on lit dans *PL* 22, 419), tandis qu'on lisait plus haut des moines de Nitrie : *diuisis cellulis habitant* (*Ep.* 22, 33). Voir aussi les textes cénobitiques cités ci-dessous, notes 79-80.

78. *Consultationes Zacchaei* 3, 3 : *His conueniendi unus omnibus locus est, sed dispar manendi.*

79. *Vita Patrum Jurensium* 1, 3 (cf. 1, 17) : cellules séparées ? *Ibid.* 3, 18 : *non solum contignatis indiscretisque cellulis, uerum etiam pulchre fuerat cenaculis geminatum.* La cellule du prêtre Antidiole

d'Arles, un trait qui semble indiquer le même type d'habitations, où l'on couche en cellules séparées sous un même toit⁸⁰.

Les premiers monastères d'Occident ne différaient donc pas, sous ce rapport, de ceux d'Orient. Cependant, les inconvénients de la cellule devaient se faire sentir en Gaule plus que partout ailleurs, s'il est vrai, comme le dit Cassien, que les moines de ce pays souffraient particulièrement de l'esprit de propriété⁸¹. D'autre part, l'office gaulois était caractérisé par une prolixité dont Cassien se plaint déjà⁸² et qu'on retrouve dans l'*ordo officii* apporté de Lérins à Arles par Césaire⁸³. Au sortir de ces longues synaxes, les moines ne rentraient en cellule que pour un temps réduit, et sans doute n'étaient-ils plus guère dispos pour un effort personnel d'attention et de prière. On peut ajouter que si le travail manuel faisait presque complètement défaut à Marmoutier⁸⁴ et ailleurs⁸⁵, cette oisiveté ne pouvait ni

se trouvait au rez-de-chaussée lors de l'incendie. Cf. 1. 10 : *si bene cubilia nostra aut orationis uel xenodochii membrum... respicias...* Ici, *cubilia* désigne les cellules, comme dans CASSIEN, *Inst.* 4, 12, mais *xenodochii* est embarrassant. D'après 3, 21, il pourrait s'agir d'un dortoir commun. L'auteur oublie-t-il ici que ce local n'existait pas encore au temps des fondateurs ? En tout cas, le contexte ne permet guère de songer à une « hôtellerie », comme le suggère l'étymologie, puisqu'on se plaint que cette pièce soit trop petite pour le nombre des moines. Un anachronisme reste donc l'explication la plus probable, à moins qu'il ne s'agisse d'un « dortoir » au sens large, c'est-à-dire d'un bâtiment de cellules.

80. REVERENTIUS, *Vita Hilarii* 20, PL 50, 1236 a : *quia eiusdem cellae erat eius cella coniuncta*. Grâce à cette proximité, Hilaire entend les gémissements du diacre Cyrille. Noter cependant que l'évêque, dès son réveil, envoie prendre des nouvelles du patient. Il semble donc avoir des compagnons de chambre.

81. CASSIEN, *Inst.* 4, 15.

82. *Inst.* 2, 2.

83. CÉSAIRE, *Reg. uirg.* 66-69.

84. SULPICE SÉVÈRE, *Vita Martini* 10.

85. CASSIEN, *Inst.* 10, 23.

favoriser ni valoriser le séjour en cellule, si étroitement lié, on l'a vu, à l'accomplissement d'un travail incessant et à la méditation qui accompagne celui-ci. De leur côté, les moines du Jura paraissent s'adonner au défrichement et à l'agriculture⁸⁶, c'est-à-dire au genre de travaux qui s'oppose directement à la réclusion. On sait qu'il en allait de même pour les moines-clerics gouvernés par Hilaire d'Arles⁸⁷.

**L'apparition
du dortoir
en Gaule :
Condat et Arles**

Tel ou tel de ces faits ou leur réunion explique peut-être en partie la réaction assez brusque et brutale qu'on observe précisément en Gaule vers la fin du v^e siècle. L'épisode le plus caractéristique, qu'on aimerait pour cela pouvoir dater avec plus de précision⁸⁸, est la reconstruction de Condat par Eugende après l'incendie providentiel qui détruisit le bâtiment aux cellules décrit plus haut. Cette fois, l'abbé fait élever un dortoir commun pour lui et pour tous ses moines, à l'instar du réfectoire commun déjà existant. Une lampe à huile devra éclairer ce dortoir, aussi bien que l'oratoire, pendant toute la nuit. Les lits, d'ailleurs, restent séparés⁸⁹. L'anonyme du vi^e siècle, qui nous donne ces détails, a parfaitement conscience de la révolution accomplie de la sorte : *refutato archimandritarum orientalium instari*, c'est à l'encontre de

86. *Vita Patrum Jurensium* 1, 7-8. Cf. 2, 5.

87. REVERENTIUS, *Vita Hilarii* 11.

88. On sait seulement qu'Eugende entra au monastère âgé de sept ans et y mourut à soixante ans, peu avant 517. Son abbatiat doit donc se situer vers 480-510.

89. *Vita Patrum Jurensium* 3, 21 : *Iste tamen, refutato archimandritarum orientalium instari, utilius omnes uniuert in medium. Destructis namque mansionum aediculis, uno cunctos secum xenodochio quiescere fecit, ut quos causa unilae refectionis una claudebat aedicula, discretis quoque lectulis una ambiret et mansio. Cui tamen lumen olei, sicut in oratorio, indeficiens noctibus praebatur*. Appelé ici *xenodochium* (voir ci-dessus, note 79) et *mansio*, le dortoir recevra plus loin le nom de *mansorium* (3, 25).

la tradition orientale qu'Eugende a rebâti son monastère. Et il n'hésite pas davantage à proclamer que ce nouveau plan vaut bien mieux que l'ancien⁹⁰. Ces affirmations sonnent étrangement pour qui est familiarisé avec le langage et la mentalité si traditionalistes des écrivains monastiques. Cependant on aurait tort d'y voir une sorte de progressisme. L'anonyme ne prétend pas que le dortoir soit en lui-même préférable aux cellules, mais seulement qu'il assure mieux la discipline et la moralité dans les communautés de son temps et de son pays. C'est la « faiblesse gallicane » qui le rend nécessaire⁹¹.

Ce récit offre un intérêt exceptionnel, parce qu'il nous fait assister au passage d'un mode d'habitat à l'autre. En revanche, il ne dit rien des causes qui ont motivé la décision d'Eugende. Dans les règles de Césaire, au contraire, on trouve le changement déjà accompli, mais cette fois le contexte permet d'en préciser les motifs. Quand la Règle masculine interdit à quiconque de posséder « une cellule particulière, une armoire, ou quoi que ce soit qui se puisse fermer à clé », on peut déjà soupçonner que le vice de propriété est en cause. C'est ce que confirment les articles précédents. C'est donc pour maintenir la parfaite communauté des biens que Césaire prescrit à tous de demeurer dans une seule *schola*⁹². La même prescription reparaît dans le même contexte en un article de la Règle féminine⁹³.

90. *Ibid.* 3, 18 : *multo utilius congruentiusque*; 3, 21 : *utilius*.

91. *Ibid.* 3, 23 : *proculdubio efficacius haec faciliusque natura uel infirmitas exequitur gallicana*. L'auteur paraît viser surtout le régime alimentaire, dont il parle dans les mêmes termes en 2, 2.

92. CÉSAIRE, *Reg. mon.* 3 : *Cellam peculiarem aut armariolum uel quamlibet clausuram nullus habeat. In una schola omnes maneant*. Cf. PACHÔME, *Reg.* 107 : *Clausa cella nullus dormiat, nec habebit cubiculum quod claudi possit...* Il est de nouveau question de la *schola* dans CÉSAIRE, *Reg. uirg.* 4 : *de lecto in schola habendo*.

93. CÉSAIRE, *Reg. uirg.* 9 : *Nulli liceat semolam eligere mansionem, nec habebit cubiculum uel armariolum aut aliquid huiusmodi quod*

Ici le dortoir est appelé *cella* et Césaire précise, comme l'anonyme jurassien, que les lits doivent rester distincts. Cette indication suggère une autre préoccupation, celle de la chasteté, qui paraît motiver plus loin une nouvelle condamnation de la *cella peculiaris*⁹⁴. Cette fois, le contexte parle de clôture et de rapports avec les personnes du dehors, hommes et femmes, religieux et laïcs. Il est clair que la cellule est condamnée parce qu'elle faciliterait ces relations interdites. Cependant Césaire ne tarde pas, dans la suite du texte, à revenir à des prescriptions contre la propriété. Peut-être avait-il déjà en vue ce point quand il proscrivait la cellule. On peut donc conclure que l'institution du dortoir est dirigée chez Césaire contre deux abus : l'un, visé en toute clarté, est le vice de propriété⁹⁵; l'autre, désigné beaucoup moins clairement, serait l'incontinence avec les gens du dehors, voire avec des compagnes de vie religieuse, et à tout le moins des familiarités indésirables conduisant à des fautes contre la communauté des biens.

Tels sont les premiers documents qui attestent en Gaule l'introduction du dortoir commun⁹⁶. Est-il besoin de souligner qu'ils sont à peu près contemporains de *RM* et de *RB*? A la même époque encore, le dortoir fait son

peculiaris claudi possit, sed omnes diuisis lectulis in una maneant cella. Noter les rencontres verbales avec le texte pachômien cité à la note précédente. Il y a probablement dépendance littéraire. Voir ci-dessous, note 145.

94. CÉSAIRE, *Reg. uirg.* 51 (*Recapitulatio*): *ut nulla cellam peculiarem habeat*.

95. Au dortoir même, il faut éviter tout luxe dans la literie (*Reg. uirg.* 44).

96. Bien avant ces textes, entre 461 et 491, le Concile de Vannes, can. 7, paraît au premier abord supposer des dortoirs : *Seruandum quoque de monachis, ne iis ad solitarias cellulas liceat a congregatione discedere, nisi forte probatis post emeritos labores aut propter infirmitatis necessitatem asperior ab abbatibus regula remittatur. Quod ita demum*

apparition à Constantinople dans la législation de Justinien. Le 17 mars 535, un premier texte exige un local commun, non seulement pour le repas, mais aussi pour le sommeil, en s'étendant longuement sur ce dernier⁹⁷. Chacun doit avoir son lit à part, mais dans une seule pièce, ou, si le nombre y oblige, en deux ou plusieurs salles communes. Bien que le législateur vise à proscrire les cellules solitaires plutôt que les chambres séparées dans un même bâtiment, les termes dont il se sert ne laissent aucun doute sur sa pensée : c'est bien dans un dortoir, où chacun est exposé à la vue de tous, qu'il veut réunir les moines pour la nuit. Ainsi la surveillance mutuelle garantira les bonnes mœurs. Ce dessein « d'honnêteté et de chasteté » explicite une donnée encore à demi latente chez Césaire. En revanche, il n'est pas question de non-propriété.

Une particularité remarquable de cette Nouvelle est qu'elle semble faire du dortoir un élément constitutif du cénobitisme : si, comme de juste, les anachorètes ou hésychastes en sont dispensés, tout moine menant la vie commune dans un *coenobium* y est astreint. Le législateur paraît avoir oublié que les plus authentiques *coenobia* consistaient naguère en bâtiments à cellules, sinon en cellules individuelles groupées dans une même enceinte. L'un et l'autre mode d'habitation semble maintenant contraire au « cénobitisme ». Cette nouvelle définition du *coenobium* suppose évidemment une évolution déjà accomplie dans les institutions monastiques. Il devait exister à Constantinople avant 535 des monastères pourvus de dortoirs, et leur existence était sans doute un fait assez

flet, ut intra eadem monasterii septa manentes, tamen sub abbatis potestate separatas habere cellulas permittantur. Les « cellules séparées » à l'intérieur de la clôture paraissent s'opposer à des dortoirs. Mais si l'on se reporte aux textes cités ci-dessus, notes 77 et 79, on verra que l'alternative peut fort bien être des bâtiments à cellules contiguës.

97. Nouvelle 5, 3.

ancien et assez connu pour que le législateur pût s'y référer comme au seul type de *coenobium* digne de ce nom. C'est dire que le nouveau genre d'habitat a dû apparaître dans la capitale à peu près en même temps qu'à Condat et à Arles.

Deux autres Nouvelles, datées respectivement du 16 mars 539 et du 1^{er} mai 546, renouvellent la condamnation des cellules séparées⁹⁸, exception faite des hésychastes proprement dits. A ceux-ci, le second texte ajoute les vieillards et les malades, autorisés eux aussi à loger dans des cellules particulières *intra monasterium constitutis*⁹⁹. Le motif dominant qui impose le dortoir est toujours le souci de la moralité et de la tenue. On escompte que les frères veilleront à tour de rôle et pourront ainsi surveiller l'attitude de ceux qui dorment¹⁰⁰. Les jeunes eux-mêmes, espère-t-on, subiront l'ascendant des anciens qui les tiennent sous leurs yeux¹⁰¹. Outre cette préoccupation des bonnes mœurs, le premier texte glisse deux allusions au vice de propriété¹⁰². Mais le principal intérêt de ces deux Nouvelles est d'attester que la réforme du dortoir ne s'est pas accomplie en un clin

98. Nouvelle 133, *Praef.* - 1, et 123, 36.

99. *Nov.* 123, 36. Il est curieux que ce texte reprenne les dispositions du Concile de Vannes, can. 7, cité ci-dessus, note 96. Il est pourtant douteux que l'empereur se réfère à ce lointain précédent, quand il écrit : *iubemus secundum canonas* (= les deux Nouvelles précédentes ?). La même dispense est accordée aux malades et aux vieillards de Condat : *sequestralim reficere uel manere* (*Vita Patr. Jur.* 3, 21). Mais ceci peut s'entendre d'un réfectoire et d'un dortoir communs à l'infirmerie. Telle est en tout cas la volonté expresse de CÉSsaIRE, *Reg. uirg.* 9 : *Quae uero senes sunt et infirmae, ... ut non singulae singulas cellas habeant, sed in una recipiantur omnes, ubi et maneant* (cf. *Reg. uirg.* 32).

100. *Nov.* 133, *Praef.* - 1.

101. *Nov.* 133, *Praef.*, qui se réfère à *Nov.* 5, 3. Voir les textes plus bas.

102. *Nov.* 133, *Praef.* : *neque substantias congregare*; *Nov.* 133, 1 : *nullum tamen omnino proprium habere.*

d'œil. La Constitution de 535 n'a évidemment pas suffi à l'imposer. L'empereur a dû renouveler ses injonctions. On ne saurait s'en étonner, puisque le système des cellules était aussi ancien que le monachisme, même cénobitique.

Ainsi donc, tandis que les moines du Jura s'enhardissent à rompre avec la tradition orientale, l'Orient lui-même renonce à ses propres usages. Au reste, on retrouve, en Gaule et à Byzance, les mêmes motivations. Seule diffère l'importance respective accordée ici et là aux divers motifs, au moins dans les textes. Tandis qu'en Arles le problème de la désappropriation est au premier plan, Byzance se préoccupe avant tout des bonnes mœurs. Partout la réforme apparaît comme un palliatif aux désordres dont souffrent les monastères, non comme une marche en avant vers un genre de vie considéré comme meilleur en soi.

La législation du Maître

Rapprochée de ces faits contemporains, la législation du Maître et de Benoît ne saurait nous surprendre. On pouvait s'attendre à ce que l'Italie n'échappât point à un courant aussi général, dont les influences lui seraient venues à la fois de l'Est et de l'Ouest, à supposer qu'aucune pression intérieure ne l'eût fait naître spontanément dans ses monastères.

En fait, à en juger d'après la *RM*, l'Italie n'accuse ni retard ni dépendance par rapport aux autres régions. Si, en effet, le texte de Benoît présente, comme nous le verrons, des analogies frappantes avec la législation byzantine, celui du Maître n'a rien qui l'apparente clairement soit à celle-ci, soit aux règles de Césaire. Aucune polémique, dans la *RM*, contre la *cella peculiaris*. Certes, le Maître poursuit l'esprit propriétaire aussi impitoyablement que Césaire, mais le dernier refuge de cette mauvaise tendance paraît être l'*arca*, le coffre où l'on serre ses effets, qui doit être, pour cela même, commun à tous les membres d'une dizaine et

fermé à clef par les prévôts¹⁰³. Quant à utiliser une *cella* pour y cacher le *peculiare*, il n'en est pas question.

D'autre part, si le souci de la bonne tenue nocturne est au premier rang des préoccupations du Maître comme de celles de Justinien, notre auteur n'envisage même pas que les moines puissent abriter dans des chambres particulières leurs mauvaises habitudes. Dès l'abord, au chapitre 11, le dortoir est présumé sans discussion. Le point sur lequel on insiste n'est pas le local commun, mais une certaine disposition de ce local qui mettra les prévôts au voisinage immédiat de leurs hommes pendant la nuit. Ce souci de la surveillance des supérieurs est de nouveau ce qui motive les prescriptions du chapitre 29. Là encore, on insiste sur la disposition des lits autant que sur leur réunion dans une seule pièce ; cette fois, d'ailleurs, c'est l'abbé qui est mis en position de surveiller tout son monde pendant la sieste et au coucher. Il en sera de même au chapitre 44, qui veut que l'abbé puisse se rendre compte de la générosité des frères à veiller après les nocturnes ; de même aussi au chapitre 52, où l'on prescrit la célébration commune des oraisons de carême sous la présidence de l'abbé.

La préoccupation constante du Maître est donc de permettre aux supérieurs un contrôle exact du comportement nocturne des frères¹⁰⁴. La surveillance n'est pas chez lui mutuelle, comme la voulait Justinien, mais réservée aux membres de la hiérarchie, abbé et prévôts. C'est dans cet esprit qu'il faut comprendre la double répétition, aux

103. *RM* 81, 9-14 ; cf. 11, 107. Le seul indice d'opposition à la cellule est tout négatif : en 13, 17, le Maître omet à dessein *in cubili suo* dans sa citation du *Ps.* 35, 5, *cubile* étant un des noms de la cellule (cf. CASSIEN, *Inst.* 4, 12).

104. Il en va de même pour le travail (50, 28-33, etc.) et pour le réfectoire (11, 122 ; 84, 3-4). Aucune idée ne revient plus souvent dans la *RM*. La solitude primitive du cénobite est supprimée dans toute la mesure du possible, l'idéal étant désormais la surveillance continuelle des inférieurs par leurs supérieurs.

chapitres 44 et 52, de la prescription du chapitre 29. Certes, cette répétition trahit une sorte d'anxiété, comme s'il s'agissait d'une institution encore récente et mal assurée. Mais l'objet en cause est précisément la réunion des frères au dortoir autour de l'abbé, plutôt que l'existence même du dortoir. Celui-ci n'a pas besoin d'être prôné à l'encontre des chambres privées, comme c'est le cas chez Justinien.

Ainsi, comparée aux législations d'Arles et de Byzance, celle du Maître donne l'impression de viser une forme plus avancée de la réforme des locaux. Auprès de ses lecteurs, la cause du dortoir est gagnée. Il ne reste plus qu'à organiser cette cohabitation en fonction de la structure hiérarchique du convent : les prévôts coucheront donc auprès de leur dizaine, l'abbé au milieu de la communauté. Il faut aussi répartir la surveillance entre les supérieurs : les prévôts surveilleront donc en tout temps *in nocte*¹⁰⁵ ; l'abbé surveillera en tout temps au coucher, en été pendant la sieste, en hiver après les nocturnes, en carême au cours des oraisons qu'il préside. Cette organisation suppose à la fois le système décanal, qui paraît avoir fait défaut soit à Arles¹⁰⁶, soit à Byzance¹⁰⁷, et une communauté assez peu nombreuse pour se rassembler dans une seule pièce autour de son abbé. A cet égard le Maître avait le champ libre, puisqu'il écrivait pour de petits monastères, dont certains n'étaient même pas assurés d'atteindre l'effectif de deux dizaines de moines¹⁰⁸. C'est ce type de petites communautés

105. *RM* 11, 108. Comme l'éclairage n'est pas assuré en permanence, seuls les prévôts, qui se trouvent parmi leurs hommes, peuvent se rendre compte de leur comportement. L'abbé, au milieu de la pièce, est trop loin.

106. Voir *La Communauté et l'Abbé*, p. 305, note 2.

107. Nous n'avons trouvé chez Justinien aucune allusion aux doyens.

108. *RM* 11, 120. Voir *La Règle du Maître*, t. I, p. 122-123. On se demande d'ailleurs ce que le Maître envisageait pour les communautés qui deviendraient trop nombreuses pour demeurer en un seul dortoir. Voir ci-dessus, note 46.

divisées en décades qui rend compte de tout ce que le Maître édicte à propos du dortoir. On ne doit pas davantage oublier que la *RM* est destinée à des fondations nouvelles, où l'on part de zéro sans avoir à se soucier d'institutions préexistantes. Ainsi s'explique l'avance que le Maître accuse par rapport à ses contemporains. Comme tous les législateurs de son temps, il est convaincu de la nécessité du dortoir. Mais à la différence d'un Eugende, d'un Césaire et d'un Justinien¹⁰⁹, il peut faire table rase du passé, abandonner la polémique contre les cellules, aller de l'avant en aménageant le dortoir selon le système pédagogique minutieux, d'ailleurs hérité d'une certaine tradition, qui lui est propre.

La *RM* s'avère donc, en cette matière, indépendante des législations contemporaines et en avance sur elles. Ce résultat est confirmé, au moins quant au premier point, par l'examen du vocabulaire. Le dortoir, dans *RM*, s'appelle *atrium lectorum* ou *atrium* tout court. Or ce terme ne se rencontre ni sous la plume de Césaire, qui parle de *schola* ou de *cella*, ni dans les textes byzantins, dont la terminologie est assez flottante¹¹⁰. Il y a même opposition entre Césaire et le Maître quant au sens du mot *schola* : l'un entend par là le dortoir, l'autre l'ensemble de l'institution cénobitique.

Un dernier fait mérite attention. Comment n'être pas frappé de l'importance que le Maître attache au vêtement et à la ceinture nocturnes ? Ce point, on l'a vu, fait au

109. Eugende est le troisième abbé de Condat. Justinien réforme les monastères de Constantinople et de son empire. Césaire semble s'adresser, dans sa *Regula monachorum*, à toutes les communautés de son diocèse (cf. *l'Incipit*). Quant à sa *Regula uirginum*, si elle s'adresse à une communauté particulière dont Césaire est le fondateur, il ne faut pas oublier que sa rédaction s'étend sur une longue période (512-534). Césaire a donc pu se trouver en face de mœurs abusives qu'il lui fallait corriger.

110. *Nov.* 5, 3 : *in commune, in domo una* ; *Nov.* 133, *Praef.* - 1 : *in commune, communitier* ; *Nov.* 123, 36 : *in uno*.

chapitre 11 l'objet d'un long développement qui contraste avec la sécheresse des notations environnantes. Trois motivations successives viennent justifier la prescription de dormir vêtu, de même qu'à trois reprises le Maître motivera la cohabitation en un seul dortoir.

Cette insistance surprend d'autant plus que l'usage paraît avoir été solidement établi depuis les origines du monachisme. Les pachômiens, au dire de Jérôme, avaient un *lebitonarium attritum* à revêtir pour le sommeil¹¹¹. Cassien parle de même d'une tunique pour la nuit¹¹². D'ailleurs les moines ont horreur de se dénuder¹¹³. On ne peut imaginer qu'ils aient dormi nus, comme le faisaient les séculiers dans l'antiquité. Au siècle suivant, Colomban atteste que ses moines changeaient de vêtements matin et soir, ce qui implique le vêtement nocturne¹¹⁴. Dans la littérature contemporaine, on relève le cas exceptionnel de Séverin, qui par austérité particulière ne quittait pas la nuit son vêtement de jour¹¹⁵. Le biographe de Fulgence admire pareillement que son héros célébrât le saint sacrifice revêtu de la tunique qu'il avait portée pendant son sommeil¹¹⁶. De toute évidence, ces deux saints dépassaient la mesure commune, qui accordait des tenues différentes

111. JÉRÔME, *Praef. in Reg. Pach.* 4. Cf. HORSIÈSE, *Liber* 22, où la destination de ce vêtement n'est pas précisée.

112. CASSIEN, *Conl.* 9, 5. En revanche, BASILE interdit, au nom de la pauvreté évangélique, qu'on ait une tenue spéciale pour la nuit (*Reg.* 11 et 129). Ce faisant, il atteste d'ailleurs l'usage de dormir vêtu.

113. Voir par exemple ATHANASE, *Vita Antonii* 60; DIADOQUE DE PHOTICÈ, *Cap.* 52; PS.-ATHANASE, *Syntagma* 6; CYRILLE DE SCYTH., *Vita Joh. hesych.* 3.

114. COLOMBAN, *Reg. coen.* 9, WALKER p. 156, 10.

115. EUGIPPE, *Vita Seuerini* 47.

116. FERRAND, *Vita Fulgentii* 37 : *suae autem continentiae, Deo teste, fiduciam gerens, in qua tunica dormiebat, in ipsa sacrificabat.* C'est donc la crainte de pollutions nocturnes qui oblige à se changer au réveil.

pour le jour et pour la nuit. Mais rien n'indique qu'ils aient tranché sur leurs compagnons en dormant vêtus. Cependant Fulgence se singularisait aussi en ne quittant même pas sa ceinture pour dormir. On peut donc conclure cette rapide enquête en disant que les anciens moines, avant et après nos deux règles, ont toujours dormi vêtus, généralement dans des tuniques spéciales pour la nuit, mais qu'il leur était loisible de déposer leur ceinture, comme l'avait fait saint Pierre dans sa prison¹¹⁷.

A la lumière de ces constatations, les prescriptions du Maître apparaissent tantôt très classiques, tantôt surprenantes. Chez lui comme partout ailleurs, on dort tout habillé et on change de vêtement matin et soir¹¹⁸. Mais en outre l'on doit porter une ceinture pendant le sommeil. Comme la tunique, cette ceinture nocturne est distincte de celle du jour. On doit donc la ceindre en allant se coucher, quand on revêt la tunique de nuit. Le motif de ce changement de ceinture est d'ailleurs tout pratique : il s'agit d'éviter les accidents que provoquerait le port du ceinturon diurne, muni d'une gaine et d'un couteau. Quant à l'obligation de dormir ceint, elle ne peut se fonder que sur deux des trois motifs invoqués pour justifier l'habillement nocturne. Le second (chasteté) n'entrant pas en ligne de compte¹¹⁹, c'est uniquement le premier et le troisième

117. *Actes* 12, 8. Cf. CASSIEN, *Inst.* 1, 1, 4. Voir aussi *Vitae Patrum* 6, 3, 2, *PL* 73, 1005 c (= *PG* 65, 276 d).

118. *RM* 81, 1-2. Le changement du matin doit se faire après les nocturnes (cf. 11, 114 et 120). Quant à celui du soir, on peut le rapprocher du déchaussement avant les complies (19, 20-21 ; cf. 30, 1-3).

119. Malgré *et cincti*, que le Maître répète machinalement au second motif (11, 118). Peut-être a-t-il conscience que ce motif de chasteté ne justifie pas réellement le port de la ceinture. Ainsi s'expliquerait le recours à un troisième motif : cette fois, la ceinture peut figurer avec vraisemblance parmi les objets perdus (11, 120). Voir plus haut, note 4.

(promptitude au lever) qui peuvent la motiver. Ce motif de promptitude est lui-même une considération qu'on ne retrouve pas souvent dans les textes monastiques et qui se rattache au système précis que s'est formé le Maître en matière d'exactitude à l'office de nuit¹²⁰.

Voici donc deux particularités de la *RM* : elle étend au port de la ceinture l'obligation du vêtement de nuit ; elle prescrit cet habillement complet, non seulement au nom de la chasteté, mais aussi et surtout au nom de l'exactitude à l'office nocturne. On pourrait ajouter que le seul fait de prescrire formellement un vêtement et de le motiver au nom de la chasteté est quelque peu surprenant dans une règle monastique si tardive, tant ces choses vont de soi depuis deux siècles. On a remarqué plus haut que la *RM* était destinée à de petits monastères en formation. Cette situation aide à comprendre l'anomalie que nous relevons ici. Si le Maître se sent obligé d'explicitier et de motiver des points de discipline universellement admis, c'est qu'il s'adresse à des communautés naissantes, peuplées de débutants sans expérience ni formation, à qui tout doit être enseigné. Mais cette jeunesse et cette inexpérience des sujets sont elles-mêmes un terrain propice pour qui veut imposer des observances originales et des idées particulières. Le Maître, on vient de le voir, ne s'en prive pas. Nourrie d'expérience collective et enracinée dans la tradition, sa Règle est aussi une œuvre personnelle et, dans une large mesure, novatrice.

Si les amples prescriptions du Maître concernant le vêtement méritent, on le voit, d'être considérées avec soin, il n'y a pas lieu de s'attarder sur les quelques mots qui prescrivent de dormir un par lit. C'est là une règle que

120. *RM* 32, 8-13 ; 73, 1-4. Le seul parallèle que nous connaissons est celui du Ps.-ATHANASE, *Syntagma* 6, *PG* 28, 844 : « En dormant, que chacun porte son vêtement... afin que, lors de la prière nocturne, ils se trouvent prêts. »

Césaire et Justinien formulent eux aussi, en des termes différents, mais avec une sobriété analogue. Nous pouvons donc conclure cette confrontation du Maître avec Césaire et Justinien en disant que les trois auteurs paraissent légiférer indépendamment l'un de l'autre. Le fond de la législation est partout le même, mais chaque législateur le présente en des termes et sous des angles variés. Césaire est surtout préoccupé de désappropriation, Justinien de bonnes mœurs ; tous deux réproouvent encore la cellule particulière, tandis que le Maître ignore déjà celle-ci et tourne son attention vers une disposition originale du dortoir, en même temps qu'il se donne beaucoup de peine pour inculquer la nécessité d'un habillement complet.

**Benoît
et la législation
de Justinien**

Quand on considère ensuite la *RB*, ce qui frappe dès l'abord est sa parenté non seulement avec la *RM*, cela va de soi, mais aussi avec certaines dispositions de Justinien. Le premier parallèle et le plus frappant porte sur la pluralité des locaux :

RB 22, 3 : Si potest fieri, *omnes in uno loco dormiant* ; *si autem multitudo non sinit*, deni aut uiceni cum senioribus, qui super eos solliciti sint, pausent.

Nov. 5, 3 : ...*dormire uero omnes in communi, ...in domo uero una collocatos*, aut *si forte non sufficit ad multitudinem monachorum domus una*, in duas forsitan aut plures...

Nov. 133, *Praef.* - 1 : ...*dormire uero omnes in commune ...communiter quoque dormire*, et *si quidem tanta sit multitudo quanta in uno habitaculo capiatur* ; alioquin duo forsitan aut tria habitacula esse quae capiant eos.

Nov. 123, 36 : ...*in uno habitaculo omnes separatim dormire*.

La première Nouvelle est celle qui s'apparente le plus nettement à *RB*. La principale différence entre les deux

textes se trouve dans la seconde partie de la phrase, où Benoît se met à parler de plusieurs *groupes* avec leurs supérieurs, tandis que Justinien parle de plusieurs *locaux*. Ici le langage de Benoît reflète visiblement la conception du Maître, qui seul, à la différence de Justinien et de Césaire, répartit sa communauté en groupes de dix. Mais l'idée de séparer ces groupes en plusieurs dortoirs est opposée aux principes du Maître. Benoît l'aurait-il empruntée à Justinien? L'analogie du vocabulaire rend l'hypothèse séduisante¹²¹.

Le second parallèle concerne la proximité des jeunes et des anciens :

RB 22, 7 : *Adulescentiores fratres iuxta se non habeant lectos, sed permixti cum senioribus* (cf. *22, 3* : *deni aut uiceni cum senioribus*, qui super eos solliciti sint, pausent).

Nov. 5, 3 : *Sic enim zelus eis ad uirtutem crescit, et maxime iuuenibus, si cum senioribus constituantur* : fiet enim seniorum conuersatio iuuentutis educatio perfecta.

Nov. 133, Praef. : ...dormire uero omnes in commune et honestam sectari uitam et testes esse ornatus alterutris, et iuuenes quidem uereri canitiem haec respicientium et ex studio etiam uigilias assumere...

Ici encore, c'est la première Nouvelle qui s'approche le plus du texte de Benoît. Celui-ci, on l'a vu, s'inspire probablement, en *RB 22, 7*, de la mention finale des prévôts chez le Maître (*RM 11, 121*). Mais si *seniores* équivaut certainement à *praepositi* en *RB 22, 3* (cf. *RM 11, 108*), le mot peut avoir cette fois le sens plus large d'« anciens », comme

121. L'usage commun de *multitudo* est le fait le plus frappant. La *RB* ne l'emploie que dans *Prol 14*, qui provient de *RM Ths 10*. Quand Benoît envisage un accroissement de la communauté, il dit : *si maior congregatio fuerit* (*17, 6* ; *21, 1* ; *31, 17*). Noter aussi *dormiant*, que le Maître n'emploie pas dans les trois passages prescrivant le dortoir commun (ch. *29, 44* et *52*), quoiqu'il l'emploie au chapitre *11* (cf. *RB 22, 1* et *5*).

le suggère le contraste avec *adulescentiores*. Or cette idée d'une influence des « anciens » sur les « jeunes » est absente de la lettre et de l'esprit du Maître. A nouveau, l'on peut se demander si Benoît n'emprunte pas à Justinien, encore que le rapport des deux textes soit plus lâche et moins net que précédemment.

Cependant, si l'on admet que ces rapprochements suggèrent une dépendance littéraire¹²², on ne doit pas préjuger sans réflexion du sens de celle-ci. On sait que dom J. Chapman, au rebours de notre hypothèse, a vu dans la *RB* la source des *Novelles*. Benoît, thaumaturge en renom jusqu'à Byzance, aurait écrit sa Règle dès 525, et celle-ci serait utilisée par le Basileus dès 530¹²³. Sans discuter ici l'ensemble de cette thèse, il est permis de noter qu'elle s'accorde assez mal avec les faits dans le cas présent. C'est en effet, nous l'avons vu, la Nouvelle 5 qui présente les points de contact les plus nets avec *RB 22*. Or cette première loi est datée du 17 mars 535. A ce moment, la reconquête de l'Italie commence à peine. Croira-t-on que Justinien ait fait grand cas, s'il l'a seulement connue, d'une règle composée dans ce pays encore occupé par les Goths, au point d'en imposer certaines prescriptions aux monastères de sa ville impériale? Si c'est un fait assez général dans l'antiquité chrétienne que le vent souffle d'Orient en Occident plutôt qu'en sens inverse, il est peu de situations où cette loi ait plus de chances de se vérifier que dans le cas présent. Rien n'est moins vraisemblable que d'imaginer l'empereur subissant en pareilles circonstances l'influence d'une règle monastique italienne. Rien de plus naturel,

122. Sur les relations de Benoît et de Justinien, voir en dernier lieu A. MUNDÓ, « L'authenticité de la RSB », dans *Studia Anselmiana* 42, p. 128. L'auteur se montre avec raison très réticent sur l'existence d'une dépendance quelconque, mais n'envisage pas le cas précis qui nous intéresse.

123. J. CHAPMAN, *S. Benedict and the Sixth Century*, p. 57-74.

au contraire, qu'une loi impériale de 535 vienne à la connaissance de l'abbé du Cassin au cours des années suivantes, alors que la reconquête offre d'abord, puis impose à l'Italie la législation byzantine¹²⁴. La rédaction de *RB* 22 à cette époque est d'autant plus vraisemblable que les chapitres 18 et 40 n'ont pu être écrits qu'après 536, sinon après 545, d'après les citations des *Vitae Patrum* qu'ils contiennent¹²⁵.

**La cellule
et le dortoir
après Benoît**

Avant de conclure, il convient de jeter un coup d'œil sur les destinées de la cellule et du dortoir après Benoît.

Pour générale qu'elle ait été au début du vi^e siècle, la réforme de l'habitat n'a pas fait disparaître partout les cellules. Rien n'indique, en particulier, que le monachisme africain ait été atteint par l'évolution à ce

124. Voir C. DE CLERCO, art. *Corpus Juris Civilis*, dans *DDC* IV (1949), col. 669 : c'est en 544 (Pragmatique Sanction pour l'Italie) que Justinien impose à ce pays le Code, le Digeste et les Nouvelles. Il est vrai que les deux traductions latines conservées des Nouvelles ne peuvent être antérieures à 555 (*Juliani Epitomè*) et 556 (*Authentique*), du moins sous leur forme complète, qui inclut les Nov. 117 et 127 (*ibid.*, col. 652). Mais on ne peut exclure a priori qu'il ait existé d'autres traductions ou que des parties de l'*Epitomè* et de l'*Authentique* aient circulé avant la rédaction définitive. De plus, sait-on si Benoît ne lisait pas le grec ? Certaines rencontres entre la *RB* et le Basile grec le donneraient à penser. Voir *La Communauté et l'Abbé*, p. 190-191 et 372. — Une autre objection pourrait être faite au nom de la situation politique et militaire de l'Italie reconquise, qui se dégrade rapidement à partir de 540. Ce n'est guère qu'après la victoire de Narsès (553) que la législation byzantine a pu se répandre et s'imposer, ce que confirme la date des deux traductions latines. Faudrait-il reculer jusque-là l'époque de la rédaction de la *RB* ?

125. Voir A. MUNDÓ, art. *cit.*, p. 129-136.

moment¹²⁶. En Gaule, Aurélien d'Arles¹²⁷, aussi bien que la *Regula Tarnatensis*¹²⁸, s'arrange pour éliminer des textes de Césaire les phrases les plus contraires à la cellule. D'ailleurs il ne fait pas de doute que le monastère auquel est destinée la *Tarnatensis* reste fidèle à l'ancien mode d'habi-

126. Un récit aussi détaillé que la *Vita Fulgentii* ne présente, à notre connaissance, aucun indice de l'existence du dortoir. Voir en particulier le ch. 43, *PL* 65, 138 d : *Erat quippe eis communis mensa, commune cellarium, communis oratio, simul et lectio*. Rien sur le lieu du sommeil. C'est d'une maison qu'il s'agit plus haut (138 c) : *coepiscopos suos... habitare secum persuasit*. — Quant au monachisme palestinien contemporain, ΔΟΡΟΘΕΕΣ, *Insr.* 4, 57, rapporte deux faits, dont le premier suggère la cohabitation (un frère urine sur le lit du narrateur), tandis que le second parle de « ma cellule ». S'agirait-il de cellules habitées par plusieurs, comme au temps de Cassien ?

127. AURÉLIEN, *Reg. mon.* 8 et 33, reprend par morceaux CÉSAIRE, *Reg. uirg.* 9 : *Nulli liceat cellam aut armariolum aut aliquid huiusmodi, quod peculiarius claudi possit, habere... Omnes diuisis maneant lectulis*. Sont omis les mots : *semotam eligere mansionem nec... cubiculum* (remplacés, il est vrai, par *cellam*), et surtout la mention finale de l'unique *cella*. Au total, on se demande si Aurélien maintient l'interdiction des cellules. Noter d'autre part qu'AUR., *Reg. mon.* 27 résume CÉSAIRE, *Reg. uirg.* 51. Enfin AURÉLIEN, *Reg. mon.* 34 (= *Reg. uirg.* 27), exige que l'abbé n'habite pas *extra congregationem*, ce qui d'ailleurs n'implique pas nécessairement sa présence dans un dortoir.

128. *Reg. Tarn.* 2 : *Nulli liceat sequestratam eligere mansionem, nec armariolum aut aliquid simile quod peculiarius claudi possit permitatur quasi proprium uindicare*. Ce texte reproduit CÉSAIRE, *Reg. uirg.* 9, mais en omettant les mots *habebit cubiculum uel* après *nec*, ainsi que la phrase *sed omnes diuisis lectulis in una maneant cella* après *possit*. À la lumière de ces omissions caractéristiques, il semble bien que l'auteur n'entend condamner, sous le nom de *mansio sequestrata* (Césaire disait *semota*), que la cellule à l'écart du bâtiment commun, non la cellule à l'intérieur de celui-ci. Cf. PACHÔME, *Reg.* 107. On retrouve la *mansio* dans *Reg. Tarn.* 4, où l'interdiction de se parler pendant le sommeil (cf. PACHÔME, *Reg.* 88) suggère que plusieurs moines dorment dans la même pièce.

tat¹²⁹. Ferréol, qui semble écrire après cette règle¹³⁰, devra reprendre la polémique contre les cellules¹³¹, en y ajoutant un développement spécial en faveur du lit individuel¹³². Dortoir commun et lit individuel, tel est également le programme du Concile de Tours en 567¹³³. Il est clair qu'à cette époque, le dortoir n'a pas encore triomphé en Gaule. De son côté, l'Italie garde des monastères à cellules, si l'on en juge par la *Regula Orientalis*, qui reproduit sans altération les préceptes pachômiens concernant celles-ci¹³⁴. Ici comme à Tarnade, l'autorité du vieux code égyptien prévaut contre les régulations novatrices de Césaire, du Maître et de Benoît.

129. *Reg. Tarn. 7* : *Cellam alterius praeter abbatem et praepositum nisi dato signo est illicitum introire*, reproduisant PACHÔME, *Reg. 89*. On vient de parler de la *schola*, où tous « méditent » ensemble.

130. Voir notre compte rendu de G. HOLZHERR, *Regula Ferioli*, dans *RAM 39* (1963), p. 386.

131. FERRÉOL, *Reg. 16* : *Cellam singularem praeter abbatem neque ad manendum neque ad alium quemcumque usum ulli habere liceat monachorum*. Comparer *Reg. 30*, où l'abbé est également dispensé du travail commun.

132. FERRÉOL, *Reg. 33*. A la fin, lire *habens secum pro dormitorio fratre Dominum uigilantem* : à la place d'un compagnon de lit (*frater dormitorius*), on aura le Seigneur auprès de soi. *Dormitorius* ne désigne pas le dortoir, en dépit de Holzherr (*op. cit.*, p. 164 ; la correction *pro dormiente* ne s'impose pas non plus).

133. *Conc. Turon.*, can. 14. L'abbé ou le prévôt doivent surveiller la *schola*. On songe à GRÉGOIRE DE TOURS, *Hist. Franc.* 6, 36, où l'évêque Aetherius de Lisieux est représenté *habens circa lectum suum multos lectulos clericorum*. Mais suivant la remarque de Ruinart (*PL 71*, 404 a), les clercs sont ici pour surveiller l'évêque autant que pour être surveillés par lui. — La fin du canon du Concile de Tours, invitant à veiller à tour de rôle, rappelle JUSTINIEN, *Nov. 133, Praef.* - 1. Cf. aussi *RM 44*, 12-19 (lecture au dortoir).

134. *Reg. Orient.* 4.7.8.10 (cf. 44). Également italienne, semble-t-il, la *Reg. Pauli et Stephani* ne parle pas non plus du dortoir, encore qu'elle demande qu'on fasse la sieste en commun, quand on travaille aux champs pendant l'été (*non diuisi sed in uno loco aut in duobus locis dormiant* : ch. 11, 2). C'est la chasteté qui est en cause.

Quant à l'Irlande et aux fondations colombaniennes, on n'y trouve pas encore de grands dortoirs communs, comme il est naturel dans un milieu aussi conservateur¹³⁵. Ce n'est que sous l'influence conjuguée de Césaire et de Benoît que le nouvel habitat fait son apparition, vers le milieu du VII^e siècle, dans la Règle de Donat¹³⁶. A la même époque, l'influence bénédictine produit le même effet sur la Règle de Waldebert¹³⁷. Encore l'abbé de Luxeuil admet-il que les moniales couchent à deux dans le même lit, suivant un usage qui semble avoir été tenace en Gaule¹³⁸. Quant on songe que Besançon et Luxeuil appartiennent à la même région jurassienne où nous avons vu apparaître le dortoir pour la première fois, cent cinquante ans plus tôt, on mesure la lenteur et la difficulté avec lesquelles s'est opérée la transformation de l'habitat cénobitique dans certains pays. Si l'Espagne nous montre l'institution du dortoir bien établie dès les premières règles écrites, c'est sans doute que celles-ci n'apparaissent qu'au VII^e siècle et subissent

135. COLOMBAN, *Reg. coen.* 15, WALKER p. 166, 13-16, reproduit CASSIEN, *Inst.* 4, 16, où la *cella* (individuelle ou à deux) est deux fois mentionnée. Voir aussi *Reg. coen.* 8, WALKER p. 154, 2 : *qui uisitauerit alios fratres in cellulis eorum sine interrogatione, simili modo paeniteat*. Cependant Walker fait remarquer en note que les cellules des Irlandais contenaient de deux à sept moines, parfois davantage. Il s'agirait donc, dans certains cas, de petits dortoirs.

136. DONAT, *Reg. 11*, reproduit CÉSAIRE, *Reg. uirg.* 9. Faut-il attribuer une signification au changement de *cella* en *domo* pour désigner le local commun ? En tout cas, DONAT, *Reg. 65*, reproduit *RB 22*, 1-4 sans modification. Or Benoît parle comme Césaire de *cella*.

137. WALDEBERT, *Reg. 14* : *Omnes enim, si fieri potest, una domus ad dormiendum capiatur*. Ce local est appelé plus loin *schola*, suivant la terminologie de Césaire et du Concile de Tours.

138. Comparer FERRÉOL, *Reg. 33*, et le Concile de Tours, can. 14 (notes 132-133), tous deux opposés à cette pratique. La persistance de celle-ci en Gaule s'explique probablement par des raisons pratiques : ce devait être une façon appréciée de se réchauffer au lit par temps froid.

l'influence de législations étrangères, de celle de Benoît en particulier¹³⁹.

Nous venons de faire allusion à l'œuvre de Fructueux de Braga. Celle-ci peut servir de point final à notre enquête, car nous y rencontrons pour la première fois le mot *dormitorium* au sens technique de « dortoir » pour moines¹⁴⁰. Ce terme se généralisera aux dépens des nombreux synonymes moins précis qui avaient cours jusqu'alors¹⁴¹. On le trouve

139. ISIDORE, *Reg.* 5, *PL* 103, 560 ab (condamnation de la cellule ; ce texte fait défaut dans *PL* 83, 873) ; *Reg.* 14, *PL* 103, 567 ab (= *Reg.* 13, 1-2, *PL* 83, 883 ab). Dans ce dernier texte, on retrouve le commandement fait à l'abbé de demeurer *in congregatione* (voir plus haut, note 127). Isidore admet comme Benoît qu'il y ait un dortoir par décanie et prescrit comme lui le lit individuel et l'éclairage permanent. De son côté, FRUCTUEUX, *Reg.* 1, 3, fait une description pittoresque du coucher. Du fait que la surveillance de l'unique dortoir est confiée au prévôt, on peut conclure que l'abbé n'y couche pas. Voir à ce sujet *La Communauté et l'Abbé*, p. 426. Plus loin (*Reg.* 1, 17), Fructueux interdit de coucher à deux, comme l'avait déjà fait ISIDORE, *Reg.* 16, *PL* 103, 569 b (= *Reg.* 17, 3, *PL* 83, 886 b).

140. *Dormitorium cubiculum* désigne la chambre à coucher chez PLINE, *Ep.* 5, 6, 21. Sur le sens de *dormitorio (fratre)* chez FERRÉOL, *Reg.* 33, voir plus haut note 132. Quant à *RB* 22, on n'y trouve rien de tel, quoi qu'en dise A. BLAISE, *Dictionnaire*, s. v. C'est donc bien à FRUCTUEUX, *Reg.* 1, 3, que remonte la première attestation du mot au sens monastique : *Praepositus sane in medio consistens dormitorio*, de même que c'est chez lui qu'apparaît le premier *refectorium* (*Reg.* 1, 14). A la même époque, JONAS DE BOBBIO parle aussi de *dormitorium* dans la *Vita Burgundofaræ* 14, *PL* 87, 1097 a (= *Vita Columbani* II, 19, *MGH, Scr. mer.* IV, 1) : *a medio dormitorii*. Dans les récits environnants, Jonas parle constamment de la *cellula* comme de la pièce où reposent les moniales mourantes. C'est peut-être la *cella* des malades, mentionnée par WALDEBERT, *Reg.* 15, à la suite de *RB* 36, 7. Voir aussi *Vita Aitalæ* 7, *PL* 87, 1060 abc, où il s'agit du logis de l'abbé.

141. Césaire, le Concile de Tours et Waldebert parlent de *schola*, Isidore de *conclavi* et de *locus dormientium*, l'anonyme jurassien de *xenodochium*, *mansio* (employé aussi par Ferréol) et *mansorium*, le Maître d'*atrium* (avec ou sans *lectorum*), Benoît de *locus* et de *cella*. Pour Justinien, voir ci-dessus, note 110.

habituellement dans les documents de l'âge carolingien¹⁴². Il est significatif que ce mot n'apparaisse qu'un siècle et demi après l'institution qu'il désigne et ne se généralise qu'au siècle suivant.

La mutation du VI^e siècle

Cependant, si le dortoir ne s'est imposé que lentement et sous des modalités assez diverses¹⁴³, il ne faudrait pas sous-estimer l'importance du pas franchi dans les premières décades du VI^e siècle. C'est alors que, par une sorte de mutation brusque, l'Italie, la Gaule et Byzance créent presque simultanément et, semble-t-il, indépendamment l'une de l'autre, le dortoir commun. Cette révolution est-elle un fruit de la tendance ancienne qui poussait le cénobitisme égyptien à faire cohabiter deux ou trois moines dans chaque cellule ? Rien ne permet de l'affirmer. On a plutôt l'impression d'un changement rapide et soudain. Les documents gaulois et byzantins nous font assister à cette transformation, tandis qu'en Italie les jeunes communautés du Maître paraissent adopter d'emblée la nouvelle formule. La *RB* continue sans effort sur cette lancée, avec quelques modifications dont certaines semblent correspondre à des suggestions venues de Byzance¹⁴⁴.

142. Voir *CCM* I, p. 594-595. Dans l'*Ordo Romanus XVIII (ibid., p. 48, 16)*, *dormitorium* fait double emploi avec la périphrase *ubi dormiunt*. Celle-ci se trouve seule, p. 47, 9 et 49, 3.

143. Un ou plusieurs dortoirs, un ou deux occupants dans chaque lit, lumière permanente ou non (à cet égard, *RB* 22, 4 est à rapprocher de *Vita Patrum Jurensium* 3, 21, mais l'anonyme parle de *lumen olei*, Benoît de *candela*), l'abbé présent ou absent (la *RB* ne semble pas exiger sa présence ; cf. GRÉGOIRE, *Dial.* 2, 35, MORICCA p. 128, 15-20).

144. Noter toutefois que la répartition en plusieurs dortoirs correspond aussi à un ensemble de traits qu'on relève dans *RB*. Celle-ci a des officiers plus nombreux que *RM*, probablement en raison du nombre de frères accru. De même, la surveillance des jeunes par les anciens est un trait général de la discipline bénédictine. Ces faits

**Sens
de cette évolution**

Ce passage de la cellule au dortoir au début du VI^e siècle est sans doute le fait le plus important qu'ait à enregistrer l'histoire du cénobitisme ancien. Car la cellule, nous l'avons vu, n'était pas un élément négligeable de l'ascèse primitive. Comprise comme un signe efficace du recueillement, gardée presque tout le long du jour, elle donnait à la vie cénobitique un caractère solitaire et une orientation contemplative qui semblent avoir été voulus par Pachôme lui-même, et qui ont été en tout cas expérimentés et définis par un Cassien. L'abandon de la cellule pour le dortoir signifie que l'on renonce à ce haut idéal pour mieux assurer la pratique de certaines vertus élémentaires. On préfère la surveillance à la liberté ; sauver la désappropriation et les bonnes mœurs paraît plus urgent que de favoriser l'oraison incessante. C'est dire que l'adoption du dortoir n'est pas regardée comme un progrès, mais comme un palliatif. La vie en commun ne fait pas figure d'idéal supérieur, mais de remède exigé par le fléchissement des mœurs.

Si tel est le sens du phénomène, il s'en faut toutefois qu'il porte seul toute la charge de signification que nous lui avons reconnue. A vrai dire, l'abandon de la cellule a commencé bien avant l'apparition du dortoir. Prière et travail communs l'ont d'abord vidée progressivement pendant le jour. Il ne restait qu'à la remplacer comme chambre à coucher pour la nuit. La mise en dortoir n'est donc que l'un des faits, et certes le dernier et le plus frappant, par lesquels se manifeste la grande dérive du cénobitisme vers une communauté de vie plus étroite.

Que d'ailleurs une telle révolution ait pu se produire, c'est là un dernier objet digne de remarque. Foncièrement

doivent rendre circonspect quand on compare la *RB* aux *Novelles* : plus la première se montre conséquente avec elle-même, moins il est nécessaire de recourir à une source pour l'expliquer.

traditionaliste, le monachisme ancien n'a pas craint cependant de réformer son type d'habitat, quand celui-ci s'est avéré en opposition avec les véritables intérêts des âmes. Un tel réalisme est signe de vitalité et de santé. Certes, on avouait ainsi une baisse du niveau spirituel, ou à tout le moins une trop longue expérience de la faiblesse humaine. Mais il est beau que les responsables se soient sentis en devoir et en mesure de créer une forme de vie nouvelle, mieux adaptée aux besoins réels des sujets. Nous pouvons regretter qu'en définitive on ait sacrifié la solitude contemplative au profit d'une surveillance continuelle et de très humbles préoccupations moralisatrices. Mais nous devons admirer la liberté qu'on s'est reconnue à l'égard de la matérialité de la tradition. Là où la cellule avait perdu son sens, on n'a pas cherché à la maintenir coûte que coûte, par un attachement aveugle au passé. En la supprimant, un Césaire savait qu'il faisait droit, contre la lettre de la Règle pachômienne, à l'une des requêtes fondamentales de Pachôme lui-même¹⁴⁵. La véritable tradition est faite de tels discernements. Elle est, face à des situations nouvelles, créatrice d'institutions neuves, et en ce sens limité, capable de progrès.

145. Comparer PACHÔME, *Reg.* 107 : *Clausa cella nullus dormiat, nec habebit cubiculum quod claudi possit, nisi forte aetati alicuius uel infirmitati pater monasterii concesserit*; CÉSAIRE, *Reg. uirg.* 9 : *Nulli liceat semotam eligere mansionem, nec habebit cubiculum uel armariolum aut aliquid huiusmodi quod peculiarius claudi possit, sed omnes diuisis cellulis in una maneant cella. Quae uero senes sunt et infirmae... non singulae singulas cellas habeant, sed in una recipiantur omnes, ubi et maneant*. Le texte de Césaire est visiblement un développement de celui de Pachôme. Il va plus loin, soit en étendant l'interdiction des serrures aux meubles, soit en condamnant, outre les cellules fermées, le principe même de la cellule particulière. C'est ainsi que la lutte contre la propriété, engagée par Pachôme, conduit Césaire à proscrire la cellule pachômienne elle-même. Aurélien, la *Regula Tarnatensis*, Donat, ont tour à tour repris la phrase de Césaire plus ou moins fidèlement. Voir ci-dessus, notes 127-128 et 136.

CHAPITRE II

LE SILENCE APRÈS COMPLIES (RB 42)

En commentant le chapitre du dortoir, nous avons déjà touché quelques mots du chapitre *Vi post completorium nemo loquatur* (RB 42). Il nous reste à commenter celui-ci pour de bon, en le comparant au chapitre 30 du Maître, qui porte un titre à peine différent (*Post completorios neminem debere loqui*).

**Situation
du traité
dans les deux règles**

La place du traité est assez semblable, elle aussi, dans les deux règles. Chez Benoît, il suit immédiatement le traité des jeûnes (RB 41 ; cf. RM 28).

Chez le Maître, il n'est séparé de ce dernier que par un court chapitre sur le dortoir (RM 29), dont l'équivalent se trouve, nous l'avons vu, dans RB 22. Cette légère différence entre les deux règles s'avère encore moindre qu'elle ne paraît, si l'on examine de plus près l'articulation du traité des jeûnes et de celui du silence nocturne.

Dans la RM, on passe de la question des repas à celle du sommeil par un petit paragraphe sur la sieste, au début du chapitre 29 : « En été, quand on aura dit sexte, qu'il y ait jeûne ou qu'on sorte du repas, tous se reposeront¹⁴⁶... » Cette première phrase de RM 29 suppose le chapitre précédent, qui vient de déterminer quels sont les jours où l'on mange à sexte (le jeudi et le dimanche) et ceux où l'on

146. RM 29, 1.

jeûne jusqu'à none (les cinq autres jours)¹⁴⁷. Dans le premier cas, la sieste suit immédiatement le repas. Il y a donc une certaine convenance à parler ici de ce court temps de sommeil. Du temps, on passe ensuite au lieu, et cette description du dortoir introduit la question du silence nocturne : si l'abbé a son lit au milieu de la pièce, c'est afin « de surveiller le silence de tous à l'entour¹⁴⁸ ». En outre, la description du local s'achève par la mention de la lampe (*cicindelus*), qu'on allume chaque soir avant complies et qu'on éteint après le coucher, s'il y a pénurie d'huile¹⁴⁹. Ce dernier trait de *RM 29* conduit tout droit au chapitre suivant, qui traitera des complies, du coucher et du silence nocturne.

Dans cette série de liaisons, on en remarquera particulièrement deux que nous allons retrouver chez Benoît : d'abord la distinction initiale de *RM 29* entre jours de *prandium* (repas à sexte) et jours de jeûne, ensuite les remarques finales sur la lampe qui éclaire le dortoir au coucher. Benoît achève en effet son traité de l'horaire des repas par le temps du carême, où l'on mange après vêpres. L'heure de cet office doit être anticipée de façon qu'on n'ait pas besoin de lampe au réfectoire, mais que tout se fasse à la lumière du jour. Cette règle vaut « en tout temps, qu'il s'agisse du souper (*cena*) ou de l'heure du repas (*refectionis hora*) : tout doit se faire à la lumière¹⁵⁰ ».

Cette finale de *RB 41* présente une continuité évidente avec le début du chapitre suivant. Là, en effet, Benoît répète à deux reprises l'expression « en tout temps », en la faisant suivre, la seconde fois, d'une distinction entre temps de jeûne et temps de *prandium*, qui rappelle singulièrement la dernière phrase de *RB 41*. Voici les trois passages :

147. *RM 28*, 1-2.

148. *RM 29*, 4.

149. *RM 29*, 5-6.

150. *RB 41*, 7-9.

RB 41, 9 : *Sed et omni tempore siue cena siue refectionis hora...*

RB 42, 1 : *Omni tempore silentium debent studere monachi...*

RB 42, 2 : *Et ideo omni tempore siue ieiunii siue prandii...*

Très apparent, le lien créé par ce triple « en tout temps » s'avère fort peu satisfaisant, si l'on prête attention au sens de l'expression. Dans le premier cas, elle désigne certains jours de l'année où l'on prend un repas le soir¹⁵¹. Dans le second cas, il s'agit de toutes les heures de la journée. Dans le troisième cas, on revient au cycle annuel, mais il s'agit cette fois de tous les jours de l'année, sans exception¹⁵². Ainsi la même expression désigne en réalité trois « temps » différents. La maladresse est particulièrement sensible quand on passe du deuxième au troisième cas, puisque, dans ces deux phrases consécutives du même chapitre, *omni tempore* prend un sens radicalement différent.

Quoi qu'il en soit de ces insuffisances, Benoît unit manifestement la fin du chapitre 41 au début du chapitre 42. Le second commence au moment où le premier s'achève, c'est-à-dire après le repas du soir¹⁵³. Pour celui-ci, Benoît interdit l'usage de la lampe. Cette défense évoque irrésistiblement la prescription du Maître concernant l'allumage du *cicindelus* avant complies. Sans doute les deux prescriptions sont-elles de sens contraire et le lieu différent : ici

151. De ceux-ci ne font certainement pas partie les jours où le repas est à none, c'est-à-dire les mercredis et vendredis d'été et tous les jours de semaine en hiver (*RB 41*, 2 et 6). Le cas des lundis, mardis, jeudis et samedis d'été est douteux (41, 3).

152. Nous reviendrons sur la distinction *siue ieiunii siue prandii*, elle-même peu adéquate. Mais l'intention de Benoît ne fait pas de doute : la lecture de complies a lieu *chaque jour*.

153. Le premier cas envisagé par *RB 42* est celui des jours où il y a *cena* (*RB 42*, 3-4). C'est un des deux cas envisagés à la fin du chapitre précédent (41, 9).

le réfectoire, là le dortoir. Mais Benoît songe peut-être au coucher aussi bien qu'au repas, quand il écrit : *omnia consummentur... flant omnia*¹⁵⁴. En tout cas, il est remarquable que les deux auteurs parlent ainsi de la lampe au même endroit, juste avant de commencer le chapitre du silence nocturne. L'un des deux n'a-t-il pas été conduit à cette remarque par la lecture de l'autre¹⁵⁵, ou faut-il attribuer cette rencontre à l'influence d'une source commune ?

En outre, les deux règles s'accordent à poser ici une distinction entre jours de jeûne et jours de *prandium*. La *RB* pose même cette distinction à deux reprises, comme on l'a vu. Reproduisons ces deux passages, en les rapprochant de celui du Maître :

RM 29, 1 : *Aestiuo tempore dicta sexta aut in ieiunio aut post refectioem...*

RB 41, 9 : *Omni tempore siue cena siue refectiois hora...*

RB 42, 2 : *Omni tempore siue ieiunii siue prandii...*

La distinction du Maître concerne la saison d'été et le milieu de la journée, celles de Benoît l'année entière et la fin du jour. L'un traite de la sieste de midi, l'autre du repas vespéral et de la lecture précédant complies. Comme dans le cas de la lampe, on est donc en présence de prescriptions différentes. Mais comme pour la lampe aussi, la similitude des deux règles est frappante. La question se pose donc de nouveau : ces distinctions entre jours de jeûne et jours de *prandium* n'ont-elles pas même origine, et si oui, où se trouve l'original ? Dans une des deux règles ? Dans une source commune ?

154. Ainsi plusieurs commentateurs, tels que C. BUTLER, *Benedictine Monachism*, p. 280, suivi par O. CUNILL, dans *San Benito*, p. 537.

155. Plus neutre que celle de Benoît, la prescription du Maître a plus de chances d'être indépendante.

Répondre à ces questions n'est pas chose aisée. On doit en tout cas tenir compte d'un fait : Benoît a déjà traité de la disposition du dortoir et de la lampe qui l'éclaire dans un chapitre antérieur¹⁵⁶. Si ces prescriptions ont été tirées de *RM* 29, 2-4 (dortoir) et 5-6 (lampe), ce dernier passage a pu laisser aussi une trace à l'endroit où il se trouvait primitivement¹⁵⁷. Telle serait l'origine de la remarque sur la lampe, à la fin du traité des jeûnes (*RB* 41, 8-9). Et de même que la note du Maître sur la lampe se trouve représentée deux fois chez Benoît : ici et au chapitre 22, de même la distinction du Maître entre jours de jeûne et de non-jeûne est représentée deux fois chez Benoît, à la fin du chapitre 41 et au début du chapitre 42. Que d'autre part cette distinction se trouve, dans *RB* 41, associée à la remarque sur la lampe, cela s'expliquerait assez bien par la disparition de ce qui les séparait chez le Maître, à savoir la description du dortoir, transportée par Benoît au chapitre 22. Un schéma aidera à saisir ces relations et l'explication que nous en proposons :

<i>RM</i>	28	29, 1	29, 2-4	29, 5-6	30
	Jeûnes	(Sieste) Distinction } jeûne } non-jeûne	Dortoir	(Soir) Lampe	Cou- cher
<i>RB</i>	41	41, 9 42, 2	22, 3	41, 8-9 22, 4	42

156. *RB* 22, 3-4. Voir ci-dessus, notes 28-31.

157. C'est ainsi que *RM* 47 semble avoir laissé une trace à la fois dans *RB* 19, 1-7 et dans *RB* 47, 4, ce dernier passage de Benoît correspondant au chapitre du Maître quant à sa place dans la Règle. Voir notre chapitre *Le traité de l'office divin*, note 6.

On notera que la distinction entre les jours et la mention de la lampe se rapportent directement au sommeil (sieste ou repos nocturne) dans la *RM*, tandis qu'elles ont trait à des préliminaires du coucher dans la *RB*, qu'il s'agisse du repas du soir ou de la lecture de complies.

Mais quand on a perçu les rapports subtils des deux règles en cet endroit et qu'on a tenté de les expliquer, il faut surtout prendre acte d'un fait global : l'un et l'autre texte établit une liaison entre le chapitre des jeûnes et celui du silence nocturne. Chez Benoît, la liaison se fait immédiatement, par une séquence chronologique très simple. Chez le Maître, elle s'opère de façon plus complexe, par une série d'articulations qui requièrent un chapitre distinct (*RM* 29).

Cette articulation plus développée correspond à l'ampleur de la section qui commence. En effet, le chapitre du Maître sur le silence nocturne n'est pas, comme celui de Benoît, un morceau fermé sur lui-même et sans prolongement¹⁵⁸. Il est, au contraire, suivi d'un chapitre sur les *uigilgalli* ou excitateurs (*RM* 31) et d'un autre sur le réveil (*RM* 32), qui conduit lui-même aux nocturnes, par où débute la description de l'office (*RM* 33-49).

Benoît n'a donc, avant et après son chapitre 42, ni le chapitre sur la sieste et le dortoir qui précède immédiatement *RM* 30, ni ceux sur le réveil et l'office qui le suivent. Le pre-

158. Dans *RB* 43-46, on passe à un autre sujet : les retards et les satisfactions. C'est seulement dans *RB* 47, 1, qu'on retrouvera un thème connexe à celui du coucher : le signal de l'office, soit de jour, soit de nuit (cf. *RM* 31-32). Il est vrai que *RB* 43 parle d'abord des retards à l'office nocturne, avec une mise en garde contre les conversations auxquelles pourraient s'adonner les retardataires (*RB* 43, 4-9). Peut-être Benoît a-t-il été incité à traiter des retards par ce qu'il lisait chez le Maître à cet endroit : la description du réveil nocturne (*RM* 31-32 ; cf. *RB* 22, 6-8). Mais en tout cas ce paragraphe sur les retards à l'office de nuit est précédé d'un prologue qui semble bien concerner particulièrement l'office diurne (*RB* 43, 1-3 ; cf. *RM* 54). Le rapport de *RB* 42 et 43 est donc problématique.

mier se retrouve, pour l'essentiel, dans *RB* 22, les autres dans *RB* 8-20, c'est-à-dire dans une partie antérieure de la Règle, encore que la charge de donner le signal de l'office, correspondante à celle des *uigilgalli*, soit réglée plus loin, dans *RB* 47.

Ces divers déplacements ont pour effet d'isoler le chapitre de Benoît sur le silence nocturne. Au lieu de faire partie de toute une section sur le sommeil, intermédiaire entre le traité des repas et celui de l'office¹⁵⁹, ce chapitre se trouve dans la *RB* seul de son espèce, entre la section alimentaire et le second code pénal. S'il est, comme chez le Maître, relié au chapitre précédent sur l'horaire des repas, ses rapports avec ce qui le suit sont moins clairs¹⁶⁰.

Cet isolement relatif de *RB* 42 n'est pas un indice favorable à l'antériorité du texte bénédictin par rapport à celui du Maître. Ici comme aux traités du carême et de l'oratoire¹⁶¹, la situation du morceau s'explique mieux chez le Maître que chez Benoît, ce qui crée une présomption en faveur de l'antériorité de la *RM*.

Alors que le Maître commence *ex abrupto* par une réglementation circonstanciée, Benoît préfixe à son propre règlement une de ces maximes générales qu'il aime à inscrire en tête de ses chapitres : « En tout temps, les moines doivent cultiver le silence, mais surtout aux heures de la nuit. » Cet exorde fait d'abord penser à celui du chapitre 19. Le *De disciplina psallendi* oppose de même, à propos de la foi en la présence de Dieu, la conviction que l'on garde « en tout lieu » et le sentiment particulier que

159. *RM* 29-32 (cf. *RB* 51, qui correspond à *RM* 59-62 ; mais dans ce cas, il se peut que les chapitres du Maître manquant dans la *RB* soient des additions postérieures, comme nous le verrons dans notre IX^e Partie, chapitre I : « Sorties et repas »).

160. Voir note 158.

161. *RB* 49 et 52. Voir le commentaire de ces chapitres.

l'on doit ressentir « quand on assiste à l'œuvre de Dieu¹⁶² ». La nuit est ainsi portée à un rang privilégié. Elle est le temps fort du silence, comme l'office l'est de l'attention à Dieu.

Un autre exorde de même facture est celui du *De quadragesimae obseruatione*. Là, Benoît imite une phrase de saint Léon, où la vie que le chrétien devrait mener « en tout temps » est contrastée avec la conduite plus relâchée du grand nombre et l'exigence de purification quadragésimale qui en résulte¹⁶³. Ce que Léon disait de la vie du chrétien, Benoît l'applique à la vie du moine. Il est intéressant de trouver ainsi, au début du chapitre du carême comme dans le cas présent, une sentence énonçant ce que devrait être « en tout temps » le comportement des « moines ». Le carême joue dans le cycle annuel le même rôle de temps fort que la nuit et les offices dans le cycle des vingt-quatre heures. Aucun de ces temps privilégiés n'est présenté de la sorte par le Maître. C'est à Benoît qu'il revient d'avoir forgé les trois exordes où cette notion s'affirme en termes presque identiques. Comme l'un de ces exordes dépend certainement d'un texte de Léon, on peut se demander si la lecture de celui-ci n'a pas déterminé cette structure caractéristique de la pensée de Benoît.

**La lecture
avant complies
et l'emprunt
à l'Ordo monasterii
(RB 42, 2-8)**

L'exorde de RB 42, aussi bien que le titre du chapitre, annonce une réglementation du silence nocturne. Cependant celle-ci ne viendra que vers la fin du chapitre. Auparavant, Benoît s'étend assez longuement sur la réunion qui précède immédiatement les complies. Ces préliminaires, qui occupent

162. RB 19, 1 : *Vbique... maxime tamen...*

163. RB 49, 1-3 : *...omni tempore (uila) monachi... debet... tamen... ideo...* L'armature de cette phrase reprend presque intégralement celle de RB 42, 1-2. Elle omet seulement *maxime* et ajoute *Licet... quia...*

près des deux tiers du chapitre, correspondent à RM 30, 1-11, où le Maître expose de son côté ce qui se passe avant les complies et le coucher. Cependant le Maître ne consacre à ce préambule qu'un tiers de son traité. Benoît a donc beaucoup développé ces préliminaires.

Mais les deux règles ne diffèrent pas seulement par l'ampleur donnée à cette partie. Le contenu de la législation est lui-même différent. Chez le Maître, il consiste en la cérémonie du lavement des pieds, encadrée par deux monitions de l'abbé. Celles-ci enjoignent aux frères de tout mettre en ordre et de traiter entre eux les affaires urgentes avant la nuit. Ainsi l'on n'aura plus de raison de parler après complies.

C'est par une voie différente que Benoît achemine ses moines au silence nocturne. Il ne s'agit pas chez lui de terminer les affaires pendantes et de s'ôter ainsi tout motif de parler, mais de réunir la communauté au moyen d'une lecture préparatoire aux complies. Son dessein n'est pas, d'ailleurs, parfaitement clair. Dans la première hypothèse qu'il envisage, celle des jours de *prandium*, il semble que tous doivent être réunis dès le début de la lecture, de façon à l'entendre intégralement¹⁶⁴. Dans la seconde hypothèse, celle des jours de jeûne, la réunion se fait progressivement, au cours de la lecture¹⁶⁵, et n'est achevée que quand on commence complies¹⁶⁶. Cependant il est possible que, sur ce point comme sur d'autres, la seconde description complète la première, de sorte qu'on devrait se représenter le même processus de rassemblement dans les deux cas¹⁶⁷.

164. RB 42, 3 : *sedeant omnes in unum et legat unus...*

165. RB 42, 7 : *omnibus in unum occurrentibus per hanc moram lectionis...*

166. RB 42, 8 : *omnes ergo in unum posili compleant.*

167. Cette interprétation est d'autant plus plausible que, dans le premier cas, il semble difficile de rassembler effectivement toute la communauté aussitôt après le souper. Les servants de table doivent en effet manger à ce moment. D'ailleurs *sedeant omnes* semble être dû ici à l'influence de l'*Ordo monasterii*, comme nous le verrons.

Soit perpétuellement, soit au moins à certains jours, la lecture avant complies joue donc un rôle analogue à celui des « psaumes d'attente » au début des vigiles et des matines. On se souvient que Benoît prescrit de réciter le Psaume 3 et le Psaume 66 *in directum* avant ces offices, afin de permettre à tous de se rassembler pour la psalmodie antiphonée¹⁶⁸. Dans un autre passage, qui représente probablement un stade institutionnel et rédactionnel moins avancé¹⁶⁹, Benoît attribue le même rôle « moratoire » à la récitation « tout à fait lente et traînante » du Psaume 94, au commencement des vigiles nocturnes¹⁷⁰. On peut encore citer les deux coups qui annoncent l'office de none en hiver, le premier marquant la fin du travail et le second appelant à l'office¹⁷¹. Tous ces traits, qui manquent chez le Maître, relèvent du même souci de rassembler au complet une communauté passablement occupée et dispersée¹⁷². Chez le Maître, la communauté est déjà réunie au dortoir pour le lavement des pieds. Chez Benoît, elle continue à se réunir pendant la lecture qui précède complies.

Ce souci de rassembler toute la communauté, qui s'affirme de façon frappante dans le triple *omnes in unum*¹⁷³, paraît l'emporter dans la *RB* sur la préoccupation du silence.

168. Pour le *Ps.* 3, voir *RB* 9, 2. Pour le *Ps.* 66, voir *RB* 12, 1 ; 13, 2 : *subtrahendo modice... ut omnes occurrant ad quinquagesimum.*

169. Voir ci-dessus *Office et travail*, notes 66 et 76.

170. *RB* 43, 4 : *Si quis... post gloriam psalmi nonagesimi quarti quem propter hoc omnino subtrahendo et morose uolumus dici occurrerit...*

171. *RB* 48, 12.

172. Voir ci-dessus *Office et travail*, notes 44-47.

173. *RB* 42, 3.7.8 (notes 164-166). L'expression rappelle à la fois l'*Ordo monasterii* 2, 10-12 (*omnibus sedentibus*, repris littéralement par *RB* 42, 3) et CASSIEN, *Inst.* 4, 19, 2 (*conuenientibus in unum... omnibus in ordine pedes abluant*). Une relation entre l'*Ordo* et Cassien est d'ailleurs possible, d'autant qu'ils s'expriment de façon analogue, dans le contexte, au sujet des psaumes de complies. On notera que l'usage décrit par Cassien se retrouve dans *RM* 30 (lavement des pieds) et celui de l'*Ordo* dans *RB* 42 (lecture).

Dans la *RM*, les deux monitions de l'abbé, la seconde surtout, tendaient ouvertement à rendre possible le silence après complies. Ici, au contraire, l'intention de préparer ce silence n'apparaît pas clairement. Certes, il n'est pas indifférent à son observation que toute la communauté se soit trouvée réunie pour célébrer l'office qui en marque le début. Mais Benoît n'a pas pris soin d'explicitier ce rapport entre la réunion pour les complies et la garde du silence nocturne. De plus, quand on considère les mesures analogues qu'il prend ailleurs pour permettre le rassemblement de tous à d'autres heures, on a l'impression que cette question du rassemblement l'intéresse ici pour elle-même, et pas seulement ni même principalement parce que le silence après complies en dépend dans une certaine mesure.

Mais si fortement affirmée qu'elle soit, la préoccupation de réunir toute la communauté ne suffit pas à expliquer la description détaillée que nous lisons dans *RB* 42, 2-8. Tous ces détails paraissent indiquer le propos d'établir une observance nouvelle, à peu près inconnue des lecteurs jusqu'à présent, comme il est déjà arrivé à Benoît de le faire dans la section liturgique¹⁷⁴. Ce dessein se comprend assez bien, si l'on suppose que les communautés pour lesquelles Benoît écrit connaissent un usage différent, tel que le lavement des pieds décrit par le Maître.

Étrangère à la *RM*, la lecture avant complies n'est pas pour autant une invention de Benoît. Elle était déjà prescrite par le très ancien *Ordo monasterii* annexé à la Règle d'Augustin¹⁷⁵. Mais si Benoît l'a probablement prise à ce vieux texte, il en a considérablement développé la description. L'*Ordo monasterii* se bornait à dire : « Après le lucernaire, en temps opportun, tous s'assiéront et on lira

174. Voir par exemple *RB* 9, 5-8 (leçons des vigiles fériales, avec répons et gloria) et notre commentaire sur ce passage.

175. *Ordo monasterii* 2, 10-12 : *Et tempore oportuno post lucernarium omnibus sedentibus legantur lectiones ; post haec autem consuetudinarii psalmi ante somnum dicantur.*

des leçons ; après quoi l'on dira les psaumes accoutumés avant le sommeil. » Cette petite phrase, tirée d'un *ordo* liturgique très concis, n'a presque aucun des détails qui abondent dans le texte bénédictin. On n'y trouve ni la distinction entre jours de jeûne et jours de *prandium*¹⁷⁶, ni les détails d'horaire, ni les indications sur le choix des lectures, ni les « quatre ou cinq folios », ni la présentation de l'exercice comme *mora* permettant de se rassembler pour complies. Toutes ces notations originales de la *RB* marquent le souci de ne rien laisser dans l'ombre, sans doute parce qu'il s'agit d'une pratique nouvelle à instaurer. Elles contrastent non seulement avec la sécheresse de l'*Ordo monasterii*, mais aussi avec la sobriété d'un autre utilisateur de l'*Ordo*, Isidore de Séville¹⁷⁷.

Chacun de ces détails nouveaux de la *RB* mérite un bref examen. D'abord la distinction entre jours de jeûne et de non-jeûne, qui, reprise en chiasme, sert d'armature à tout l'exposé. Ce qui surprend, dans cette dichotomie, c'est qu'elle laisse de côté les jours de carême, où l'unique *refectio* se prend après vêpres¹⁷⁸. Ce cas ne rentre ni dans celui du *tempus prandii* — cela va de soi —, ni dans celui

176. D'après *Ordo mon.* 3, le repas se prend chaque jour à none (cf. *RM* 28, 1-2). Font exception les dimanches et peut-être les samedis (*OM* 7), où le repas est sans doute à sexte, mais rien n'indique qu'il y ait en outre une *cena* après le lucernaire.

177. ISIDORE, *Reg.* 6, 3 : *Post uesperinum autem congregatis fratribus oportet uel aliquid meditari uel de aliquibus diuinae lectionis quaestionibus disputare, conferendo pie ac salubriter, tantumque meditando disputandoque immorari, quoadusque completorii tempus possit occurrere.* Voir L. VERHEIJEN, *La Règle de S. Augustin*, t. II, p. 138-142. La principale originalité d'Isidore est de remplacer la lecture proprement dite par la « méditation » et les entretiens sur l'Écriture sainte. De plus, la présentation chronologique est un peu différente de celle de l'*Ordo*. La réunion semble avoir lieu aussitôt après vêpres et occuper un temps variable, jusqu'au moment précis où l'on doit célébrer complies.

178. *RB* 41, 7.

du *dies ieiunii*, où Benoît ne prévoit qu'un « petit intervalle » entre les vêpres et la lecture, afin de finir les travaux urgents. Ces « jours de jeûne » ne semblent être, dans la pensée de Benoît, que ceux où l'on mange à none. Le carême reste donc en dehors de l'une et l'autre hypothèse envisagée par la *RB*. Sans doute peut-on supposer que Benoît associe implicitement la *refectio* vespérale du carême à la *cena* des jours de non-jeûne, comme il l'a fait explicitement à la fin du chapitre précédent¹⁷⁹. Le carême serait ainsi compris dans la première hypothèse. Cependant la rédaction manque de clarté, c'est le moins qu'on puisse dire, et l'on ne peut exclure une inadvertance : Benoît aurait simplement traité par préterition le cas du carême¹⁸⁰. De plus, il est possible que cette distinction inadéquate lui ait été suggérée par le passage parallèle du Maître¹⁸¹. En la reprenant dans un contexte différent, il n'aura pas pris garde qu'elle s'adaptait mal à son objet.

La première hypothèse envisagée, celle des jours de *prandium*, est nouvelle par rapport à l'*Ordo monasterii*. C'est pourtant ce premier paragraphe qui renferme les mots *sedeant omnes*, où l'on reconnaît un écho de l'*omnibus sedentibus* de l'*Ordo*. Le reste du paragraphe est consacré aux indications sur le choix des lectures. Ici comme ailleurs¹⁸², Benoît semble porter un vif intérêt à cette

179. *RB* 41, 9. Ainsi l'entend P. DELATTE, *Commentaire*, p. 323.

180. Voir l'embarras et l'essai d'explication de P. DELATTE, *Commentaire*, p. 320-321, qui lie cette difficulté à celle de la construction grammaticale de *RB* 41, 2, phrase inachevée qui reste en suspens. La ponctuation et l'interprétation de Delatte nous semblent indéfendables. La distinction du verset 2 est manifestement la même que celle qui est développée ensuite, et *tempore ieiunii* ne saurait y désigner « tous les jours de jeûne, quels qu'ils soient », ecclésiastiques aussi bien que réguliers.

181. *RM* 29, 1 : *aut in ieiunio aut post refectioem*. Cette distinction recouvre exactement celle de *RB* 42, 2 : *omni tempore siue ieiunii siue prandii*.

182. Voir surtout *RB* 9, 8 et 73, 3-5. Cf. *RB* 48, 15.

question. On peut s'étonner de le voir préférer les Pères du monachisme à certains livres de l'Écriture, jugés moins « édifiants ». Mais de telles réserves sur la lecture de l'Ancien Testament se rencontrent plus d'une fois dans la littérature monastique, notamment chez Cassien, Julien Pomère et Léandre¹⁸³. L'inconvénient redouté regarde toujours la sexualité. C'est à quoi Benoît semble penser de son côté, quand il note que ces livres ne doivent pas être lus « à cette heure », mais à d'autres¹⁸⁴. Peut-être a-t-il en mémoire les remarques de Cassien¹⁸⁵.

La seconde hypothèse, celle des jours de jeûne, donne lieu aux notations sur le nombre de pages à lire et sur le rôle de la lecture comme *mora* permettant à tous de se réunir. Ces notations ne valent-elles que pour le cas envisagé ? Il semble plutôt que Benoît distribue entre les deux hypothèses des remarques qui valent pour l'une et pour l'autre. Ce qu'il a dit dans le premier paragraphe du choix des lectures reste valable à présent, comme le montre la mention *Collationum ut diximus*, et ce qu'il dit maintenant du nombre de pages et de la *mora lectionis* était probablement supposé dans le cas précédent¹⁸⁶.

183. CASSIEN, *Conl.* 19, 16 (cf. 19, 12), sans précisions quant aux livres qui sont sujets à caution ; POMÈRE, *De uita cont.* 3, 6, 3 : Genèse, une partie d'Ézéchiel, Cantique et autres livres parlant de femmes et de choses charnelles ; LÉANDRE, *Ad Flor.* 7 : Heptateuque et Cantique. Pomère et Léandre se réfèrent à l'enseignement des « anciens » (Cassien ?).

184. De fait, Benoît note ailleurs que toute l'Écriture doit être lue, aussi bien l'Ancien Testament que le Nouveau. Voir *RB* 9, 8 ; 73, 3.

185. CASSIEN, *Conl.* 19, 16, note que le péril existe « pour les cœurs faibles et malades » (*infirmis aegrisque pectoribus*), alors que Pomère pense aux jeunes gens et Léandre aux charnels. *Cet infirmis pectoribus* de Cassien correspond à *infirmis intellectibus* de Benoît.

186. Voir ci-dessus, note 167. Il ne faudrait donc pas prendre à la lettre *sedeant omnes in unum* (*RB* 42, 3). Provenant de l'*Ordo monasterii*, l'expression peut n'avoir qu'un sens relatif, moins fort que *omnibus in unum occurrentibus* (42, 7) et *omnes in unum positi*

Le silence
après complies
et l'emprunt
au Maître
(*RB* 42, 8-11)

Autant Benoît s'est étendu sur la lecture avant complies, autant il va être sobre sur le silence nocturne, qui est pourtant l'objet du chapitre. Cette sobriété apparaît mieux encore quand on compare son texte à la *RM*. Arrivé aux complies, le Maître note qu'on récitera à la fin de cet office le verset *Pone Domine*, et qu'on se couchera ensuite dans un complet silence, qui durera jusqu'aux nocturnes (*RM* 30, 12-13). Suit une motivation de ce silence, que le Maître fonde sur des considérations liturgiques : les deux versets récités, l'un à la fin des complies, l'autre au début des nocturnes, doivent correspondre à la réalité (30, 14-16). Cependant des exceptions sont à prévoir, qu'il s'agisse de besoins domestiques (30, 17-22) ou de l'arrivée d'étrangers (30, 24-27). Pour chacun de ces cas, le Maître donne des indications fort détaillées, de façon que les paroles soient réduites au minimum et dites « à voix basse ». Entre les deux sortes d'exceptions, il est fait mention du manger et du boire, pour lesquels aucune permission n'est accordée (30, 23)¹⁸⁷. Une sanction sera portée, pour finir, contre tout manquement dans ce domaine (30, 28-30)¹⁸⁸.

(42, 8). L'exemple de *omni tempore* (42, 1-2 ; cf. 41, 9) montre que Benoît ne craint pas d'attribuer à la même expression une portée différente.

187. On trouve ici un cas typique de composition enchevêtrée. Peut-être le Maître a-t-il ajouté les deux passages relatifs à la nourriture (*RM* 30, 23 et 28-30) dans les marges ou dans les espaces libres au bas des pages, de sorte qu'ils se sont trouvés séparés pour une raison purement matérielle. On peut, d'autre part, se demander s'ils n'ont pas été ajoutés après que Benoît ait pris connaissance du texte.

188. La nature de cette sanction (un jour de jeûne complet) confirme qu'elle vise uniquement les manquements en matière alimentaire. C'est donc à tort que E* ajoute *aut uerba contexere* (*RM* 30, 28), expression qui s'inspire sans doute de *OM* 9, 38-39 (*non... fabulas contexant*) et qui relève de la tendance du florilège à « augustiniser », comme dit L. VERHEIJEN, *La Règle de S. Augustin*, t. I, Paris 1967,

De ces notations multiples, il reste peu de chose chez Benoît. En une courte phrase, il interdit absolument toute parole (*RB* 42, 8). Suit une sanction (42, 9), puis deux exceptions : si des hôtes se présentent et si l'abbé donne un ordre (42, 10), enfin une recommandation sur la façon de parler dans ces cas (42, 11). On ne trouve donc dans la *RB* ni les versets de l'office qui marquent le commencement et la fin du silence, ni la motivation tirée de ces versets, ni les détails sur la façon de se parler entre frères ou d'accueillir les hôtes, ni enfin l'interdiction de manger et de boire, avec la punition afférente. La plupart des éléments communs aux deux règles sont traités par Benoît de façon très laconique. Il n'est que de comparer l'évocation du silence au dortoir par le Maître, inspirée de Cassien, et la petite phrase sèche et dure de Benoît, pour sentir la différence :

<i>RM</i> 30, 13	<i>RB</i> 42, 8
Mox ingredientur silentium et suis se collocent lectis et tanto silentio redigantur, ut usque ad nocturnos putetur nullus ibi esse de fratribus.	...nulla sit licentia denuo cuiquam loqui aliquid.

Il en va de même pour les exceptions. Les deux paragraphes du Maître sont résumés en moins de deux lignes : *excepto si necessitas hospitum superuenerit aut forte abbas alicui aliquid iusserit*. Outre l'abrègement, on notera que les deux cas sont intervertis : d'abord la réception des hôtes, puis les besoins domestiques. De plus, dans ce

p. 115-116. Cette interpolation manifeste rend très suspectes les autres touches propres à E* (*lente* ajouté en *RM* 30, 22 ; omission de *RM* 30, 25), qui tendent au même but : rendre plus sévère la discipline du silence. Voir *La Règle du Maître*, t. I, p. 131, note 1 ; t. II, p. 458.

dernier cas, Benoît autorise seulement l'abbé à parler, et non plus tous les frères, comme le faisait le Maître.

La sanction de la *RB* est aussi beaucoup plus brève que celle de l'autre règle. Au reste, la faute visée est différente. Le Maître punit ceux qui mangent ou boivent après complies, Benoît ceux qui enfreignent la loi du silence¹⁸⁹. Cette seconde catégorie de délits est évidemment plus en rapport avec l'objet du chapitre. De son côté, le rédacteur du florilège E* a senti le besoin d'insérer la clause *aut uerba contexere* dans le texte du Maître, de façon à frapper les bavards aussi bien que les intempérants¹⁹⁰.

Seule la dernière remarque de la *RB* est un peu plus développée que les touches correspondantes du Maître. Celui-ci s'était contenté de répéter que les diverses paroles échangées après complies devaient être prononcées « à voix basse » (*lente*)¹⁹¹, en ajoutant la première fois que l'on devait parler « à l'oreille, de façon à ne pas se faire entendre d'un tiers ». La prescription de Benoît est formulée autrement : les paroles doivent être prononcées « avec le plus grand sérieux et la réserve la plus digne ». Benoît craint donc plus la dissipation et la légèreté que le bruit des voix.

Cette finale est à rapprocher de plusieurs autres textes. Dans la Règle elle-même, elle rappelle la finale du chapitre du dortoir¹⁹² et celle du chapitre du carême¹⁹³. Hors de la

189. *Praeuaricare hanc taciturnitatis regulam* (*RB* 42, 9). On notera que *taciturnitas* désigne ici l'absence complète de paroles, non « l'esprit de silence ». Quant à *regula*, ce mot a le même sens limité, assez rare chez Benoît, que dans *RB* 62, 7.

190. Sur cette interpolation certaine, voir ci-dessus, note 188.

191. *RM* 30, 19.25.26. Cf. aussi 30, 24 : *lucito*.

192. *RB* 22, 6 : *cum omni tamen grauitate et modestia* (cf. 22, 8 : *moderate*). Voir ci-dessus, notes 33 et 39-40.

193. *RB* 49, 8 : *Hoc ipsud tamen quod... cum eius fiat oratione...* Les deux chapitres (*RB* 42 et 49) ont donc même début (voir ci-dessus, note 163) et même fin. De plus, ils présentent la même structure à partir de deux sources distinctes, la *RM* étant utilisée en second lieu, comme nous le verrons bientôt.

RB, elle fait penser à une Question basilienne, où l'on trouve les mêmes expressions dans un contexte fort semblable¹⁹⁴. Chez Basile, il s'agit du silence à garder dans la maison pendant qu'on célèbre l'office. Seuls les supérieurs et les officiers sont autorisés à dire quelque chose. Encore doivent-ils dire juste le nécessaire, et cela « tranquillement et dignement », de façon à ne pas causer de dérangement. Ainsi, ce que Basile dit du silence pendant l'office, Benoît l'applique, en termes plus insistants, au silence pendant la nuit. Ce transfert rappelle l'analogie déjà relevée entre le chapitre bénédictin de la psalmodie et celui du silence nocturne¹⁹⁵. L'office et la nuit ont une signification religieuse analogue, celle de temps forts pour l'attention à Dieu et le silence.

Au total, le dernier tiers du chapitre bénédictin, où sont réunies toutes les notations parallèles aux deux derniers tiers de *RM* 30, représente un abrègement drastique du texte du Maître. Certaines correspondances verbales donnent d'ailleurs à penser que Benoît s'est aussi souvenu, en écrivant ces lignes, du début du chapitre de l'autre règle¹⁹⁶. De plus, il est suggestif de comparer l'emploi que

194. BASILE, *Reg.* 137 (= *PR* 173) : *...qui et ipsi tamen considerantius agere debent, ut quantum necessitas exigil, hoc solum loquantur, et hoc ipsum cum quiete et honestate, ne inturbent aut offendiculum faciant.* L'analogie de ce passage avec *RB* 42, 10-11 a été signalée par J. GRIBOMONT, « La preghiera secondo S. Basilio », dans VAGAGGINI-PENCO, *La preghiera nella bibbia e nella tradizione patristica e monastica*, Rome 1964, p. 382, note 19. Elle est accentuée par le fait que le texte basilien commence par *Praeter eos qui...* (cf. *RB* 42, 10 : *excepto si...*). En outre, Basile parle des officiers et des supérieurs, de même que Benoît parle de l'abbé. Le modèle basilien pourrait avoir contribué à la modification que Benoît fait subir à la *RM* sur ce point.

195. *RB* 19, 1 et 42, 1. Voir ci-dessus, note 162.

196. *Licentia et loqui* (*RB* 42, 8) se retrouvent dans *RM* 30, 11. De même *aliquid iusserit* (*RB* 42, 10) correspond à *aliquid imperandi* (*RM* 30, 11). Benoît semble donc transférer à la période qui suit

chaque texte fait du mot *necessitas* : appliqué aux besoins domestiques par le Maître, il concerne l'arrivée des hôtes chez Benoît¹⁹⁷. Là encore, un transfert est vraisemblable : en réunissant dans une même phrase les deux passages du Maître sur les exceptions, Benoît aura transféré à un cas l'expression que le Maître employait pour l'autre.

Mais ces avatars de la rédaction importent moins que la différence d'esprit qui s'observe entre nos deux règles. La plupart des particularités de la *RB* marquent une tendance à la sévérité. Les expressions superlatives de la dernière phrase inculquent la « retenue » avec beaucoup plus de force que celles du Maître et de Basile. Au lieu d'autoriser tous les frères à parler en cas de nécessité, Benoît autorise seulement l'abbé. Du fait qu'elle vise proprement l'usage de la parole, sa sanction aggrave encore la discipline du silence : le Maître ne s'occupait pas de ce genre d'infractions ; Benoît les prévoit et les punit. Enfin, la défense de parler est elle-même plus abrupte chez Benoît, d'autant qu'elle ne s'accompagne d'aucune motivation¹⁹⁸.

Cette rigueur accrue procède sans doute d'une tendance assez générale dans la *RB*. Cependant on doit peut-être la mettre en rapport avec une circonstance particulière au cas présent : la lampe qui éclaire continuellement le

complies ce que le Maître dit du temps qui précède cet office. Un transfert analogue s'observe en ce qui concerne l'expression *sedentibus omnibus* de l'*OM* 2, 10-12. Elle apparaît chez Benoît, non pas dans la seconde hypothèse, qui correspond à la chronologie de l'*Ordo*, mais dans la première, qui s'écarte de celui-ci (*RB* 42, 3).

197. Cf. *RM* 30, 17-20 ; *RB* 42, 10. On notera que l'expression *si necessitas hospitum superuenerit* a quelque chose d'étrange, car ce sont les hôtes qui d'ordinaire sont dits « survenir » (*RB* 53, 1.16 ; 61, 1), non la « nécessité ». Ce dernier mot est employé de façon plus naturelle dans *RM* 30, 17 et 20.

198. On observe le même accroissement de sévérité par suppression de tout motif ou explication dans plusieurs autres chapitres de Benoît. Comparer *RB* 51 et *RM* 61 ; *RB* 54 et AUGUSTIN, *Reg.* 11-12, etc.

dortoir¹⁹⁹. Ce détail, noté dans un chapitre antérieur, pourrait expliquer que Benoît se montre ici plus radical que le Maître. Si ce dernier autorisait les frères à parler parfois, c'est qu'il envisageait l'hypothèse d'un dortoir plongé dans l'obscurité. Impossible, dans ce cas, de s'exprimer par signes, ce qui était de règle quand la lampe éclairait le dortoir²⁰⁰. Benoît ne parle pas de ces signes, mais le fait qu'ils sont toujours possibles dans un dortoir continuellement éclairé est de nature à rendre le législateur moins accommodant quant à l'usage de la parole.

**Vue d'ensemble :
les deux sources
de la RB**

A considérer le chapitre en son entier, sa structure apparaît assez simple : ses deux premiers tiers sont une amplification de l'*Ordo monasterii*, son dernier tiers un résumé de la *RM*. Par cette double dépendance, *RB* 42 ressemble à plusieurs autres chapitres que nous avons rencontrés ou rencontrerons au cours de ce commentaire. Au traité du carême (*RB* 49), Benoît associe le Maître et Léon ; au chapitre *De oratorio* (*RB* 52), il associe le Maître et Augustin ; au chapitre sur les lettres et eulogies (*RB* 54), il combine deux passages différents d'Augustin.

Les deux premiers cas sont particulièrement intéressants, car ils montrent comment Benoît s'y prend pour amalgamer la *RM* avec une autre source. Or, qu'il s'agisse de Léon ou d'Augustin, c'est chaque fois cette autre source qui est utilisée d'abord, les emprunts à la *RM* venant en second lieu. Le même processus s'observe ici, encore qu'il s'impose cette fois à Benoît de façon inéluctable et pour une raison obvie : les prescriptions sur la lecture avant complies, dont parle l'*Ordo*, doivent nécessairement précéder la réglementation du silence, après complies, qui s'inspire du Maître.

Comme le chapitre 42 précède les deux autres, il est possible que l'ordre d'utilisation qui s'imposait ici ait créé une sorte de précédent dans l'esprit de Benoît. Aux chapitres 49 et 52, où un tel ordre ne s'imposait plus, Benoît l'aura reproduit en s'inspirant plus ou moins consciemment du modèle de *RB* 42.

**La tradition
pachômienne
du silence nocturne**

Des deux sources que nous avons décelées aux origines du chapitre bénédictin, seule la *RM* a pu fournir à Benoît le principe du silence après complies. Mais ce principe est-il représenté ailleurs, et d'où vient-il ? C'est ce qu'il nous reste à voir, afin de situer la législation de nos deux règles dans la tradition.

La discipline en question remonte très haut, puisqu'on la trouve déjà dans la Règle pachômienne : « Que personne ne parle à un autre dans l'obscurité²⁰¹. » Ce précepte lapidaire est suivi d'une série de prescriptions visant manifestement à sauvegarder la chasteté. Celles-ci sont précieuses, non seulement parce qu'elles indiquent le motif et l'esprit du silence nocturne, mais aussi parce que, faisant corps avec le *Nemo alteri loquatur in tenebris*, elles se retrouveront en tout ou en partie dans les documents dérivés et certifieront la dépendance de ces documents par rapport à la Règle pachômienne. C'est ainsi que deux passages de Cassien, où la loi du silence est reproduite sous une forme assez différente, peuvent être néanmoins rattachés à la *Regula Pachomii* avec sécurité²⁰². Aucune hésitation n'est

201. PACHÔME, *Reg.* 94 : *Nemo alteri loquatur in tenebris. Nullus in psialthio cum altero dormiat. Manum alterius nemo teneat, sed siue steterit, siue ambulauerit, siue sederit, uno cubito distet ab altero.* Cf. ce qui précède et ce qui suit : *Nullus lauare alterum...* (*Reg.* 93) ; *Spinam de pede alterius...* (*Reg.* 95).

202. CASSIEN, *Inst.* 2, 15, 2 : *ne quisquam cum alio ac praecipue iuniores uel ad punctum temporis pariter substituisse aut uspiam secessisse... deprehendantur* ; *Inst.* 4, 16, 2 : *si cum aliquo uel ad modicum substituerit uel si ad punctum temporis uspiam secesserit.* Seul le premier

199. Cf. *RB* 22, 4. Voir ci-dessus, note 31.

200. *RM* 30, 18-19.

possible en ce qui concerne la *Regula Orientalis*, qui reproduit Pachôme purement et simplement²⁰³. A leur tour, Isidore et Fructueux dépendent certainement du vieux texte égyptien²⁰⁴. Enfin Aurélien d'Arles, tout en n'accusant aucune dépendance directe par rapport à Pachôme, semble influencé par Cassien et se rattache lui aussi par ce biais à la lignée pachômienne²⁰⁵.

Il existe donc une véritable tradition littéraire et institutionnelle du silence nocturne, qui provient de la Règle de Pachôme. Dans sa source comme dans ses dérivés, cette tradition associe assez clairement la préoccupation du silence à celle de la chasteté.

Nos deux règles se rattachent-elles à cette tradition? Rien ne l'indique. Ni le Maître, ni Benoît n'ont aucun des traits de la Règle pachômienne qui nous ont permis de rattacher à celle-ci les textes dérivés. Inversement, la tradition pachômienne ne parle pas des complies comme du début du silence nocturne²⁰⁶, ni de dérogations à la loi

passage se situe dans un contexte nocturne (cf. *Inst.* 2, 12, 3). Cependant la dépendance par rapport à Pachôme n'est pas douteuse, comme le montre le trait de la « main » (*Inst.* 2, 15, 2 : *uel manus suas inuicem tenuisse*; *Inst.* 4, 16, 2 : *si alterius tenuerit manum*), qui suit immédiatement.

203. *Reg. Orientalis* 44 : *Nemo alteri loquatur in tenebris... psiathio... manum... cubito...*

204. ISIDORE, *Reg.* 13, 2 : *Nocte... alteri nemo loquatur... In nocturnis tenebris nemo loquatur fratri cui obuiat. Duobus in uno lecto iacere non liceat*; FRUCTUEUX, *Reg.* I, 17 : *In tenebris nemo loquatur alteri*. Tout en suivant de très près le modèle pachômien (cf. *cubitis... spina...*), Fructueux accuse une relation particulière avec Isidore, quand il écrit : *Duo in uno lecto non iaceant*.

205. AURÉLIEN, *Reg. mon.* 35 : *ut nulli liceat cum alio secretiis loqui aut sedere, praecipue uesperlinis et nocturnis horis. Si secreta inuenti fuerint, tanquam si crimen admiserint, seuerissime distringantur, absque illis qui probati sunt aetate et sanctitate*.

206. Si le silence après complies est mentionné par ISIDORE, *Reg.* 6, 3 (ci-dessus, note 177), c'est dans un passage distinct et fort éloigné des prescriptions sur le silence nocturne qui dérivent de Pachôme

du silence, ni de la retenue dans ces paroles indispensables. Il semble donc que nos deux règles se situent en dehors du courant pachômien. Elles forment ensemble un groupe particulier, dont les seuls contacts avec la lignée pachômienne s'observeront dans les règles espagnoles du VII^e siècle, donc un siècle environ après le Maître et Benoît²⁰⁷.

L'indépendance originelle des deux groupes, celui de Pachôme et celui de nos règles, apparaît notamment quand on compare les motivations. Alors que Pachôme et sa descendance semblent songer très concrètement à la chasteté, le Maître invoque une raison toute formelle, tirée de l'usage liturgique : la loi du silence, énoncée dans les versets de « fermeture » et d'« ouverture » de l'office, doit se traduire dans les faits²⁰⁸. Rien d'ailleurs, dans *RM* 30, n'indique la préoccupation de la chasteté²⁰⁹, et c'est à peine si l'on peut soupçonner quelque chose de semblable chez Benoît²¹⁰. Le silence nocturne qu'établissent nos deux auteurs apparaît moins comme une précaution contre les tentations individuelles d'impureté que comme une discipline communautaire, visant à favoriser le repos de tous et solidement insérée dans le cadre de l'office liturgique.

(*Reg.* 13, 2 ; voir note 204). De même, comparer FRUCTUEUX, *Reg.* I, 2 (silence après complies) et *Reg.* I, 17 (silence nocturne, d'après Pachôme).

207. Voir ISIDORE, *Reg.* 6, 3, et FRUCTUEUX, *Reg.* I, 2 (cf. note précédente).

208. *RM* 30, 14-16.

209. Dans *RM* 30, 10, le Maître indique seulement le « repos » de la nuit comme motif de se taire. C'est aussi le souci du repos qui lui suggère la recommandation *ad aurem ei tente loquatur ut alter tertius eum non audiat* (30, 19), ainsi que les autres invitations à parler « à voix basse » (30, 25.27).

210. Telle pourrait être la visée de *RB* 42, 11, en particulier de l'épithète *honestissima*. Celle-ci ne se retrouve pas dans le passage parallèle de *RB* 22, 6 (au sujet de ce dernier, voir ci-dessus, note 36). Si c'est bien à la chasteté que Benoît pense ici, cette allusion est à rapprocher de celle qu'il fait plus haut à propos de la lecture (*RB* 42, 4 : *illa hora* ; cf. notes 184-185).

Dortoir et silence nocturne : relation des deux chapitres Cette constatation nous ramène au fait capital qui est intervenu entre l'âge pachômien et celui de nos règles : le passage de la cellule au dortoir. Si le silence doit régner dans celui-ci, c'est afin qu'on puisse y dormir. Ce que Benoît dira de la sieste explique ce qu'il dit à présent de la nuit : le « complet silence » exigé au dortoir vise avant tout à empêcher qu'un moine en dérange un autre²¹¹. Cette préoccupation de l'« autre » se retrouvera au chapitre de l'oratoire : là aussi, chacun doit prier en silence, par égard pour la prière d'autrui²¹². Les deux cas, celui du dortoir et celui de l'oratoire, ne sont pas seulement parallèles. De part et d'autre, la règle du silence s'impose pour la même raison : privés de leurs cellules individuelles, les moines doivent désormais prendre ensemble leur repos dans le dortoir commun et faire ensemble leurs oraisons particulières dans l'oratoire du monastère. La suppression des cellules a posé un problème inédit : celui de la vie commune. C'est de ce point de vue nouveau que le Maître et Benoît envisagent la vieille question du silence nocturne.

211. *RB* 48, 5 : *cum omni silentio... ut alium non inquietet*. Sur la même préoccupation du « repos » qui paraît inspirer le Maître, voir note 209. Si le Maître autorise la lecture à haute voix au dortoir après les vigiles en hiver, c'est qu'il a peu de considération pour ceux qui dorment à ce moment (*RM* 44, 12-19).

212. *RB* 52, 2-3 : *cum summo silentio... ut frater... non inpediatur alterius improbitate*; 52, 5 : *ne alius inpedimentum patiat*.

SIXIÈME PARTIE

LA RÉPRESSION DES FAUTES

CHAPITRE PREMIER

LE CODE PÉNAL (*RB* 23-30 ET 44)

Le Maître et Benoît ont l'un et l'autre un traité des peines, que complètent les pénalités particulières dispersées tout au long de la règle. Dès que l'on compare ces deux traités, on reconnaît aisément une structure commune, où les mêmes éléments se retrouvent dans le même ordre :

<i>RM</i>		<i>RB</i>
12, 1-2	Les trois avertissements	23, 1-3
12, 4-7	Jugement de l'abbé	24, 1-2
13, 60	Faute légère	24, 3
13, 62	Faute grave	25, 1
13, 68-73	Résistance, coups, expulsion	28, 1-8
14, 79-87	Enfants et adultes	30, 1-3

A l'intérieur de ce cadre commun, on discerne encore des éléments analogues disposés en un ordre différent :

13, 41-49	Isolement de l'excommunié	25, 2-4
13, 50-53	Repas retardé de 3 heures	24, 5-6
13, 54-59	Sort du complice	26, 1-2
13, 66	Passivité à l'oratoire	24, 3-4

Mais il existe aussi des éléments propres à l'un des

auteurs, qui ne se retrouvent chez l'autre que dans une autre partie de la règle ou même point du tout :

<i>RM</i>		<i>RB</i>
13, 1-40	Cérémonie d'excommunication	
	Efforts pour sauver l'excommunié	27, 1-9
14, 1-78	Cérémonie de réconciliation	(cf. 44)
(cf. 64)	Retour de l'expulsé	29, 1-3

Vue d'ensemble Les deux dernières lignes de ce troisième tableau sont particulièrement significatives, parce qu'elles mettent en évidence l'issue différente de la procédure chez chaque auteur. Aussitôt après l'expulsion du rebelle (*RM* 13, 68-73 = *RB* 28, 6-8), tandis que le Maître décrit la réconciliation du pénitent, Benoît s'occupe du retour de l'expulsé et de son exclusion définitive à la troisième rechute. Ainsi la procédure pénale, que les deux auteurs ont entamée de façon identique¹, s'achève chez l'un par une touchante cérémonie de pardon, chez l'autre par une catastrophe irrémédiable. Chacun possède d'ailleurs l'équivalent du morceau qui sert à l'autre de conclusion, mais il le place ailleurs dans la règle : la satisfaction et la réconciliation sont étudiées par Benoît dans un petit traité à part (*RB* 44-46), et le retour de l'apostat apparaît plus loin encore dans l'œuvre du Maître, au milieu de chapitres qui traitent des sorties (*RM* 64).

Pour en revenir au code pénal de nos règles, nous voyons que les deux drames ne tendent pas au même dénouement.

1. Comparer le début du traité de l'office (*RM* 33 = *RB* 8-10). Celui-ci, en outre, se termine de la même façon (*RM* 47-48 = *RB* 19-20). Le code pénal, lui aussi, a une conclusion analogue dans les deux règles (*RM* 14, 79-87 = *RM* 30 : nous comparons ici non pas les deux procédures, mais les deux codes). Ainsi, qu'il s'agisse de l'office ou des peines, le Maître et Benoît commencent et finissent de la même façon, l'entre-deux étant différent.

Pour le Maître, les malheurs du délinquant se terminent par un retour en grâce. L'expulsion n'a été envisagée qu'en passant, comme un accident fâcheux dans une aventure qui doit finir bien. L'intérêt se porte moins sur le rebelle que sur le pénitent contrit. Au contraire, c'est au sort du rebelle que s'attache Benoît. Expulsé, ce misérable reste l'objet de sa sollicitude aussi longtemps qu'il subsiste un espoir de le récupérer.

L'intérêt de Benoît pour le salut du réfractaire ne perce pas seulement dans cette finale. Il apparaît déjà dans les deux chapitres originaux qui précèdent chez lui l'expulsion (*RB* 27-28). Alors que le Maître fixe un délai de trois jours, au terme duquel l'impénitent est battu et mis à la porte², Benoît multiplie les efforts pour l'amener à résipiscence. On envoie des anciens astucieux qui l'incitent à satisfaire, on redouble de charité à son égard, on prie pour lui³. Aucun délai n'est indiqué. En demandant à l'abbé de déployer « toute son adresse et son industrie », Benoît paraît l'inviter à ne ménager ni le temps ni sa peine. Le châtiment des verges, qui se présentait chez le Maître comme un simple préliminaire à l'expulsion⁴, devient un traitement médicinal par lequel on espère encore sauver le malade⁵. On y ajoutera de nouvelles prières communes⁶.

Le sens de ces multiples démarches est très explicitement indiqué dans une belle monition à l'abbé⁷. Benoît y fait

2. *RM* 13, 68-73.

3. *RB* 27, 2-4.

4. Il est vrai que la restriction *et si placuerit abbati* (*RM* 13, 70) ménage l'éventualité d'un châtiment corporel non suivi d'expulsion. Mais cette éventualité n'est plus envisagée dans la suite, où les deux peines sont étroitement associées (*RM* 13, 72 : *debeni plagis mactati expelli*). En tout cas, le Maître ne dit rien des effets médicaux que pourrait avoir le châtiment corporel. Sur la source probable (*Cass., Inst.* 4, 16, 3), voir plus bas, note 87.

5. *RB* 28, 1-3.

6. *RB* 28, 4-5. Voir plus bas, note 42.

7. *RB* 27, 1 et 5-9.

appel à l'exemple du Bon Pasteur. Il est fort curieux de comparer ce recours à la célèbre parabole avec l'usage qu'en fait de son côté le Maître⁸. Dans la *RM*, c'est le pénitent qui demande à l'abbé d'imiter la miséricorde du Christ en recherchant la centième brebis. Et de quoi s'agit-il en fait ? L'excommunié est déjà venu à résipiscence, il implore son pardon. Ramener la brebis au bercail, ce sera simplement, pour l'abbé, accorder la réconciliation demandée. Aucun effort n'est exigé de lui pour convertir le pécheur, celui-ci s'étant repenti de lui-même.

Au contraire, Benoît applique la parabole à la situation de l'excommunié qui refuse de satisfaire. Chercher la brebis perdue signifie alors toute l'action pastorale que l'abbé doit entreprendre pour tenter de fléchir la volonté rebelle. Ce champ d'activité restait totalement ignoré du Maître. Il constitue la grande innovation du pénitentiel de Benoît.

La visée propre de Benoît nous apparaît donc suffisamment. Avant et après l'expulsion, c'est le sauvetage du pécheur qui le préoccupe. Quant au propos du Maître, on le dirait moins pastoral que cérémoniel. Ce qui lui est propre, c'est la fulmination de la sentence⁹, les rites de satisfaction¹⁰, la cérémonie de réconciliation¹¹. Ces descriptions ont elles-mêmes un élément caractéristique qui fait complètement défaut chez Benoît : les longues allocutions, terribles ou pathétiques, que prononcent tour à tour le pénitent et l'abbé. Le Maître s'étend énormément sur ces rites et ces discours. On croirait que c'est là pour lui le plus intéressant, comme si le drame de l'excommunié lui semblait surtout occasion de cérémonies et de littérature.

8. *RM* 14, 7-8.

9. *RM* 13, 1-40.

10. *RM* 13, 61 et 67 ; 14, 1-19.

11. *RM* 14, 20-78.

Le texte du Maître Mais nous en avons dit assez pour caractériser sommairement les deux pénitentiels. Revenons maintenant à l'analyse comparée des textes. Celui du Maître frappe d'emblée par son désordre manifeste. Un premier fait significatif est l'aspect incohérent que présente la fin du chapitre 12 :

⁵tali eum excommunicatione condemnet, ut sciat quia Deum contemnit, ⁶quomodo dignus est iudicari per contemptum maiori exhibitum, dicente ipso Domino doctoribus nostris : *Qui uos audit, me audit, et qui uos spernit, me spernit.* ⁷Quae excommunicatio talem habeat meritum :

Il est bien possible que cette finale soit à lire comme suit :

tali eum excommunica-	ut sciat quia Deum contemnit
tione condemnet quo-	per contemptum maiori exhibi-
modo dignus est iudicari	tum, dicente ipso Domino, etc.

La colonne de gauche représenterait la rédaction primitive. Celle de droite serait une glose marginale insérée membre à membre dans le texte¹². Quant à la dernière

12. La « rédaction primitive » présente au verset précédent le terme inusité *qui praeest* pour désigner l'abbé. Faut-il en conclure que l'auteur de la *RM* remploie ici un texte préexistant ? L'absence de *qui praeest* dans E* ainsi que le caractère explétif de l'expression dans le contexte ne suggèrent-ils pas plutôt que ces deux mots ont été rajoutés dans l'archétype de P* A* pour éviter toute méprise ? En tout cas, la « glose marginale » est homogène au reste de la *RM*, où *Luc* 10, 16 revient si souvent. Si Benoît ne reproduit pas ici cette citation, la « glose marginale » du Maître n'en est pas moins représentée chez lui par le mot *contemtor*, au début du chapitre (*RB* 23, 1). Or il est très significatif que ce mot crée précisément une sérieuse difficulté de construction dans la phrase où il s'insère. Tout se passe comme si *contemtor* était lui aussi une glose mal insérée dans le texte. On peut donc risquer l'hypothèse suivante : la « glose marginale » du Maître a été résumée chez Benoît par le seul mot *contemtor*, qui s'est glissé de la marge dans la première phrase. Ce cas est l'un de

phrase (*Quae excommunicatio talem habeat meritum*), elle paraît annoncer les sanctions énumérées dans la deuxième partie du chapitre 13¹³, plutôt que la cérémonie de fulmination qui suit immédiatement¹⁴. C'est dire que cette cérémonie, d'ailleurs sans répondant chez Benoît¹⁵, est suspecte d'appartenir à une couche rédactionnelle secondaire.

D'autres inconséquences se manifestent dans la seconde partie de *RM* 13. Après avoir mis le coupable en quarantaine (*RM* 13, 41-49), l'auteur traite de la composition et de l'horaire des repas (13, 50-53), puis s'occupe de celui qui violerait la quarantaine (13, 54-59). Ce dernier passage est la suite normale de la mise en quarantaine. On a l'impression que la péricope sur les repas interrompt cette séquence naturelle et sans doute primitive.

Vient ensuite une phrase au début abrupt, qui répète ce qui a été dit au chapitre 12 :

⁶⁰Frater qui leuem culpam habuerit et post primam, secundam et tertiam monitionem de unoquocumque uitio non emendauerit, a mensa excommunicetur, non ab oratorio.

Le début abrupt suggère que la phrase était primitivement précédée d'un titre de chapitre ou d'une annonce telle que celle de *RM* 12, 7. D'autre part, la répétition ferait

ceux qui donnent à penser que Benoît a utilisé un exemplaire du Maître dont la forme était moins évoluée, plus proche du brouillon primitif, que celle de l'archétype des mss. P*A*E*.

13. *RM* 13, 44 (*solo posito...*) ; 13, 50 ; 13, 60. Il est difficile de dire lequel de ces paragraphes faisait suite à *RM* 12, 7.

14. *RM* 13, 1-44 (...*ab hac excommunicationis hora*, dernière allusion à la cérémonie de fulmination).

15. De même *RB* 64 n'a pas de cérémonie de bénédiction abbatiale qui corresponde à *RM* 93, 6-42. A cette place, *RB* 64, 7-22 présente une monition adressée à l'abbé, que l'on peut rapprocher de *RB* 27, 1-2 et 5-9. Dans le traité de la succession abbatiale comme dans le code pénal, Benoît omet les cérémonies du Maître et ajoute des monitions à l'abbé.

croire que le morceau a été composé indépendamment de *RM* 12 et inséré ici après coup. Quoi qu'il en soit de ces hypothèses, le heurt est évident : la phrase ne se relie pas à ce qui la précède immédiatement.

Un peu plus loin, nouvelle inconséquence. Après avoir traité des fautes légères, puis des fautes graves, le texte revient à la faute légère en précisant que le délinquant ne peut « imposer » à l'oratoire. A ce propos, on répète ce qui vient d'être dit de la satisfaction *ad genua* (13, 66-67). Ce retour en arrière oblige l'auteur à différer jusqu'à la « page suivante » (13, 65), l'exposé sur la satisfaction pour fautes graves. Avant d'y arriver, il parlera encore de l'expulsion des rebelles (13, 68-73). Ce morceau est au pluriel (*excommunicati fratres*), alors qu'on parlait précédemment d'un frère excommunié. Peut-être le pluriel vise-t-il les deux formes d'excommunication, majeure et mineure¹⁶, mais il s'expliquerait tout aussi bien si le morceau se rattachait au passage concernant l'excommunié et son complice (13, 54-59). En tout cas, nous avons affaire de nouveau à une parenthèse, que l'auteur clôt par un lourd « revenons à la question » et l'annonce du chapitre suivant (13, 74-75).

On ne peut imaginer une rédaction plus laborieuse et moins ordonnée. Annonces démenties, reprises, interruptions, retours en arrière, répétitions, cette marche en zigzag a tous les caractères d'une *via inventionis*. Loin de dominer son sujet, l'auteur progresse péniblement, par touches et retouches successives¹⁷. Peut-être a-t-il commencé par rédiger sur des feuillets détachés¹⁸, qu'il combine de son mieux en une rédaction suivie.

16. *RM* 13, 60 (*Frater qui...*) ; 13, 62 (*Qui uero frater...*) ; 13, 66 (*Ille uero frater qui...*).

17. Comparer la composition de *RM* 50-86, analysée dans *La Règle du Maître*, t. I, p. 177.

18. Le début abrupt de *RM* 13, 60 pourrait s'expliquer ainsi.

Sans prétendre délimiter les diverses couches, le tableau suivant met en évidence les solutions de continuité que nous avons constatées :

12, 1-5 ^a : Préliminaires	12, 5 ^b -6 : <i>Luc 10, 16</i>	
12, 7 : Annonce (cf. 13, 44.50.60 ?)		
	13, 1-40 : Cérémonie	
	13, 41-49 : Mise en quarantaine	13, 50-53 : Repas (faute « légère »)
	13, 54-59 : Violation de la quarantaine	
		13, 60-61 : Faute légère
		13, 62-65 : Faute grave (annonce de 14, 1-78)
		13, 66-67 : Faute légère (complément)
	13, 68-73 : Expulsion	13, 74-75 : Retour à 13, 65 et annonce de 14, 1
	14, 1-78 : Cérémonies	
	14, 79-87 : Enfants et adultes	

La distinction formelle entre deux catégories de fautes, graves et légères, avec satisfaction appropriée à chacune, n'apparaît qu'au milieu du traité (13, 60-67). Lorsque, avant et après, il est question de « légèreté de la faute¹⁹ »,

De son côté, *sequens pagina* (RM 13, 65) semble dire que RM 14, 1-19 et 23-73 est déjà composé sur une « page » séparée. Cf. RM 3, 95 (*ad textum superioris paginae reuertamur*) et *La Règle du Maître*, t. I, p. 191-195.

19. RM 13, 50 (*propter leuitatem culpa*) ; 14, 22 (même expression).

il s'agit en réalité de fautes graves et de satisfaction majeure. « Légèreté » doit s'entendre alors en un sens relatif, comme une nuance à l'intérieur de l'espèce des fautes graves. Ou, pour mieux dire, l'ensemble des textes, à part 13, 60-67, ne connaît qu'une sorte d'excommunication et de satisfaction, tout en admettant des atténuations *propter leuitatem culpa*. Quand la sentence a été fulminée, le délinquant est expulsé de l'oratoire²⁰, en même temps qu'exclu de la table commune. Il est donc frappé de la grande excommunication, celle qu'on appellera plus loin *ab utroque, id est ab oratorio et a mensa*²¹. La mise en quarantaine dont il est l'objet²² paraît faire partie des sanctions pour excommunication majeure. Rien ne prouve que l'excommunié mineur soit voué à pareille solitude²³. Admis à l'oratoire, au moins comme membre passif, pourquoi serait-il mis en quarantaine pendant le travail ?

Il semble donc que le Maître ait d'abord songé à une seule excommunication, qui était complète (oratoire, table, travail) et entraînait la satisfaction maxima (prostration à terre, devant la porte de l'oratoire). Puis la distinction entre faute grave et légère s'est imposée à lui, d'abord en ce qui concerne l'heure des repas (13, 50) et le délai de la réconciliation (14, 22), puis de façon plus formelle, quant à l'exclusion de l'oratoire (13, 60) et à la satisfaction (13, 61), non sans une restriction à l'égard de la participation à l'office (13, 66). La notion de faute légère paraît s'être ainsi introduite et précisée au sein d'une conception initiale où la grande excommunication s'appliquait uniformément à

20. RM 13, 41. Il s'agit sans doute d'un geste cérémoniel (*statim*), mais qui inaugure un statut permanent, comme le suggère la suite du texte.

21. RM 13, 62.

22. RM 13, 44-49.

23. Chez Benoît, l'isolement est nettement le fait du seul excommunié majeur (RB 25, 2-6).

tous les délits. Le Maître semble donc procéder par mises au point progressives, suggérées par l'expérience et la réflexion.

Jusqu'ici nous avons analysé les manuscrits complets du Maître (P*A*), sans tenir compte du florilège E*. Ce dernier doit maintenant être pris en considération. S'il n'offre, dans *RB* 12, que des variantes de détail, il présente dans *RB* 13 plusieurs lacunes importantes.

Parmi celles-ci, il faut surtout retenir les deux dernières : E* omet *RM* 13, 60-62 et 66-67. On ne trouve donc pas dans le florilège la distinction entre fautes légères et fautes graves, excommunication *a mensa* et *ab utroque*, satisfaction par simple inclination « aux genoux » du supérieur et satisfaction par prosternement à terre accompagné de supplication. Il est vrai que E* conserve le passage décrivant ce second type de satisfaction (*RM* 13, 63-65), mais au lieu de le rapporter à la condition du frère excommunié *ab utroque*, comme le font P*A*, le florilège le rattache au sort du complice (*RM* 13, 54-59).

Cette rédaction brève de E* résulte-t-elle d'un abrègement de la recension P*A*, ou bien représente-t-elle au contraire l'état primitif du texte? A première vue, rien ne confirme la première hypothèse ou n'infirme la seconde. Le texte de E* est cohérent et plausible, sans aucun indice patent de remaniement. Il évite même plusieurs des heurts et difficultés que nous avons rencontrés dans P*A* : le début abrupt de *RM* 13, 60, le retour à l'excommunication mineure en 13, 66, l'ambiguïté de la notion de faute légère. Les passages omis par le florilège sont précisément de ceux qui paraissent les plus tardifs dans les manuscrits complets.

Certes, il reste dans E* un assez grand nombre de maladroitures, telles que l'annonce démentie de 12, 7, l'insertion du paragraphe sur l'heure du repas (13, 50-53) entre l'isolement de l'excommunié et la punition du complice, l'annonce anticipée de 13, 65 et le retour au sujet de 13, 74. Cet

ensemble d'inconséquences et de lourdeurs suffit à montrer que la rédaction de E* n'est pas, elle non plus, absolument primitive ou rédigée d'un seul jet. Cependant elle paraît moins laborieuse que celle de P*A*, et il n'est pas interdit de penser qu'elle conserve un état plus ancien du texte.

Il est vrai que cette supposition se heurte à une objection : le paragraphe interdisant à l'excommunié mineur d'imposer à l'oratoire (*RM* 13, 66-67) — passage omis par E* — n'a-t-il pas un équivalent dans *RM* 73, 17-18, à propos des frères coupables de retards légers? Or ce dernier passage est reproduit non seulement par P*A*, mais aussi par E*. L'interdiction d'imposer n'était donc pas absente de la *RM* utilisée par l'auteur du florilège, et l'on peut dès lors se demander si celui-ci ne l'a pas trouvée dans *RM* 13 aussi bien que dans *RM* 73.

Cette objection, toutefois, n'est pas absolument décisive. Il se pourrait que l'exemplaire du Maître utilisé par E* ne comportât l'interdiction d'imposer que dans *RM* 73. De là, l'auteur lui-même ou l'un de ses continuateurs l'aurait transportée ultérieurement dans *RM* 13, en assimilant l'excommunié mineur au frère coupable de retards légers. On ne peut donc se fonder sur *RM* 73, 17-18 pour écarter définitivement l'hypothèse selon laquelle E* conserve un texte primitif de *RM* 13, encore que cette hypothèse rencontre là une difficulté assez sérieuse.

Quoi qu'il en soit, d'ailleurs, de l'authenticité du texte de E*, l'important pour nous est d'examiner s'il présente une affinité particulière avec la *RB*. Or le premier coup d'œil montre qu'il n'en est rien. L'exposé de Benoît se fonde sur la distinction entre fautes légères et fautes graves, privation *a mensae consortio* et suspense *a mensa simul et ab oratorio*, satisfaction mineure et majeure. L'excommunication pour faute légère comporte chez lui l'interdiction d'imposer à l'oratoire. Tout cela ne

**Benoît
et les deux recensions
du Maître**

se trouve que dans *RM* 13, 60-62 et 66-67, c'est-à-dire dans les passages omis par *E**.

Il n'est donc pas douteux que la *RB* s'apparente à la *RM* des manuscrits complets plutôt qu'à celle du florilège. En admettant que *E** conserve un texte primitif et que Benoît, comme nous le verrons plus loin, dépend du Maître, la séquence des trois textes est la suivante :

$E^* \rightarrow P^*A^* \rightarrow RB$

Qu'on admette ou non cette séquence, tout classement des trois recensions devra placer *P^*A^** entre la *RB* et *E**. Par suite, dans la comparaison des deux règles que nous allons entreprendre, le texte à confronter avec la *RB* n'est pas la recension brève et mieux ordonnée de *E**, mais la recension longue et particulièrement surchargée de *P^*A^**.

**Le texte
de Benoît**

En face de cette législation tâtonnante et peu ordonnée, le texte de Benoît présente un aspect nettement plus méthodique. La distinction des deux sortes d'excommunication, qui apparaissait et disparaissait brusquement au cours des développements du Maître, devient ici la charpente même de tout l'exposé. Chaque espèce est traitée de façon complète et claire, sans retour en arrière et sans répétition. A l'excommunication *a mensae consortio* est rattachée non seulement l'interdiction d'« imposer » à l'oratoire²⁴, mais aussi la prescription de retarder le repas jusqu'à none ou vêpres²⁵. Celle-ci, on s'en souvient, était

24. *RB* 24, 4 = *RM* 13, 66. Cette prescription, qui fait figure de post-scriptum chez le Maître, vient à sa place naturelle chez Benoît.

25. *RB* 24, 5-6 = *RM* 13, 50-53. Benoît ne donne aucune indication sur le menu de ce repas (cf. *RM* 13, 51), contrairement à ce qu'il fait pour le repas de l'excommunié majeur (*RB* 25, 5 : *mensura*). Peut-être renonce-t-il à la sévérité du Maître. Une telle atténuation serait normale de sa part, puisqu'il rattache le repas retardé de trois heures à la catégorie formelle des sanctions pour fautes légères.

présentée par le Maître comme une simple concession *propter levitatem culpa*, à l'intérieur de la grande excommunication. Ici elle devient un élément formel et obligatoire de l'excommunication mineure. Benoît réduit ainsi à un concept unique les diverses notations du Maître sur la « faute légère ».

Ce travail de regroupement clarifie par contre-coup la notion d'excommunication *a mensa simul et ab oratorio* (*RB* 25). On retrouve chez Benoît presque toutes les notations du Maître sur la solitude de l'excommunié²⁶, mais cette fois il apparaît clairement qu'elles visent la seule excommunication pour fautes graves. Il en est de même pour l'heure et la composition des repas. Si Benoît les laisse, à peu près comme le Maître, à la discrétion de l'abbé²⁷, il est le seul à indiquer nettement que ce régime caractérise l'excommunication majeure.

C'est encore une mise en ordre que l'agencement de *RB* 25 et 26. Chez le Maître, le paragraphe sur le complice était gauchement séparé des prescriptions sur la quarantaine par un paragraphe sur les repas. Benoît suit le même ordre : quarantaine, repas, complice. Mais il rattache clairement la mention des repas au programme d'isolement : *cibi autem refectionem solus percipiat*²⁸. De plus, l'allusion au *Ps.* 128, 8, déjà présente chez le Maître vers la fin du paragraphe concernant la quarantaine²⁹, passe chez Benoît après la phrase sur les repas, qu'elle complète opportunément³⁰. Ainsi Benoît enveloppe la question des repas dans

26. *RB* 25, 2-3 et 6 = *RM* 13, 41-49. Il manque une notation correspondant à *RM* 13, 48 (*dispargatur uel dissipetur*), tout ce qui concerne le travail du pénitent étant résumé dans *opus sibi iniunctum*.

27. *RB* 25, 5 = *RM* 13, 50. Le Maître suggère comme normal de « doubler le jeûne », indication qui manque chez Benoît.

28. *RB* 25, 5.

29. *RM* 13, 46.

30. *RB* 25, 6. L'allusion est plus nette chez Benoît. Nous ferons

le système de blocus organisé autour de l'excommunié. Le chapitre sur l'excommunication majeure s'achevant sur ces règles de quarantaine, on passe de là sans heurt à la violation du blocus, c'est-à-dire à la question du complice.

Dans sa concision, l'exposé de Benoît est donc beaucoup plus ordonné que celui du Maître. Cet ordre n'est pas le résultat d'un élagage, car tous les éléments de la *RM* se retrouvent dans la *RB*. C'est au plan formel, non à celui des matières, que s'opère la clarification. Mais en parlant ainsi, nous préjugeons du sens de la relation des deux textes. N'est-ce pas plutôt le Maître qui sème le désordre dans une législation claire et méthodique ?

Aucune démonstration n'est ici possible, dans un sens ou dans l'autre. Disons seulement qu'on ne voit pas bien pourquoi et comment le Maître, dont les exigences logiques se manifestent si souvent avec force, aurait ainsi embrouillé à plaisir un système harmonieux et bien ordonné. Le désordre du Maître a quelque chose de primitif. Il s'explique au mieux par les tâtonnements d'un législateur qui construit son œuvre peu à peu, d'après les leçons de son expérience. A ce désordre, ou plutôt à cet ordre génétique, Benoît aura substitué un ordre logique. Quant au fond même de la législation, il aura réduit les notations composites du Maître à un tout cohérent, en systématisant la distinction entre faute grave et faute légère, excommunication majeure et excommunication mineure. Ce système plus organique et mieux ordonné suppose le premier jet maladroit du Maître. Le pénitentiel de celui-ci est comme un brouillon, dont Benoît aura tiré le traité sous sa forme achevée³¹.

une constatation semblable à propos de *Mt.* 18, 17 (*infra*, p. 746). On notera que les deux auteurs appliquent le verset psalmique à la bénédiction de la nourriture (*RM* 13, 47 = *RB* 25, 6^b).

31. Cette interprétation du rapport des deux règles sera confirmée par leur comparaison avec Cassien (*infra*, p. 752-756).

Jusqu'au chapitre sur le complice **Résistance et récidive** (*RB* 26), Benoît ne s'écarte guère du Maître. Au contraire, les chapitres 27 et 28 sont largement originaux. Nous l'avons déjà observé : les efforts demandés à l'abbé pour sauver le rebelle sont sans parallèle chez le Maître. Cette première impression s'accroît lorsqu'on examine le texte de plus près. Benoît envisage ici deux situations que les commentateurs n'ont peut-être pas suffisamment distinguées³² : celle de l'excommunié impénitent (*RB* 27) et celle du récidiviste (*RB* 28). Le premier cas est à peine effleuré dans la *RM*. Quant au second, il en est pratiquement absent.

L'excommunié qui refuse de satisfaire est roué de coups et expulsé par le Maître au bout de trois jours³³. Benoît, au contraire, cherche à obtenir sa soumission par les conseils de frères « anciens et sages », qu'il lui fait envoyer « comme à la dérobée ». L'abbé doit s'ingénier à le convertir et la communauté redoubler de charité à son égard, notamment en priant pour lui. Que résultera-t-il de tous ces efforts ? Benoît se garde de le dire. Le chapitre 27 s'achève sans qu'il soit question de satisfaction ou d'expulsion. La parabole du Bon Pasteur, qui le clôt, laisse entrevoir seulement une issue favorable : *et sic reportare ad gregem*. Benoît semble insinuer que la sollicitude de l'abbé et la charité de tous les frères obtiendront la réconciliation désirée. On ne veut même pas envisager l'hypothèse inverse. Ainsi non seulement Benoît n'indique aucun délai qui corresponde aux trois jours du Maître, mais il évite même de se placer devant le cas de l'obstination insurmontable, prévu par son collègue.

Il est vrai que l'obstination et l'expulsion sont bien évoquées au chapitre suivant (*RB* 28), mais s'agit-il encore

32. PAUL DIACRE (p. 300) semble penser que *RB* 28 vise soit le coupable qui refuse les châtiments réguliers, soit le récidiviste.

33. *RM* 13, 68-73.

de l'excommunié impénitent ? Il semble plutôt que Benoît passe à un cas différent, celui du relaps. C'est ce qu'indique assez clairement la phrase *si...non emendauerit* (RB 28, 1), à laquelle fait écho le titre. *Emendare*, selon l'usage constant de la RB, ce n'est pas « faire satisfaction³⁴ », mais « s'amender, se corriger³⁵ ». *Si etiam excommunicatus non emendauerit* signifie donc, non point que l'excommunié refuse de satisfaire, mais que, par la suite, il retombe dans la faute qui a motivé l'excommunication³⁶. Nous sommes donc au-delà de la procédure que décrivent les chapitres précédents, dans la phase qui suit le retour en grâce. Celui-ci, à peine suggéré à la fin de RB 27, ne sera réglementé que dans RB 44, et il le sera alors avec un souci marqué de prolonger la pénitence, comme si l'on craignait une rechute. C'est justement ce cas de la rechute qui fait l'objet de RB 28. La RM ne s'en occupait pas, sauf dans une monition menaçante adressée au pénitent par l'abbé³⁷.

Benoît est donc seul à étudier la question, et il le fait avec le même soin que dans tout ce qui précède. Au reste, presque tous les éléments de cette nouvelle procédure ont leur répondant chez le Maître : les coups, l'orgueilleuse résistance de l'insoumis, l'expulsion, tout cela forme la trame de RM 13, 68-73, et l'oraison commune pour le

34. Toutefois *emendatio* paraît être à peu près l'équivalent de *satisfactio* dans RB 43, 19.

35. Voir en particulier RB 23, 3 ; 62, 10 ; 65, 19, où *emendauerit* a pour parallèle *correxerit*.

36. Comme dans les cas cités à la note précédente, *si... non emendauerit* a ici pour synonyme *quod si nec ita correxerit* (RB 28, 2). Noter en outre comment RB 28, 1 reprend toute la procédure, ce qui suggère que l'on ne continue pas simplement l'affaire de l'excommunié qui refuse de satisfaire (RB 27). Il est vrai qu'une répétition de la faute peut se produire au cours de la période d'excommunication, mais il est naturel de penser surtout au temps qui suit la réconciliation. Voir aussi *infra*, n. 93.

37. RM 14, 68-69.

malade figure dans RM 15, 19-27. Mais ces divers éléments sont transportés par Benoît dans une conjoncture inédite, celle de la récidive après excommunication. En admettant que Benoît vient en second, il aura regroupé et transféré à ce cas imprévu ce que le Maître prescrivait, soit au sujet de l'excommunié qui refuse de satisfaire, soit à propos du frère tenté³⁸. La métaphore médicale, déjà utilisée au chapitre précédent³⁹, est reprise ici de façon plus systématique pour coordonner ces différents traits empruntés au Maître. Bien que l'image soit très banale⁴⁰, des analogies de forme rendent vraisemblable l'influence d'Origène⁴¹.

Ces deux chapitres forment donc la partie la plus originale du code pénal bénédictin. Ici Benoît ne se contente pas de mettre en ordre. A la question du Maître : que faire, si l'impénitent s'obstine ? il substitue cette autre : comment obtenir que l'impénitent ne s'obstine pas ? Évitant ainsi d'envisager l'endurcissement de l'excommunié, il repousse les sanctions suprêmes jusqu'à une étape ultérieure, non prévue par le Maître, celle de la récidive. Les pages qu'il écrit sur ces thèmes nouveaux ne se distinguent pas seulement par leur originalité. Elles comptent parmi les plus belles de la Règle. Si les deux situations visées dans RB 27 et 28 doivent être distinguées, l'esprit dans lequel elles sont traitées est bien le même. L'unité d'inspiration est confirmée par l'usage de la même métaphore médicale, des mêmes expressions : *sapiens medicus, industria, oratio*

38. Outre RM 15, 19-27 = RB 28, 4-5, noter l'analogie de RM 15, 29 (*diuina medicina*) et RB 28, 3 (*medicamina scripturarum diuinarum*).

39. RB 27, 2.

40. Le Maître lui-même en fait usage (RM 15, 6-7.29.36), mais les parallèles vraiment précis à RB 28, 2-6 sont à chercher chez AMBROISE, *Off.* II, 135, et CASSIEN, *Inst.* 10, 7.

41. ORIGÈNE, *Hom. 7 in Jes. Nav.*, 6. Voir F. HOCKEY, « Origen used by St. Benedict in his Rule ? », dans *Rev. Bénéd.* 72 (1962), p. 349-350.

omnium pro eo. Elle apparaît jusque dans la construction parallèle des deux chapitres : de part et d'autre deux mesures salutaires sont indiquées, dont la seconde est chaque fois la prière commune⁴² :

27, 2 : *seniores sapientes fratres* 28, 1 : *uerberum uindicta*
 27, 4 : *oretur pro eo ab omnibus* 28, 4 : *omnium fratrum
 pro eo orationem*.

Il est vrai que le second chapitre s'achève sur la conclusion que l'on sait, tandis que le premier reste en suspens. Mais cette dissymétrie superficielle ne fait que souligner la continuité du propos : si le chapitre 27 n'est point achevé, c'est que l'auteur entend ne pas décrire les procédures de satisfaction et d'expulsion, mais poursuivre l'énumération des procédés que l'abbé doit mettre en œuvre pour corriger le délinquant.

Nous l'avons déjà noté, les coups apparaissent chez le Maître comme une peine vindicative associée à l'expulsion, chez Benoît comme une peine médicinale par laquelle on espère éviter l'expulsion⁴³. Un contraste du même genre s'observe à propos de l'expulsion elle-même. Le Maître la conçoit comme la juste punition de l'orgueil et comme la sanction d'un état de fait : le rebelle s'étant rendu spirituellement étranger à la communauté, il doit en être retranché physiquement. Sous une forme beaucoup plus concise, Benoît trace une perspective différente. L'expulsion n'est pas représentée comme un acte de rétorsion contre le coupable, mais comme une mesure de protection en faveur de la communauté. C'est dire que cette dernière sanction fait encore figure de peine

42. Dans *RB* 27, 4, la prière accompagne les efforts des frères anciens ; dans *RB* 28, 4-5, elle suit le châtement corporel qui s'est avéré inefficace.

43. *RM* 13, 68-73 et *RB* 28, 1-3.

médicinale, sinon à l'égard de la « brebis malade », du moins à l'égard de « tout le troupeau ».

Lorsqu'il traite ensuite des frères qui demandent à rentrer (*RB* 29), Benoît reste fidèle à la même orientation. C'est au prix d'un déplacement, nous l'avons vu, qu'il a mis ce petit chapitre à la suite de *RB* 28. Si les termes mêmes dont il se sert à la suite du Maître semblent viser proprement l'apostat⁴⁴, la place du texte fait irrésistiblement penser à l'expulsé dont il vient d'être question. Ainsi c'est la même histoire du délinquant, racontée dans les six chapitres précédents, qui paraît se poursuivre ici. Une fois de plus, on va essayer de le corriger. Les deux mesures que Benoît prend à cet effet sont des innovations par rapport au Maître. Celui-ci ne s'occupait ni de la cause qui avait provoqué la sortie, ni des garanties à prendre au retour. Benoît, au contraire, note que le frère est sorti *proprio uitio*, et il exige de lui, comme première condition de son retour, la promesse de se corriger. En second lieu, on le mettra au dernier rang « pour éprouver son humilité ». Cette notation, faisant écho à « l'humble satisfaction » de *RB* 27, 3 et à « l'élévation superbe » de *RB* 28, 2, achève de relier le chapitre au traité qu'il prolonge. La visée éducative de Benoît est aussi nettement affirmée ici que dans les chapitres précédents. Une fois de plus, il ne s'agit pas seulement d'édicter une loi juste, fût-ce en se référant à l'évangile⁴⁵, mais aussi et surtout d'amener un pécheur à se convertir. La seule question que se pose le Maître est : combien de fois doit-on réadmettre l'apostat ? Ce problème juridique passe au second plan chez Benoît⁴⁶, tandis que

44. *RB* 29, T : *exeuities* ; 29, 1 : *qui... egreditur... egressus est* ; 29, 3 : *si... exierit*. Cf. *RM* 64, T : *relinquens* ; 64, 1 : *exierit*.

45. *RM* 64, 4 (cf. *MI* 18, 17).

46. Comparer les deux titres : *Quotiens (RM)* est remplacé par *Si (RB)*, qui paraît signifier : « A quelles conditions... ? ». Noter surtout *usque tertio... amplius non iam*, dès la première phrase du Maître, alors que Benoît énonce cette règle à la fin seulement. Noter enfin l'ample motivation du Maître, que Benoît omet totalement.

les conditions de la réadmission, visant à corriger le coupable, deviennent l'objet primordial de son attention.

De ces remarques il nous semble possible de tirer une conclusion concernant la relation des deux règles. En comparant *RB* 29 à *RM* 64, on voit apparaître deux indices suggérant l'antériorité du Maître. D'abord le fait que les deux auteurs s'expriment comme s'il s'agissait d'un apostat plutôt que d'un expulsé. Ce fait n'a rien de surprenant chez le Maître, puisque *RM* 64 se trouve loin du code pénal. Il surprend davantage chez Benoît, puisque la position de *RB* 29 suggère nettement qu'il s'agit de l'expulsé. La position du chapitre est donc plus naturelle dans *RM* que dans *RB*⁴⁷. Benoît semble l'avoir détaché de son contexte primitif pour l'insérer dans le code pénal.

Le second indice est la plus grande richesse du contenu de *RB* 29. Les modalités de la réadmission font défaut chez le Maître. S'il s'agissait d'une omission de sa part, celle-ci ne serait pas conforme à son génie, plus porté à ajouter qu'à retrancher. Il est vrai que la seconde clause n'est pas applicable dans le cadre de la *RM*, qui ignore les rangs. Mais la promesse d'amendement est une condition des plus naturelle. Pourquoi aurait-elle disparu chez un auteur si attentif à noter même ce qui va de soi? Plus complète, tout en étant plus courte, la *RB* est probablement la seconde en date.

Le dernier chapitre de Benoît (*RB* 30) correspond au dernier paragraphe du Maître (*RM* 14, 79-87). De part et d'autre, on détermine à qui doivent être infligés soit l'excommunication, soit les coups. Mais tandis que le Maître pose cette question pour la première

47. Elle se fonde dans *RM* sur une simple association d'idées (thème des adieux dans *RM* 63, de l'accueil des visiteurs dans *RM* 65), tandis qu'elle procède chez Benoît du souci pastoral qui anime tout le code pénal.

fois, Benoît l'a déjà abordée au début de son code pénal⁴⁸. Introduction et conclusion se répondent ainsi dans la *RB*, en formant une sorte d'inclusion.

L'insistance de Benoît sur ce point s'accompagne d'importantes divergences avec le Maître. Selon celui-ci, les coups doivent remplacer l'excommunication pour deux sortes de délinquants : les enfants au-dessous de quinze ans et les adultes coupables de fautes très graves. Selon Benoît, au contraire, le « châtiment corporel », qui comprend aussi bien le jeûne que les coups⁴⁹, doit frapper « les enfants, les adolescents et ceux qui ne peuvent comprendre la gravité de la peine d'excommunication ». La limite d'âge de quinze ans n'est plus indiquée⁵⁰. En mentionnant « les adolescents », Benoît paraît même la supprimer. Bien plus, les adultes eux-mêmes sont passibles de peines corporelles, dès lors qu'ils « ne peuvent comprendre ». Adolescents et adultes « inintelligents » sont donc assimilés aux enfants, à raison de leur défaut d'intelligence. Déjà le Maître réservait l'excommunication à ceux qui « comprennent ». Benoît fait sien ce principe, mais l'applique différemment. L'âge de quinze ans ne lui paraît pas une garantie d'intelligence. Moins optimiste que son collègue ou plus réaliste, il estime que l'inintelligence se rencontre à tout âge.

Les adultes coupables de fautes énormes, qui formaient la seconde catégorie spéciale dans la *RM*, ne sont plus mentionnés dans la *RB*. Ainsi l'une et l'autre règle inflige les coups à certains adultes, mais selon des critères différents. Pour le Maître, le critère est objectif : c'est la nature de la faute qui entraîne le châtiment corporel. Pour Benoît, le critère est subjectif : c'est la nature du délinquant qui

48. *RB* 23, 4-5.

49. *RB* 30, 3. Cf. *RB* 23, 5 : *uindictae corporali*. Le jeûne constitue une innovation par rapport à *RM* 14, 79-87. Est-ce là ce que vise *RB* 2, 28 en parlant d'une *corporis castigatio* distincte des *uerbera*?

50. Elle reparait cependant dans *RB* 71, 4.

requiert pareil traitement. L'attitude de Benoît est donc une nouvelle preuve de ce souci de la subjectivité que nous avons analysé ailleurs⁵¹.

Le contraste entre les deux auteurs ne s'observe pas seulement dans le contenu de leur législation. Il éclate aussi dans leur manière de la présenter. *RB 30* est trois fois plus court que le paragraphe correspondant de *RM 14*. La disproportion tient surtout aux longues explications que fournit le Maître pour établir la convenance de l'excommunication après quinze ans. Les motifs se succèdent, encadrés par un chapelet de conjonctions : *quia... quia... quia... ergo... ideo*. Le premier motif est évidemment l'intelligence que sont censés posséder ceux qui ont passé quinze ans. Mais une autre idée intervient : l'âme est responsable plus que le corps, à raison de l'autorité qu'elle exerce sur lui. Deux métaphores, l'une sociale (maître et serviteur), l'autre botanique (racine et branches), illustrent successivement cette domination de l'âme sur le corps. Cependant un rappel du premier motif⁵² se glisse mal à propos entre les deux images. Enfin la dernière phrase, brisée par une lourde anacoluthie, est à peine compréhensible. En un mot, le Maître présente ici un plat de sa façon, plus savoureux qu'élégant. Le désordre du texte fait d'abord penser à des interpolations. Mais un examen plus attentif montre que thèmes et métaphores sont trop bien tissés les uns dans les autres pour qu'on puisse les séparer.

En face de ce morceau pesant et compliqué, la rédaction de Benoît frappe par sa limpide concision. Ici les motifs ne viennent pas après la loi, mais avant, sous la forme d'une maxime lapidaire qui ouvre le chapitre : *Omnis aetas uel intellectus proprias debet habere mensuras*. Ayant posé ce principe général, valable dans différents domaines⁵³,

51. *La Communauté et l'Abbé*, p. 487-498 et 523.

52. *Propter intellectum emendationis* (*RM 14*, 84).

53. Notamment l'alimentation (*RB 37*, 1-3 et 39, 10) et la discipline (*RB 63*, 9 et 18-19 ; 71, 4).

Benoît passe à la règle pratique qui forme l'objet particulier du chapitre. Nous retrouverons souvent ailleurs ce procédé de composition.

Le dernier mot de *RB 30*, qui clôt également le code pénal de la Règle, est très représentatif de l'esprit qui anime toute cette législation. *Vt sanentur* : d'un bout à l'autre, Benoît a manifesté cet unique souci de *guérir*.

L'originalité de ce propos est mise en lumière par la comparaison avec l'autre règle. D'après ses propres motivations, le Maître paraît davantage préoccupé de *rendre à chacun son dû*. Coups et expulsion, on s'en souvient, prennent chez lui un aspect vindicatif, non médicinal comme chez Benoît. On exclut celui qui s'est rendu étranger au Christ et ne « mérite » plus de rester auprès de lui. La même idée revient à propos de l'exclusion définitive de l'apostat : celui-ci, n'appartenant plus à Dieu, n'est plus à sa place au monastère⁵⁴. Il est donc « juste » de l'en chasser pour de bon⁵⁵. Ici même, quand il traite de l'excommunication et des coups, le Maître argumente en termes de droit : *merito* (*RM 14*, 82), *iniuste* (14, 86). Corps ou âme, qui a *mérité* le châtement ? Le rôle médicinal des peines n'est pas tout à fait passé sous silence⁵⁶, mais le point de vue vindicatif prédomine nettement. Il s'agit surtout de frapper juste, d'atteindre le vrai coupable, de rétablir l'ordre.

Ainsi le Maître se montre constamment soucieux d'ordre et de justice : à chacun son dû, chacun à sa place. Benoît, au contraire, s'intéresse surtout au salut des personnes. Autant que les conseils des frères anciens et la prière commune, les châtements eux-mêmes sont à ses yeux des moyens de l'obtenir.

54. *RM 64*, 3. Cf. *RM 88*, 14.

55. *RM 64*, 4.

56. Cf. *RM 14*, 84 : *purgari*.

**L'illustration
scripturaire**

Il nous reste à examiner les deux codes du point de vue de leurs sources, particulières ou communes. La première de celles-ci est évidemment l'Écriture. Dès le premier chapitre (*RM* 12 = *RB* 23), les deux auteurs font appel, presque dans les mêmes termes, au « précepte divin » ou « précepte de Notre Seigneur ». Il s'agit de *Matthieu* 18, 15-17 : *Si peccauerit in te frater tuus, uade et corripe eum inter te et ipsum solum... Si autem te non audierit, adhibe tecum adhuc unum uel duos, ut in ore duorum uel trium testium stet omne uerbum. Quod si non audierit eos, dic ecclesiae. Si autem ecclesiam non audierit, sit tibi sicut ethnicus et publicanus.*

Chaque auteur interprète le texte à sa façon. Le Maître en retient simplement le principe des trois admonitions préalables à toute sanction. Ces trois admonitions sont uniformément adressées par les prévôts, semble-t-il. Au contraire, Benoît distingue les deux premiers avertissements, donnés « en privé par les anciens », et le troisième, qui est une objurgation « publique, en présence de tous », donc probablement faite par l'abbé en personne ou son remplaçant. Par cette distinction, Benoît se rapproche visiblement du texte évangélique, où chaque admonition a son caractère propre, la première seul à seul, la seconde devant témoins⁵⁷, la troisième en présence de l'église. Si la *RB* confond les deux premières, elle met nettement à part la troisième en lui donnant le caractère public indiqué par l'Évangile.

Plus proche sur ce point de la source scripturaire commune, Benoît l'est moins que le Maître à la fin du chapitre, quand il propose les coups comme alternative à l'excommunication. Ce dernier châtement est en effet le seul dont parle l'Évangile. Dès lors, du point de vue de l'utilisation des sources, il est difficile de décider où se trouve la rédaction

57. Ce trait a été retenu par AUGUSTIN, *Regula* 11, 95-97 et 105-107.

primitive. A ne considérer que les avertissements, la *RB* pourrait sembler la plus ancienne, puisqu'elle se montre plus fidèle au Nouveau Testament. Mais la fin de *RB* 23 constitue un développement par rapport à la source néotestamentaire, dont *RM* 12 reste plus proche.

C'est donc d'un point de vue différent qu'il faudra chercher des indices d'antériorité et de postériorité. A cet égard, la plus grande simplicité du Maître est un fait significatif : les avertissements sont moins différenciés, les peines aussi. Suivant un principe auquel nous avons déjà fait appel⁵⁸, ces institutions plus simples suggèrent l'antériorité du Maître. Dans cette perspective, la question des sources ne fait pas de difficulté. Benoît a fort bien pu se référer directement au texte évangélique, universellement connu et d'ailleurs formellement désigné par le Maître, pour préciser le *semel et secundo uel tertio* que celui-ci avait tiré de *Mt.* 18. Le critère d'ancienneté que constitue d'ordinaire la conformité aux sources ne peut guère s'appliquer quand il s'agit de passages scripturaire qui sont dans toutes les mémoires. Dans le cas présent, le recours personnel de Benoît à *Mt.* 18, pour compléter le Maître en ce qui concerne les avertissements, est au moins aussi vraisemblable qu'une modification opérée par le Maître, rendant la législation bénédictine moins conforme à la lettre de l'Évangile⁵⁹.

Au reste, ce n'est pas seulement par égard à *Mt.* 18, 17 que Benoît prescrit une admonition publique. *Coram omnibus* évoque un autre passage du Nouveau Testament : *Peccantes coram omnibus argue, ut et ceteri metum habeant* (*I Tim.* 5, 20). Ce texte était certainement présent à l'esprit de Benoît, qui le reproduit *in extenso* dans son appendice⁶⁰.

58. Voir plus haut p. 737-740, à propos de *RB* 27-28, et p. 742, à propos de *RB* 29.

59. Quant aux coups, le silence de l'Écriture à leur endroit ne pouvait guère sembler soit un empêchement à Benoît, s'il désirait compléter le Maître, soit au Maître une raison de corriger Benoît.

60. *RB* 70, 3.

On en trouve un écho dans d'autres chapitres de la Règle⁶¹. Il est donc vraisemblable que Benoît s'en souvient ici en même temps que du texte évangélique. Il se pourrait même que l'influence paulinienne ait été déterminante pour induire Benoît à mettre en relief particulier la troisième admonition du Maître. « L'objurcation publique devant tous » (RB 23, 3) rappelle plus, en effet, pour le fond comme pour la forme, le *coram omnibus argue* de saint Paul que le *dic ecclesiae* de saint Matthieu.

**Les citations
pauliniennes**

La référence paulinienne est ici d'autant plus probable que « l'Apôtre » est cité quatre autres fois dans le code

pénal de Benoît, en toute indépendance par rapport au Maître :

1. *I Cor. 5, 5 : Traditum eiusmodi hominem in interitum carnis, ut spiritus saluus sit in diem Domini (RB 25, 4).*

Cette citation se retrouve chez Cassien, précisément dans un passage concernant l'excommunication, dont nous aurons à parler⁶². Mais Cassien ne reproduit que les mots *traditum Satanae*. En citant le texte complètement, Benoît s'avère indépendant, au moins en partie. De plus, les meilleurs manuscrits de la RB omettent *Satanae*, qui est justement un des deux mots retenus par Cassien. Cette omission lénifiante est probablement imputable à Benoît lui-même. Elle peut s'expliquer par l'horreur qu'inspire l'idée d'un abandon au diable en personne⁶³. L'*interitus*

61. RB 48, 20 : *correctioni regulari subiaceat taliter ut ceteri timeant*. Cf. RB 45, 1 : *coram omnibus*.

62. *Inst.* 2, 16, PETSCHENIG p. 31, 1 et 4.

63. Comparer l'embarras d'EUGIPPE, *Vita Seuerini* 36, à propos des quarante jours de possession diabolique dont furent châtiés trois moines à la prière de Séverin. Outre *I Cor. 5, 5*, Eugippe invoque PAULIN, *Vita Ambrosii* 43, et SULPICE SÉVÈRE, *Dial.* I, 20. Il craint, en effet, *ut cuiquam hoc crudele uideatur aut noxium*. Les générations précédentes paraissent avoir été moins sensibles à l'horreur de ce

carnis est déjà une perspective assez « terrible » pour qu'il ne soit pas nécessaire de mentionner Satan.

Ainsi l'usage indépendant que Benoît fait de cette sentence montre que, si Cassien a pu la lui rappeler, il y a en tout cas réfléchi de son côté. Le fait est analogue à celui que nous avons observé plus haut à propos de *Ml.* 18, 17 : suggestion scripturaire reçue d'une source (Cassien dans le cas présent, le Maître dans le précédent), et recours personnel au texte sacré, utilisé plus copieusement que dans la source.

2. *II Cor. 2, 7-8 : Consolentur⁶⁴...ne abundantiori tristitia absorbeatur... confirmetur in eo caritas (RB 27, 3-4).*

Ce second texte paulinien se rencontre aussi chez Cassien, mais dans un contexte qui n'a rien à voir avec l'excommunication⁶⁵. Ici l'indépendance de Benoît est totale. Son recours à l'Apôtre est d'autant plus intéressant qu'il s'agit de justifier l'intervention des « frères anciens et sages », qui est une innovation par rapport à la *RM* et à Cassien. Rompre le blocus de l'excommunié pouvait sembler une mesure originale et hardie, pour laquelle la caution paulinienne n'était pas de trop⁶⁶. A vrai dire, cette caution joue imparfaitement, puisque Paul paraît demander le pardon de tous pour un coupable repentant⁶⁷, tandis que Benoît a

châtiment, comme le montrent les deux textes cités par Eugippe. Cf. JÉRÔME, *Ep.* 14, 8 (simple peine canonique) ; CASSIEN, *Conl.* 7, 28 (véritable possession diabolique). Mais voir *Addenda*, p. 845-846.

64. On ne sait pourquoi les éditeurs omettent d'inclure ce mot dans la citation. Celle-ci est d'abord implicite, puis (RB 27, 4) explicite.

65. *Conl.* 14, 17, 3.

66. Noter la répétition de *consolentur* dans RB 27, 3. Le second, qui fait partie de la citation paulinienne, justifie le premier.

67. Il ne semble pas que ce délinquant soit l'incestueux de *I Cor. 5*, encore que les Pères identifient d'ordinaire les deux personnages. Cf. JÉRÔME, *Ep.* 122, 3 ; AMBROISE AUTPERT, *Serm. de S. Matthia* 12, PL 129, 1031 c. Ce rapprochement est probablement sous-jacent à la pensée de Benoît.

en vue des démarches « quasi secrètes », accompagnées de prières, auprès de l'excommunié encore impénitent.

3. *I Cor.* 5, 13 : *Auferte malum ex uobis* (RB 28, 6).

4. *I Cor.* 7, 13 : *Infidelis si discedit, discedat* (RB 28, 7).

La seconde de ces citations transfère au moine excommunié ce que Paul dit du conjoint païen qui brise l'union conjugale⁶⁸. La première, au contraire, concerne précisément l'excommunié de Corinthe et se situe dans le voisinage de la « terrible sentence » utilisée plus haut⁶⁹. Chez l'Apôtre, *I Cor.* 5, 5 et *I Cor.* 5, 13 ont la même portée : de part et d'autre, il s'agit de mettre le coupable au ban de l'assemblée chrétienne, de l'excommunier. Chez Benoît, les deux textes sont appliqués à des situations distinctes, le premier à l'excommunication, le second à l'exclusion. Retenons cette distinction. Elle suggère d'emblée que la discipline pénitentielle des monastères est, à certains égards, plus complexe que celle de l'Église⁷⁰.

Benoît a donc tiré des deux Épîtres aux Corinthiens une série de textes qu'il applique à son gré aux diverses phases de la pénitence monastique. A ce lot de citations qui lui sont propres, il faut joindre *Ez.* 34, 3-4 : *Quod crassum uidebatis assumebatis, et quod debile erat proiebatis* (RB 27, 7)⁷¹, dont l'utilisation est singulièrement libre⁷². Ce reproche

68. La transposition est d'autant plus aisée que *Mt.* 18, 17 ordonne de traiter l'impénitent *ut ethnicus* (cf. *RM* 64, 4).

69. *RB* 25, 4, citant *I Cor.* 5, 5.

70. Nous reviendrons sur ce fait dans notre commentaire doctrinal.

71. Dans *RB* 27, 6 (*infirmarum... super sanas tyrannidem*), il y a peut-être déjà un écho d'*Ez.* 34, 4 (*Quod infirmum fuit non consolidatis... cum austeritate imperabatis eis et cum potentia*).

72. Seuls les mots *Quod crassum... et quod se retrouvent exactement dans la Vulgate, et il paraît difficile qu'aucune version ait donné le texte cité par Benoît. La substitution de assumebatis à occidebatis s'explique sans peine. Proiebatis, remplaçant non consolidatis ou un verbe analogue, fait sans doute allusion à l'expulsion (RB 28, 6).*

lancé aux mauvais pasteurs n'a évidemment rien qui lui corresponde chez le Maître, où l'on n'envisage pas les abus de pouvoir de l'abbé⁷³.

Les autres citations ou allusions scripturaires de la *RB* se rencontrent également dans la *RM* :

<i>RM</i> 14, 12	<i>Mt.</i> 9, 12 : <i>Non est opus sanis medicus, sed male habentibus</i>	<i>RB</i> , 27, 1
<i>RM</i> 14, 7-8	<i>Joh.</i> 10, 11 : <i>Pastoris boni... Luc.</i> 15, 4-6 : <i>Relictis nonaginta nouem ouibus in montibus abiit unam... quae errauerat quaerere... eam in... humeris suis... ponere</i> ⁷⁴ .	<i>RB</i> 27, 8-9

Ces deux textes, dont le second est composite, sont si proches dans chaque règle⁷⁵ qu'un des auteurs les a certainement empruntés à l'autre, à moins qu'ils ne se trouvassent déjà réunis dans un document-source. Cependant le contexte est différent chez chaque auteur : le Maître met ces textes dans la bouche de l'excommunié repentant, Benoît les insère dans un grave avertissement que la Règle adresse à l'abbé. De la formule rituelle on passe au directoire pastoral. On notera qu'à l'ensemble *Joh.* 10, 11 + *Luc.* 15, 4-5, Benoît ajoute des touches particulières qui proviennent de *Mt.* 18, 12. C'est là un nouvel exemple de recours personnel au texte scripturaire, avec cette particularité qu'il s'agit ici, non du texte lui-même, mais de la péripécie parallèle d'un autre évangile synoptique, de sorte que la citation bénédictine est plus composite encore que celle du Maître.

73. *La Communauté et l'Abbé*, p. 201, 515, etc.

74. Nous citons d'après Benoît. Celui-ci joint au trait caractéristique de *Luc* 15, 5 (*imponit in humeros suos*), également noté par le Maître, un trait certainement emprunté à *Mt.* 18, 12 (*in montibus*; les mots *relictis, quae errauerat, quaerere* se rapprochent aussi de *Mt.* plus que de *Luc*, au moins d'après la Vulgate).

75. Bien qu'ils se suivent en ordre inverse dans chaque règle.

A côté de ces quelques citations bibliques de la *RM* qui sont représentées chez Benoît, il en est un très grand nombre qui restent en propre au Maître. On sait que les deux grands discours de *RM* 14 sont d'une extrême richesse à cet égard. Mais si Benoît n'a rien de comparable aux marqueteries scripturaires que sont ces morceaux d'éloquence, il se montre en revanche plus attentif que son collègue à illustrer de citations les principaux articles de son code pénal. Il ne le fait pas seulement quand il prescrit une mesure originale, telle que l'intervention des « frères anciens » et la prière commune⁷⁶, mais aussi quand il reprend des points également réglés par le Maître, comme l'isolement de l'excommunié et l'expulsion⁷⁷. Dans tous ces cas, c'est à saint Paul que Benoît s'adresse pour fonder ses prescriptions. Le code du Maître se réfère uniquement à la règle des avertissements préalables énoncée dans l'Évangile de Matthieu⁷⁸. Le reste de la procédure pénale y était développé sans référence au Nouveau Testament. En insérant les quatre citations pauliniennes que l'on sait, Benoît a fait circuler dans cette législation une sève scripturaire nouvelle.

Cassien

L'Écriture est ainsi, à des degrés différents, la première source de la législation pénitentielle de nos deux règles. La seconde est sans doute Cassien. Quatre passages des *Institutions*⁷⁹, auxquels on peut joindre un épisode raconté dans les *Conférences*⁸⁰, nous renseignent assez précisément sur la

76. *RB* 27, 3-4.

77. *RB* 25, 3 et 28, 6-7.

78. C'est également à *Mt.* 18, 17 que se réfère *RM* 64, 4, qui est d'ailleurs hors du code pénal. L'absence de cette référence dans *RB* 29, 3 est un fait curieux.

79. *Inst.* 2, 15-16 (liaisons suspectes) ; 3, 7 (retards) ; 4, 16 (fautes diverses) ; 4, 20 (négligence dans le service). Cf. *Inst.* 4, 13 (dire « mon »).

80. *Conl.* 18, 15 (pénitence publique de l'ermite Paphnuce).

discipline égyptienne et orientale⁸¹, telle que se la représentait l'abbé de Marseille.

On distingue deux sortes de fautes⁸². Les unes, qui sont moins graves, mais auxquelles on refuse le qualificatif de « légères⁸³ », sont frappées de la « peine spirituelle », c'est-à-dire de l'excommunication. Celle-ci consiste essentiellement dans la « suspense de l'oraison⁸⁴ » et ne prend fin que quand le coupable a témoigné son repentir en se prosternant à terre devant tous. Arrive-t-on en retard à l'office, a-t-on brisé un objet auparavant, on fera ainsi satisfaction pendant la prière commune et l'on obtiendra le pardon de l'abbé à la fin de l'heure. Tel est du moins le délai minimum pour rentrer en grâce, car il peut arriver que le délinquant tarde à satisfaire. En ce cas, personne ne doit prier ou parler avec lui, sous peine de partager son sort⁸⁵.

A cette « correction spirituelle », infligée pour les fautes les moins graves, répond le châtement physique qui punit les délits majeurs⁸⁶. Il consiste à battre le coupable ou à l'expulser⁸⁷.

Cassien ne connaît donc qu'une seule forme d'excommu-

81. En principe, *Inst.* 2, 15-16 et 4, 13 et 16 décrivent les *coenobia* d'Égypte, tandis que *Inst.* 3, 7 concerne l'Orient (petites heures), ainsi que *Inst.* 4, 20. On notera cependant la correspondance parfaite entre les deux disciplines.

82. *Inst.* 4, 16, 2-3.

83. *Inst.* 2, 15, 2 : *non leuis culpa rei pronuntiati*.

84. *Inst.* 2, 16 ; 3, 7 ; 4, 20. Cette *animaduersio spiritalis* (4, 16, 2) ou *inrepatio spiritalis* (4, 16, 3) n'est jamais appelée par Cassien *excommunicatio*, bien que *Inst.* 2, 16 emploie les mots *communicare*, *communio*, *segregatus*, qui font penser à l'excommunication. Aucune mention n'est faite de la table (*triplicare ieiunia*, dans *Conl.* 18, 5, concerne un ermite).

85. *Inst.* 2, 16.

86. *Inst.* 4, 16, 3. Aucun vocable générique.

87. *Vel plagis... uel expulsionem*. Au contraire, le Maître joint l'expulsion aux coups (*supra*, n. 4). Ceux-ci peuvent être administrés seuls, mais il n'est pas question d'expulsion sans coups.

nication, caractérisée principalement par l'exclusion de l'oratoire. Des deux sortes d'excommunications dont parlent le Maître et Benoît, c'est la plus grave, dite *ab oratorio et a mensa*⁸⁸, qui correspond le mieux à la peine ainsi décrite par Cassien. On y retrouve en effet les traits notés dans les *Institutions* : exclusion de la prière commune et satisfaction « à terre ». Quant à l'excommunication *a mensa tantum non ab oratorio*, qui punit les fautes « légères » et se termine chez le Maître par la satisfaction *ad genua*, elle est une particularité de nos règles, soucieuses de nuancer la brutale simplicité du système ancien.

La distinction des deux formes d'excommunication apparaît brusquement, on s'en souvient, au milieu de *RM* 13, comme si le Maître s'en était avisé sur le tard, après avoir rédigé son traité dans la perspective d'une seule catégorie de fautes et de peines spirituelles. La comparaison avec Cassien confirme nettement ce que suggérait ainsi l'analyse de *RM* 13. Comme l'auteur des *Institutions*, le Maître a sans doute conçu d'abord une seule excommunication, comportant avant tout l'exclusion de l'oratoire⁸⁹, mais corsée de restrictions alimentaires non prévues par Cassien⁹⁰. Ensuite, à mesure que la notion de faute « légère » s'imposait à lui, il a imaginé d'abord des atténuations relatives au régime alimentaire⁹¹, puis une deuxième sorte d'excommunication qui ne comporterait plus que l'exclusion du repas de communauté et l'interdiction de jouer un rôle actif à l'office divin.

88. *RM* 13, 62 ; *RB* 25, 1.

89. Cf. *RM* 13, 41.

90. *RM* 13, 50 : *duplicare ieiunia*, qui rappelle *triplicare ieiunia* de CASSIEN, *Conl.* 18, 5 (*supra*, n. 84), et constitue peut-être la trace d'un morceau supprimé. Dans les *Institutions*, Cassien ne dit rien de tel, soit que l'*animaduersio spiritalis* (4, 16, 2) ne comporte pas de sanction corporelle de ce genre, soit que la réconciliation apparaisse normalement comme immédiate (cf. cependant *Inst.* 2, 16).

91. *RM* 13, 50. Cf. *RM* 14, 22 (voir *supra*, n. 19).

Chez Benoît, la distinction des deux formes d'excommunication, au lieu d'apparaître subrepticement, commande tout l'exposé. Aucune trace ne subsiste du système indifférencié auquel le Maître se tenait primitivement à la suite de Cassien. C'est dire que le traité bénédictin, vu à partir des *Institutions*, se présente comme plus évolué que celui du Maître. Qu'on la considère du point de vue rédactionnel ou institutionnel, la *RB* apparaît postérieure à la *RM*.

La même conclusion s'impose quand on examine ce qu'est devenu dans nos règles le châtement corporel mentionné par Cassien. Selon celui-ci, les coups ou l'expulsion punissent les fautes particulièrement graves. Deux passages du Maître font écho à cette notation. D'abord *RM* 13, 68-73 : on infligera les coups et, si l'abbé le veut, l'expulsion, à l'excommunié qui refuse de satisfaire. Ensuite *RM* 14, 87 : les adultes coupables de certaines fautes « très graves » ne seront pas excommuniés, mais battus. Le premier de ces textes doit-il quelque chose à Cassien ? On peut en douter, car la situation est assez différente⁹². En revanche, le second vise bien le même cas que les *Institutions*, celui de la faute énorme qui mérite d'emblée une sanction plus forte que la « correction spirituelle ».

Quant à Benoît, les coups interviennent chez lui deux fois comme chez le Maître, c'est-à-dire après l'excommunication quand le délinquant récidive⁹³, et à la place de l'excommunication quand le délinquant est « inintelli-

92. Encore que la résistance ainsi punie par le Maître puisse être considérée comme une des fautes énormes visées par Cassien. Cf. *Inst.* 4, 16, 3 : *manifesti contemptus*.

93. *RB* 28, 1. Le châtement a une portée nouvelle, non plus vindicative, mais médicinale (cf. *RB* 28, 3). Le fait qu'il s'agit d'un récidiviste après excommunication et réconciliation (*supra*, n. 32-36) rend impossible le recours à la procédure normale, c'est-à-dire à l'excommunication et à la pénitence, car la pénitence publique ne peut être réitérée (cf. *RM* 14, 68-69 et la note), au moins s'il s'agit de la même faute.

gent⁹⁴ ». Ce dernier trait constitue une originalité fort nette par rapport à Cassien aussi bien que par rapport au Maître. Dans les *Institutions*, en effet, aussi bien que dans la *RM*, les coups sont administrés à raison de la gravité de la faute, non en considération de l'inintelligence du sujet. Le critère subjectif de Benoît s'oppose donc au critère objectif de Cassien et du Maître. A nouveau, ce dernier se situe plus près de Cassien, et Benoît, en s'en éloignant, s'avère plus tardif.

Le tableau suivant rendra sensibles les rapports que nous venons de relever entre les *Institutions* et nos deux règles :

CASSIEN	LE MAÎTRE	BENOÎT	
	Faute légère	Faute légère	Excommunication <i>a mensa</i>
Faute ordinaire (<i>non leuis</i>)	Faute grave	Faute grave	Excommunication <i>ab oratorio</i>
Faute très grave	{ Faute très grave Refus de satisfaire	{ Inintelligence Récidive	Coups

La satisfaction (RB 44) Les rapports de nos règles avec Cassien doivent être envisagés maintenant d'un point de vue nouveau, celui de la satisfaction et du pardon. Les données des *Institutions* sont fort simples : l'excommunié se prosterne à terre, probablement à la porte de l'oratoire, pendant l'office⁹⁵ ; à la

94. *RB* 23, 5 et 30, 1-3.

95. *Inst.* 4, 16, 1 : *tamdiu prostratus in terram... donec orationum consummetur sollemnitas*. Dans *Inst.* 2, 16, l'indication du temps fait défaut. Dans *Inst.* 3, 7, il semble que le coupable reste « debout » à la porte (*stans pro foribus praestolatur*) et ne se prosterne qu'à la sortie de la communauté (*egredientibus cunctis summissa in terram paenitentia*). Il est vrai que *stans* n'indique pas nécessairement la station debout (cf. *RM* 90, 81 : *stat... curuatis in genibus*).

sortie, toute la communauté l'ayant vu faire ainsi, l'abbé lui donne l'ordre de se relever⁹⁶. Ainsi s'accomplit et prend fin la « pénitence publique ».

On retrouve le même schéma chez le Maître, mais gonflé de cérémonies et de discours. Pendant l'office, le pénitent prosterné au seuil de l'oratoire fait retentir sa supplication à chaque oraison. A la fin de l'heure, la communauté s'incline aux genoux de l'abbé en un geste suppliant. Relevé par ses prévôts sur l'ordre de l'abbé, le pénitent répond aux reproches qui lui sont faits par une promesse d'amendement. Alors l'abbé invite les frères à prier. Le verset *Confitemini* marque l'entrée du pénitent à l'oratoire, où il se prosterne avec tous les frères et récite une longue prière. Après un nouvel avertissement de l'abbé et le verset *Erraui*, le pénitent est remis à ses prévôts et réintégré dans sa dizaine. Une cérémonie complémentaire aura lieu avant la communion.

On voit tout ce que cette liturgie prolixe et touchante ajoute au rite élémentaire décrit par Cassien. L'addition principale, autour de laquelle s'organisent presque tous les détails, est évidemment la grande oraison par laquelle le pénitent est « réconcilié devant le Seigneur⁹⁷ », après avoir obtenu le pardon du supérieur. Selon Cassien, un simple commandement de l'abbé met fin à la satisfaction. A cette réconciliation « humaine » le Maître a cru bon d'ajouter une cérémonie proprement religieuse, pour laquelle, l'office achevé, on rentre à l'oratoire.

Quand on passe du Maître à Benoît, on a d'abord l'impression de revenir à la sobriété de Cassien. De nouveau l'excommunié se prosterne sans rien dire. Mais ce silence est expressément noté par Benoît⁹⁸, alors que Cassien le

96. *Abbatis iudicio* (*Inst.* 4, 16, 1) donne à entendre que l'abbé est libre d'exiger une prolongation de la satisfaction.

97. *RM* 14, 26.

98. *RB* 44, 1-2 : *nihil dicens nisi tantum...*

faisait seulement supposer en ne mentionnant aucune parole. Ce passage de l'implicite à l'explicite s'explique probablement par une coutume contraire que Benoît entend écarter. Entre Cassien et lui, on entrevoit la *RM* et ses discours.

Au reste, la substance des discours de l'excommunié se retrouve dans le geste de supplication que Benoît prescrit à celui-ci après qu'il a reçu l'ordre de se relever : *uoluit se ipsius abbatis, deinde omnium uestigiis, ut orent pro eo*⁹⁹. Selon le Maître, le pénitent prosterné doit demander à la communauté et à l'abbé, après chaque psaume de l'office, de lui accorder leur prière¹⁰⁰. Selon Benoît, il doit faire de même après l'office, quand il a déjà été pardonné virtuellement par l'abbé. Dans la *RM*, la demande est faite verbalement. D'après la *RB*, elle consiste dans un geste, dont il n'est pas dit que des paroles l'accompagnent.

Quant à la prière elle-même, si Benoît ne la mentionne pas non plus explicitement, son existence est sûrement impliquée par la demande qui en est faite. Ainsi le rite central de la liturgie du Maître se retrouve dans la *RB* : l'une et l'autre règle ajoutée à Cassien une oraison accomplie par la communauté en faveur du frère réconcilié.

Le reste des cérémonies du Maître n'est pas représenté

99. *RB* 44, 4.

100. *RM* 14, 5-6 : *Rogate pro me* ; 14, 17 : *Solue intercessione tua*. — Cette longue demande d'oraison (*RM* 14, 3-19) a bien lieu au cours de chacune des oraisons silencieuses qui suivent les psaumes, et non point seulement à la dernière oraison de l'office, comme le voudrait C. GINDELE, « Zum grossen Rekonziliationsritus nach der Magister- und Benediktusregel », dans *Rev. Bén.* 80 (1970), p. 153-156. Si l'on peut hésiter sur le sens de *RM* 13, 63, les rubriques de *RM* 14, 1 (*expleto psalmo*) et 14, 20 (*per omnes orationes*) sont trop claires pour laisser aucun doute à cet égard, l'existence d'une oraison après chaque psaume étant bien assurée par ailleurs (*RM* 33, 44 ; 56, 3-7). Au reste, Cassien semble déjà envisager une satisfaction prolongée pendant toute la durée de l'office (ci-dessus, note 95).

chez Benoît. C'est dire que le rituel bénédictin se trouve considérablement allégé, réduit qu'il est au rite essentiel de l'oraison. Mais cette simplification liturgique a pour contrepartie une prolongation de la pénitence. En effet, la brève cérémonie de *RB* 44, 4 ne marque pas la fin de la satisfaction. Reçu « au chœur ou à la place que l'abbé aura décidée », le pénitent demeure dans la condition de l'excommunié pour fautes légères¹⁰¹, indigne d'« imposer » à l'oratoire et obligé de se prosterner à terre¹⁰² à la fin de chaque office. Il faudra un nouvel ordre de l'abbé pour mettre fin à cette satisfaction.

Ainsi Benoît double la pénitence d'une seconde phase inconnue du Maître. Alors que celui-ci, par une cérémonie imposante, réconciliait définitivement l'excommunié après un bref délai¹⁰³, Benoît se contente d'une cérémonie fort simple, mais exige un complément de satisfaction. Ces deux particularités de la législation bénédictine sont corrélatives : une grande cérémonie n'aurait pas de sens, puisque le pardon définitif n'est pas encore octroyé.

Quand on compare nos deux règles à Cassien, il apparaît que chacune d'elles développe l'antique rituel de la satisfaction en un sens différent. Si elles y ajoutent l'une et l'autre une oraison pour le frère réconcilié, seule la *RM* entoure ce rite d'une multitude de gestes et de discours. La tendance du Maître est cérémonielle et rhétorique. En regard, celle de Benoît s'avère plutôt disciplinaire et

101. Cf. *RB* 24, 4.

102. Précision nouvelle par rapport à *RB* 24, 4 et 7 (*usque ad satisfactionem... satisfacione congrua*), et contraire à *RM* 13, 61 et 67, où la satisfaction mineure se fait *ad genua*, sans rapport d'ailleurs avec l'office. — Sur la satisfaction mineure (*RB* 44, 9-10), voir ci-dessous, chapitre III : « Le traité de la satisfaction », note 7.

103. Il est même prévu que la réconciliation peut avoir lieu *eadem hora* (*RM* 14, 22 ; cf. 13, 64). Aucune suggestion de ce genre chez Benoît, qui s'en tient au bon plaisir de l'abbé (*RB* 44, 3).

pédagogique. Craignant, semble-t-il, une rechute¹⁰⁴, il s'assure de la persévérance du pénitent en prolongeant la satisfaction. Il s'agit de faire réfléchir le délinquant, de le maintenir le plus longtemps possible dans la condition humiliée où la récidive n'est guère à craindre. En outre, à chaque ligne du chapitre 44, Benoît rappelle que tout est subordonné au « jugement de l'abbé », à « l'ordre de l'abbé », à la « décision de l'abbé ». Cette insistance presque nerveuse, que d'aucuns ont trouvée comique ou lassante¹⁰⁵, provient probablement de mécomptes essuyés dans l'administration de la pénitence. Trop souvent, sans doute, excommunication et réconciliation n'ont été que des formalités inefficaces, dont la succession rapide et automatique n'avait pas mordu profondément sur la conscience de l'intéressé. En soulignant le pouvoir qu'a l'abbé de déterminer la durée de chaque rite satisfactoire, en faisant ainsi continuellement appel à son jugement personnel et à sa responsabilité pastorale, Benoît entend valoriser cette procédure, qu'il a par ailleurs prolongée et aggravée. On sent ici la même charité et le même réalisme qui inspiraient les chapitres 27-29. Tout comme l'excommunié impénitent ou le réconcilié qui récidive ou l'expulsé qui demande à rentrer, le pénitent est une brebis malade à laquelle on n'épargne aucun soin.

Certes, un souffle pastoral analogue traverse le rituel du Maître. Mais au lieu de se répandre en effusions touchantes, Benoît multiplie les épreuves éducatives et prend des garanties. Si l'inspiration des deux règles est la même, les réalisations sont différentes. Ici elles restent au plan rituel, là elles s'engagent dans l'action pastorale. Le passage de *RM* 14 à *RB* 44 est pour une bonne part celui de l'idéal à

104. C'est le cas envisagé par *RB* 28, comme on l'a vu.

105. C. BUTLER, *Le Monachisme bénédictin*, Paris 1924, p. 198 ; D. DE BRUYNE, « La première règle de S. Benoît », dans *Rev. Bén.* 42 (1930), p. 340

la réalité, des manifestations naïves et émouvantes à une thérapeutique anxieuse. En substituant à la grande cérémonie qui lave tout une série de retours en grâce partiels selon l'appréciation de l'abbé, Benoît s'inspire sans doute d'une meilleure connaissance de la psychologie des pécheurs. Son rituel de la satisfaction porte la marque de l'expérience¹⁰⁶.

106. Un détail comme la réintégration du pénitent à l'oratoire (*RB* 44, 5) s'inspire du même réalisme. Il s'agit d'éviter les inconvénients dénoncés par *RB* 43, 8.

CHAPITRE II

LES PÉNALITÉS DISSÉMINÉES

L'examen du code pénal des deux règles doit être complété par celui des sanctions particulières qui apparaissent çà et là dans d'autres chapitres.

**Les pénalités
du Maître**

Voici d'abord un tableau des pénalités disséminées dans la *RM* :

<i>RM</i>	MOTIF	SANCTION	DURÉE
1. 11, 110	Lit mal fait	Privation du <i>merus</i>	Un repas
2. 16, 41-42	Ustensiles brisés	Privation du repas	Jusqu'à satisfaction
3. 17, 6-9	Outil mal nettoyé	Privation d'une <i>quadra</i>	Jusqu'à satisfaction
4. 19, 13-17	Retard du service	Privation d'une <i>quadra</i>	Sept ou dix jours et jusqu'à satisfaction
5. 22, 5-6	Refus de communier	Privation de communion	Temps correspondant
6. 22, 7-8	Refus de manger	Privation du repas	Un repas
7. 23, 46-50	Manquer la prière avant ou après le repas	Manger à part sans bénédiction	Un repas et jusqu'à satisfaction
8. 23, 53-56	Négligence au service	Remplacement au service	Un repas
9. 24, 36-37	Inattention à la lecture	Réprimande	
10. 25, 12	Omission du rite de fin de semaine	Privation d'une <i>quadra</i>	Sept jours et jusqu'à satisfaction
11. 30, 28-30	Manger après complies	Jeûne complet	Un jour et jusqu'à satisfaction
12. 32, 9	Retard aux nocturnes	Blâme aux prévôts (?)	

RM	MOTIF	SANCTION	DURÉE
13. 53, 52-58	Manger le Vendredi Saint	Manger sans bénédiction	
14. 57, 14-15	Refus de partir en voyage	Excommunication(?)	
15. 69, 4-8	Malade ne se levant qu'après l'office	Privation du repas	
16. 69, 12	Malade refusant le travail	Privation d'une <i>quadra</i> et de deux <i>potiones</i>	
17. 73, 1-4	Retard aux grandes heures :		
	Manquer le 1 ^{er} psaume	Avertissement privé	
(73, 17-18)	Manquer le 2 ^e psaume	Réprimande publique et interdiction d'imposer	Jusqu'à satisfaction
	Manquer le 3 ^e psaume	Excommunication <i>ab oratorio</i> avec les prévôts	Jusqu'à satisfaction
18. 73, 6-7	Retard aux petites heures :		
	Manquer le 1 ^{er} psaume	Réprimande publique et interdiction d'imposer	Jusqu'à satisfaction
(73, 17-18)	Manquer le 2 ^e psaume	Excommunication <i>ab oratorio</i> avec les prévôts	
19. 73, 8-11	Manquer la prière avant ou après le repas	Manger à part sans bénédiction	
20. 80, 7-8	Pollution nocturne	Privation de communion	Deux jours
21. 81, 15-18	Complaisance pour un vêtement	Privation de l'objet	
22. 82, 26	Appropriation d'un objet	Excommunication grave	Longtemps
23. 82, 29-31	Complaisance pour un vêtement	Privation de l'objet	
24. 93, 74-80	Inconduite du « second »	Avertissements	
	Défaut d'amendement	Destitution	

Dénombrer exactement ces sanctions n'est pas chose aisée. D'abord parce qu'il est difficile de tracer une ligne de démarcation entre les sanctions proprement dites, que nous avons essayé de rassembler ici, et d'autres mesures de censure dont le caractère répressif est moins accusé¹. Ensuite parce que l'on pourrait séparer certaines sanctions que nous avons groupées². Enfin parce que trois des fautes qui figurent sur notre tableau sont répétées³. En tenant compte de ce dernier fait, il faudrait ramener à une vingtaine le total des fautes pénalisées qui sont réellement distinctes.

A parcourir la colonne « Sanction », on observe certains traits communs. Quelques pénalités se retrouvent dans plusieurs cas : la privation d'une *quadra* (tranche de pain) revient quatre fois, quatre fois aussi le jeûne complet ou privation du repas⁴. La privation de *merus* ou vin pur est à rapprocher de celle des *potiones* ou vin mêlé. Manger sans bénédiction est la punition des retardataires aussi bien que de ceux qui mangent le Vendredi Saint. On prive de communion celui qui a refusé de communier, comme celui qui a subi une pollution. Ainsi les sanctions atteignent souvent le repas ou la communion eucharistique qui le précède immédiatement.

Au reste, tout ce système de répression est des plus concrets. La sanction répond à la faute toutes les fois que

1. Ainsi les neuf monitions-types adressées par les prévôts à leurs hommes (RM 11, 40-90), auxquelles fait allusion RM 12, 1-2 ; les mesures de ségrégation prises contre ceux qui prennent de l'huile en carême (53, 8-10) ou de la viande au temps pascal (53, 32-33) ; le régime de malade imposé à celui qui reste au lit (69, 1-3) ; le refus d'autorisation opposé au « libre arbitre » (74, 3) ; l'éviction de l'hôte (78, 7) et du prêtre (83, 18-19) qui refusent de travailler.

2. Voir les nos 7 et 17-18.

3. N° 7 = n° 19 ; n° 12 = n° 17 ; n° 21 = n° 23.

4. Le n° 2 est un peu à part, puisque le coupable peut se faire admettre à table moyennant satisfaction.

la chose est possible. Le refus de communier entraîne la privation de communion, le refus de manger la privation d'un repas ; on jeûne pour avoir mangé après complies, on perd tout ou partie de sa pitance pour n'avoir pas voulu travailler spirituellement ou manuellement. Pour les hebdomadiers, la durée du châtement correspond à la longueur du retard dont ils sont coupables ou de la semaine qu'ils ont omis de clore. Négligent-ils le service, les supérieurs y prennent leur place. Un frère s'attache-t-il à un article vestimentaire, on le lui ôte pour le donner à un autre. Dans la plupart des cas, le lien qui unit ainsi la pénalité à la faute est soigneusement mis en évidence. Bon éducateur, le Maître s'efforce d'adapter la peine au délit pour rendre la leçon plus parlante.

Homogène en soi, ce système est-il en harmonie avec le code pénal ? On pourrait le penser, à entendre le Maître parler souvent d'« excommunication » à propos de pénalités isolées. Outre les quatre cas signalés sur notre tableau, le mot est prononcé aux nos 4, 7, 11, 15, 20, 22. Mais un usage aussi abondant ne va pas sans une certaine latitude dans la compréhension du terme. Ce que le Maître appelle « excommunication », c'est aussi bien la simple privation d'une tranche de pain (n° 4) ou un repas pris à part et sans bénédiction (n° 7) que l'abstention de la communion (n° 20) ou une journée de jeûne complet (n° 11). On est « excommunié » dès lors qu'on est tant soit peu mis à part du régime commun⁵. Parfois cette « excommunication » paraît coïncider à peu près avec l'une des deux catégories de peines définies dans le code pénal⁶, mais nulle part le Maître ne se réfère expressément à celles-ci.

5. Cette dégradation du terme est déjà commencée dans *RM* 13, 60, où l'excommunication *a mensa non ab oratorio* n'est qu'une réduction de la véritable excommunication, dite *ab oratorio et a mensa*.

6. Nos 17-18 (excommunication majeure) ; n° 22 (*idem* ?) ; n° 15 (excommunication *a mensa* ?) ; n° 14 (?).

C'est à propos des satisfactions qui mettent fin aux peines que l'on enregistre les correspondances les plus nettes. Dans une dizaine de cas, le Maître énonce l'obligation de satisfaire en des termes qui rappellent exactement les formules du code pénal⁷. Presque toujours, il s'agit de la satisfaction mineure, *ad genua*⁸. Une seule fois, le Maître prescrit la grande satisfaction *ante limen oratorii*⁹. Dans plusieurs cas, il semble que cette clause concernant la satisfaction ait été ajoutée en un second temps de la rédaction, alors que le texte primitif indiquait simplement la durée de la peine. On s'expliquerait ainsi l'incohérence de certaines rubriques qui prescrivent successivement un temps précis et une prolongation indéterminée « jusqu'à satisfaction¹⁰ ». Au reste, la clause satisfaisante fait défaut presque partout dans la deuxième moitié de cette liste de sanctions¹¹. Il en est de même pour la première sanction, la seule qui précède le code¹². Si l'on met à part *RM* 73, dont nous reparlerons, la clause n'apparaît donc que dans les premiers chapitres qui suivent le code pénal. Ces faits sont à rapprocher du suivant : dans le code pénal lui-même, la satisfaction n'apparaît que dans des phrases aisément séparables du contexte, qui peuvent avoir été rajoutées¹³. Si dans *RM* 13, 67, la clause satisfaisante est tissée dans le texte lui-même, dont on ne peut la détacher, il est significatif que ce texte soit manifestement un ajouté¹⁴. Tout cela donne à penser que le Maître a partout rajouté la mention de la satisfaction, soit dans le code pénal, soit dans les

7. Cf. *RM* 13, 57.61.63.67.

8. Nos 2.3.4.7.10.11.17 (*RM* 73, 17-18).

9. N° 17 (*RM* 73, 4).

10. Nos 4.7.10.11.

11. Nos 12-16 et 19-24.

12. N° 1.

13. *RM* 13, 57-59.61.63. Dans ces deux derniers cas, l'ensemble du texte est probablement secondaire, on l'a vu.

14. De même, au n° 2, la clause est tissée dans le texte.

pénalités isolées qu'il trouvait dans son œuvre immédiatement après le code, tandis que l'unique sanction qui précédait celui-ci lui échappait, ainsi que celles qui se trouvaient plus avant dans la Règle.

Si donc les clauses satisfaisantes donnent à certaines pénalités disséminées une ressemblance frappante avec le « code », il ne faut pas se dissimuler que les deux parties de la législation pénale étaient originellement assez indépendantes et le sont restées en leur fond. Cependant il est au moins un traité dont les sanctions s'accordent plus foncièrement avec le code pénal : celui des retards à l'office (nos 17-18). Avertissement privé, réprimande publique et excommunication y forment une séquence qui rappelle d'emblée *RM 12*, et davantage encore la source biblique de ce dernier, c'est-à-dire *Mi. 18, 15-17*¹⁵. Il ne s'agit, il est vrai, que d'une analogie, puisque *RM 12* et l'Évangile envisagent une série de sanctions provoquées successivement par la même faute, tandis que *RM 73* a en vue une échelle de sanctions frappant des retards plus ou moins graves. Mais si le traité des retards diffère sur ce point de *RM 12*, c'est pour s'accorder avec *RM 13*. En effet, les deux dernières sanctions pour retards correspondent exactement aux deux sortes d'excommunication : la réprimande publique entraîne l'interdiction d'« imposer » à l'oratoire et l'obligation de satisfaire *ad genua*, ce qui constitue proprement la condition de l'excommunié mineur¹⁶, et l'excommunication pour retard comporte essentiellement l'exclusion de l'oratoire et la satisfaction *ante limen oratorii*, traits caractéristiques de l'excommunication majeure¹⁷.

15. Comme l'Évangile et *RB 23, 3*, le traité des retards prévoit une réprimande *publique*, tandis que *RM 12, 2* ne parle que d'avertissements privés.

16. Cf. *RM 13, 61* et 66-67. Cependant le mot d'excommunication n'est pas prononcé.

17. Cf. *RM 13, 41* et 63.

Ainsi la pénalisation des retards amalgame curieusement les schémas de *RM 12* et *13*. Au reste, les éléments de cette combinaison ne paraissent pas tous également anciens. Si le schéma fondamental : avertissement-réprimande-excommunication, est manifestement primitif, l'assimilation de la réprimande à l'excommunication mineure n'intervient que dans une sorte de *post scriptum*¹⁸. Sur ce point, la rédaction de *RM 73* est exactement conforme à celle de *RM 13*. Dans l'un et l'autre chapitre, la condition du délinquant est décrite dans les mêmes termes :

<i>RM 13</i>	<i>RM 73</i>
⁶⁶ Ille uero frater qui excommunicatus a mensa, non ab oratorio fuerit, tamdiu antifanam et uersum aut lectionem non inponat, ⁶⁷ quamdiu de culpa illa emendatione promissa satisfecerit, aut abbati praesenti aut praepositis suis ad genua incuruatus.	¹⁷ Nam frater qui correptus in oratorio fuerit, etsi non oratorium iubeatur exire, tamen psalmum et responsorium aut lectionem aut uersum tamdiu non inponat, ¹⁸ usque dum intra ipsum oratorium pro culpa satisfecerit ad genua incuruatus et in uoce humili petierit pro se orari.

En outre — et c'est là le plus remarquable — le texte forme de part et d'autre une sorte d'appendice situé à une place anormale :

<i>RM 13</i>	<i>RM 73</i>
60-61 : excommunication mineure	6 : réprimande publique

18. *RM 73, 17-18*. Cette assimilation est d'ailleurs imparfaite (cf. *supra*, n. 16).

RM 13	RM 73
62-65 : excommunication majeure	7 : excommunication
66-67 : sort de l'excommunié mineur	17-18 : sort du réprimandé

Dans les deux cas, la note sur les conséquences de la première sanction se présente bizarrement après qu'il a été question de la deuxième¹⁹. Ce retour en arrière suggère que l'une et l'autre note a été ajoutée lors d'une seconde étape de la rédaction. C'est probablement au même moment que le Maître a inséré ces deux remarques complémentaires, l'une dans le code pénal et l'autre dans le traité des retards.

On voit apparaître un nouveau point de contact de *RM 73* avec *RM 13* quand on compare le sort des prévôts du retardataire avec celui du complice de l'excommunié :

RM 13	RM 73
⁵⁷ Nam non ad ueniam maioris et ipse pertineat, nisi paenitentiae similis satisfactio ab eis aequaliter fuerit operata.	⁴ et non prius ad ueniam reuertantur, nisi humilitatis satisfactio ab eis aequaliter ante limen oratorii fuerit operata.

19. En outre, *RM 73* intercale une sanction pour retards à table (73, 8-11) et une distinction entre retardataires coupables et non coupables (73, 12-16). L'un et l'autre paragraphe est probablement secondaire. Le titre du chapitre ne mentionne pas les retards à table, dont Cassien ne disait rien non plus. Quant à la distinction entre coupables et non coupables, elle est répétée dans *RM 73*, 19-20, texte plus bref, au début abrupt (cf. *RM 13*, 60), qui représente probablement une première rédaction sur feuillet détaché (cf. nos

Ainsi donc les prévôts, considérés comme responsables du retard²⁰, sont assimilés au frère qui s'est rendu solidaire de l'excommunié.

Cet ensemble de correspondances montre à quel point le traité des retards a été calqué sur celui de l'excommunication. Génétiquement, il semble que l'analogie a commencé par une commune référence à *ML 18*, 15-17. Au chapitre 12, le texte évangélique est exactement en situation et peut s'appliquer à la lettre, mais la troisième réprimande perd son caractère public pour se confondre avec les deux avertissements privés. Au chapitre 73, l'application du texte est accommodatrice et le nombre des avertissements insuffisant²¹, mais la réprimande a bien un caractère public.

Cette réprimande publique de *RM 73* n'était pas, à l'origine, accompagnée de sanctions. Elle constituait encore un avertissement préalable à l'unique pénalité, qui était l'excommunication. Dans un deuxième temps de la rédaction, le Maître a joint à la *correptio* l'interdiction d'imposer et l'obligation de satisfaire, par quoi cette réprimande a revêtu un caractère vraiment pénal, qui met le retardataire dans la situation de l'excommunié mineur²².

Il semble donc que *RM 73* a subi la même évolution que *RM 13*. De part et d'autre, le Maître ne prévoyait à l'origine qu'une seule sanction, consistant essentiellement

remarques sur *RM 13*, 60, au chapitre précédent, p. 728-729 et n. 18). La rédaction de *RM 73*, 12-16, plus développée et mieux insérée dans le texte, nous paraît secondaire.

20. Cf. *RM 32*, 9.

21. Il n'y en a qu'un la nuit, et aucun le jour.

22. Toutefois il n'est pas question de sanctions concernant la table (cf. *RM 13*, 50-53) ni à propos de la réprimande, ni à propos de l'excommunication. Même silence au sujet de l'isolement (cf. *RM 13*, 41-49), qui devrait envelopper l'excommunié *ab oratorio*. Tout cela est sans doute sous-entendu.

dans l'exclusion de l'oratoire²³ et atteignant à la fois le coupable et son « complice ». De part et d'autre, et probablement au même moment, il a introduit une autre sanction moins sévère pour fautes moins graves. Cette pénalité mineure a reçu dans le code pénal le nom d'excommunication *a mensa non ab oratorio*, tandis que le traité des retards l'associait simplement à la *correptio* sans lui donner de nom spécial. Par cet ajout, les deux traités ont achevé de se rejoindre. Au milieu de la Règle, le chapitre des retards est comme un reflet du code pénal²⁴. Ce trait le met à part de l'ensemble des pénalités disséminées, qui ne comportent ni référence aux avertissements de *Mi.* 18²⁵ ni échelle de sanctions graduées.

Les pénalités de Benoît

Quand on passe au pénitentiel de Benoît, on se trouve en présence d'un système fort différent, où les remissions du code pénal sont nettes. En voici un aperçu schématique²⁶ :

23. Conformément à Cassien. Voir notre étude sur les retards (*RB* 43), p. 611, n. 69-70, ainsi que l'étude sur le code pénal (*RB* 23-30), p. 752-754, n. 80-88.

24. Du moins en ce qui concerne les retards à l'office. Quant aux retards à table, *RM* 73, 8-11, texte probablement secondaire (*supra*, n. 19), ne fait que répéter *RM* 23, 46-50. Dans ce cas, la punition rappelle plutôt *RM* 53, 52-58, mais on trouve aussi une notation analogue dans le code pénal (*RM* 13, 46-47).

25. Sauf *RM* 93, 74-80 (n° 24) : *cum... frequenter... monitus ab abbate non emendauerit*.

26. A cause de leur ambiguïté, nous laissons en latin les expressions où figurent les mots *correptio*, *disciplina* et *regularis*. Ailleurs, « réprimande » représente le verbe *corripit*, quel qu'en soit le sens (*infra*, n. 39), sauf au n° 25 (*RB* 70, 3), où le mot ainsi traduit est *arguantur*.

RB	MOTIF	SANCTION	DURÉE
1. 2, 26-29	Toute faute : {Sujet intelligent Sujet inintelligent	1 ou 2 admonitions verbales Châtiment corporel immédiat	
2. 3, 10	Contester avec l'abbé	<i>Disciplina regularis</i>	
3. 11, 13	Retard du signal du lever	Satisfaction à l'oratoire	
4. 21, 5	Doyen orgueilleux Défaut d'amendement	3 réprimandes Destitution	
5. 32, 4-5	Objet mal traité Défaut d'amendement	Réprimande <i>Disciplina regularis</i>	
6. 33, 7-8	Appropriation d'un objet Défaut d'amendement	2 avertissements <i>Correptio</i>	
7. 34, 7	Murmure	<i>Disciplina districtior</i>	
8. 42, 9	Parler après complies	Grave châtiment	
9. 43, 4-9	Retard aux vigiles	Dernière place ou à part	Jusqu'à satisfaction (fin de l'office)
10. 43, 10-12	Retard aux heures diurnes	Dernière place et interdiction de psalmodier	Jusqu'à satisfaction
11. 43, 13-17	Manquer la prière avant ou après le repas Défaut d'amendement	Réprimandes Repas à part et privation de vin	Jusqu'à satisfaction et amendement
12. 43, 19	Refus d'un supplément	Privation de tout extra	Jusqu'à amendement
13. 45, 1-3	Faute à l'oratoire Défaut de satisfaction :	Satisfaction sur place	
14. 46, 1-4	{Adultes	Châtiment plus sérieux	
	{Enfants	Coups	
	Tout délit Défaut d'aveu	Aveu et satisfaction Sanction plus sévère	

RB	MOTIF	SANCTION	DURÉE
15. 48, 19-20	Acédie pendant la lecture Défaut d'amendement	Réprimandes <i>Correptio regularis</i>	
16. 51, 3 17. 54, 5	Manger au dehors Objet reçu sans permission	Excommunication <i>Disciplina regularis</i>	
18. 55, 17	Objet recélé au dortoir	<i>Disciplina grauissima</i>	
19. 57, 2-3	Artisan orgueilleux	Retrait du métier	Jusqu'à résipiscence et nouvel ordre
20. 62, 8-11	Prêtre violant la règle Refus de se corriger Défaut d'amendement	Avertissements fréquents Appel à l'évêque Expulsion	
21. 65, 18-21	Prévôt rebelle Défaut d'amendement Refus de se corriger Désobéissance	4 avertissements verbaux <i>Correptio disciplinae regularis</i> Destitution Expulsion	
22. 67, 6	Bavardage après sortie	<i>Vindicta regularis</i>	
23. 67, 7	Sortie sans permission, etc.	<i>Idem</i>	
24. 69, 4	Défense d'un coupable	Punition sévère	
25. 70, 3	Toute faute	Réprimande publique	
26. 70, 6	Correction sans mandat	<i>Disciplina regularis</i>	
27. 71, 5	Refus d'obéir à un ancien	Réprimande	
28. 71, 9	Refus de satisfaire à un ancien Résistance	Châtiment corporel Expulsion	

Comme précédemment, on pourrait ajouter à ce tableau quelques menaces ou sanctions moins nettes²⁷, en retrancher telle ou telle prescription qui ne constitue pas à proprement parler une clause pénale²⁸. Ici ou là, on pourrait aussi séparer ou grouper autrement que nous ne l'avons fait. Mais si notre relevé ne peut être regardé comme un dénombrement rigoureux, il permet du moins une comparaison avec la *RM*, dont les pénalités ont été dénombrées ci-dessus suivant les mêmes critères. Dans la *RM*, compte tenu des répétitions, le total des fautes pénalisées ne s'élevait qu'à vingt et un. Dans la *RB*, où l'on n'enregistre qu'une répétition²⁹, le total est sensiblement plus élevé : environ vingt-sept. Dans une règle trois fois moins longue, cette supériorité numérique entraîne une vraie disproportion. On peut dire que les sanctions sont beaucoup plus fréquentes chez Benoît que chez le Maître.

Chaque auteur a sa propre liste de fautes, dont la plupart ne se retrouvent pas chez son collègue. Pourtant certains manquements sont sanctionnés par les deux règles ensemble. Ainsi le manque de soin dans l'usage des outils, les retards à l'office et au réfectoire, le refus de manger, l'appropriation d'objets non autorisés, l'inconduite du « second » de l'abbé. En comparant les deux textes sur le premier de ces points, on constate d'abord chez Benoît une tendance à généraliser le motif :

RM 17, 6 : *Qui uero frater non mundum ferramentum a terra de agro reuocauerit...*

27. Ainsi *RB* 5, 19, où la « peine des murmurateurs » est à prendre au sens eschatologique, malgré la clause satisfaisante dont elle est assortie ; 52, 5 (refus d'autorisation qui rappelle *RM* 74, 3, cf. *supra*, n. 1) ; 61, 6-7 (éviction du moine-hôte indésirable, rappelant *RM* 78, 7).

28. Voir les nos 2 et 25, rappels du code pénal plutôt que pénalités précises.

29. N° 18 = n° 6, à peu de chose près.

RB 32, 4 : Si quis autem sordide aut negligenter res monasterii tractauerit...

Le Maître vise une faute bien déterminée : l'outil n'a pas été nettoyé et porte de la terre qui le fera rouiller. Benoît généralise : il ne s'agit pas seulement de malpropreté (*sordide*), mais aussi de toute espèce de « négligence », et la chose mal traitée n'est plus seulement un outil du jardin, mais tout « objet appartenant au monastère³⁰ ».

Quant à la sanction, la manière de Benoît contraste également avec celle du Maître :

RM 17, 8 : poenae nomine in sequenti refectioe in portionem panis sui unam quadram minus accipiat.

RB 32, 4-5 : corripiatur. Si non emendauerit, disciplinae regulari subiaceat.

La sanction du Maître joue immédiatement et elle est formulée de façon claire, concrète, précise : on est privé d'une tranche de pain. Benoît, au contraire, prévoit d'abord une réprimande. C'est seulement après récurrence que l'on encourt la sanction proprement dite, et celle-ci est formulée en termes généraux : on est « soumis à la discipline régulière », expression dont le contenu n'est pas facile à cerner, on le verra.

Enfin la durée de la peine est précisée par le Maître :

30. La même tendance s'observe aux nos 14 et 17, où Benoît généralise des prescriptions d'Augustin (cf. notes sur *RB 46, 1-4* et *54, 1-5*), ainsi qu'au n° 23, où Benoît généralise ses propres dispositions. Comparer la généralisation de *RB 53, 19-20*. Semblablement, *RB 23, 1* élargit l'aire des fautes passibles de sanctions décrite par *RM 12, 1*, en ajoutant *contrarius existens sanctae regulae* : tout manquement à la Règle devient ainsi justiciable du code pénal, ce qui explique pour une part les analogies entre celui-ci et les pénalités disséminées.

« jusqu'à satisfaction³¹ », tandis que Benoît n'en dit rien. Notons une fois pour toutes que le même contraste s'observe généralement entre les deux règles : le Maître indique souvent la durée, Benoît rarement³².

Dans cette analyse comparée, le point qui doit surtout retenir notre attention est la différence des sanctions. Ce que nous venons de constater chez Benoît a valeur typique, qu'il s'agisse de la réprimande préalable ou de la formulation de la peine en termes généraux.

On se souvient que le Maître ne mentionne qu'une fois les avertissements préalables hors du code pénal. Benoît, au contraire, les mentionne jusqu'à huit fois³³. Il

31. Cette satisfaction est une « promesse d'amendement » (cf. *RM 25, 12*). Quand Benoît écrit *Si non emendauerit*, fait-il allusion à ce *usque ad... emendationem promissam* du Maître ?

32. La clause « jusqu'à satisfaction » n'apparaît que dans *RB 24, 4* et *7* (excommunication mineure, cf. *RM 13, 61* et *67*) ; *43, 6* et *11* (retards à l'office, cf. *RM 73, 4*) ; *43, 16* (retard à table, cf. *RM 23, 50*). Dans tous ces cas, le Maître présente la même clause. Dans *RB 43, 19* (n° 12), la clause *usque ad emendationem congruam* n'a pas son parallèle chez le Maître (cf. *RM 22, 7-8*), mais cette clause, dont la teneur est d'ailleurs insolite, a pu être suggérée à Benoît par la série des clauses précédentes inspirées du Maître. Ainsi Benoît accuse une curieuse dépendance du Maître dans l'emploi qu'il fait du « jusqu'à satisfaction ». On notera cependant que les contextes de *RB 24* et *43* (excommunication et retards) sont aussi ceux des passages où Cassien parle de la satisfaction comme condition du retour en grâce, encore que Cassien dise plus souvent *paenitentia* (*Inst. 2, 15-16* ; *3, 7* ; *4, 13.16.20*) que *satisfacere* (*Inst. 3, 7* ; *4, 13*). On pourrait donc concevoir que le Maître et Benoît dépendent l'un et l'autre de Cassien en cette matière. Benoît n'aurait guère étendu la mention de la satisfaction hors des cas dont parle Cassien, tandis que le Maître en faisait un usage beaucoup plus large, dans des clauses probablement secondaires (voir *supra*, p. 767, n. 7-14).

33. Nos 1.4.5.6.11.15.20.21. Ce dernier cas (*RB 65, 18-19*) concerne le « second » et coïncide avec l'unique du Maître (*RM 93, 76-77*, cf. *supra*, note 25).

en résulte pour les pénalités en question une ressemblance marquée avec le code pénal. Cependant ces huit mentions sont loin de concorder parfaitement entre elles et avec le code. Alors que celui-ci, conformément à l'Évangile, prescrit deux avertissements privés et une objurcation publique³⁴, on trouve dans le reste de la Règle les variantes suivantes³⁵ :

N° 1 : 1 ou 2 admonitions verbales	N° 15 : 2 réprimandes et <i>correptio regularis</i> .
N° 4 : 3 réprimandes.	N° 20 : Avertissements fréquents et appel à l'évêque.
N° 5 : 1 réprimande.	N° 21 : 4 avertissements verbaux et <i>correptio disciplinae regularis</i> .
N° 6 : 2 avertissements et <i>correptio</i> .	
N° 11 : 2 réprimandes.	

Nulle part, Benoît ne distingue nettement entre avertissements privés et publics. Quand il parle de trois ou quatre réprimandes (n°s 4 et 21), on peut se demander si l'« objurcation publique » du code pénal n'est pas comprise dans ce nombre. Mais, dans ces actions contre des officiers du monastère, le nombre des réprimandes semble proportionné à la dignité du coupable³⁶, de sorte qu'il pourrait s'agir simplement d'une série d'avertissements privés.

L'objurgation publique est-elle donc absente de ces pénalités? C'est ici que l'on doit s'interroger sur la signification de cette *correptio* qui apparaît trois fois à la suite des avertissements ou réprimandes. Ne serait-ce pas justement

34. *RB* 23, 2-3.

35. Sur la traduction « réprimandes », voir plus haut, note 26. « Avertissements » traduit *ammoneri*, « admonitions » *admonitio*. Ce dernier terme, au n° 1, est accompagné de *uerbis corripit*.

36. Cf. n° 20, où des avertissements « fréquents » (*saepe*) sont adressés au prêtre.

l'objurgation publique? Au n° 15, Benoît souligne les effets de la *correptio regularis* en ajoutant : *taliter ut ceteri timeant*. Cette allusion à *I Tim.* 5, 20 fait penser non seulement à *RB* 70, 3, qui cite la péricope complètement, mais aussi à *RB* 23, 3, où les mots *coram omnibus* se réfèrent probablement au même texte, on l'a vu. Or *RB* 23, 3 traite justement de l'« objurcation publique³⁷ ». On est donc tenté d'entendre en ce sens la *correptio regularis* de *RB* 48, 20 (n° 15), ainsi que la *correptio* de *RB* 33, 8 (n° 6) et la *correptio disciplinae regularis* de *RB* 65, 19 (n° 21). Dans cette hypothèse, on aurait une conformité parfaite avec le code pénal aux n°s 6 et 15, une conformité substantielle au n° 21, compte tenu de la dignité du coupable qui exige deux avertissements supplémentaires. Il est vrai qu'il manquerait alors un châtement proprement dit dans ces trois clauses pénales. Mais si l'objurgation publique appartient encore aux avertissements préalables, son caractère public ne lui donne-t-il pas déjà une certaine affinité avec les châtements qu'elle précède immédiatement? C'est peut-être dans cette perspective qu'il faut interpréter l'expression *correptio disciplinae regularis* employée au n° 21 : la *correptio* (objurgation publique) constitue le début de la *disciplina regularis*, c'est-à-dire des punitions de règle³⁸. En tout cas, la parenté de *correptio* avec *corripere*, qui sert à désigner les réprimandes³⁹, incite à voir dans le substantif

37. Cependant CÉSaire, *Reg. uirg.* 26, se réfère à *Peccantes coram omnibus corripere* à propos de la peine du fouet administrée en public. C'est dire que *argue* ou *corripere*, dans *I Tim.* 5, 20, n'évoquait pas nécessairement une réprimande verbale.

38. On aurait donc ici un génitif partitif analogue à *supplicatio litaniae* (*RB* 9, 10) : la *correptio* est un élément de la *disciplina regularis*, comme la *supplicatio* (ou *Kyrie eleison*) est un élément de la *litania*. A première vue, l'expression pourrait aussi s'entendre comme un génitif d'identité, analogue à *conuersatio morum* (*RB* 58, 17).

39. Sens certain dans la plupart des cas. Voir en particulier *RB* 2, 27. Dans un seul cas (*RB* 30, T), on a certainement *corripi* = subir un châtement. Dans la *RM* le sens est toujours « être réprimandé ».

une sanction du même type que celle qu'exprime le verbe, c'est-à-dire des paroles de reproche plutôt que l'excommunication ou le châtement corporel⁴⁰.

Il est donc possible que les nos 6, 15, 21 prescrivent l'objurgation publique sous le nom de *correptio*. On peut aussi comprendre de cette façon l'appel à l'évêque du n° 20. Quant au n° 1, l'absence de l'objurgation publique s'y explique simplement par le contexte⁴¹. Restent trois cas (nos 4, 5 et 11) où l'on passe directement des avertissements au châtement. On pourrait, il est vrai, supposer que la *disciplina regularis*, au n° 5, inclut l'objurgation publique⁴². Mais aux nos 4 et 11, où la sanction est désignée concrètement, il faut bien constater que l'objurgation publique fait défaut.

En ce qui concerne le nombre des avertissements, on se demande pourquoi le n° 5 n'en mentionne qu'un. Ce *corripitur* indéterminé représente-t-il l'ensemble des avertissements, privés et même public? C'est possible. Mais comment expliquer que Benoît omette complètement les

40. Deux difficultés se présentent. D'abord *RB* 65, 18-19, où la *correptio disciplinae regularis* succède à des admonitions dont le caractère verbal est souligné (*ammonetur uerbis*). Benoît aurait-il écrit *uerbis*, si la *correptio* subséquente n'était, elle aussi, qu'une réprimande verbale? On a plutôt l'impression de passer, avec la *correptio*, des paroles aux actes, des réprimandes aux châtements. Cependant cette objection perd une partie de sa force, s'il est vrai que l'objurgation publique pouvait être considérée, à raison même de sa publicité, comme un premier châtement. Une seconde difficulté résulte de *RB* 28, 1, où *acrior correptio* désigne les verges succédant à l'excommunication. Ici, *correptio* paraît bien signifier « châtement ». Mais on a vu (note précédente) que *corripi*, qui peut à l'occasion signifier « être châtié », signifie habituellement « être réprimandé ». Ne pourrait-il en être de même pour *correptio*?

41. Il suffit à Benoît d'esquisser le début de la procédure, son propos étant de contraster celle-ci avec le châtement qu'on doit appliquer d'emblée dans certains cas.

42. Voir *supra*, note 38, au sujet de la *correptio disciplinae regularis*.

avertissements en de nombreux cas⁴³? Ainsi, comme celui du Maître, son pénitentiel nous apparaît le plus souvent dépourvu de toute référence à *Mt.* 18, 15-17 et au code pénal. Peut-être les avertissements doivent-ils être toujours sous-entendus? Alors les quelques cas où ils sont mentionnés seraient des rappels sporadiques de cette loi, distribués un peu au hasard⁴⁴. Cependant Benoît prescrit expressément d'infliger le châtement sur-le-champ, sans avertissements préalables, quand le sujet est inintelligent⁴⁵. C'est dire que la loi des avertissements préalables, si loi il y a, ne s'applique en tout cas pas de façon inconditionnelle.

A lui seul, cet examen des avertissements préalables fait voir combien il est difficile d'interpréter les sanctions pénales de Benoît. Nous allons faire la même constatation en examinant les peines proprement dites. Dans l'exemple étudié plus haut (n° 5), nous avons déjà rencontré la

43. Nos 2-3, 7-10, 12-14, 16-19, 22-29.

44. Comparer *RB* 33, 7-8 (n° 6) et 55, 17 (n° 18), qui sanctionnent la même faute. Le premier passage prévoit deux avertissements, le second ne parle que de châtement. Le seul type de fautes où les avertissements ne manquent jamais est la délinquance d'officiers du monastère (doyen, prêtre, prévôt).

45. *RB* 2, 26-29 (n° 1). Benoît admet ici une dérogation à la procédure indiquée dans le code pénal (*RB* 23, 2-3 = *RM* 12, 2). Déjà le code bénédictin avait introduit, en matière de châtement, une distinction entre sujets intelligents et inintelligents (*RB* 23, 4-5 et 30, 1-3). Appliquée aux adultes, cette distinction constituait une innovation par rapport à l'Évangile et à la *RM*. Ici, Benoît va plus avant. La distinction ne joue plus seulement en matière de châtement, mais aussi en ce qui concerne les avertissements préalables. La suppression de ceux-ci quand le sujet est inintelligent constitue une nouvelle entorse à la règle évangélique suivie par le Maître. Non content de substituer les coups à l'excommunication, Benoît veut qu'on les administre sans avertissements préalables. C'est ne rien laisser subsister de *Mt.* 18, 15-17. Corrigeant le code pénal, cette note est sans doute secondaire.

disciplina regularis. Cette expression revient au moins quatre autres fois dans un contexte pénal (n^{os} 2, 17, 21 et 26)⁴⁶. Le substantif est encore utilisé à part⁴⁷ et dans les expressions *districtior disciplina* (n^o 7), *grauissima disciplina* (n^o 18), tandis que l'épithète figure dans *correptio regularis* (n^o 15) et *uindicta regularis* (n^o 22). Que signifie ce vocabulaire ?

Le Maître ne parle jamais de *disciplina regularis*, mais il emploie plusieurs fois l'expression *disciplina regulae*⁴⁸. Celle-ci n'a pas pour lui une signification proprement pénale, pas plus qu'aucun des nombreux emplois de *disciplina* seul. Benoît lui-même use fréquemment de *disciplina* hors des clauses pénales, généralement au sens de « bon ordre, bonne conduite, tenue, discipline⁴⁹ ». Il a même l'expression *regulae disciplina*, « les normes de la règle⁵⁰ », dans laquelle les deux termes, à peu près synonymes, paraissent se renforcer (génitif d'identité). Cette expression est à peine différente de la *disciplina regularis* et voisine avec celle-ci dans le texte⁵¹. Ce fait suggère pour la *disciplina* des clauses pénales un sens assez général, encore lié à la notion plus large de « norme » ou « loi ». Alors l'épithète *regularis*, à la façon du génitif d'identité, ne ferait guère qu'explicitier le contenu du substantif. Être « soumis à la

46. Il y faut ajouter probablement RB 60, 5 (*disciplinae regulari subditum*), malgré le voisinage de 60, 2, où *disciplinam regulae* a un sens différent, et RB 62, 3 (*disciplinae regulari subdendum*).

47. RB 24, 1.

48. RM 79, 26 et 89, 8. Dans RM 88, 4 (*regulae excommunicationum disciplina*), il semble que *regulae* dépende de *excommunicationum* et ce dernier de *disciplina*, qui s'approche ainsi du sens pénal sans perdre son sens plus général (règle, loi, système, discipline).

49. RB 56, 3 ; 63, 9 et 18 ; 70, 4.

50. RB 60, 2. Cf. 62, 4 (*regulae oboedientiam et disciplinam*), où *regulae* dépend peut-être aussi de *disciplinam*. CASSIEN, *Inst.* 2, 15, 2, a déjà *regulae disciplina* en ce sens redondant.

51. RB 60, 5 et 62, 3.

discipline régulière » équivaldrait donc à peu près à « subir la loi », c'est-à-dire « subir les rigueurs de la loi ».

Mais si tel est le sens auquel on parvient en partant de *disciplina regulae*, d'autres points de départ engagent sur une autre voie. Quand Benoît parle de *districtior disciplina* (n^o 7) et de *grauissima disciplina* (n^o 18), le substantif désigne manifestement un châtement, dont l'épithète gradue la sévérité. Cette *disciplina*-châtiment ne semble pas connoter du tout le sens de « loi ». Par analogie, la *disciplina regularis* devrait être comprise comme « un châtement selon la règle », l'épithète précisant le substantif tout comme *districtior* et *grauissima* dans les cas parallèles. A l'appui de cette interprétation on peut citer *uindicta regularis* (n^o 22), qui a visiblement le même sens.

Peut-être aucune de ces deux voies n'est-elle à négliger. Pour revenir à la première, le passage de *disciplina regulae* à *disciplina regularis* est assez bien illustré par l'*Ordo monasterii* augustinien, où *disciplina monasterii* subit une évolution analogue dans sa signification⁵². Là, *subiacere disciplinae monasterii* vient après deux admonitions seulement. Il se peut qu'une troisième admonition, adressée en public conformément à l'Évangile, constitue la première sanction de la *disciplina monasterii*, comme c'est peut-être aussi le cas pour la *disciplina regularis* de Benoît⁵³. En tout cas, la *disciplina monasterii* augustinienne paraît exclure les coups⁵⁴. On ne peut en dire autant de la *disci-*

52. OM 8 (« règle du monastère ») et 10 (« loi pénale du monastère »). Dans ce dernier cas, l'expression *subiacere disciplinae monasterii* rappelle de très près le *subiacere disciplinae regulari* de RB. Quant au premier sens, on le trouve déjà chez CASSIEN, *Inst.* 7, 7, 4 ; 7, 9, 2 ; 7, 18 (cf. 7, 30) : « discipline du monastère ».

53. N^{os} 6, 15 et 21. Voir *supra*, notes 38-40. L'absence de mention explicite de l'objurgation publique après les deux avertissements constitue un nouveau point de contact de l'OM avec la RB.

54. En effet, OM 10 ajoute : *Si autem talis fuerit aetas ipsius, etiam uapulet*. Cf. RM 14, 79 ; RB 23, 5 et 30, 1-3.

plina regularis bénédictine. Il se pourrait même que *disciplina* seul, dans *RB* 24, 1, vise précisément le châtement corporel, contrasté avec l'excommunication. D'ordinaire, *disciplina regularis* englobe probablement les deux sortes de peines, spirituelle et corporelle, entre lesquelles le supérieur doit choisir selon le tempérament du coupable.

Outre l'*Ordo monasterii*, les Règles de Césaire et d'Aurélien offrent plusieurs expressions analogues à celle dont nous tentons de cerner le sens. La plus remarquable est évidemment *legitima disciplina*⁵⁵, que bien peu de chose, apparemment, sépare de *disciplina regularis*. En fait, Césaire et Aurélien entendent certainement par là le châtement du fouet. Le contenu de l'expression est donc plus limité chez eux que ne l'est celui de *disciplina regularis* chez Benoît. Quelle que soit la portée exacte de l'épithète *legitima*⁵⁶, il n'est pas douteux que *disciplina* signifie précisément « correction, châtement corporel », contrairement au sens du terme dans l'*Ordo monasterii*.

Intéressante est aussi cette *districio monasterii* dont parle Césaire⁵⁷. Cette fois le génitif *monasterii* est un peu plus facile à interpréter que ne l'était précédemment

55. CÉSAIRE, *Reg. mon.* 5 ; *Reg. uirg.* 26 ; AURÉLIEN, *Reg. mon.* 12-13. Le verbe est chaque fois *accipere*. Cf. CÉSAIRE, *Ep. hort.*, MORIN p. 50, 28 : *uirgae disciplinam* ; AURÉLIEN, *Reg. mon.* 38 (*disciplinam accipere = flagella*) et 41 (*flagelli accipere disciplinam*).

56. Chez CÉSAIRE, *Reg. uirg.* 26, la *legitima disciplina* apparaît comme le juste châtement d'une violation de la règle (*regulae instituta*). Il semble donc que *legitima* signifie « infligé en vertu de la règle ». Mais AURÉLIEN, *Reg. mon.* 41, interdit de dépasser le *legitimus numerus* de 39 coups (cf. *Deut.* 25, 3 ; *II Cor.* 11, 24). C'est peut-être à cette « loi » que fait allusion, chez lui, *legitima disciplina*. Le sens de l'expression a pu évoluer de Césaire à Aurélien. Toutefois le premier (*Reg. uirg.* 26) entend par « violation de la règle » les crimes de vol ou de sévices. Peut-être songe-t-il à quelque « règle » scripturaire punissant ces crimes. On rejoindrait ainsi, pour *legitima disciplina*, le sens d'Aurélien.

57. CÉSAIRE, *Reg. uirg.* 43 et 46.

l'épithète *legitima*. Il s'agit d'une correction « selon les statuts du monastère » ou « selon la règle », comme le dit ailleurs Césaire⁵⁸, soit que ces statuts ou cette règle exigent la peine sous une forme quelconque, soit qu'ils en déterminent de façon précise la nature et la quantité⁵⁹.

Valable aussi pour la *legitima disciplina* de Césaire et la *disciplina monasterii* augustinienne, cette interprétation éclaire quelque peu le sens de *regularis* dans la *RB*. De façon analogue, les trois documents réfèrent le châtement à la « loi », au « monastère » ou à la « règle », en vue de lui conférer une certaine solennité, un caractère officiel, la signification d'une vindicte publique, exercée devant tous les membres du convent⁶⁰.

Au total, on le voit, nos analyses laissent subsister une grande marge d'incertitude autour de la *disciplina regularis* bénédictine. Suivant qu'on l'approche à partir de l'*Ordo monasterii* ou de Césaire-Aurélien ou de telle ou telle locution similaire de la *RB* elle-même, on aboutit à des résultats assez différents, tant au sujet de la valeur formelle de chaque terme que de la réalité concrète représentée par l'ensemble.

La manière des deux auteurs

Ces conclusions dubitatives mettent du moins en évidence un fait important : générale, abstraite, et par là même difficile à interpréter, la terminologie de Benoît contraste absolument avec celle du Maître, qui énonce de façon claire, précise, concrète, la plupart de ses pénalités.

D'autres contrastes opposent les deux auteurs. Les clauses pénales du Maître sont généralement amples et circonstanciées, souvent pourvues d'une justification ration-

58. *Reg. uirg.* 25 et 65.

59. En fait, la règle écrite que nous possédons ne donne aucune précision de ce genre.

60. Cf. CÉSAIRE, *Reg. uirg.* 26, qui cite à ce propos *I Tim.* 5, 20 (*supra*, note 37).

nelle de la peine⁶¹ et de l'indication de sa durée. En comparaison, celles de Benoît paraissent brèves et sèches. Peut-être due au souci général d'abréger⁶², cette présentation concise donne à la *RB* un aspect assez dur : une pénalité non expliquée, non raisonnée, paraît plus coupante. La fréquence accrue des sanctions, leur formulation abstraite et monotone, renforcent cette impression de dureté. Le législateur paraît appliquer en toute occasion, avec une sorte d'automatisme, un système pénal qui se soucie peu de la nature concrète du délit et de l'éducation du délinquant⁶³. Mais ce qui contribue plus que tout à durcir le visage de la *RB*, c'est la place de la plupart des sanctions en fin de chapitre⁶⁴. Ainsi le dernier mot que l'on entend résonner est habituellement une menace. La *RB* tout entière prend de la sorte l'aspect d'un code où chaque loi se termine par une clause pénale, d'actes conciliaires dont chaque canon s'achève par un anathème⁶⁵. Les verges placées par l'iconographie dans la main de Benoît sont l'expression plastique de ce fait littéraire⁶⁶.

Quant au fond, la législation de Benoît se distingue de celle du Maître par sa plus grande conformité au code pénal. Ce n'est guère qu'au chapitre des retards, on s'en souvient,

61. Dans plus de la moitié des cas. Chez Benoît, au contraire, on ne peut guère citer que *RB* 45, 2.

62. Le même souci explique sans doute pour une part le style abstrait de Benoît : on a plus vite fait d'écrire une formule stéréotypée, se référant à une procédure connue, que d'énoncer en détail une pénalité adaptée à chaque cas concret.

63. Le rapport entre la peine et la faute n'est suggéré que dans *RB* 43, 19, où la dépendance de Basile et du Maître est probable. Benoît s'intéresse davantage, on le verra, au rapport entre la peine et le caractère du sujet.

64. Nos 3-7, 12-13, 16-17, 20-22, 24, 26, 29. Le cas est rare chez le Maître (nos 8, 10-11, 23).

65. Cf. J. CHAPMAN, *St. Benedict and the Sixth Century*, p. 43.

66. A quoi a contribué aussi l'interprétation, sans doute trop étroite, de *disciplina (regularis)* au sens de « châtiment du fouet ».

que le Maître paraît se soucier d'imiter *Mt.* 18, de ménager des degrés dans le châtiment et d'assimiler les peines aux deux catégories d'excommunication définies par *RM* 13. Ailleurs, les pénalités isolées ne se rattachent d'ordinaire au code pénal que par la clause « jusqu'à satisfaction », qui est probablement secondaire.

Chez Benoît, au contraire, un certain nombre de procédures pénales sont visiblement construites sur le modèle de *RB* 23. Certes, le nombre des avertissements privés y est variable, et la réprimande publique n'y figure nulle part explicitement. Néanmoins ce début d'unification des sanctions à l'instar du code pénal constitue une innovation notable par rapport à la *RM*. Déjà, en comparant les sanctions pour négligence dans l'usage des outils⁶⁷, nous avons saisi sur le vif cette évolution. Celle-ci s'affirme également dans le cas des retards à table⁶⁸ : le Maître punit d'emblée le retardataire, Benoît lui ménage deux avertissements préalables⁶⁹.

Là même où Benoît ne parle pas de ces avertissements ou que ceux-ci ne constituent pas une nouveauté par rapport à la *RM*, on observe parfois chez lui une tendance à constituer des séries de peines successives. Pour une faute commise à l'oratoire, on doit satisfaire immédiatement ; si l'on y manque, on encourt un châtiment plus sévère⁷⁰. De même, tout délit doit être avoué et réparé par une satisfaction spontanée ; si l'on y manque, on sera puni plus sévèrement⁷¹. Dans le cas du « second », où le Maître

67. *RM* 17, 6-9 et *RB* 32, 4-5. Voir *supra*, p. 776-777.

68. *RM* 73, 8-11 et *RB* 43, 13-17.

69. La sanction vient donc plus tard, mais elle est aussi plus sévère : à la séquestration s'ajoute la privation de vin. Voir notre étude sur les retards, p. 616, note 88.

70. N° 13 (*RB* 45, 1-3 : *maiori uindictae*).

71. N° 14 (*RB* 46, 1-4 : *maiori emendationi*, cf. AUGUSTIN, *Regula* 11, 119).

lui-même mentionne des avertissements⁷², Benoît ne se contente pas d'en préciser le nombre⁷³. Il y ajoute la *correptio disciplinae regularis* avant la destitution, et après celle-ci l'expulsion. La *RB* présente ainsi une série de quatre sanctions, là où la *RM* n'en a que deux.

Cette tendance à édicter des pénalités en chaîne distingue nettement Benoît du Maître. Presque toujours, les sanctions de celui-ci sont immédiates et sans suite. La faute est punie sur-le-champ et définitivement, le cas de récidive n'étant pas envisagé. Au contraire, Benoît fait volontiers précéder le châtement d'un ou plusieurs avertissements, et prévoit une peine ultérieure pour défaut d'amendement. Ses pénalités ne sont pas simples comme celles du Maître, mais complexes et progressives.

Ce contraste des deux règles à propos de pénalités isolées correspond à celui que nous avons observé en étudiant leur code pénal. Là, on s'en souvient, Benoît prolonge la procédure en envisageant un cas qui est absent de la *RM* : celui de la récidive après châtement⁷⁴. Avant l'excommunication, après l'excommunication et après l'expulsion elle-même, il multiplie sanctions et démarches pour corriger le délinquant. C'est donc la même expérience de la fragilité humaine, le même souci pastoral de la correction, le même effort pour secourir les coupables dans leur faiblesse et leurs rechutes, qui inspirent à la fois le code pénal et les pénalités isolées de la *RB*.

72. *RM* 93, 76-77 : *frequenter... monitus*.

73. *RB* 65, 18 : *amoneatur uerbis usque quater*.

74. *RB* 28, 1.

CHAPITRE III

LE TRAITÉ DE LA SATISFACTION (*RB* 43-46)

En commentant le code pénal, nous avons déjà été amené à parler du chapitre de Benoît sur la satisfaction (*RB* 44). Celui-ci, en effet, bien qu'appartenant à une autre section de la Règle bénédictine, correspond au chapitre qui clôt le code pénal de l'autre règle (*RM* 14). Dans un commentaire qui considère Benoît à partir du Maître, il était naturel de joindre *RB* 44 à *RB* 23-30. Cependant notre recherche ne serait pas complète, si elle ne s'intéressait aux rapports de ce même chapitre 44 avec ceux qui l'environnent. En effet, il forme avec ceux-ci une série très homogène (*RB* 43-46), qui mérite d'être étudiée pour elle-même. Dans cette étude, nous ne reviendrons pas sur le détail de la législation, qui est examiné dans les pages qui précèdent ou dans d'autres parties de notre commentaire¹. Seuls nous intéressent ici les problèmes littéraires que pose cette section : quelle en est la structure et comment s'est-elle constituée ? Quels sont les rapports de ses différents éléments avec la *RM* ou avec d'autres sources ?

1. Sur *RB* 43, voir IV^e Partie, chapitre XI, § III : « Les retards ». Sur *RB* 44, voir ci-dessus, VI^e Partie, chapitre I : « Le code pénal ». Sur *RB* 43, 19 et *RB* 45-46, voir VI^e Partie, chapitre II : « Les pénalités disséminées ».

I. Place et genèse du traité

Il est relativement aisé de situer nos quatre chapitres dans la synopse des deux règles. Entre *RB* 42 (silence nocturne ; cf. *RB* 30) et *RB* 47 (signal de l'office ; ordre d'imposition ; tenue dans la psalmodie ; cf. *RM* 31 et 46-47), ils prennent place dans un espace qui correspond à peu près² au chapitre du Maître sur le réveil et à son traité de l'office (*RM* 32 et 33-45). Ayant transporté sa section liturgique en un autre endroit (*RB* 8-20), Benoît a pu loger dans l'espace vacant sa nouvelle série de chapitres sur la satisfaction.

Il ne s'agit pourtant pas d'une innovation absolue. Dans ces quatre chapitres, un élément au moins se trouvait déjà à cet endroit chez le Maître. Comme nous l'avons montré ailleurs³, le paragraphe bénédictin traitant des retards à l'office nocturne (*RB* 43, 4-9) correspond certainement à ce qu'écrivait le Maître à la fin de son chapitre sur le réveil (*RM* 32, 9-15). C'est autour de cette suggestion du Maître que Benoît semble avoir constitué son chapitre sur les retards, avec des éléments pris surtout à *RM* 54 et à *RM* 73-74.

A son tour, ce chapitre sur les retards a attiré dans son prolongement un chapitre sur la satisfaction des excommuniés (*RB* 44), qui correspond à *RM* 14. Les retards sont en effet frappés de peines fort semblables à l'excommunication, et les satisfactions qui mettent fin à ces peines font penser à celles des excommuniés. C'est donc en vertu d'une association d'idées très naturelle que Benoît passe d'un

2. La correspondance serait parfaite, si Benoît n'avait placé sa note sur le signal de l'office (*RB* 47,1 ; cf. *RM* 31) après ses considérations sur les retards à l'office de nuit (*RB* 43, 4-9 ; cf. *RM* 32, 9-15). Sur cette interversion, voir IV, I, II, p. 390-391, notes 8-10.

3. Voir IV, I, II, p. 390-391, notes 8-10.

sujet à l'autre. Chez le Maître, la satisfaction des excommuniés était décrite dans le code pénal lui-même : dès le chapitre 13, et très succinctement, il était question de la satisfaction mineure, qui termine l'excommunication *a mensa tantum*⁴, tandis que la pénitence majeure, mettant fin à la grande excommunication, remplissait presque tout le chapitre suivant⁵. Nous avons dit plus haut pourquoi Benoît n'a pas suivi le Maître sur ce point⁶. Au lieu d'achever son code pénal par la réconciliation du pénitent, il a préféré dérouler tout au long le drame de l'impénitence, dont les phases successives, jusqu'à l'expulsion, au retour et à l'exclusion définitive, lui inspirent d'admirables inventions de charité pastorale, à peu près inconnues du Maître. Ce dessein nouveau l'a empêché de décrire la satisfaction au sein du code pénal. Une fois la décision prise de transporter ailleurs le traité de la satisfaction, il ne pouvait lui trouver une place plus appropriée que celle qu'il a choisie, aussitôt après le chapitre des retards. Outre la place, il en a modifié l'ordonnance. Au lieu de figurer dans deux chapitres différents, les deux formes de satisfaction sont réunies dans le même chapitre, et c'est la pénitence majeure qui vient en tête⁷. *RB* 44 est donc un de ces chapitres synthétiques dont on trouve maint exemple dans l'œuvre de Benoît⁸.

4. *RM* 13, 61-67.

5. *RM* 14, 1-78.

6. Voir VI^e Partie, ch. I : « Le code pénal », p. 724-726, notes 1-10.

7. *RB* 44, 1-8 (cf. *RM* 14, 1-78). La satisfaction mineure (*RB* 44, 9-10) n'est pas décrite avec la même précision que chez le Maître. On ignore si elle consiste encore à s'incliner *ad genua* (cf. *RM* 13, 61-67). L'important, pour Benoît, est de souligner qu'elle dure jusqu'à la bénédiction de l'abbé. Il ne suffit donc plus de faire une fois le geste de s'incliner humblement. On doit le répéter aussi longtemps que l'abbé le juge bon. De plus, Benoît note un trait nouveau : c'est à l'oratoire que s'accomplit la satisfaction mineure, tout comme la grande pénitence.

8. Cf. *RB* 47, qui réunit *RM* 31 et 46-47 ; *RB* 50, qui réunit *RM* 55-56, etc.

Les deux petits chapitres qui suivent *RB 44* s'y rattachent par des liens obviés. Là encore, il est question de satisfactions. Cependant les fautes exigeant réparation ne sont plus celles qui, graves ou légères, ont mérité l'excommunication, mais des défaillances dans l'exécution de l'office ou dans les divers travaux. Les fautes à l'office (*RB 45*) sont une matière entièrement neuve par rapport à la *RM*. Les fautes de tous genres commises au cours du travail (*RB 46*) ne le sont guère moins⁹.

Est-ce à dire que ces deux chapitres sont de simples créations de Benoît, privées de toute attache avec la *RM*? Il ne faudrait pas l'affirmer trop vite. Le chapitre 45 se termine par une phrase sur le châtement corporel qu'on inflige aux enfants, et le chapitre 46 par une note sur l'aveu des fautes de l'âme. Or ces deux thèmes sont traités successivement par le Maître, le premier à la fin de son grand chapitre sur la satisfaction (*RM 14, 79-87*), le second au chapitre suivant (*RM 15*). Les finales de *RB 45* et *46* mettent donc ces chapitres en relation avec ce qui suit la description de la pénitence majeure chez le Maître (*RM 14, 1-78*). Un certain parallélisme s'établit ainsi entre les deux règles :

<i>RM 14, 1-78</i>	Satisfaction pour faute grave	<i>RB 44, 1-8</i>
<i>RM 14, 79-87</i>	Coups administrés aux enfants	<i>RB 45, 3</i>
<i>RM 15</i>	Aveu des fautes de l'âme	<i>RB 46, 5-6</i>

On notera cependant que la suite des textes est continue chez le Maître, discontinuée chez Benoît. On imagine mal

9. On ne peut guère rapprocher que *RM 16, 41-42*, dont l'objet est très limité : « vases » du service brisés par des hebdomadiers.

celui-ci construisant à rebours ses chapitres 45 et 46 à partir des remarques assez accidentelles qui les terminent. Le corps de ces chapitres est trop nouveau et trop compact pour que l'idée en soit venue à Benoît en lisant ce que le Maître dit des coups à donner aux enfants et de l'aveu des mauvaises pensées à l'abbé. Il faut donc renoncer à expliquer la genèse de ces chapitres à partir de la *RM*. Toutefois les rapprochements que nous venons d'établir gardent leur intérêt. Ils permettent d'entrevoir que, tout en développant de façon personnelle le thème de la satisfaction, Benoît est resté attentif à ce qui se lisait dans les pages correspondantes de l'autre règle.

Comme il arrive d'autres fois quand Benoît déplace un passage¹⁰, ces pages du Maître auront laissé une trace en deux endroits de la *RB* : d'abord dans leur lieu d'origine, ensuite dans celui où elles ont été transportées. De fait, l'unique passage du Maître sur le châtement des enfants (*RM 14, 79-87*) trouve un écho à la fois dans le code pénal de Benoît¹¹ et dans son traité de la satisfaction¹². De même, l'unique chapitre 15 du Maître semble avoir suggéré à la fois certaines prescriptions du code pénal sur le traitement de l'impénitent¹³ et ce qui est dit ici de la confession à l'abbé¹⁴.

Pour conclure cet aperçu sur la genèse de *RB 43-46*, essayons de rassembler nos diverses observations en un seul tableau. La colonne centrale indique les matières traitées, les mentions en italiques désignant ce qui ne se trouve à cet endroit que dans une des deux règles. Les deux colonnes

10. Cf. *RB 19* (chapitre déplacé) et *RB 47, 4* (passage à sa place normale), qui correspondent l'un et l'autre à *RM 47*. Voir encore ci-dessous, note 48.

11. *RB 30*.

12. *RB 45, 3*. Voir ci-dessous, note 91.

13. *RB 28, 3-4* : médication scripturaire administrée par l'abbé (cf. *RM 15, 28-35*) et oraison de la communauté (cf. *RM 15, 19-27*).

14. *RB 46, 5-6* : aveu du frère (cf. *RM 15, 12-17*) et action curative de l'abbé (cf. *RM 15, 28-36*).

latérales de gauche (*RM*) et de droite (*RB*) portent les références à chaque règle. Quand le passage concerné est à sa place dans la séquence commune aux deux textes, sa référence figure dans la colonne la plus proche de la travée centrale. Dans le cas contraire, la référence se trouve dans la colonne la plus extérieure :

<i>RM</i>			<i>RB</i>	
	30	Coucher et silence nocturne	42	
	31	Signal de l'office		47, 1
11, 114-120	32, 1-8	Réveil		22, 6.8
54		Empressement à se rendre à l'office	43, 1-3	
73, 1-5	32, 9-15	Retards aux nocturnes	43, 4-9	
73, 6-7		Retards aux heures du jour	43, 10-12	
73, 8-11		Retards à table	43, 13-17	
21, 8 ; 30, 23		Ne rien prendre hors des repas	43, 18	
22, 7-8 ; 74		Sanction pour refus de manger	43, 19	
14, 1-78		Satisfaction pour faute grave	44, 1-8	
13, 61.67		Satisfaction pour faute légère	44, 9-10	
		Satisfaction pour faute à l'oratoire	45, 1-2	
14, 79-86		Coups administrés aux enfants	45, 3	
		Satisfaction pour autres fautes	46, 1-4	
15		Aveu des péchés de l'âme	46, 5-6	
31		Signal de l'office	47, 1	
	33-45	Traité de l'office		8-18
	46	Ordre des impositions à l'office	47, 2-3	
	47	Tenue dans la psalmodie	47, 4	19
	48	Révérence dans l'oraison		20
	49	Vigile dominicale		11
	50	Travail manuel quotidien	48	

II. Retards et satisfactions (*RB* 43-44)

L'empressement à se rendre à l'office (*RB* 43, 1-3)

Après cette vue d'ensemble, reprenons en détail l'examen des quatre chapitres. Le titre de *RB* 43 est à peu près identique à celui de *RM* 73 :

RM 73, T : *De fratribus qui ad opus Dei tarde occurrunt.* | *RB* 43, T : *De his qui ad opus Dei uel ad mensam tarde occurrunt.*

Les mots *uel ad mensam* de Benoît sont probablement une mise au point secondaire¹⁵. On est donc fondé à penser que le titre de Benoît dérive de celui du Maître. Une remarque analogue peut être faite au sujet de la première phrase du chapitre, où la *RB* se trouve en parallèle avec *RM* 54. Étrangère au vocabulaire personnel de Benoît, l'expression *hora diuini officii* appartient au contraire à celui du Maître¹⁶. Il semble donc que Benoît subisse l'influence de son collègue dans la rédaction de cet exorde, aussi bien que dans celle du titre. Le texte long du Maître

15. Voir IV^e Partie, chapitre XI, § III : « Les retards », note 79. Que le paragraphe du Maître sur les retards à table (*RM* 73, 8-11) soit un ajouté secondaire, on en a un indice dans le fait qu'il sépare deux passages sur les retards à l'office qui devraient se suivre (*RM* 73, 1-7 et 12-20). De plus la question des repas n'est pas traitée dans le texte-source de Cassien. L'absence de la mention *uel ad mensam* dans le titre du Maître correspond donc probablement au contenu primitif de *RM* 73. Benoît aura normalisé la situation en complétant le titre, conformément au contenu du chapitre sous sa forme secondaire.

16. Voir IV^e Partie, chapitre I : « Le traité de l'office divin », p. 396-397, à propos du titre de *RM* 33 et *RB* 8. Ce que nous disons de l'expression *hora diuini officii* prise comme un tout, est également vrai de *diuini officii* seul, voire d'*officium* tout court (au sens d'« office liturgique »). Dans tous les cas, Benoît n'emploie l'expression ou le mot qu'en compagnie du Maître, tandis que celui-ci l'emploie indépendamment dans ses parties propres.

apparaît ainsi comme la source du texte bref de Benoît. Voici les deux textes en synopse :

RM 54, T-2	RB 43, 1-3
<p>Cum hora diuini officii aduenit, mox debere fratres ad oratorium festinare.</p> <p>¹Cum aduenisse diuinam horam percussus in oratorio indix monstauerit, mox laborantes opus proiciant, artifices ferramenta dimittant, scribtores litteram non integrent. ²Omnis fratrum manus deserat quod agebat. <i>Festinet</i> statim cum grauitate pes ad oratorium, ut mox ad primam orationem occurrant...</p>	<p>¹Ad horam diuini officii mox auditus fuerit signus, relictis omnibus quaelibet fuerint in <i>manibus</i>, summa cum <i>festinatione</i> curratur, ²cum <i>grauitate</i> tamen, ut non scurrilitas inueniat fomitem. ³Ergo nihil operi Dei praeponatur.</p>

Cependant il ne suffit pas de placer les deux textes en parallèle. Chacun d'eux présente des points de contact frappants avec un autre document ancien. Le Maître paraît dépendre d'un passage de Cassien, et Benoît d'un passage de la *Seconde Règle des Pères*. Voici ces deux textes en vis-à-vis¹⁷, chacun sous celle des deux règles qui lui correspond :

17. Le texte de la *Regula Patrum* est reproduit par la *Regula Macarii* 14, avec de légères variantes. Voir aussi AURÉLIEN, *Reg. mon.* 30, qui dépend de la *Reg. Patrum* et présente d'autre part un curieux point de contact avec RM 54, 3.

CASSIEN, <i>Inst.</i> 4, 12	<i>Reg. Patrum</i> II, 31 :
<p>...cum sonitum pulsantis ostium ac diuersorum cellulas percutientis audierint, ad orationem scilicet eos seu ad opus aliquod inuitantis, certatim e suis cubilibus unusquisque prorumpit, ita ut is qui opus scriptoris exercet... litteram finire non audeat, sed eodem puncto quo ad aures eius sonitus pulsantis aduenerit, summa uelocitate...imperfectas litterae lineas derelinquens...festinet.</p>	<p>Ad horam uero orationis dato signo si quis non statim praetermisso omni opere quod agit — quia nihil orationi praeponendum est — paratus fuerit¹⁸, foris excludatur confundendus.</p>

Si le Maître dépend de Cassien, comme semble l'indiquer le trait commun de la lettre inachevée¹⁹, il est intéressant de noter les modifications qu'il fait subir à son modèle. D'abord le signal ne consiste plus dans un coup donné aux portes des cellules, mais dans un coup donné à l'oratoire sur l'*indix*. Ensuite et surtout, l'invitation change de sens. Chez Cassien, les moines se trouvaient en cellule, occupés

18. *Occurrerit* selon *Reg. Macarii* 14, 2. Bien que préférée par H. Styblo, cette leçon ne peut être primitive, s'il est vrai que la *Regula Macarii* dépend de la *Regula Patrum*. De toute façon, le rapport de cet *occurrerit* avec le *occurrant* de RM 54, 2 est de peu d'intérêt, vu la banalité de ce verbe.

19. Comparer *is qui opus scriptoris exercet... litteram finire non audeat* (Cassien) et *scribtores litteram non integrent* (RM 54, 2). Voir aussi note 21 (*festinet*). Enfin comparer *percutientis* (Cassien) et *percussus* (RM 54, 1).

au travail privé de la copie ou à la *lectio*²⁰, et le signal les appelait soit à la prière canoniale, soit à quelque travail commun. En répondant immédiatement à cet appel, ils exerçaient la vertu d'obéissance, délaissant leurs occupations particulières pour une œuvre commune, quelle que fût celle-ci. Chez le Maître, les frères ne se trouvent plus dans des cellules — et pour cause —, mais sur le lieu de leur travail, et le signal les appelle seulement à l'office divin. L'opposition n'est donc plus entre occupation privée et œuvre de communauté, mais entre travail et prière. Il s'agit moins de faire preuve d'obéissance que de religion, en arrivant à l'oratoire ponctuellement pour le début de l'office.

Cet empressement à tout abandonner pour se rendre à l'œuvre de Dieu est d'ailleurs décrit par le Maître avec un pittoresque renouvelé. Au trait de la lettre inachevée, seul utilisé par Cassien, il ajoute cinq notations analogues : le travail jeté, l'outil lâché, la main abandonnant ce qu'elle faisait, le pied qui se hâte vers l'oratoire²¹, l'esprit qui vole vers Dieu. Dans l'avant-dernière notation s'introduit une brève restriction : si empressée soit-elle, la course doit se faire « avec gravité ».

Cette notation concernant la démarche est presque la seule que Benoît ait retenue, avec la restriction qui l'affecte. Celle-ci est même développée, de sorte que la finale du Maître, qui suggérait l'exactitude (*ut mox ad primam orationem occurrant*), se transforme en une mise en garde contre la dissipation (*ut non scurrilitas inueniat fomitem*). Au reste, le dessein général de promouvoir l'exactitude à l'office reste inchangé : comme chez le Maître, le signal

20. Ceci apparaît dans la suite du texte de Cassien (PETSCHENIG, p. 55, l. 7).

21. Noter ce *festinet*, qui reproduit littéralement celui de Cassien. Benoît écrit *festinatione*, moins proche de la source. Ce détail confirme que Benoît dépend du Maître.

invite seulement à l'œuvre de Dieu. Benoît accentue même le climat de religion en ajoutant la sentence solennelle : *Ergo nihil operi Dei praeponatur*.

A ne considérer que Cassien, le Maître et Benoît, comme nous venons de le faire, il n'est pas douteux que l'ordre de classement soit précisément celui-là : d'abord les *Institutions*, puis la *RM*, enfin la *RB*. Aucun des traits communs à Cassien et au Maître ne se retrouve chez Benoît, sinon sous une forme dégradée²², tandis que deux des innovations du Maître reçoivent chez lui un développement²³. Inversement, la *RB* ne présente pas de point de contact particulier avec les *Institutions*²⁴.

Passons maintenant à la Seconde Règle des Pères. D'emblée elle s'avère en relation avec la *RB*. De soi, il est vrai, les mots *ad horam* et *signo* ne prouvent pas la dépendance littéraire de Benoît par rapport à la *Regula*, puisque chez lui *hora* forme avec *diuini officii* une locution provenant de la *RM* et que *signus* est son terme habituel pour désigner le signal de l'office²⁵. Mais il en va autrement pour la maxime des Pères *nihil orationi praeponendum est*, à quoi correspond dans la *RB* *nihil operi Dei praeponatur*. Il semble donc que Benoît ait associé à son résumé de *RM* 54 des réminiscences de la Règle des Pères. C'est là un exemple de plus du procédé qui lui est familier : l'utilisation simul-

22. C'est le cas de *festinel/festatione* (note précédente). Noter surtout que Benoît omet le trait caractéristique de la « lettre inachevée ».

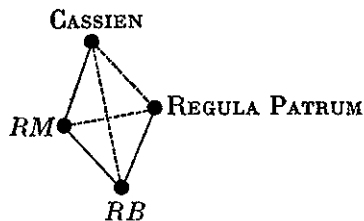
23. C'est le cas de *cum grauitate* et du sens *religieux* donné à l'obéissance au signal.

24. On ne peut guère tirer argument de *audierint/auditus fuerit*, *derelinquens/relictiis*, *summa (uelocitate)/summa (cum festinatione)*, *praeferunt/praeponatur*. Toutes ces analogies entre Cassien et Benoît peuvent être fortuites.

25. Cf. *RB* 22, 6 (*facto signo*; cf. 20, 5); 48, 12 (*facto... signo... dum secundum signum pulsauerit*).

tanée de deux sources pour la rédaction du même passage²⁶.

Le Maître dépend-il, lui aussi, de la *Regula Patrum*? C'est ce qu'ont admis sans hésitation F. Masai et E. Manning dans une étude récente²⁷. Pour notre part, la chose ne nous paraît pas assurée. Quand nous aurons ajouté que la Règle des Pères n'accuse aucune parenté certaine avec Cassien, nous serons en mesure de figurer les relations de nos quatre textes par le schéma suivant, où les traits pleins indiquent les rapports certains et les pointillés les rapports douteux :



Laissant de côté la législation sur les retards, qui a déjà été étudiée²⁸, passons aux deux notes qui terminent le traité de Benoît. Il n'y a rien qui leur corresponde dans le chapitre 73 du Maître, que Benoît suivait jusque-là. La première interdit de prendre aucune

26. Ainsi RB 46, nous le verrons, combine Cassien et Augustin ; RB 49 combine le Maître et Léon ; RB 52 le Maître et Augustin ; RB 54 deux passages d'Augustin.

27. F. MASAI-E. MANNING, « Recherches », III, dans *Scriptorium* 22 (1968), p. 3-19. Les mots communs imprimés en gras (p. 4-5) sont *horam, omnis, quod agebat (agit), occurrant (occurrerit)* : leçon douteuse, cf. ci-dessus, note 18). On peut ajouter *statim*. Cf. aussi *praetermisso/dimittant*. Le seul de ces points communs qui fasse impression est *quod agebat (agit)*. Encore s'agit-il d'une expression très banale, qui vient facilement sous la plume en pareil contexte. Comparer les points de contact, également incertains, de la RB avec Cassien (ci-dessus, note 24).

28. Voir IV^e Partie, chapitre XI, § III : « Les retards ».

nourriture ou boisson avant ou après les repas (RB 43, 18). Cette prescription n'est pas étrangère au Maître, mais elle ne se présente chez lui que sous deux formes très limitées : aux *hebdomadiers*, il est enjoint de ne rien prendre avant les prières du réfectoire²⁹ ; à tous, on interdit de manger ou boire après *complies*³⁰. De ces interdictions particulières, Benoît passe à une règle générale, qui embrasse tous les cas possibles. Il en a d'ailleurs excepté à l'avance les *hebdomadiers*³¹, c'est-à-dire justement ceux que visait le premier interdit du Maître. Se souvient-il ici des deux normes particulières de la RM? On peut en douter, d'autant que, par sa forme générale, la présente note ressemble davantage à certaines formulations de Cassien³².

Dans sa deuxième note, Benoît frappe d'une sanction celui qui refuserait un supplément de nourriture ou de boisson offert par le supérieur (RB 43, 19). De nouveau, deux passages du Maître se présentent comme répondants : d'abord la punition infligée à ceux qui refusent de se mettre à table³³ ; ensuite le petit chapitre intitulé *Refrenari debere liberum fratris arbitrium*, où il s'agit au premier chef de mortifications surrogatoires en matière de nourriture³⁴. Le premier de ces textes prescrit d'appliquer au jeûneur indiscret la même peine du talion que Benoît décrète ici : quand le frère veut se mettre à table, l'abbé l'en fait lever. Quant au second texte, s'il reste assez loin de Benoît en ne prévoyant aucune sanction précise, il a l'intérêt de se

29. RM 21, 8-10.

30. RM 30, 23 et 28. Cf. 27, 22 (ne rien boire de la dixième heure à vêpres).

31. RB 35, 12-14. Autre exception, celle-là admise par le Maître, en faveur des vieillards et des enfants : voir RB 37, 1-3 (cf. RM 28, 19-26).

32. Voir CASSIEN, *Inst.* 4, 18 ; 5, 20. De nombreux parallèles tirés d'autres règles sont cités par MARRÈNE, dans *PL* 66, col. 683-684.

33. RM 22, 7-8 (cf. 22, 5-6 : même manège à propos de la communion).

34. RM 74.

situer immédiatement après *RM 73*, c'est-à-dire après le chapitre qui a servi de source principale à *RB 43*.

On est donc en droit de se demander si cette note terminale de Benoît n'est pas une trace de *RM 74* quant à sa place, et de *RM 22, 7-8* quant à son contenu. De toute façon, deux particularités distinguent la rédaction bénédictine. En premier lieu, le délit est différent : il ne s'agit plus du refus de partager le repas commun, mais du refus d'un supplément offert par le supérieur. Selon la *RM*, le fautif prétend en faire plus que l'observance ; selon la *RB*, il prétend seulement garder celle-ci. D'une règle à l'autre, on descend donc à un plan de moindre austérité³⁵. La seconde particularité de la *RB* est qu'elle ajoute une clause temporelle, d'ailleurs difficile à interpréter³⁶ : la sanction dure « jusqu'à amendement convenable » (*usque ad emendationem congruam*).

Ces deux traits distinctifs de Benoît nous orientent vers une autre source possible : la Règle basilienne. Une très brève Question de celle-ci indique la manière de traiter celui qui refuse avec colère un objet mis à sa disposition : s'il vient à demander l'objet, il mérite de ne pas le recevoir, jusqu'à ce que le supérieur le juge bon, c'est-à-dire quand ce dernier aura constaté que le désordre moral est réparé³⁷. On le voit, le cas proposé à Basile n'est pas exactement celui qu'envisagent soit le Maître, soit Benoît. Ceux-ci s'occupent de certains refus d'aliments par esprit de mortification mal entendu, tandis que Basile semble plutôt songer à un objet, tel que le vêtement ou la chaussure³⁸, que l'on refuse avec colère comme impropre ou indigne de soi.

Cette réserve faite, il faut avouer que le texte bénédictin a un air de ressemblance assez marqué avec celui de

35. Voir VIII^e Partie, chapitre III, « Rations et horaire », note 578.

36. Voir VI^e Partie, chapitre II, « Pénalités disséminées », note 32.

37. BASILE, *Reg.* 96 (= *PR 134*). Texte cité par BENOÎT D'ANIANE, *Concordia* 52, 25, *PL* 103, 1162 ab.

38. Comme le suggère la Question précédente (*Reg.* 95).

Basile³⁹. Il est donc possible que Benoît se soit souvenu de la Règle basilienne en écrivant ces lignes⁴⁰. En ce cas, il aura transporté l'idée de Basile dans un contexte nouveau. Ce changement de contexte, avec le changement de signification qui s'ensuit, ne serait pas sans rappeler la manière dont Benoît utilisera bientôt certains passages d'Augustin⁴¹.

**Le chapitre
sur la satisfaction
des excommuniés
(*RB 44*)**

La structure et le contenu du chapitre sur la satisfaction ont déjà été suffisamment étudiés. Un détail, cependant, reste à commenter, d'autant qu'il a été interprété avec plus

ou moins de justesse par d'autres chercheurs. Il s'agit du fait que la satisfaction pour fautes graves comporte une étape de réintégration partielle, où le pénitent se trouve dans la condition de l'excommunié pour fautes légères : admis au chœur, il ne peut cependant imposer aucun psaume, leçon, ou autre texte liturgique⁴². Cette situation se réfère évidemment à la description de l'excommunication mineure, telle qu'on la lisait dans le code pénal de Benoît,

39. Comparer *praebentur... praebebit* (Basile) et *offertur* (Benoît). Le second verbe de Basile, comme celui de Benoît, a pour sujet « le supérieur ». Cf. aussi *nolens accipere et accipere rennuil; etiam si quaerat non accipiat et hora qua desiderauerit... nihil percipiat; usquequo et usque ad*.

40. Benoît a donc des points de contact à la fois avec Basile et avec le Maître. Cette situation pourrait s'expliquer par le classement Basile-*RB-RM*. Cependant la dépendance de *RB 43, T-3* par rapport à *RM 73, T* et *54* suggère plutôt que Benoît s'inspire ici à la fois du Maître et de Basile, de même qu'il s'inspire à la fois, au début du chapitre, du Maître et de la *Regula Patrum*.

41. Voir ci-dessous notre analyse de *RB 46* (notes 85-90). Comparer l'utilisation d'Augustin dans *RB 52* (IV^e Partie, chapitre XII : « L'oratoire du monastère ») et dans *RB 54* (VII^e Partie, chapitre II : « La réception des présents »).

42. *RB 44, 5-8*. A vrai dire, la seconde partie de ce texte (44, 7-8) est quelque peu détachée de la première, celle-ci ayant sa propre clause temporelle (44, 6 : *nisi iterum abbas iubeat*).

qui s'accordait sur ce point avec celui du Maître⁴³. Cependant le Maître vient de répéter cette prescription à propos des retards mineurs à l'office⁴⁴. Ainsi chacune des deux règles l'édicte à deux reprises :

RM	RB
13, 66-67 : ⁶⁶ Ille uero frater qui excommunicatus a mensa non ab oratorio fuerit, tamdiu antifanam et uersum aut lectionem non inponat, ⁶⁷ quamdiu de culpa illa emendatione promissa satisfecerit, aut abbati praesenti aut praepositis suis ad genua incuruatus.	24, 4 : Priuati autem a mensae consortio ista erit ratio, ut in oratorio psalmum aut antiphonam non inponat neque lectionem recitet usque ad satisfactionem.
73, 17-18 : ¹⁷ Nam frater qui correptus in oratorio fuerit, etsi non oratorium iubeatur exire, tamen psalmum et responsorium aut lectionem aut uersum tamdiu non inponat, ¹⁸ usque dum intra ipsum oratorium pro culpa satisfecerit ad genua incuruatus et in uoce humili petierit pro se orari.	44, 5-8 : ⁵ Et tunc si iusserit abbas recipiatur in choro uel in ordine quo abbas decreuerit, ⁶ ita sane ut psalmum aut lectionem uel aliud quid non praesumat in oratorio inponere, nisi iterum abbas iubeat. (⁷ Et omnibus horis dum completur opus Dei, prociat se in terra in loco quo stat ⁸ et sic satisfaciat usque dum ei iubeat iterum abbas ut quiescat ab hac satisfactione).

43. RB 24, 4. Cf. RM 13, 66-67.

44. RM 73, 17-18.

Que RB 24, 4 corresponde à RM 13, 66-67, cela ne fait aucun doute. Quant à la correspondance de RB 44, 5-8 avec RM 73, 17-18, elle est moins assurée. Certes, la place est à peu près identique : chez le Maître, parmi les notes finales du chapitre des retards ; chez Benoît, dans le chapitre qui suit immédiatement celui des retards. Cependant le contexte n'est pas le même : chez le Maître, il s'agit des retardataires à l'office ; chez Benoît, des excommuniés pour fautes graves. Prises dans des ensembles législatifs différents, ces deux notes parallèles se trouvent-elles côte à côte dans la synopse en vertu d'une véritable relation de dépendance littéraire, quel que soit le sens de celle-ci, ou seulement du fait d'une rencontre fortuite ? La question se pose d'autant plus que chaque auteur a pu se référer au morceau antérieur de son propre code pénal. De fait, le second morceau du Maître ressemble beaucoup plus au premier⁴⁵ qu'au morceau de Benoît qui lui fait vis-à-vis⁴⁶. De même le second morceau de Benoît peut s'expliquer comme une reproduction du premier, aussi bien que comme une réplique du second morceau du Maître.

Il est donc douteux que les deux auteurs soient en rapport direct de dépendance littéraire quand ils parlent pour la seconde fois de cette interdiction d'imposer. Par suite, on devra considérer avec prudence le parallélisme établi entre RM 73, 17-18 et RB 44, 6-7 par F. Masai et E. Manning dans la synopse qu'ils ont dressée pour cette section des

45. Chez le Maître, comparer *frater qui* (bis) ; *non ab oratorio et non oratorium* ; *tamdiu* (bis) ; *uersum aut lectionem non inponat et lectionem aut uersum ...non inponat* ; *de culpa... satisfecerit et pro culpa satisfecerit* ; *ad genua incuruatus* (bis). Chez Benoît, comparer *ut in oratorio... non inponat* et *ut... non praesumat in oratorio inponere* ; *psalmum aut...* (bis) ; *usque* (bis).

46. Les seuls points de contact particuliers sont *psalmum* (RM 73, 17 ; RB 44, 6) et *usque dum* (RM 73, 18 ; RB 44, 8). Encore *usque dum* est-il courant dans l'une et l'autre règle. Ce point de contact est donc peu significatif. Quant à *psalmum*, il ne l'est guère plus, puisque le terme figure déjà dans RB 24, 4.

deux règles⁴⁷. Le véritable répondant de *RB* 44 se trouve en tout cas dans *RM* 13-14. C'est de là que Benoît a pu tirer immédiatement sa seconde interdiction d'imposer, aussi bien que la première⁴⁸.

Nous ne pouvons quitter *RB* 43-44 sans examiner l'ensemble du commentaire de Masai et Manning sur ces chapitres. Le point que nous venons de relever n'est qu'un détail qui tient peu de place dans leur étude. Ce que les deux chercheurs belges entendent surtout souligner, c'est l'accord qu'ils croient reconnaître entre la suite des textes de *RB* 43 et celle du florilège *E**. Voici en effet comment se correspondent, selon eux, la *RM* et la *RB*⁴⁹ :

<i>RM</i>		<i>RB</i>
73, T	Titre : sur les retards	43, T
54	Empressement à se rendre à l'office	43, 1-3
55	Office récité sur le lieu du travail	
73, 1-5	Retards à l'office nocturne	43, 4-9
73, 6-7	Retards à l'office diurne	43, 10-11
73, 8-11	Retards à table	43, 12-17
	Ne rien prendre hors du repas	43, 18
	Sanction pour refus d'un supplément	43, 19
73, 12	...« excommunications »...	44, T
73, 17-18	Interdiction d'imposer	44, 6-8

47. F. MASAI-E. MANNING, *loc. cit.*, p. 10-11.

48. On aurait dans ce cas une double trace de *RM* 13, 66-67, l'une au lieu d'origine (*RB* 24, 4), l'autre au lieu du transfert (*RB* 44, 5-8). Voir les deux cas analogues signalés ci-dessus, notes 10-12.

49. F. MASAI-E. MANNING, « Recherches », III, p. 4-10. Les textes

Nous ne nous étendrons pas sur les deux derniers points de contact indiqués sur ce tableau. Le second vient d'être discuté. Quant au premier, nous pouvons le négliger⁵⁰. Si maintenant on compare le reste du tableau avec la synopse que nous avons dressée nous-même⁵¹, on constatera d'emblée une différence : nos confrères font état de la présence de *RM* 55 entre *RM* 54 et *RM* 73, ce que nous ne faisons pas. Selon eux, ce chapitre 55 du Maître est sans répondant chez Benoît, aussi bien que dans la *Regula Patrum*, qu'ils considèrent comme la source de nos deux règles⁵². Cependant ce chapitre ne peut être séparé de *RM* 54 et de *RM* 73. En effet, et c'est là le point capital pour Masai et Manning, *RM* 55 se trouve dans le florilège *E** précisément à cette place : entre les chapitres 54 et 73 du Maître. Or cette suite attestée par *E** « est indiscutablement originelle », affirment nos confrères, car elle est confirmée à la fois par la référence *ut superiori titulo diximus* de *RM* 73, 5, qui renvoie sans ambiguïté au chapitre 55 comme au texte qui précède immédiatement, et par l'ordonnance de *RB* 43, qui rassemble en un seul chapitre des éléments correspondant à *RM* 54 et à *RM* 73.

La séquence primitive des textes du Maître est donc celle-là : *RM* 54+55+73. Entre les chapitres 54 et 73,

sont reproduits *in extenso*. Pour ne pas allonger inutilement, nous résumons cette présentation en un tableau. Au sujet de la mention résumant *RM* 73, 1-5 et *RB* 43, 4-9, voir ci-dessous, note 58.

50. En fait, *RB* 44, T (*De his qui excommunicantur quomodo satisfaciunt*) correspond à *RM* 14, T (*Quomodo excommunicatus debet paeniteri*).

51. Voir ci-dessus, p. 411.

52. MASAI-MANNING, *loc. cit.*, p. 5 : « *Reg. Patr. et Reg. Ben. om.* ». Que la *RB* omette ce chapitre du Maître, c'est ce que contredit, on le verra, l'existence de *RB* 50. Quant à la *Reg. Patrum*, nous avons montré qu'elle n'est sans doute pas la source de *RM* 54, chapitre qui dépend uniquement de Cassien.

le chapitre 55 forme une excroissance encore inconnue de Benoît. Celui-ci attesterait donc un état du texte plus ancien même que celui du manuscrit E*. L'ordre des témoins serait le suivant : d'abord Benoît, qui fait se suivre immédiatement, dans l'unité du même chapitre, l'empressement à l'office (cf. *RM* 54) et les retards (cf. *RM* 73); ensuite la *RM* telle que l'atteste E*, où ces thèmes font l'objet de chapitres distincts, encore proches l'un de l'autre, mais déjà séparés par le chapitre 55; enfin la *RM* des manuscrits complets (P*A*), où le chapitre des retards est détaché de son contexte primitif et transféré plus loin (*RM* 73). Le classement historique des textes peut être figuré comme suit :

$RB \rightarrow E^* \rightarrow P^*A^*$

Un fait décisif :
la correspondance
de *RM* 55 et de *RB* 50

Ces thèses de Masai et Manning contiennent, nous le verrons, une part de vérité. Sur un point, cependant, elles se heurtent à une objection décisive. Le chapitre 55 du Maître a bel et bien un répondant chez Benoît : c'est le début de *RB* 50. Voici en effet comment s'ordonnent parallèlement les deux règles, dans la suite immédiate de notre premier tableau :

<i>RM</i>		<i>RB</i>	
50	Travail manuel quotidien	48	
51-53	Règle du carême	49	
54	Empressement à se rendre à l'office		43, 1-3
55	Office sur le lieu du travail	50, 1-3	
56	Office en voyage (jour)	50, 4	
57	Lecture en voyage		
58	Office en voyage (nuit)		

<i>RM</i>		<i>RB</i>	
59	Heure du repas en voyage		
60	Menu du repas en voyage		
61	Repas pris hors du monastère	51	
62	Partage avec des compagnons de route		

On le voit, *RB* 50 apparaît comme un chapitre synthétique, rassemblant des notations qui correspondent à deux chapitres consécutifs de l'autre règle : *RM* 55 et 56. Benoît présente donc l'ordre des textes que nous trouvons dans les manuscrits complets du Maître. Au témoignage de la *RB*, le chapitre 55 du Maître est à sa place normale, et il y est suivi, non du chapitre 73, comme le voudrait E*, mais du chapitre 56, comme le veulent les manuscrits complets. On ne saurait donc arguer d'un accord entre Benoît et le manuscrit E*, car cet accord n'existe pas. Quant à la référence *ut superiori titulo diximus* de *RM* 73, 5, elle n'est pas davantage confirmée par la *RB*. A supposer correcte l'interprétation qu'en donnent nos confrères et que nous jugeons nous-même fort plausible⁵³, cette référence prouve que *RM* 73 suivait primitivement *RM* 55. Or la *RB* n'atteste nullement cette séquence *RM* 55+73, mais bien la séquence *RM* 55+56.

53. *Superiori titulo* signifierait « le chapitre précédent » (MANNING, « Recherches », I, p. 211; MASAI-MANNING, « Recherches », III, p. 12). Si j'ai traduit par « un chapitre précédent » dans *La Règle du Maître*, t. II, p. 309, c'était par motif de prudence, la traduction par l'article défini me paraissant plausible, mais non certaine. Voir à ce sujet *La Règle du Maître*, t. I, p. 188, note 2.

Il faut donc distinguer soigneusement le témoignage de Benoît d'une part, et celui de E*, confirmé par la référence *ut superiori titulo diximus*, d'autre part. L'un porte sur les séquences RM 54+73 et 55+56, l'autre sur la séquence RM 54+55+73. Partiellement d'accord en apparence, puisqu'ils mettent le chapitre 54 du Maître dans le voisinage immédiat ou très proche du chapitre 73, ces deux témoignages sont en réalité irréductibles, voire opposés. Ce qui les sépare, ce n'est pas seulement, comme l'ont vu Masai et Manning, le fait que RM 55 vient s'interposer dans E* entre RM 54 et RM 73, seuls attestés par RB 43. Il y a bien plus grave : RB 50 dépose formellement contre la séquence de RM 55 et 73 proposée par E*.

A cet égard, les témoignages de Benoît et de E* sont donc absolument incompatibles. Il est cependant un autre point, non relevé par Masai et Manning, sur lequel on pourrait retrouver un certain accord entre les deux témoins. Après RM 73, E* reproduit RM 30 et 74⁵⁴. Or nous avons vu que les deux notes finales de RB 43 correspondent respectivement à RM 30, 23.28-30 et à RM 74⁵⁵. Il s'ensuit que Benoît et E* présentent des séquences parallèles :

E*		RB	
RM 54	Empressement à se rendre à l'office	43, 1-3	
RM 55	Office sur le lieu du travail		50, 1-3
RM 73, 1-11	Retards	43, 4-17	
RM 73, 12-20	Compléments sur les retards		
RM 30, 8-22	Coucher et silence nocturne		42, 1-9
RM 30, 23	Ne rien manger ou boire	43, 18	

54. Voir nos *Nouveaux Aperçus*, p. 21.

55. Voir ci-dessus, p. 794, notre synopsis.

E*		RB	
RM 30, 24-27	Arrivée d'étrangers après complies		42, 10-11
RM 30, 28	Ne rien manger... (sanction)	43, 18	
RM 74	Ne pas refuser de manger	43, 19	

Nous signalons ce fait comme une simple curiosité. Il montre jusqu'où l'on peut être entraîné lorsqu'on accorde au florilège E* une confiance qu'il ne mérite pas. En réalité, il n'y a pas plus de raison de prendre E* au sérieux dans cette section particulière que dans les zones voisines, où il place RM 54 après RM 7 et RM 47+2 après RM 74. Tout cela est manifestement arbitraire, comme le prouve en outre le comportement de E* à l'égard d'autres auteurs bien connus, comme Basile et Cassien⁵⁶.

Mais revenons à notre problème essentiel : comment se fait-il que RB 43 réunisse RM 54 et RM 73-74 ? Cette réunion est-elle primitive ou secondaire ? Quel est son rapport avec chacune des deux recensions du Maître ?

Pour répondre valablement à ces questions, il convient de partir de la seule donnée solide que nous possédions : la correspondance exacte, pour la place comme pour le sujet traité, de RM 55 et de RB 50. Replaçons sous nos yeux la synopse des deux règles avant et après ce point commun, en prenant soin d'enregistrer le témoignage de E* dans une colonne spéciale⁵⁷ :

56. Voir *Nouveaux Aperçus*, p. 20-22.

57. Pour ne pas surcharger ce tableau, nous omettons la colonne des renvois de P*A*. On y trouverait les trois dernières références à RM 73 qui figurent dans la colonne de E*.

<i>RM</i> (E*)	<i>RM</i> (P*A*)		<i>RB</i>	
?	50	Travail manuel quotidien	48	
?	51-53	Règle du carême	49	
54	54	Empressement à se rendre à l'office		43, 1-3
55	55	OFFICE SUR LE LIEU DU TRAVAIL	50, 1-3	
	56	Office en voyage	50, 4	
73, 1-5		Retards aux grandes heures (nuit) ⁵⁸		43, 4-9
73, 6-7		Retards aux petites heures (jour)		43, 10-12
73, 8-11		Retards à table		43, 13-17

Et maintenant considérons successivement l'état des trois textes (E*, P*A*, RB) avant et après le point commun. En ce qui concerne le chapitre précédent, les deux recensions du Maître s'accordent contre Benoît. Avant RM 55, E* et P*A* placent tous deux RM 54, c'est-à-dire l'empressement à se rendre à l'office, tandis que Benoît a seulement RB 49, c'est-à-dire la règle du carême, le chapitre sur la promptitude à se rendre à l'office étant représenté chez lui par la péripécie initiale du chapitre des retards (RB 43, 1-3).

Que penser de cette différence? Où donc la question de la promptitude se situerait-elle le plus naturellement? Dans la RM, elle fait une suite excellente au traité du travail manuel, auquel elle se trouvait sans doute reliée primitivement⁵⁹, et elle prépare très bien le chapitre de l'office sur

58. En réalité, il y a ici divergence partielle entre le Maître, qui parle des trois grandes heures (nocturnes, matines et lucernaire), et Benoît, qui parle seulement des vigiles nocturnes. Voir IV^e Partie, chapitre I : « Le traité de l'office divin », p. 390, notes 8-9.

59. Au moins d'après P*A*, car E* est ici défaillant. A la séquence RM 50 (+51-53)+54, il substitue RM 7+54.

le lieu du travail. Chez Benoît, elle s'insère moins bien dans le contexte. Le chapitre précédent (RB 42) traite du silence nocturne, et le paragraphe suivant traite pareillement des retards aux vigiles nocturnes. Entre ces deux passages relatifs à la nuit, la péripécie sur l'empressement à se rendre à l'office surprend quelque peu, car elle suppose que l'on a un objet dans les mains⁶⁰ — livre ou instrument de travail —, donc que l'office en question a lieu au cours de la journée. Si l'auteur songeait aux vigiles nocturnes, pour lesquelles on se lève de son lit, il s'exprimerait sans doute autrement. Ainsi le début de RB 43 n'est pas parfaitement accordé à son contexte⁶¹. Il semble donc que la RM conserve cette péripécie sur l'empressement à sa place originelle, tandis que la RB l'a déplacée.

Considérons à présent ce qui suit le chapitre de l'office sur le lieu du travail. Cette fois, la recension P*A* du Maître s'accorde avec Benoît, tandis que la recension E* diverge. D'après la RB et P*A*, la question suivante est celle de l'office en voyage ; selon E*, c'est celle des retards à l'office, en commençant par les trois grandes heures (nocturnes, matines et lucernaire). Les deux séquences paraissent également plausibles. De l'office sur le lieu du travail, on passe très naturellement à l'office en voyage (RB et P*A*), d'autant qu'il s'agit dans les deux cas des mêmes heures diurnes⁶². De son côté, le thème des retards à l'office fait une bonne suite à celui de l'office sur le lieu du travail, d'autant qu'une des trois grandes heures considérées en premier lieu est effectivement précédée du travail, au moins en été⁶³.

Également satisfaisantes en droit, ces suites ne peuvent être toutes deux originelles en fait. Comment reconnaître

60. RB 43, 1 : *relictis omnibus quaelibet fuerint in manibus*.

61. Cf. IV^e Partie, chapitre I : « Le traité de l'office divin », note 9.

62. L'office nocturne en voyage ne sera traité que dans RM 58.

63. RM 50, 36 (lucernaire). Dès lors, le Maître peut accrocher à ce premier paragraphe la référence à RM 55 (*ut superiori titulo diximus* : RM 73, 5).

celle qui est primitive ? C'est ici que la référence *ut superiori titulo diximus* (*RM* 73, 5) peut nous être utile. Elle semble donner raison à *E**. Un autre indice convergent est la place assignée par *P*A** au chapitre des retards. Celle-ci paraît totalement injustifiée : *RM* 73 n'a aucun rapport avec ce qui le précède dans cette recension⁶⁴. Il est donc vraisemblable que ce chapitre des retards appartenait originellement à un autre contexte. Que sa place primitive se trouvait bien après *RM* 55, on peut en voir un indice supplémentaire dans le fait que l'un et l'autre chapitre parle de la mémoire des absents à l'oratoire et de la récitation de l'office par ceux-ci⁶⁵.

Au point où nous en sommes, il importe de faire une remarque qui vaudra pour tout ce qui nous reste à dire. Quand on a constaté que l'ordre de *E** est confirmé par d'autres indices, tels que la référence *ut superiori titulo diximus*, la parenté des chapitres 55 et 73, la non-parenté des chapitres 72 et 73, on n'a pas pour autant tranché la question de savoir si *E** est un véritable témoin de l'ordre primitif ou seulement un habile assembleur de textes. Conserve-t-il l'état originel de la *RM* ou le retrouve-t-il ?

La première hypothèse est celle de Masai et Manning. Personnellement, je penche pour la seconde. En effet, il est avéré que les séquences de *E** sont habituellement arbitraires, qu'il s'agisse de Basile, de Cassien ou d'autres sections du Maître. Pourquoi l'assemblage de *RM* 55 et 73 ne le serait-il pas aussi ? La ressemblance des matières suggérerait ce rapprochement. La référence *ut superiori titulo diximus* le proposait en toute clarté. Puisque l'auteur du florilège a certainement opéré lui-même le rapproche-

64. Du moins si l'on considère le thème primitif et principal de *RM* 73, à savoir les retards à l'office. *RM* 72 traite de l'heure du repas des hôtes.

65. Cf. *RM* 55, 15-17 ; 73, 15-16. On notera cependant que cette double prescription figure aussi dans *RM* 16, 49-50 ; 20, 10-11.

ment de *RM* 7 et de *RM* 54, en se fondant sur l'analogie des thèmes (obéissance), il a très probablement opéré aussi celui de *RM* 55 et de *RM* 73, en se fondant sur une analogie non moins évidente⁶⁶.

Lors donc que nous reconnaissons la séquence *RM* 55+73 comme vraisemblablement primitive, ce n'est pas sur la foi du témoignage très suspect de *E**, mais en raison des indices relevés par la critique interne. Le florilège ne joue ici qu'un rôle d'avertisseur. Il attire notre attention sur les rapports des chapitres 55 et 73. Il atteste qu'un lecteur du *vi*^e siècle a déjà observé certains des liens de ces deux chapitres qui nous frappent aujourd'hui. Pour faire court, nous parlerons de « l'ordre de *E** » pour désigner la séquence *RM* 55+73, que nous croyons primitive. Mais qu'il soit bien entendu que nous ne considérons pas *E** comme un témoin valable de cet ordre primitif.

Cette remarque faite, essayons de classer les trois états du texte représentés par *E**, par *P*A** et par la *RB*. Entre la *RB* et *E**, il n'existe pas, nous l'avons vu, d'accord véritable. En revanche, il y a accord entre *P*A** et *E** en ce qui concerne la séquence *RM* 55+56. Ainsi l'ordre *P*A** s'accorde tantôt avec l'ordre *E**, tantôt avec l'ordre *RB*. Nous aboutissons donc à une première conclusion certaine : *P*A** se situe entre la *RB* et *E**.

Reste à savoir quelle est la position respective de la *RB* et de *E**, autrement dit : quel est l'ordre le plus ancien. La réponse à cette question ne fait pas de doute. L'ordre bénédictin s'avère secondaire dans tous les cas : lorsqu'il s'écarte de la séquence *RM* 54+55, aussi bien que lorsqu'il se conforme à la séquence *RM* 55+56. Au contraire, l'ordre *E** s'avère primitif, aussi bien avant *RM* 55 qu'après. Le classement chronologique des trois textes est donc le suivant : d'abord le premier état de la *RM* représenté par *E** ; ensuite l'état plus évolué de la *RM* attesté

66. Voir *La Règle du Maître*, t. I, p. 188, note 2.

par P*A* ; enfin l'ordre plus remanié encore de la *RB*. Au graphique figurant les thèses de Masai et Manning nous substituerons le suivant :

$E^* \rightarrow P^*A^* \rightarrow RB$

On peut donc reconstituer l'histoire de nos textes comme suit. Originellement, le Maître avait constitué la séquence 54+55+73. Il a ensuite placé après 55, en vertu d'une association d'idées très naturelle, le chapitre 56. Celui-ci est le chef de file de toute une série de chapitres concernant les sorties, sur lesquels se greffent à leur tour plusieurs chapitres relatifs à l'accueil des hôtes⁶⁷. Par ces additions en chaîne, le chapitre 73 s'est trouvé rejeté à la place lointaine qu'il occupe dans P*A*.

Tel est le plan qui a servi de base au travail de Benoît. Gardant les chapitres 55 et 56 du Maître à la place qu'ils occupaient dans P*A* et les réunissant en un seul chapitre⁶⁸ (*RB* 50), il a anticipé les chapitres 54 et 73 et les a réunis, eux aussi, en un chapitre sur les retards⁶⁹ (*RB* 43). La position de celui-ci⁷⁰ s'explique par la présence à cet endroit d'un paragraphe du Maître sur les retards à l'office nocturne (*RM* 32, 9-15).

67. Voir *La Règle du Maître*, t. I, p. 176 et note 2 ; p. 188 et note 3.

68. C'est la brièveté de ce résumé, surtout en ce qui concerne *RB* 56, qui a sans doute induit Benoît à fondre les deux chapitres du Maître en un seul. L'analogie des thèmes a dû jouer aussi (cf. *RB* 50, 4 : *Similiter*). Les mêmes raisons expliquent probablement la constitution de *RB* 47 à partir de *RM* 31.46.47.

69. Cette fois, la fusion en un chapitre s'explique moins par la brièveté du résumé que par la volonté de réunir des matières connexes. De tels amalgames se retrouvent partout dans la *RB*. Voir par exemple *RB* 54.

70. Pour correspondre à *RM* 73, il devrait se trouver après *RB* 52 (cf. *RM* 68) et avant *RB* 55 (cf. *RM* 81-82). Il est difficile de préciser davantage, car *RB* 53 correspond à la fois à *RM* 72 et à *RM* 79.

Nous concluons cette étude sur *Genèse et odyssée du chapitre sur les retards* (*RM* 73 - *RB* 43) *RB* 43-44 par le rappel d'une observation qui jette un surcroît de lumière sur le processus que nous venons de décrire. Souvenons-nous que *RM* 73 se limitait sans doute, originellement, aux retards à l'office. C'est seulement, semble-t-il, dans une seconde phase de la rédaction que ce traité du Maître s'est étendu aux retards à table. Déjà pénalisés au chapitre 23, ceux-ci ont été de nouveau sanctionnés dans un paragraphe additionnel, au milieu de *RM* 73.

Ce développement de *RM* 73 peut être mis en relation avec son déplacement. Si, sous sa forme primitive, le traité s'occupait uniquement des retards à l'office, on conçoit qu'il se soit placé d'abord après *RM* 55, qui traite des rapports de l'office et du travail. Quand il a été augmenté du paragraphe sur les retards à table (*RM* 73, 8-11), il a contracté une relation virtuelle avec les chapitres qui traitent des repas. Or c'est précisément à la suite d'un de ces chapitres que se trouve *RM* 73 dans les manuscrits complets : *RM* 72 a pour objet « le repas qu'on prend par charité pour les frères qui arrivent ». D'autre part, c'est également des repas qu'il s'agit dans le petit chapitre suivant (*RM* 74), qui peut d'ailleurs avoir été annexé au traité des retards en même temps que s'introduisait à l'intérieur de celui-ci le paragraphe sur la table.

Cet environnement aide à comprendre la nouvelle position du chapitre des retards. Quittant la section office-travail, il s'est logé dans un autre contexte, celui des repas, auquel l'adaptait partiellement l'adjonction du paragraphe sur les retards au réfectoire et du chapitre suivant. Ce déplacement s'est accompagné d'une substitution : à la place laissée libre après *RM* 55, l'auteur a inséré les chapitres 56 et suivants. La nouvelle série de chapitres ainsi introduite s'étendait-elle jusqu'à *RM* 72 ? En ce cas la nouvelle position du chapitre 73 s'expliquerait à la fois

par une cause mécanique (insertion du bloc *RM 56-72*) et par l'affinité de *RM 72* avec *RM 73-74*.

Après être ainsi passé de la section travail-office à une zone ultérieure où il est question de la table, le chapitre des retards devait revenir en arrière, et même en deçà de son point de départ. Cette dernière position, qui est celle de *RB 43*, s'explique sans doute par l'existence au même endroit d'un paragraphe du Maître sur les retards à l'office nocturne (*RM 32*, 9-15). Mais désormais ce n'est plus seulement ni même principalement le thème de l'exactitude à l'office qui rattache le traité à ses voisins et rend compte de sa situation nouvelle. Une autre relation, bien plus voyante, intervient entre *RB 43* et les chapitres sur la satisfaction que Benoît a rangés à sa suite. Plutôt que la question de l'exactitude à l'office ou à table, c'est le caractère pénal du traité qui justifie sa position. Par le fait même, ce caractère est vigoureusement souligné : le traité des retards apparaît avant tout comme le premier titre du deuxième code pénal.

A ce dernier changement de place et de signification se joint un dernier développement du contenu. Au début et à la fin du chapitre, Benoît ajoute deux paragraphes, le premier sur l'exactitude à l'office, le second sur des questions relatives à la table. L'ajouté initial absorbe la matière de *RM 54*, l'ajouté final celle de *RM 74*. Au total, la question de la table gagne en importance. Dans *RM 73*, elle n'occupait que quatre versets sur vingt, soit un cinquième de l'ensemble. Dans *RB 43*, elle occupe sept versets sur dix-neuf, soit plus du tiers. En outre, au lieu d'apparaître comme une simple parenthèse au milieu d'un ensemble traitant de l'office, elle occupe une portion distincte du chapitre et en constitue visiblement une partie intégrante, ce que reconnaît la mention *uel ad mensam* du titre.

III. Les fautes à l'oratoire et au travail (*RB 45-46*)

Ces deux chapitres se ressemblent curieusement. Leur canevas commun apparaîtra dans la synopse suivante :

<i>RB 45</i>	<i>RB 46</i>
<p><i>De his qui falluntur in oratorio.</i></p> <p>¹<i>Si quis, dum pronuntiat psalmum, responsorium, antiphonam uel lectionem,</i></p> <p><i>fallitus fuerit,</i></p> <p><i>nisi satisfactione ibi coram omnibus humiliatus fuerit,</i></p> <p><i>maiori uindictae subiaceat,</i></p> <p>²<i>quippe qui noluit humilitate corrigere quod neglegentia deliquit.</i></p> <p>³<i>Infantes autem pro tali culpa uapulent.</i></p>	<p><i>De his qui in aliis quibuslibet rebus delinquant.</i></p> <p>¹<i>Si quis, dum in labore quouis in coquina, in cellario, in ministerio, in pistrino, in orto, in artem aliquam dum laborat uel in quocumque loco aliquid deliquerit,</i></p> <p>²<i>aut fregerit quippiam aut perdiderit aut excesserit ubi(ubi),</i></p> <p>³<i>et non ueniens continuo ante abbatem uel congregationem ipse ultro satisfecerit et prodiderit delictum suum,</i></p> <p>⁴<i>dum per alium cognitum fuerit, maiori subiaceat emendationi.</i></p> <p>⁵<i>Si animae uero peccati causa fuerit latens, tantum abbati aut spiritalibus senioribus patefaciat, ⁶qui sciat curare et sua et aliena uulnera, non detegere et publicare.</i></p>

De part et d'autre, la formule initiale *Si quis dum* introduit une énumération des circonstances où peut se produire la faute : ici quatre sortes de récitatifs liturgiques, là six lieux de travail différents. La faute première étant ainsi définie, on passe à un délit ultérieur : le refus de satisfaire immédiatement et publiquement pour la faute commise. Ce refus entraîne une punition plus sévère.

Telle est la trame commune des deux chapitres. Le premier y ajoute seulement une motivation (45, 2) et une variante concernant les enfants : pour ceux-ci, le refus de satisfaire⁷¹ n'entraîne pas la « vindicte » spirituelle ou excommunication, mais des coups (45, 3). A ces considérations finales répond dans l'autre chapitre un paragraphe additionnel sur l'aveu privé des fautes cachées (46, 5-6), mais en outre ce second chapitre amplifie les éléments communs : il prolonge la série des lieux de travail par une formule généralisatrice⁷² ; à cette liste des circonstances de la faute, il ajoute une petite énumération de délits variés (46, 2) ; il précise que l'aveu devant tous doit se faire « en présence de l'abbé et de la communauté » (46, 3) ; enfin il introduit à côté de la satisfaction une exigence nouvelle : celle de l'aveu spontané, qu'il oppose à la dénonciation par autrui.

Cet ensemble d'additions ne va pas sans lourdeur. La longue phrase du chapitre 46 tombe même dans la redondance et l'incorrection⁷³. Mais la longueur même des énumé-

71. *Tali culpa* ne désigne pas la faute commise dans la récitation, mais le refus de satisfaire. Cf. *RB* 23, 4-5 et 30, 1-3, où les coups s'opposent à l'excommunication. C'est à celle-ci, signifiée par *uindictae* (45, 1), qu'ils s'opposent encore ici. On ne voit pas pourquoi la possibilité de s'en tirer par une satisfaction serait refusée aux enfants. Benoît ne pouvait que souhaiter qu'ils apprennent ainsi à satisfaire. Corriger P. DELATTE, *Commentaire*, p. 339, note 2, et suivre B. STEIDLE, *Die Regel*, p. 244, note 1.

72. *Vel in quocumque loco* (*RB* 46, 1).

73. *Vel in quocumque loco* correspond grammaticalement à *dum*

rations et des considérants, jointe à l'accumulation des locutions généralisatrices (*quouis, quocumque, ubiubi*), donne à ce texte une solennelle allure de loi pénale. On croirait lire une constitution impériale. Benoît imite-t-il, consciemment ou inconsciemment, le style des chancelleries ? En tout cas ce second chapitre, qui reprend et développe les expressions du premier, donne une haute idée du zèle de notre auteur pour la réparation des moindres manquements.

**L'obligation
de satisfaire :
Benoît et Cassien**

Plus précisément, le but de Benoît est d'obliger un chacun à prendre lui-même et immédiatement l'initiative de la réparation pour toute faute commise. Cette exigence de spontanéité et d'empressement à satisfaire est relativement neuve par rapport au Maître, ainsi que la menace de châtement « plus sévère » qui l'appuie⁷⁴. Par rapport à Cassien, également, une telle discipline est assez neuve, sinon quant aux fautes sanctionnées et à la promptitude de la satisfaction, du moins quant à l'aggravation de la peine au cas où l'on ne satisfait pas immédiatement⁷⁵. Cassien et le Maître ne connaissent qu'une peine. Celle-ci frappe le coupable dès que le délit est commis et elle cesse avec la satisfaction. Chez Benoît,

in labore quouis... laborat. Ces deux termes conjoints s'associent mal. De plus, le premier *dum* est répété devant *laborat*. Enfin un troisième *dum* apparaît à la fin de la phrase (46, 4). Le texte serait-il surchargé ?

74. Le Maître exige bien la satisfaction (voir par exemple *RM* 16, 41 ; 17, 8) et vise à rendre celle-ci aussi rapide que possible en établissant une clause pénale temporelle (*tandiu... quamdiu*). Mais il n'énonce pas explicitement, comme le fait Benoît, l'obligation de satisfaire sur le champ et en public, sous peine de sanction aggravée.

75. CASSIEN, *Inst.* 3, 7, 1 (promptitude à satisfaire pour les retards) ; 4, 16, 1-2 (satisfaction pour bris d'objets, retards, fautes dans la psalmodie, etc.). Selon le premier passage, le refus de satisfaire immédiatement entraînerait seulement la continuation de la peine (exclusion de l'oratoire), non son aggravation.

le système pénal se présente différemment et paraît comporter deux échelons : la première peine consiste à satisfaire immédiatement⁷⁶ ; la seconde, en cas de non-satisfaction immédiate, consiste en un châtement plus grave — sans doute l'excommunication —, dont⁷⁷ la durée et le mode de cessation ne sont pas indiqués. Cette présentation originale tend à inciter le coupable à satisfaire de lui-même et sans délai.

Le schème dont nous venons de constater la relative originalité par rapport aux *Institutions* et à la *RM* est celui que l'on trouve à la fois dans les deux chapitres de Benoît. Mais le moment particulier du second chapitre, c'est-à-dire l'obligation d'avouer soi-même son délit avant qu'il soit publié, s'avère encore plus neuf. Ni Cassien ni le Maître ne parlent d'une telle obligation. La plupart du temps, ils ne précisent pas la façon dont le délit vient à la connaissance des supérieurs⁷⁸. Parfois cependant ils indiquent expressément la dénonciation par un officier responsable, tel que l'économe ou le gardien des outils⁷⁹, tandis qu'ils ne parlent jamais d'aveu spontané. Nous ignorons ce qui adviendrait

76. Peut-être, dans le cas des fautes au travail, un châtement distinct de la satisfaction est-il infligé au délinquant, même lorsqu'il avoue spontanément. Mais cette pénitence n'est pas mentionnée. Il semble plutôt que l'acte même de satisfaire soit considéré comme un châtement suffisant. Cf. *RB* 71, 6-9, où seule est exigée la satisfaction immédiate.

77. Comme le suggère le parallèle avec les coups dans *RB* 45, 1-3 (cf. *RB* 23, 4-5 et 30, 1-3 ; voir ci-dessus, note 71). Dans *RB* 71, 6-9, au contraire, il sera précisé que ce second châtement est corporel. — Nous supposons que les deux *maiori* (*RB* 45, 1 ; 46, 4) sont de véritables comparatifs, avec référence à la peine moins grave qui a précédé. Ce sens est suggéré par le contexte. De soi, le comparatif n'indique pas toujours une véritable comparaison. Cf. *RB* 34, 7 : *distriictiori disciplinae subdatur* (« une sanction très sévère »).

78. Il s'agit parfois de fautes manifestes, telles que les retards.

79. CASSIEN, *Inst.* 4, 20 (l'économe « consulte » l'abbé) ; *RM* 17, 7 (le gardien des outils « accuse ») ; *RM* 30, 29 (« accusation »).

dans ce dernier cas. Rien ne donne à entendre que le défaut d'aveu entraînerait pour le coupable une peine plus sérieuse, encore que ce soit vraisemblable. En formulant cette exigence de l'aveu sous peine de sanction plus grave, Benoît a donc introduit dans sa législation un élément entièrement neuf, au moins par rapport à Cassien et au Maître.

La nouveauté de cette discipline apparaît d'autant plus nettement qu'elle se détache sur un fond de notations communes aux *Institutions* et à la *RB*. Les deux sortes de délits visés par Benoît dans ses deux chapitres sont déjà réunis par Cassien. Ce dernier commence son chapitre sur les satisfactions par un cas type : celui de l'objet brisé. Après avoir décrit la façon de satisfaire, il énumère une série de délits qui entraînent les mêmes sanctions. En tête de liste, aussitôt après les retards, viennent les fautes dans la psalmodie⁸⁰. Bien que Benoît fasse passer ces fautes à l'oratoire avant le bris et la perte d'objets⁸¹, il est fort possible que Cassien l'ait induit à parler successivement des deux sortes de délits dans ces deux chapitres.

En outre, un autre passage de Cassien sur les satisfactions a pu suggérer à Benoît la motivation de son premier chapitre, suivant laquelle la « négligence » doit être corrigée

80. CASSIEN, *Inst.* 4, 16, 1. Le bris d'un vase d'argile est déjà pénalisé de la même façon par PACHÔME, *Reg.* 125. Il est probable que Cassien glose la Règle pachômienne. Hésitations dans la psalmodie : voir PACHÔME, *Reg.* 14. Ce texte pachômien concerne la récitation de l'Écriture (*Reg.* 13) ou psalmodie (*Reg.* 15-17). Cassien parle seulement de « psaume ». Benoît ajoute « répons, antienne, leçon ».

81. Non mentionnée par Cassien, la perte d'objets est déjà pénalisée par PACHÔME, *Reg.* 131. Quand Benoît fait passer l'oratoire avant les lieux de travail, il agit comme il l'a fait pour la section liturgique (*RB* 8-20), qu'il place en tête de la partie législative de la Règle. On notera en outre que *RB* 45 est peut-être appelé par *RB* 44, 6-9 (satisfaction à l'oratoire).

par l'« humilité⁸² ». La même phrase des *Institutions* marque la nécessité de satisfaire promptement, sur laquelle Benoît insistera à son tour⁸³. Ces notations de Cassien ne concernent directement que les satisfactions pour retards. Mais celles-ci ne sont, aux yeux de Cassien, qu'un cas particulier d'une discipline pénitentielle uniforme⁸⁴. D'ailleurs Benoît a pu mêler des réminiscences de ces deux passages des *Institutions*, celui qui énumère les différentes sortes de fautes et celui qui parle, à propos des retards, d'humilité et de promptitude à satisfaire.

On observe donc chez Cassien et **L'exigence de l'aveu : Benoît et Augustin** Benoît un fonds commun, qui s'explique probablement par des emprunts du second au premier. Restent à expliquer les traits originaux de Benoît, notamment celui de l'aveu. A cet égard, on doit accorder la plus grande attention à une autre source probable de la *RB* : la Règle d'Augustin. Parlant du religieux qui reçoit secrètement d'une femme des lettres ou de petits présents, Augustin envisage successivement les deux cas dont traite *RB* 46 : celui de l'aveu spontané et celui de la découverte du délit par d'autres voies. Dans le premier cas, on ménagera le coupable et on priera pour lui. Dans le second, on le punira sévèrement⁸⁵.

Plusieurs faits donnent à penser que Benoît s'inspire de ce texte augustinienn. On notera d'abord que le même passage sera utilisé dans *RB* 54. Cette fois, c'est le début de la phrase, où Augustin définit la faute, qui intéressera

82. CASSIEN, *Inst.* 3, 7, 1 : *nisi pro negligentia praesenti... uera humilitate ...satisfacere festinarit* (il s'agit des retards).

83. Voir ci-dessus, note 75.

84. Cf. *Inst.* 4, 16, 1, qui les assimile aux autres délits.

85. AUGUSTIN, *Reg.* 11, 117-119 : *si hoc ultro confitetur, parcaetur illi et oreitur pro illo. Si autem deprehenditur atque conuincitur, secundum arbitrium presbyteri uel praepositi grauius emendetur.*

Benoît⁸⁶. S'il s'abstient alors de reproduire les prescriptions d'Augustin relatives à l'aveu et au châtement, c'est peut-être justement parce qu'il les a déjà consignées dans *RB* 46. Quoi qu'il en soit, ce premier fait confirme que Benoît connaît bien le passage en question de la Règle augustinienn. Si *RB* 54 a pris là sa description du délit, pourquoi *RB* 46 n'en aurait-il pas tiré sa procédure pénale ?

Quelques traits de vocabulaire viennent déposer en ce sens. Le premier est l'emploi de *ultro* dans *RB* 46, 3. Cet adverbe est un hapax dans la *RB*. Or il figure précisément dans la phrase correspondante d'Augustin. On peut donc y voir un indice très net de la dépendance de *RB* 46 par rapport à cette phrase.

Un second indice du même genre est l'expression bénédictine *maiori subiaceat emendationi*. Elle fait penser au *grauius emendetur* d'Augustin. Sans doute le comparatif est-il assez fréquent dans les clauses pénales de Benoît⁸⁷, de sorte que *maiori* ne peut être considéré sans plus comme une trace du *grauius* augustinien. Mais *subiaceat emendationi* est trop insolite pour qu'on n'y reconnaisse pas un vestige probable de *emendetur*. Sur treize formules pénales où Benoît utilise le verbe *subiaceat*, celle-ci est la seule qui joigne à ce verbe le complément *emendationi*⁸⁸. De plus, *emendatio* signifie normalement dans la *RB* « le fait de se corriger d'un défaut », non point « la correction », au sens de châtement, comme ici⁸⁹.

86. *RB* 54, 1. Cf. AUGUSTIN, *Reg.* 11, 115-117. Voir VII^e Partie, chapitre II : « La réception des présents ».

87. Cf. *RB* 34, 7 (*districtiori*) ; 45, 1 (*maiori*). Voir ci-dessus, note 77.

88. Ailleurs on trouve *disciplinae* (cinq fois), *uindictae* (quatre fois), *correctioni* (deux fois), *excommunicationi* (une fois). Ce dernier cas, qui est également unique, paraît infirmer notre argument. Mais *excommunicationi* ne fait pas difficulté quant au sens, contrairement à *emendationi*.

89. Voir Prol 47 ; 29, 1 ; 43, 16. Dans *RB* 43, 19, le sens n'est pas

Ainsi *maiori subiaceat emendationi*, tout comme *ultra*, semble porter l'empreinte du texte d'Augustin. Celui-ci se range donc, selon toute apparence, parmi les passages augustiniens assez nombreux dont s'est inspiré Benoît.

S'il en est bien ainsi, on notera la différence du contexte dans la *RB*. L'aveu qu'Augustin prévoit et encourage porte sur une faute morale assez grave : recevoir en cachette un message ou un objet envoyé par une femme. Au contraire, Benoît a en vue un délit matériel, tel que le bris ou la perte d'un objet. En appliquant les exigences disciplinaires d'Augustin à ces délits de moindre importance, Benoît fait preuve d'une certaine tendance à la rigueur.

Il est vrai que le pénitentiel de Cassien assimilait pareillement les deux genres de fautes, celles que l'on commet par maladresse ou « par hasard » et celles qui comportent quelque malice⁹⁰. Cependant les *Institutions* n'exigeaient l'aveu ni pour les unes, ni pour les autres. En requérant cet aveu spontané pour tout manquement extérieur, sous peine de sanction plus sérieuse, Benoît étend singulièrement le champ d'application d'une discipline qu'Augustin avait prescrite seulement pour certaines fautes très particulières et d'une exceptionnelle gravité. Comme dans l'ensemble de sa législation pénale, Benoît se montre ici assez dur.

Pour finir, il nous faut examiner les notes terminales de ces deux chapitres. Celle de *RB* 45 prescrit de châtier corporellement les enfants qui omettent de satisfaire pour fautes à l'oratoire. Que cette note corresponde à *RM* 14, 79-87, nous l'avons déjà signalé. Un fait précis de vocabulaire ne

clair (sans doute « satisfaction » ; voir chapitre II, « Les pénalités disséminées », note 32, et ci-dessus, note 36), mais il ne s'agit en tout cas pas de châtement.

90. CASSIEN, *Inst.* 4, 16, 1-2.

permet pas d'en douter⁹¹. Mais ce point commun à nos deux règles demande à être rapproché de certains usages analogues du monde ecclésiastique.

Selon le Maître et Benoît, les coups doivent être appliqués aux sujets qui, du fait de leur âge, de leur inintelligence ou de la gravité de leur faute, ne peuvent être convenablement redressés par l'excommunication. Cette façon de contraster coups et excommunication, châtement corporel et châtement spirituel, est assez fréquente dans les documents de même époque. Le concile de Vannes, suivi par celui d'Agde, punit le clerc coupable d'ébriété « soit d'excommunication pendant trente jours, soit d'un châtement corporel⁹² ».

Le concile d'Épaone se rapproche encore davantage de nos règles en réservant les coups aux *iuniores* : le clerc coupable d'avoir partagé le repas d'un hérétique sera excommunié pendant un an, mais s'il s'agit d'un *iunior*, il sera battu. A vrai dire, il se peut que ces *iuniores* ne soient pas à proprement parler des « jeunes » par l'âge, mais plutôt des clercs de rang inférieur⁹³. Cependant la distinction des deux sortes de sujets vaut d'être notée en tout cas : les coups apparaissent ainsi comme un succédané de l'excommunication spécialement approprié aux personnes de moindre dignité. C'est là, à peu de chose près, l'idée du Maître et de Benoît relativement aux enfants, et de Benoît seul relativement aux adultes moins intelligents.

91. Voir ci-dessus, note 12. *Vapulent* est hapax dans la *RB*. On peut donc raisonner ici comme nous l'avons fait à propos de *ultra* (*RB* 46, 3). De même que ce dernier indique la dépendance de la *RB* par rapport à Augustin, de même *uapulent* renvoie à *RM* 14, 79-87. Le Maître emploie le mot ailleurs (*RM* 1, 49).

92. *Conc. Veneticum* (465 ?), can. 13 ; *Conc. Agathense* (506), can. 41. FERRÉOL, *Reg.* 22, qui dépend d'Agde, ne retient que les trente jours, tandis que la *Reg. Patr. III*, 9 prévoit les deux peines.

93. *Conc. Epaonense* (517), can. 15 : *superioris loci clericus... iuniores clerici*. Il est vrai que, en principe, les « moins dignes » sont aussi les « plus jeunes ».

En termes différents et suivant un autre principe de répartition, la *Vita Fulgentii* parle également de deux sortes de châtiments administrés aux clercs. L'auteur, le diacre africain Ferrand, note que son héros corrigeait tantôt par la parole, tantôt par les coups⁹⁴. Cette opposition entre *uerba* et *uerbera* va se retrouver dans un passage propre du traité bénédictin de l'abbé⁹⁵, avant de devenir un véritable cliché dans les *Moralia* de Grégoire⁹⁶. Selon Ferrand, les coups ne sont pas destinés aux enfants ou aux hommes sans intelligence, mais aux coupables de fautes « manifestes ». C'est donc la nature de la faute, non celle des sujets, qui entraîne cette sorte de châtiment. On songe à ce que Cassien et le Maître prescrivent pour les adultes coupables de fautes énormes⁹⁷.

Nos deux règles sont donc en bonne compagnie quand elles substituent les verges à l'excommunication dans certains cas, même pour les adultes. Les évêques contemporains n'agissaient pas autrement vis-à-vis de leurs clercs. Par suite, on ne saurait considérer les châtiments corporels comme un fait spécifiquement monastique. Il s'agit plutôt d'un usage commun au clergé et aux moines, les deux milieux s'étant sans doute confirmés mutuellement dans cette pratique, dont l'origine séculière n'est d'ailleurs pas douteuse.

La note finale de *RB* 46 concerne l'aveu privé des fautes secrètes (*RB* 46, 5-6) : Benoît et le Maître désignent celles-ci ne sont pas trop clairs. Puisque ces péchés sont « cachés » et « de l'âme », on est tenté de comprendre qu'il

94. FERRAND, *Vita Fulgentii* 59.

95. *RB* 2, 27-28.

96. GRÉGOIRE, *Mor.* I, 3, 8 ; 4, 10 ; 5, 11 ; 10, 20, etc.

97. CASSIEN, *Inst.* 4, 16, 3 ; *RM* 14, 87.

s'agit seulement de mauvaises pensées⁹⁸. En ce cas, l'objet de l'aveu ne différerait pas de celui qu'indique *RM* 15, si ce n'est que le Maître considère les mauvaises pensées comme des tentations et Benoît comme des péchés.

Cependant il se peut que Benoît songe aussi à des actes vicieux échappant d'une façon ou d'une autre à l'observation d'autrui. C'est ainsi que *RM* 80 prescrit d'avouer les pollutions nocturnes, dont la malice est d'ailleurs attribuée aux mauvaises pensées de la veille, et que Cassien cite un cas de vol, à côté d'un cas de pensées impures, parmi les exemples qu'il donne d'aveux nécessaires et libérateurs⁹⁹. Au reste, nos deux règles, suivant une suggestion de Cassien, associent les « mauvaises actions cachées » aux « mauvaises pensées » dans leur description de la confession, au cinquième degré d'humilité¹⁰⁰.

La matière de l'aveu à laquelle pense Benoît est donc peut-être plus large que celle qu'indiquait le Maître en son chapitre 15. En tout cas, l'objet formel est différent : ici la tentation, là le péché. Cependant il ne faudrait pas trop appuyer sur ces distinctions, qui étaient moins rigoureuses et moins importantes aux yeux des anciens qu'elles ne le sont devenues pour nous.

Nos deux auteurs s'accordent encore à peu près quant à la désignation des personnes qui reçoivent l'aveu. Selon le Maître, c'est toujours à l'abbé que l'aveu parvient en définitive, mais les prévôts ont à recueillir les premiers, voire à provoquer, les confidences de leurs hommes. De son côté, Benoît parle également de l'abbé et des *seniores spiritales*, expression qui désigne sans doute au premier chef,

98. De fait, il est seulement question des *cogitationes malas* dans *RB* 4, 50 (cf. *RM* 3, 56). Selon CASSIEN, *Inst.* 4, 9, ce sont toutes les pensées, mauvaises ou non, qu'il faut avouer, sans qu'il soit question d'actes.

99. CASSIEN, *Cont.* 2, 11 (vol) ; 2, 13 (pensées impures).

100. *RM* 10, 61 ; *RB* 7, 44. Cf. CASSIEN, *Inst.* 4, 39, 2.

sinon exclusivement, des doyens. Cependant il n'est pas question chez lui de confession à deux degrés. Les *seniores* ne semblent pas avoir pour rôle de recueillir l'aveu et de le porter à l'abbé, mais plutôt de le recevoir et d'y répondre eux-mêmes, à l'instar de l'abbé¹⁰¹. Si tel est bien le sens des mots *aut spiritualibus senioribus*, on assiste dans la *RB* à un partage de la fonction de directeur spirituel, que le Maître réservait au premier supérieur¹⁰².

Les deux règles s'accordent enfin quant aux effets de l'aveu. Celui-ci permet au supérieur qui le reçoit de guérir la plaie de l'âme, ou du moins d'y appliquer un remède. Au total, on peut dire que ce petit paragraphe de Benoît résume assez exactement *RM* 15, non sans en estomper les contours, toutefois. La matière de la confession paraît plus large, ainsi que le personnel habilité à l'entendre. Quant à la méthode décrite par le Maître avec tant de précision — aveu aux prévôts, puis à l'abbé ; convocation et oraison de la communauté ; médication scripturaire et lectures appropriées ; pénitences communes pour la délivrance du frère tenté —, il n'en subsiste que de vagues mentions de l'aveu et du traitement subséquent, peut-être en partie parce que certains éléments de cette thérapeutique ont déjà été mis en œuvre pour le sauvetage de l'impénitent dans le code pénal¹⁰³.

Cependant il ne suffit pas d'envisager ces lignes de Benoît comme un résumé du Maître. Elles ont leur pointe particulière, qui résulte de deux traits originaux. D'abord elles se situent à la fin du chapitre sur l'aveu des fautes externes. Entièrement original, le corps de ce petit chapitre

101. Cf. *RB* 4, 50 : *et seniori spirituali patefacere* (manque dans *RM* 3, 56).

102. Peut-être cette mention des *spiritales seniores* est-elle secondaire, comme le suggère le singulier *sciat*, que l'on trouve dans les meilleurs manuscrits.

103. *RB* 28, 3-5 (médication scripturaire et oraison commune).

prescrit l'aveu public de telles fautes. Ici au contraire Benoît insiste sur le caractère privé de l'aveu. Au lieu de se faire *ante abbatem uel congregationem*, la confession se fera « à l'abbé et aux anciens spirituels seulement ».

Cette restriction vise-t-elle la publicité relative que le Maître donnait à l'aveu, soit en le faisant communiquer par les prévôts à l'abbé, soit en faisant prier et jeûner toute la communauté en faveur du frère tenté ? Rien ne le prouve, d'autant que le Maître ne disait point que l'abbé dût révéler à tous la nature spécifique des mauvaises pensées à lui avouées¹⁰⁴. Il semble plutôt que Benoît se meuve simplement dans sa propre ligne de pensée, en opposant l'aveu privé des péchés de l'âme à l'aveu public des manquements extérieurs. Placée dans le prolongement de *RB* 46, 1-3, la confession reçoit de ce contexte nouveau un éclairage particulier, qui met en évidence son caractère secret, privé.

Le second trait original du paragraphe bénédictin est son insistance sur la compétence requise de ceux qui reçoivent l'aveu. L'abbé ou l'ancien doit « savoir guérir ses propres blessures et celles des autres, sans les dévoiler ni les publier ». Ici encore on songe à un passage de *RM* 15. Selon le Maître, l'abbé doit bien connaître l'Écriture, afin d'en tirer les remèdes appropriés à chaque cas¹⁰⁵. Il est probable que de telles connaissances scripturaires constituent aussi un élément capital de la « science » requise par Benoît. Cependant il paraît songer en outre à une sorte de savoir-faire qui comporte avant tout la discrétion, au sens qu'a ce mot en français moderne : le confesseur doit savoir se taire.

104. Il est vrai que *RM* 15, 30-37 fait lire publiquement des textes appropriés à la situation du frère tenté, mais il n'est pas sûr que le Maître et ses lecteurs aient vu là une révélation, même indirecte, de l'aveu.

105. *RM* 15, 35.

Cette exigence finale donne à la phrase bénédictine une portée nouvelle. Le Maître n'avait pas songé à recommander à l'abbé d'être discret. Répondant au *latens causa* du début, *non delegere uel publicare* enveloppe toute la question de la confession dans une atmosphère de secret qui était étrangère à *RM* 15. De ce fait, en outre, il semble que la restriction *tantum* prenne elle-même une portée imprévue : si l'on doit s'ouvrir *seulement* à l'abbé ou à certains anciens, c'est peut-être que l'on n'est pas sûr de trouver auprès d'autres confesseurs la discrétion requise. Cette restriction, qui paraissait s'opposer à l'aveu public de la phrase précédente, ne s'oppose-t-elle pas aussi à la confiance qu'on placerait à tort dans des pères spirituels trop peu réservés ?

Benoît et Cassien Que Benoît songe ou non à ceux-ci en écrivant *tantum*, il fait allusion à eux, en tout cas, dans les derniers mots de la phrase. Peut-être a-t-il en vue des faits tirés de sa propre expérience. Mais plus probablement il se réfère à deux cas mentionnés par Cassien dans sa seconde *Conférence*. Le premier est celui de ce *senior* syrien qui reproche durement à un frère les pensées dont ce dernier lui a fait l'aveu. Un tel précédent décourage les jeunes moines, qui n'osent plus rien « avouer » (*publicare*) à leurs anciens¹⁰⁶. A cette objection de Germain, l'abbé Moïse répond en faisant chorus. Lui aussi, il connaît une histoire semblable, qu'il va raconter tout au long. Un *senior* égyptien a pareillement accablé de reproches un jeune frère qui lui avait fait connaître ses tentations contre la chasteté. Mais cette fois un véritable ancien, l'abbé Apollo, est intervenu pour sauver le jeune moine désespéré et donner une leçon au directeur indiscret. Celui-ci a été assailli à son tour par de terribles tentations d'impureté, auxquelles il n'a pu résister¹⁰⁷.

106. CASSIEN, *Conl.* 2, 12.

107. CASSIEN, *Conl.* 2, 13.

Ces deux anecdotes éclairent singulièrement la phrase de Benoît que nous étudions. Un certain nombre de traits communs suggère même que Benoît a présent à l'esprit ces chapitres de la seconde *Conférence*¹⁰⁸. Notons en particulier l'usage que Cassien fait à deux reprises du verbe *publicare*, que nous retrouvons à la fin de la phrase bénédictine. Dans le premier cas, *publicare* désigne simplement l'aveu que les jeunes font à leurs anciens¹⁰⁹. Mais dans le second, Moïse donne au verbe un sens différent. Faisant allusion au *senior* syrien, il parle de « cet homme qui publia les vices que son frère lui avait avoués¹¹⁰ ». Si l'on se reporte à l'anecdote contée par Germain au chapitre précédent, on constate que le vieillard syrien avait seulement « reproché durement » à son dirigé ses mauvaises pensées. L'histoire ne précisant pas que ces reproches eurent lieu devant témoins, il semble que Cassien ne vise pas la révélation de l'aveu à des tiers, mais le simple fait de reparler au dirigé, sur un ton sévère, de ce qu'il a précédemment avoué.

Est-ce là ce que Moïse entend par « publier » ? Ou bien suppose-t-il que les reproches furent faits en public, avec divulgation du secret confié ? Cette dernière interprétation correspondrait mieux au sens normal de *publicare*. En tout cas, Benoît se souvient probablement de la seconde *Conférence* quand il demande que les confesseurs soient capables de « ne pas publier » les aveux.

108. Aux chapitres 12 et 13, il faut joindre le chapitre 11, qui amorce le sujet. Dans cet ensemble, Cassien emploie trois fois *patefacta* pour désigner l'aveu. L'image de la blessure à guérir (*uulnus, sauciari, remedia, medicus*) revient à plusieurs reprises. On trouve même un triple *causa* dans le récit de l'enquête d'Apollo. Noter aussi *publicare* (bis), dont nous parlons ci-après. La citation de *Ml.* 12, 20 (*arundinem quassatam non conterere*: *Conl.* 2, 13) fait penser à *RB* 64, 13. Voir note 114.

109. *Conl.* 2, 12. Cf. *publicatio* dans *Conl.* 2, 11, 4 ; 20, 8, 8.

110. *Conl.* 2, 13, PICHÉRY p. 126, 1-2 : *illius qui patefacta sibi fratris uitia publicauit*.

De même, c'est sans doute à ce passage de Cassien qu'il fait allusion en parlant des *seniores spirituales*. Selon Moïse, en effet, tous les « anciens » par l'âge ne le sont pas également du point de vue de la sagesse et de la vertu. Il ne faut donc pas se fier aveuglément à l'ancienneté, mais s'attacher aux anciens qui ont fait leurs preuves depuis leur jeunesse, après avoir été bien formés¹¹¹. C'est à ceux-là que Moïse donnait un peu plus haut le nom d'« hommes spirituels¹¹² ». Quand Benoît, à son tour, parle d'« anciens spirituels », il entend sans doute écarter une notion trop matérielle de l'ancienneté. De même que le « père spirituel » — évêque ou abbé — s'oppose au père selon la chair¹¹³, de même l'« ancien spirituel », c'est-à-dire le directeur capable, s'oppose au simple homme d'âge.

Un autre trait du récit de l'abbé Moïse semble avoir déteint sur la *RB*. Le pauvre *senior* égyptien humilié par l'abbé Apollo apprend à connaître sa propre faiblesse, incapable qu'il est de se guérir lui-même. De son côté, Benoît demande que le directeur « sache soigner ses propres plaies aussi bien que celles d'autrui ». En lui rappelant ainsi sa propre fragilité, comme il le fera de nouveau dans le second directoire de l'abbé¹¹⁴, Benoît a pu se souvenir de la leçon infligée à l'« ancien » de la *Conférence* 2.

111. *Conl.* 2, 13 (début).

112. *Conl.* 2, 11, 6 : *incantatori cuiquam, spiritali scilicet uiro.*

113. *RB* 49, 9 (abbé); FERRAND, *Vita Fulgentii* 35.36.39.55 (évêque).

114. *RB* 64, 13 : *suamque fragilitatem semper suspectus sit.* Suit la citation de *Ml.* 12, 20 (*calamum quassatum non conterendum*), que nous avons relevée dans *Conl.* 2, 13, 10 (ci-dessus, note 108 : *arundinem* au lieu de *calamum*). Le mot *fragilitas* lui-même est employé par Cassien un peu plus haut dans le même chapitre (*Conl.* 2, 13 : prière d'Apollo). Il est très possible que cette *Conférence* de Moïse ait suggéré à la fois certains traits de *RB* 46 et de *RB* 64.

**Vue d'ensemble :
les influences
combinées
d'Augustin
et de Cassien**

Une dernière référence à Cassien peut être relevée dans cette phrase de *RB* 46 : *senioribus patefaciat* fait penser à *patefacere seniori*, expression dont Cassien use dans un passage des *Institutions* qui annonce les enseignements de l'abbé Moïse¹¹⁵. Tout indique donc que la doctrine des *Institutions* et des *Conférences* est à la source de cette phrase finale de Benoît. Quand on se souvient que *RB* 45 et le début de *RB* 46 paraissent provenir eux aussi de certains passages des *Institutions*, on mesure à quel point ces deux petits chapitres sont sous la dépendance de Cassien. Dans l'œuvre de celui-ci, Benoît a pris à la fois sa théorie de la satisfaction immédiate pour tout manquement extérieur et celle de la confession secrète des vices à des « anciens » avisés.

Entre ces deux théories, Cassien n'établissait aucun rapport. C'est à Benoît qu'il revient de les avoir rapprochées et mises en contraste. S'il a pu opérer ce rapprochement, c'est que l'obligation de satisfaire pour les fautes externes se double chez lui d'une exigence inconnue de Cassien : celle de l'aveu. Cette obligation d'avouer spontanément les fautes les plus matérielles est le point par lequel la doctrine de la satisfaction publique entre en contact avec celle de la confession privée.

Cette remarque nous amène à considérer l'autre influence qui s'est exercée sur *RB* 46, celle d'Augustin. C'est à celui-ci, en effet, que Benoît emprunte le concept de l'aveu spontané, opposé à la dénonciation par autrui. Dès lors, on peut dire que ce concept d'origine augustiniennne joue un rôle médiateur entre les deux éléments que Benoît a tirés de Cassien.

Un tel fait montre combien la Règle bénédictine est imprégnée de l'une et l'autre tradition. Le chapitre 46 n'est pas seulement un exemple entre beaucoup de cet usage

115. CASSIEN, *Inst.* 4, 9.

simultané de plusieurs sources qui est si caractéristique de la manière de Benoît¹¹⁶. Parce que les deux auteurs utilisés sont ici Augustin et Cassien, ce petit chapitre prend une valeur typique très particulière. Les deux influences qu'il combine si étroitement sont en effet celles-là même qui semblent avoir joué des rôles dominants dans l'élaboration de la *RB* tout entière. Cassien et Augustin : c'est là, peut-on dire, la formule de base de la synthèse bénédictine.

116. Voir *RB* 49 (Léon et le Maître); *RB* 52 (Augustin et le Maître); *RB* 54 (deux morceaux distincts d'Augustin), etc.

CHAPITRE IV

CONCLUSION

D'un bout à l'autre de cette étude, la législation du Maître s'est avérée plus primitive que celle de Benoît. Qu'il s'agisse de l'excommunication mineure, des coups ou de l'empressement à se rendre à l'office, la *RM* se situe plus près de Cassien que la *RB*¹. En outre, l'aspect désordonné de *RM* 13 suggère les tâtonnements de la recherche, tandis que l'ordonnance claire et méthodique de *RB* 24-26 révèle un esprit maître de son sujet, qui a pu embrasser d'un coup d'œil et ranger en bon ordre la matière péniblement accumulée par son prédécesseur. Le même classement chronologique s'impose quand on considère les avertissements préalables et les châtiments : plus simples chez le Maître, plus différenciés chez Benoît, ils désignent ce dernier comme le législateur le plus récent. Les hypothèses nouvelles de *RB* 27-28 et 45-46, les exigences nouvelles de *RB* 29 prêtent à des inductions analogues. Partout la législation pénale de Benoît s'avère la plus évoluée.

A ces observations recueillies dans le domaine institutionnel s'ajoutent un certain nombre d'indices littéraires

1. Une exception doit être faite au sujet de la législation sur les retards (*RM* 73; *RB* 43), que nous avons étudiée à propos des relations de l'office et du travail (Voir IV^e Partie, chapitre XI, § III : «Les retards»). Là le système bénédictin est, à bien des égards, plus proche de celui de Cassien. Cependant le Maître présente aussi plusieurs traits qui le rapprochent des *Institutions*.

convergents. Aux faits analysés dans les pages qui précèdent², joignons ici deux traits non encore relevés, qui se rapportent l'un et l'autre à la division en chapitres. Le Maître et Benoît ont chacun, dans leur code pénal, un ou plusieurs titres secondaires ou « factices ». Or ceux du Maître (*RM* 13, T ; 14, T) ont leur répondant chez Benoît³, tandis que celui de Benoît (*RB* 25, T) n'a pas de répondant chez le Maître. Dans le premier cas, Benoît concorde avec l'état secondaire de la *RM* ; dans le deuxième cas, le Maître concorde avec l'état primitif de la *RB*. De part et d'autre, il appert que la rédaction bénédictine est postérieure à celle du Maître.

Notre première conclusion, fondée sur le terrain littéraire aussi bien que sur celui des institutions, est donc la priorité globale de la *RM* par rapport à la *RB*. Cette assertion n'exclut pourtant pas que certains morceaux du Maître ne puissent être des ajoutés tardifs, que Benoît n'aura pas eus sous les yeux en rédigeant sa propre Règle. La question se pose en particulier pour les grandes cérémonies de *RM* 13-14, avec leurs interminables discours. Si la réconciliation est résumée par Benoît (*RM* 44), la fulmination de la sentence n'a laissé aucune trace chez lui. Ce grand discours qui remplit la première partie de *RM* 13 se lisait-il dans l'exemplaire du Maître qu'a utilisé Benoît ? Bien qu'on ne puisse le prouver, cela paraît vraisemblable. Le *nihil dicens* ⁴ que la rédaction bénédictine oppose à la première harangue de *RM* 14 semble indiquer la connaissance de celle-ci et le propos de la supprimer. Si Benoît a lu et laissé de côté les

2. Il s'agit de la position de *RM* 64 et *RB* 29, des expressions *uel ad mensam et hora diuini officii* de *RB* 43, T-1, de la place de *RM* 54 et *RB* 43, 1-3, de l'accord de *RB* 50 avec la séquence secondaire *RM* 55+56.

3. Voir *RB* 24, T ; 44, T.

4. *RB* 44, 1. Cf. *RM* 14, 3-19.

morceaux rhétoriques de *RM* 14, pourquoi n'aurait-il pas pareillement lu et laissé de côté celui de *RM* 13 ?

On peut donc admettre que Benoît a travaillé dans cette section sur un texte du Maître substantiellement identique à celui que nous connaissons⁵. Dès lors il nous est loisible de retracer le processus par lequel Benoît a constitué sa propre législation à partir de celle du Maître. Ce qui frappe d'emblée, c'est le développement qu'il a donné au sujet.

Si on laisse de côté les pénalités disséminées, sur lesquelles nous reviendrons, on peut dire que le Maître avait traité la question pénale en six chapitres : d'abord le groupe formé par *RM* 12-15, ensuite deux chapitres isolés : *RM* 64 (retour de l'apostat) et *RM* 73 (retards). Certes, le bloc principal en imposait par les proportions monumentales de chapitres tels que *RM* 13 et 14. Mais une fois retranchés les trois longs discours qui gonflent ces chapitres, on se trouvait en présence d'une matière législative assez limitée. Après les avertissements préalables, la fulmination de la sentence et la description du régime de l'excommunié, on passait immédiatement à la satisfaction du pénitent et à la cérémonie de réconciliation.

Au milieu de ce schéma sommaire, le Maître pouvait bien insérer des paragraphes concernant les cas particuliers : complices, rebelles, enfants, adultes coupables de fautes énormes. La ligne générale du traité n'en restait pas moins fort simple, avec ses deux temps successifs : excommunication et satisfaction.

Quant au dernier chapitre de la section (*RM* 15), il ne relevait déjà plus, à proprement parler, de la question

5. Sur le problème particulier que posent les rapports de *RM* 73 et *RB* 43, voir ci-dessus, note 1. A l'étude sur les retards que nous signalons là, on joindra les remarques de notre VI^e Partie, ch. II : « Les pénalités disséminées », p. 768-772 et 787, notes 15-25 et 68-69 ; ch. III : « Le traité de la satisfaction », notes 44-46. Il se peut que la législation de *RM* 73, 1-7 et 12-20 (retards à l'office) ait présenté un aspect moins compliqué dans l'exemplaire du Maître que Benoît a utilisé.

pénale⁶. Traitant de l'aveu et de la guérison des mauvaises pensées, il se situait au plan pastoral de la pénitence privée, non à celui de la répression des fautes publiques. Enfin les chapitres sur le retour de l'apostat et sur les retards n'apparaissent que beaucoup plus loin dans la Règle, sans aucun rapport entre eux ni avec le code pénal. Le premier se rattache à la question des entrées et sorties, le second à celle de l'office et du travail, au moins originellement.

Telle est la matière sur laquelle s'est exercée l'œuvre à la fois organisatrice et créatrice de Benoît. Avant tout on notera chez lui la multiplication des chapitres : de six, ils passent à douze. Plusieurs des titres nouveaux proviennent du fractionnement des deux grands chapitres du Maître⁷. Mais d'autres, tels que *RB* 27-28 et 45-46 sont totalement ou en très grande partie originaux.

De plus, l'économie de la législation a changé. Au lieu d'un bloc de quatre chapitres, complété par deux titres isolés, on a ici deux ensembles compacts comprenant respectivement huit et quatre titres : *RB* 23-30 et 43-46. Ainsi le processus de dédoublement n'affecte pas seulement le total des chapitres. Il fait également passer du bloc unique de la *RM* aux deux blocs de la *RB*. Chacun de ceux-ci correspond à un des moments principaux du code pénal du Maître. Le premier (*RB* 23-30) traite de l'excommunication, avec son cortège d'avertissements préalables, de séquelles et de succédanés. Le second (*RB* 43-46) a pour noyau la satisfaction des excommuniés (*RB* 44), autour

6. Il en va de même pour *RM* 80, qui lui faisait probablement suite à l'origine.

7. Ainsi *RB* 25 (sur l'excommunication majeure : titre secondaire) ; *RB* 26 (sur les complices) ; *RB* 30 (sur les enfants et assimilés). — En revanche, le chapitre sur la confession des mauvaises pensées (*RM* 15) disparaît. On en trouve des traces dans *RB* 27-28 et surtout dans *RB* 46.

de laquelle s'agglomèrent la satisfaction pour retards (*RB* 43) et les satisfactions pour fautes à l'oratoire ou au travail (*RB* 45-46).

Excommunication et satisfaction : les deux temps qui se succédaient immédiatement dans *RM* 13-14 engendrent donc dans la *RB* deux sections distinctes. Mais ce processus de séparation s'accompagne d'un processus de réunion. A chacune de ses deux sections, Benoît rattache un des chapitres isolés du Maître. Celui du retour de l'apostat (*RM* 64) prend place parmi les suites de l'excommunication (*RB* 29), tandis que celui des retards (*RM* 73) s'agrège au traité de la satisfaction (*RB* 43). Les deux grands moments de la législation pénale prennent ainsi plus de relief. Séparés l'un de l'autre et placés en des parties de la Règle assez éloignées, ils reçoivent l'un et l'autre des prolongements considérables par adjonction de chapitres nouveaux.

Un tel dédoublement aboutit, il faut le reconnaître, à disjoindre des éléments aussi foncièrement complémentaires que la peine et sa cessation. Mais si l'unité du code pénal s'en trouve brisée, cet inconvénient n'est qu'un contre-coup difficilement évitable du développement donné par Benoît à son traité. Ce n'est pas sans raison, en effet, que Benoît renvoie le chapitre de la satisfaction à une section ultérieure. Ce thème de la satisfaction n'est plus à sa place dans un code pénal qui prend pour leit-motiv la recherche de la brebis perdue. Au lieu de décrire pathétiquement les actes de bonne volonté par lesquels s'opère le retour de celle-ci au bercail, Benoît s'engage dans une suite d'efforts pour corriger la mauvaise volonté de l'impénitent, du récidiviste et de l'apostat (*RB* 27-29). La logique de ce drame en trois actes, qui progresse vers le pire, ne lui permet guère de s'arrêter pour définir les conditions du retour en grâce.

Le rejet du chapitre de la satisfaction s'explique donc avant tout par la création d'une pastorale des pécheurs

endurcis qui manquait chez le Maître. En outre, il répond sans doute au propos de construire un véritable traité, autonome et méthodique, de la réparation. Expulsé du code pénal, le chapitre de la satisfaction de l'excommunié a été attiré par celui de la satisfaction des retardataires, complété par ceux de la satisfaction pour fautes à l'oratoire et au travail. Les titres uniformes de ces quatre chapitres (*RB* 43-46) manifestent l'intention de rapprocher ces diverses sortes de délits et de réparations.

Ainsi, tandis que le premier groupe de chapitres organise le triple sauvetage des âmes en détresse, le second développe autour de la satisfaction des excommuniés un autre triptyque : celui de la satisfaction pour toute sorte de fautes moins graves. Ici la pastorale s'étend aux grandes crises qui éclatent au delà de l'excommunication et de la pénitence, là elle reste en deçà et s'intéresse aux délits et peines mineurs. De part et d'autre, le cadre du Maître est débordé par une pensée plus inventive et plus systématique, qui développe en tous sens les ressources de la médecine des âmes et de l'action éducative.

Guérir, éduquer : tels sont bien, en effet, les maîtres-mots de la nouvelle législation pénale. Alors que le Maître se préoccupe surtout d'exercer la justice et de rétablir l'ordre (à chacun son dû !), Benoît paraît hanté par le souci de corriger et de sauver les âmes. Qu'il s'agisse des coups infligés aux récalcitrants et aux enfants, de l'expulsion du récidiviste ou du retour de l'apostat, on observe constamment chez lui ce sens pédagogique qui lui fait considérer de préférence l'aspect médicinal des peines. Il en va de même pour la satisfaction des excommuniés. La prolongation de celle-ci par une série de retours en grâce partiels, subordonnés à l'appréciation de l'abbé, procède du souci d'éprouver la persévérance du pénitent et de mieux assurer sa conversion.

On peut encore rattacher à cette tendance foncière de Benoît certains aspects de son abondante collection de

pénalités disséminées. En les assortissant assez souvent d'avertissements préalables et de peines ultérieures, le législateur se montre préoccupé de l'éducation des coupables⁸. Cependant ce domaine des pénalités isolées met plutôt en évidence d'autres traits du caractère de Benoît. Leur nombre accru, soit en valeur absolue, soit surtout par rapport à la longueur de la Règle, indique une tendance à punir ou à menacer. Si Benoît a créé une pastorale inédite pour le salut des cœurs durs, il a aussi développé la pénalisation et donné à sa Règle un visage souvent sévère⁹.

Non seulement les clauses pénales sont plus nombreuses, mais leur formulation sèche et abstraite, sans motivation ni adaptation au cas concret, donne l'impression que le législateur fait jouer quasi automatiquement un mécanisme de répression monté une fois pour toutes. Si, pour apprécier ce phénomène, on doit faire la part de l'abrègement et du souci d'unifier la procédure sur le modèle du code pénal, il n'en reste pas moins que la législation pénale de Benoît prend de ce fait un aspect plus dur, moins humain et aussi moins clair. Le rapport évident que le Maître établissait entre la faute et la peine s'estompe la plupart du temps. A cet égard, le système de la *RB* est moins éducatif que celui de l'autre règle.

L'étude particulière d'une de ces pénalités (*RB* 46) a fait apparaître également cette dureté de Benoît. Quand il exige l'aveu immédiat et spontané des moindres manquements, sous peine de châtement plus sévère, il dépasse en rigueur non seulement Cassien et le Maître, mais aussi Augustin qui lui sert alors de modèle.

8. Parfois cette préoccupation devient explicite. Voir *RB* 43, 4-9 (pourquoi mettre les retardataires au dernier rang ou à part, plutôt que de les laisser dehors) ; 48, 20 (châtiment public, afin d'inspirer à tous de la crainte), etc.

9. Par ailleurs, les peines sont parfois moins sévères, en fait, que chez le Maître. Voir IV^e Partie, chapitre XI, § III, • Les retards •.

C'est donc sur une image complexe que nous laisse cette enquête. La *RB* se détache de ses sources à la fois par une tendre et inlassable sollicitude pour les pécheurs et par un certain rigorisme qui tend à multiplier les exigences et les punitions¹⁰. Ces deux tendances ont d'ailleurs des effets convergents : d'un côté comme de l'autre, en dépit de son propos d'abrégé, Benoît est amené à *développer* la question pénale.

10. Comparer nos observations sur les deux directoires de l'abbé, dans *La Communauté et l'Abbé*, p. 381-383 : *RB* 64, 14 semble vouloir corriger la dureté de *RB* 2, 26-29.

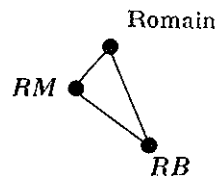
ADDENDA

I. *Pages 436-437*. La place médiane de la *RB* entre le romain et la *RM* pourrait encore s'expliquer par le schéma que voici :

Romain → *RB* → *RM*

Mais, celui-ci, comme le premier schéma, s'accorde mal avec la dépendance littéraire de l'*ordo* bénédictin à l'égard de celui du Maître.

D'autre part, en tenant compte de certaines affinités plus ou moins assurées entre le romain et la *RM* (notes 4 et 22), on serait amené à tracer le schéma suivant :



II. *Page 527, note 2, et page 528, note 5*. La mention des trois psaumes dits à l'heure de none chez PALLADE, *Hist. Laus.* 32, Butler p. 92, 3-7, n'est sans doute pas authentique. Voir A. VEILLEUX, *La liturgie dans le cénobitisme pachômien au quatrième siècle*, Rome 1968 (*Studia Anselmiana* 57), p. 424-434.

III. *Page 570*. Le cursus rythmique de *RB* 20 a été analysé par A. LENTINI, *Il ritmo prosaico nella Regola di San Benedetto*, Montecassino 1942 (*Miscellanea Cassinese* 23), p. 25. Des quatre cursus les plus courants (*planus, tardus, velox* et *trispondaicus* ; cf. LENTINI, *op. cit.*, p. 14-15 :

n^{os} 1-3 et 5-6), seul le dernier s'observe à la fin de *RB* 20, 2, moyennant l'amuissement final : *deuotioŋe supplicāndum (est)*.

IV. *Page 748, note 63.* L'omission de *Satanae* dans la citation de *I Cor.* 5, 5 (*RB* 25, 4) s'explique plus simplement par une variante textuelle qu'on retrouve chez d'autres témoins latins. Voir l'étude sur les citations scripturaires de Benoît dans notre Introduction (tome I).

TABLE ANALYTIQUE

QUATRIÈME PARTIE

L'ŒUVRE DE DIEU

Chapitre I. — <i>Le traité de l'office divin (RB 8-20)</i> . . .	383
I. IMPORTANCE DU TRAITÉ	383
II. POSITION DANS LA RÈGLE	384
L'exorde de <i>RM</i> 34 (<i>RB</i> 16), 385. — Le signal de l'office et l'imposition des psaumes (<i>RB</i> 47), 386. — Les retards aux vigiles (<i>RB</i> 43), 389. — Vue d'ensemble, 391.	
III. LES TITRES DES CHAPITRES	392
Ordre et désordre, 394. — Les trois titres communs, 395. — Le titre initial, 396. — Les titres secondaires, 398. — Les trois séries de titres chez Benoît, 399.	
IV. L'ORDONNANCE DU TRAITÉ	401
Correspondances et divergences, 404. — Les vigiles du dimanche (<i>RB</i> 11), 406. — L'énumération des heures (<i>RB</i> 16), 408. — Les vigiles des saints et les règles de l'alleluia (<i>RB</i> 14-15), 410. — Vue d'ensemble des principaux déplacements, 417.	
Chapitre II. — <i>L'horaire des vigiles (RB 8)</i>	419
Le Maître et Benoît : accord et divergences, 419. — Benoît et le second sommeil, 422. — La tradition du second sommeil, 427.	
Chapitre III. — <i>Les vigiles fériales (RB 9-10)</i>	433
L'office bénédictin et ses deux sources, 433. — Structure des vigiles fériales, 434. — La place des leçons,	

443. — Les leçons en été, 447. — La conclusion des vigiles, 450.	
Chapitre IV. — <i>Les vigiles dominicales (RB 11)</i>	453
L'abandon de la grande vigile, 453. — Le maintien du nom : <i>uigiliae</i> , 463. — Structure de l'office, 469. — Le troisième nocturne, 474. — Conclusion, 479.	
Chapitre V. — <i>Les matines et les vêpres</i>	483
I. LES MATINES (<i>RB 12-13</i>).....	483
Les matines du Maître et la préhistoire de l'office romain, 483. — L'office romain classique et la <i>RB</i> , 487. — La fin de l'office, 492.	
II. LE PATER A LA FIN DES HEURES (<i>RB 13</i>)...	493
III. LES VÊPRES (<i>RB 17-18</i>).....	495
La <i>RM</i> et le romain préclassique, 495. — La <i>RB</i> et le romain classique, 497.	
Chapitre VI. — <i>La discipline de l'alleluia (RB 15)</i> ...	499
La <i>RM</i> et le Pseudo-Jérôme, 499. — La <i>RM</i> et le romain classique, 501. — La <i>RM</i> et l'office arlésien, 502. — Benoît et le romain classique, 504. — Benoît et le Maître, 504. — Benoît et le Pseudo-Jérôme, 505. — Vue d'ensemble sur les deux règles, 505. — Comparaison des textes, 506.	
Chapitre VII. — <i>Le cycle des heures (RB 16)</i>	511
<i>RM</i> et <i>RB</i> : les deux textes, 511. — Le septénaire diurne, 514. — L'office de prime, 516. — Le nom des vêpres, 519.	
Chapitre VIII. — <i>Les petites heures et les complies (RB 17)</i>	527
Les trois psaumes, 527. — L'antiphonie, 529. — Les trois <i>gloria</i> , 533. — Le verset initial et l'hymne, 535. — Les prières finales, 539. — <i>Synaxis</i> et <i>missas</i> , 541. — Les complies, 541.	
Chapitre IX. — <i>La récitation hebdomadaire du psautier (RB 18)</i>	545
Rome et Benoît en face de l'Orient, 546. — Benoît en face du romain, 549. — Le principe du psautier hebdomadaire, 553.	

Chapitre X. — <i>Psalmodie et oraison (RB 19-20)</i>	555
I. LE MAÎTRE ET BENOÎT : LES TEXTES.....	555
Le Maître et sa source, 555. — Le Maître et Benoît, 562. — Le chapitre sur la psalmodie, 563. — Le début du chapitre sur l'oraison, 569. — La pureté du cœur, 573. — Prière commune et prière privée, 575. — Vue d'ensemble, 576.	
II. BENOÎT CONNAISSAIT-IL L'Oraison PSALMIQUE?.....	577
Le témoignage de Benoît, 578. — La tradition, 580.	
Chapitre XI. — <i>Office et travail</i>	589
I. L'HORAIRE (<i>RB 48</i>).....	589
Le traité du Maître (<i>RM 50</i>), 589. — Le traité de Benoît, 591.	
II. LES DISPENSES (<i>RB 50 et passim</i>).....	604
Célébration des heures, 604. — Longueur des offices, 607.	
III. LES RETARDS (<i>RB 43</i>).....	609
Chapitre XII. — <i>L'oratoire du monastère (RB 52)</i>	617
Titre et objet du chapitre chez le Maître et chez Benoît, 617. — La place du chapitre dans les deux règles, 620. — Ce que Benoît doit au Maître (<i>RB 52, 2 et 5</i>), 622. — Ce que Benoît doit à Augustin (<i>RB 52, 1 et 3</i>), 623. — Benoît entre le Maître et Augustin, 625. — Rapports de Benoît avec Cassien (<i>RB 52, 4-5</i>), 629. — Les inconséquences de la dernière phrase (<i>RB 52, 5</i>), 632. — Un élément propre à Benoît, 633. — Vue d'ensemble, 633.	
Chapitre XIII. — <i>Conclusion</i>	637

CINQUIÈME PARTIE

LE DORTOIR ET LE SILENCE NOCTURNE

Chapitre I. — <i>Le dortoir (RB 22)</i>	645
I. STRUCTURE DU TEXTE : BENOÎT ET LE MAÎTRE.	645

L'appendice du Maître sur le dortoir (*RM* 11), 645. — Le texte de Benoît : les emprunts au Maître, 647. — Les notations supplémentaires de la *RB*, 652.

II. HISTOIRE DE L'INSTITUTION : DE LA CELLULE AU DORTOIR. 664

Les cellules primitives des cénobites, 665. — Les causes de la crise : le travail et l'office, 670. — La propriété et les vices de la chair, 671. — Les cellules en Occident, 673. — L'apparition du dortoir en Gaule : Condat et Arles, 675. — Le dortoir en Orient sous Justinien, 677. — La législation du Maître, 680. — Benoît et la législation de Justinien, 687. — La cellule et le dortoir après Benoît, 690. — La mutation du *vi*^e siècle, 695. — Sens de cette évolution, 696.

Chapitre II. — *Le silence après complies* (*RB* 42) 699

Situation du traité dans les deux règles, 699. — La maxime initiale (*RB* 42, 1), 705. — La lecture avant complies et l'emprunt à l'*Ordo monasterii* (*RB* 42, 2-8), 706. — Le silence après complies et l'emprunt au Maître (*RB* 42, 8-11), 713. — Vue d'ensemble : les deux sources de la *RB*, 718. — La tradition pachômienne du silence nocturne, 719. — Dortoir et silence nocturne : relation des deux chapitres, 722.

SIXIÈME PARTIE

LA RÉPRESSION DES FAUTES

Chapitre I. — *Le code pénal* (*RB* 23-30 et 44) 723

Vue d'ensemble, 724. — Le texte du Maître, 727. — Le texte de la recension *E*^{*}, 732. — Benoît et les deux recensions du Maître, 733. — Le texte de Benoît, 734. — Résistance et récidive (*RB* 27-28), 737. — L'expulsion et les retours (*RB* 28-29), 740. — Excommunication ou châtiment corporel (*RB* 30), 742. — L'esprit des deux législateurs, 745. — L'illustration scripturaire, 746. — Les citations pauliniennes, 748. — Cassien, 752. — La satisfaction (*RB* 44), 756.

Chapitre II. — *Les pénalités disséminées* 763

Les pénalités du Maître, 763. — Les pénalités de

Benoît, 772. — Les avertissements préalables, 777. — La *disciplina regularis*, 781. — La manière des deux auteurs, 785.

Chapitre III. — *Le traité de la satisfaction* (*RB* 43-46) 789

I. PLACE ET GENÈSE DU TRAITÉ 790

II. RETARDS ET SATISFACTIONS (*RB* 43-44) 795

L'empressement à se rendre à l'office (*RB* 43, 1-3), 795. — La fin du chapitre des retards (*RB* 43, 18-19), 800. — Le chapitre sur la satisfaction des excommuniés (*RB* 44), 803. — Les rapports de *RB* 43-44 avec *E*^{*} : une théorie récente, 806. — Un fait décisif : la concordance de *RM* 55 et de *RB* 50, 808. — Véritables rapports de *RB* 43 avec les deux états de la *RM*, 811. — Genèse et odyssée du chapitre sur les retards (*RM* 73 - *RB* 43), 817.

III. LES FAUTES A L'ORATOIRE ET AU TRAVAIL (*RB* 45-46) 819

L'obligation de satisfaire : Benoît et Cassien, 821. — L'exigence de l'aveu : Benoît et Augustin, 824. — Excommunication et coups : le cas des enfants (*RB* 45, 3), 826. — L'aveu privé des fautes secrètes (*RB* 46, 5-6) : Benoît et le Maître, 828. — Benoît et Cassien, 832. — Vue d'ensemble : les influences combinées d'Augustin et de Cassien, 835.

Chapitre IV. — *Conclusion* 837

ADDENDA 845

TABLE ANALYTIQUE 847