

SOURCES CHRÉTIENNES

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

Directeur : C. Mondésert, s. j.

N° 186

Série des Textes Monastiques d'Occident, N° XXXIX

LA RÈGLE DE SAINT BENOÎT

Tome VI

COMMENTAIRE HISTORIQUE ET CRITIQUE

(Parties VII-IX et Index)

PAR

Adalbert de VOGÜÉ

Moine de la Pierre-qui-vire

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

1971

SEPTIÈME PARTIE
LA DÉSAPPROPRIATION

CHAPITRE I

**CONSERVATION DES BIENS MEUBLES
ET DÉSAPPROPRIATION (RB 32-34)**

La question de la propriété apparaît, dans l'une et l'autre règle, en plusieurs passages. D'abord¹ à propos de l'outillage (*RM* 16-17; *RB* 32-34); ensuite à propos des hôtes et du vestiaire (*RM* 81-82; *RB* 54-55), ainsi que du travail des artisans (*RM* 85; *RB* 57); enfin à propos du renoncement des postulants (*RM* 87-91; *RB* 58-59). Nous examinerons successivement chacun de ces groupes de chapitres.

Chez Benoît, la question que nous abordons n'est traitée directement qu'aux chapitres 33-34, qui n'ont pas de correspondants chez le Maître. Celui-ci, toutefois, se préoccupe nettement de la désappropriation dans les traités qui correspondent aux deux chapitres précédents de la *RB* (*RM* 16-17 = *RB* 31-32). Il nous faut donc examiner ces deux traités pour voir comment la question y surgit. Le second, qui est celui du gardien des outils, fera l'objet

1. Je n'oublie pas la *sententia monasterii* de *RM* 2, 48-50, mais cette maxime fondamentale sur la désappropriation est reprise dans *RM* 16, 58-61. Nous comparerons plus loin ces deux passages.

d'une étude comparative avec *RB 32*. Quant au premier, celui du cellérier, nous ne le considérerons que chez le Maître, parce que *RB 31*, entièrement renouvelé², n'a pas conservé la note sur la propriété qui nous intéresse dans *RM 16*.

I. La note du Maître sur la désappropriation. (*RM 16*, 58-61)

Ce que le Maître demande d'abord au cellérier, c'est qu'il distribue consciencieusement et à bon escient les vivres dont il a la garde (*RM 16*, 1-37). Vient ensuite, en asyndète, une remarque sur sa communion quotidienne (16, 38). Puis, encore en asyndète, un règlement concernant le matériel de la cuisine, qu'il doit remettre aux hebdomadaires et recevoir d'eux au début et à la fin de chaque semaine (16, 39-42). Ensuite on revient à des obligations quotidiennes : repas, travail, prière (16, 43-52), et l'on note que les défauts du cellérier seront corrigés par l'abbé en personne, non par de simples prévôts, parce que ceux-ci pourraient se laisser acheter pour de la nourriture (16, 53-56)³. Une nouvelle asyndète marque le retour à la question des *usitalia*, c'est-à-dire du matériel à remettre et à reprendre aux usagers (16, 57). C'est là que s'insère la note interdisant toute appropriation (16, 58-61). Enfin l'on revient aux défauts du cellérier. Cette fois il ne s'agit plus de la surveillance à exercer sur eux, mais des précautions à prendre quand on choisit le titulaire de l'emploi :

2. Une étude comparative de *RM 16* et *RB 31* a été faite dans *La Communauté et l'Abbé*, p. 306-326. Voir aussi nos « Scholies sur la Règle du Maître », dans *RAM 44* (1968), p. 140-146 et 276-279.

3. Ces péripécies commencent toutes deux par *uero*. En outre, la seconde se rattache à la première par un rapport d'idées : si l'abbé, et non un prévôt, se charge de recommander le cellérier absent à la prière de tous (16, 48), c'est qu'il est son supérieur immédiat (16, 53-56). Il en sera différemment pour les autres frères absents (20, 2-3).

celui-ci doit être tout à fait à l'abri des tentations de la *gula* (16, 62-66)⁴.

On aura remarqué, au fil de cette analyse, la marche en zigzag de notre auteur. En se laissant guider à la fois par la nature des sujets traités et par certains indices formels (présence ou absence de *uero* en tête de chaque paragraphe), on discerne assez aisément deux séries de textes entremêlées⁵. L'une traite des occupations quotidiennes et de la vie morale du cellérier, l'autre de ses fonctions de conservateur du matériel. Cette seconde série est faite de notes en asyndète qui interrompent à deux reprises la première suite :

16, 38 : communion quotidienne.	
16, 43-52 : repas, travail, prière.	16, 39-42 : consignation et reprise des <i>uasa</i> aux hebdomadaires. Sanction pour bris.
16, 53-56 : surveillance des vices.	
16, 62-66 : vertus requises.	16, 57-61 : consignation et réception des <i>usitalia</i> . Contre la propriété.

4. De la *gula* (celle des prévôts), il a déjà été question au paragraphe sur la surveillance (16, 53-56).

5. Comparer d'autres couches de textes entremêlées dans *RM 3*, 45-56.61-64 et 57-60.65-67 (ci-dessus, p. 167); *RM 12*, 5^a.6^a.7 et 5^b.6^b (ci-dessus, p. 727); *RM 13*, 1-49.54-59 et 50-53.60-67 (ci-dessus, p. 730). Voir aussi l'analyse des chapitres 50-84 dans *La Règle du Maître*, t. I, p. 176. Phrases, paragraphes, chapitres, à tous les plans on retrouve ce mode de composition par amalgame de séries distinctes. Cf. ci-dessous, note 30.

Ces deux notes sur la consignation-réception paraissent se compléter. La première vise seulement les *uasa cocinae*, c'est-à-dire le matériel de la cuisine et du service de table qui sert aux hebdomadiers. La seconde traite des *usitilia monasterii*, ensemble apparemment plus vaste et difficile à préciser, qui comprend certainement les *uasa*⁶, mais peut-être aussi d'autres objets⁷. En tout cas, on notera que le contenu et le style de ces deux notes les apparentent nettement au chapitre suivant, où la formule *consignet et recipiat* reviendra plusieurs fois pour caractériser l'activité du *custos*⁸. Elles ont probablement été rédigées après le règlement de vie du cellérier et en liaison avec *RM 17*. Sans doute ont-elles été insérées originellement sur une ou plusieurs *schedae* placées à la fin de *RM 16*. Terminant ainsi le traité du cellérier, la note sur la propriété (*RM 16*, 58-61) se trouvait mieux en évidence qu'elle ne l'est maintenant. De plus, elle n'était pas très éloignée de la place occupée chez Benoît par les chapitres sur la propriété, auxquels elle semble avoir donné naissance.

Transcrivons donc cette note, en plaçant en regard le passage de *RM 2* où figure la même *sententia* sur la propriété :

6. Cf. *RM 18*, 3.

7. Notamment la lampe du dortoir, qui est « faite par le cellérier » (19, 24 ; 29, 5 ; cf. 30, 18 ; 44, 12). Il est vrai que les hebdomadiers sont chargés de l'allumer et de l'éteindre (19, 24 ; 29, 5), de sorte qu'elle est peut-être considérée comme faisant partie des *uasa cocinae*. Il y a d'ailleurs d'autres lampes, soit à l'oratoire (53, 61), soit à la porterie (95, 13), et il est probable que le cellérier en est également responsable, encore que ce ne soit pas dit expressément. Chargés d'allumer cette dernière lampe, les portiers pourraient être parmi les *diuersis* auxquels le cellérier remet les *usitilia* (16, 57).

8. *RM 17*, 3-4.16-18.19.

<i>RM 2</i>	<i>RM 16</i>
<p>⁴⁸Ideo omnes fratres diximus ad consilium debere uocari, secundum sententiam monasterii quod <i>res monasterii omnium est et nullius est</i>.</p> <p>⁴⁹Ideo omnium, quia proficiendo successionem quandoque in monasterio uicibus de se fratres expectant.</p> <p>⁵⁰Ideo nullius, quia nihil in monasterio aliquid sibi a fratribus peculiariter uindicatur et nullus suo aliquid constituit aut facit arbitrio, sed omnes sub imperio degunt abbatis.</p>	<p>⁵⁸De omnibus uero quae sunt in monasterio extra abbatem nullus sibi aliquid uelut suum, ⁵⁹siue quod attulit siue quod inuenit siue quod laborauit uel adquisiuit, ⁶⁰nullus aliquid peculiariter uindicet aut defendat, ⁶¹quia regulae sententia haec est : <i>Res monasterii omnium est et nullius est</i>.</p>

Dans *RM 2*, la *sententia* est énoncée d'emblée, puis commentée, et ce commentaire porte par priorité sur le premier membre (*omnium est*) : tous, en effet, doivent être appelés au conseil. De plus, dans le commentaire de *nullius est*, on souligne moins la désappropriation que l'obéissance, selon la préoccupation qui domine dans tout ce passage⁹.

Dans *RM 16*, la *sententia* ne vient qu'en fin de paragraphe, et l'accent est mis sur le second membre (*nullius est*) : personne, hormis l'abbé, ne peut s'approprier quoi que ce soit. Cette fois, il s'agit uniquement de désappropriation. En proscrivant le « pécule », le Maître fait donc de l'abbé le seul propriétaire de tous les biens du monastère. Ce principe fondamental n'est pas énoncé ailleurs en termes

9. Cf. *RM 2*, 43 et 47.

explicités¹⁰. On trouvera seulement une idée voisine, conséquence de celle-ci, dans le chapitre où le Maître condamne le « pécule » *ex professo* (RM 82). L'abbé y sera représenté comme l'unique pourvoyeur, après Dieu, de tout le nécessaire¹¹. La condamnation du « pécule », que le Maître énonce ici sèchement, comme une règle de droit fondée sur la *sententia regulae*, sera alors abondamment justifiée au nom du détachement des choses passagères et du renoncement à la volonté propre. Ce qui est ici simplement prescrit sera alors prêché sur un ton pathétique.

En face de cette exhortation spirituelle, la présente note a l'aspect d'une loi au style précis et tranchant. Aucun passage, dans toute la RM, ne traite la question de la propriété de façon aussi générale et aussi décisive. Les longs développements sur la désappropriation de RM 87-91 reposeront sur cette loi fondamentale, énoncée ici une fois pour toutes¹².

Si brève soit-elle, la note que nous étudions mérite donc la plus grande attention. A elle seule, elle constitue un véritable traité de la propriété. On peut regretter qu'elle disparaisse, dans la rédaction de la RM que nous avons sous les yeux, parmi des prescriptions variées d'intérêt bien plus limité. Mais Benoît, semble-t-il, ne s'y est pas trompé. A cette phrase du Maître sur la désappropriation correspondent chez lui, moyennant un léger déplacement, les deux chapitres qui constituent son propre traité de la propriété¹³.

10. Il est supposé par les dispositions testamentaires de RM 89, 31-35 ; 93, 13.

11. RM 82, 16. Cf. 82, 23-25.

12. Dans RM 90, 88, on retrouve les termes que nous lisons ici (16, 59) : *quidquid enim in monasterio aliquando adquisiuit uel laborauit uel contulit*, mais la formule est moins large (il y manque *siue quod inuenit*), et surtout il ne s'agit que d'un cas particulier, celui de l'apostat qui doit partir les mains vides.

13. De là vient sans doute qu'on ne trouve aucune trace de cette

II. Le chapitre des outils et biens du monastère (RM 17 ; RB 32)

Avant d'en venir là, il nous faut examiner le court chapitre *De ferramentis uel rebus monasterii*, commun aux deux Règles (RM 17-RB 32). Ce petit traité ne nous fera d'ailleurs pas sortir de la question qui nous intéresse, car le *custos ferramentorum* est par excellence, aux yeux du Maître, le gardien du principe de non-propriété.

Le Maître et Benoît A première vue, le chapitre de Benoît ne correspond qu'au début de celui du Maître. Sous un titre identique, les deux auteurs pourvoient d'abord à la conservation des objets, dont l'abbé tiendra l'inventaire (RM 17, 1-5 ; RB 32, 1-3). Ensuite une sanction est portée contre les usagers coupables de négligence (RM 17, 6-9 ; RB 32, 4-5). C'est là que s'arrête Benoît, tandis que le Maître poursuit en détaillant les objets divers dont le *custos* a la garde (RM 17, 10-22).

Cette longue énumération n'a rien, apparemment, qui lui corresponde dans la RB. Cependant il suffit de comparer les deux rédactions dans les premières lignes du chapitre pour s'apercevoir que Benoît a déjà enfermé dans des formules générales tout ce que le Maître détaillera par la suite. Alors que la RM ne parle pour commencer que des *ferramenta monasterii*, Benoît écrit d'emblée : *Substantia monasterii in ferramentis uel uestibus uel quibuslibet rebus*. Ainsi les divers objets énumérés dans RM 17, 20-22 sont introduits par Benoît dans son premier paragraphe, où ils s'ajoutent aux « outils » dont le Maître s'occupe exclusivement dans le passage parallèle. La rédaction bénédictine est empreinte d'une grande brièveté : les mots *uestibus uel*

note dans RB 31. Ayant décidé de traiter la question *ex professo* dans RB 33-34, Benoît n'en aura rien laissé subsister dans son chapitre sur le cellier.

quibuslibet rebus résumant quelque vingt lignes du Maître.

Pendant Benoît ne fait pas un simple résumé de la *RM*. Il en modifie profondément les dispositions. Alors que le Maître confiait à un seul religieux la garde de tous les objets, Benoît répartit ceux-ci entre plusieurs frères. C'est l'abbé qui pourvoira dans le détail à cette répartition. Quant à l'unique local où le Maître enfermait tout le mobilier, il n'en est plus question. Il semble que chaque responsable conservera les objets de son ressort dans un local distinct. Ce morcellement de la charge du *custos* correspond sans doute à un type de communauté plus nombreuse. Benoît voit au-delà des très petits monastères auxquels pensait le Maître.

En ce qui concerne les qualités requises du ou des gardiens, on observe entre les deux auteurs un contraste analogue à celui que nous avons remarqué à propos des objets. Le Maître traite la question à deux reprises, au début et à la fin de son chapitre. En tant que conservateur des outils, le *custos* doit être surtout « diligent ». En tant que trésorier, il lui faut en outre une conscience scrupuleusement « fidèle¹⁴ ». De ces deux notations, seule la première a son parallèle chez Benoît : l'abbé doit choisir des frères « dont il est sûr pour la vie et les mœurs¹⁵ ». Vague et générale, la formule fait penser aux qualités requises des doyens¹⁶. Elle enveloppe aussi bien la « diligence » que la « fidélité » dont parlait le Maître.

Quand on en vient aux attributions du *custos*, on constate que rien ne répond chez Benoît aux indications précises données par le Maître. Celui-ci charge le *custos ferramentorum* de « consigner et reprendre » chaque jour aux frères, en les dénombrant, les outils nécessaires à leur travail.

14. *RM* 17, 2 et 22. Dans ce dernier passage, *fide diuina constringi* signifie peut-être « lié par un serment prêté devant Dieu ».

15. *RB* 32, 1.

16. *RB* 21, 1-4.

Le gardien devra en outre veiller à la propreté des outils qu'on lui rend : à lui de dénoncer et de faire punir celui qui aura rendu un outil malpropre. Ce travail de « consignation et réception » s'étend non seulement aux « outils du monastère¹⁷ » — entendez sans doute : les outils du jardin —, mais aussi aux « outils de tous les métiers¹⁸ » et aux produits fabriqués par les artisans, qu'ils soient achevés ou inachevés¹⁹. Enfin le gardien doit tenir la caisse commune et solder les dépenses²⁰.

Aucune de ces précisions ne se retrouve dans la *RB*. Pour décrire l'activité des gardiens, Benoît se contente à nouveau de termes vagues et généraux : ils ont à « garder et recueillir » les objets qui leur sont confiés²¹. Cette imprécision est d'ailleurs la conséquence du parti pris de présenter globalement les différents objets à conserver. En refusant d'énumérer ces objets, Benoît s'est interdit de décrire en détail le traitement à leur donner.

Pendant certaines correspondances verbales méritent une attention particulière. Si Benoît ne prescrit pas expressément aux gardiens de « consigner et recevoir » les outils et autres objets mis à la disposition des frères²², il a pourtant reproduit dans son texte ces deux verbes (*consignare, recipere*). Il charge en effet l'abbé de *consigner* aux gardiens les objets à eux confiés, et c'est encore l'abbé qui doit, au moyen d'un inventaire bien tenu, « savoir ce

17. *RM* 17, 1-9.

18. *RM* 17, 19.

19. *RM* 17, 16-18.

20. *RM* 17, 21.

21. *RB* 32, 2 : *custodienda atque recolligenda*. Quant au premier de ces termes, cf. *RM* 17, 2 (*eorum conseruandam curam*); 17, 10 (*consignatas habeat*); 17, 20 (*conseruet*). Quant au second, cf. la formule *recipiat et reponat* (*RM* 17, 4 et 17; cf. 17, 19), dont nous parlerons plus loin.

22. L'idée de « réception » est bien notée dans *RB* 32, 2, mais à l'aide d'un verbe différent (*recolligenda*). Voir la note précédente.

qu'il leur donne et ce qu'il en reçoit ». Ainsi les deux verbes qui caractérisent chez le Maître l'activité du gardien²³ se retrouvent chez Benoît, mais avec un autre sujet : l'abbé. « Consigner et recevoir » ne se dit plus des rapports du gardien avec les frères, mais de ceux de l'abbé avec les gardiens. Ce passage à l'échelon supérieur est significatif. Benoît ne s'intéresse pas au fonctionnement quotidien des emplois, qui relève de leur titulaire respectif, mais à leur marche générale sous le contrôle suprême de l'abbé.

Ceci apparaît mieux encore quand on considère la note sur l'inventaire, où la remarque précédente vient de nous introduire. Ici, pour la première fois, c'est du côté de Benoît que se trouve le texte long. Parlant des outils, le Maître dit laconiquement : *breue de omnibus tenente abbate*²⁴. Benoît développe beaucoup : *Ex quibus abbas breuem teneat, ut dum sibi in ipsa adsignata fratres uicissim succedunt, sciat quid dat aut quid recipit*²⁵. L'inventaire ne concerne donc plus seulement les outils²⁶, mais tous les biens du monastère. En outre, Benoît ne se contente pas d'en prescrire la tenue. Il fournit le motif de cette prescription. Et ce motif fait intervenir une considération nouvelle²⁷,

23. Dans *RM* 17, 10, *consignare* revient sous la plume du Maître avec une portée nouvelle : il ne s'agit plus pour le gardien de « remettre les outils aux frères » (17, 3), mais d'« avoir sous sa garde » (*consignatas habeat*) les différents objets que lui a remis l'abbé. Ce dernier, toutefois, n'est pas nommé. Bien que ce nouvel emploi de *consignare* se rapproche de celui qu'en fera la *RB*, le sujet du verbe reste le gardien.

24. *RM* 17, 5.

25. *RB* 32, 3.

26. Comme on le croirait à lire *RM* 17, 5. En réalité, le Maître a bien l'intention de faire dresser un inventaire général de tout le mobilier (cf. *RM* 93, 13), mais il n'a pas su le dire dans ce chapitre rédigé par couches successives.

27. Le Maître s'occupe déjà de ce point, mais en un autre endroit de la Règle, à propos du conseil (*RM* 2, 49). Voir ci-dessus, p. 863. La « succession » dont il parle alors est-elle autre chose que le roule-

celle de la succession des frères en charge. C'est en raison de ces changements de titulaire que l'abbé doit posséder l'inventaire de chaque emploi, « afin de savoir ce qu'il donne et ce qu'il reçoit ». L'abbé apparaît ainsi comme le gardien permanent de tout le mobilier, tandis que les frères se succèdent dans les différents emplois. Quand on envisage la question de ce point de vue supérieur, le rythme de la circulation des objets s'élargit singulièrement : on ne considère plus le roulement quotidien, soir et matin, mais la transmission d'un titulaire à l'autre, chose qui ne se produit évidemment pas tous les jours.

En même temps qu'il regarde les choses de plus haut, Benoît se montre moins soucieux du rôle des gardiens que de celui de l'abbé. Chez le Maître, c'est le *custos* qui est au centre du tableau, l'abbé n'intervenant que pour lui confier les outils et en tenir l'inventaire. Chez Benoît, l'intérêt se porte plutôt sur l'abbé, dont les responsabilités sont développées ou soulignées : à lui de répartir le matériel entre les différents gardiens, selon qu'il le juge utile; à lui de s'assurer que le matériel se transmet intégralement, chaque fois que les gardiens changent. Quant au travail particulier de ceux-ci, la *RB* ne le mentionne que d'un mot. On peut dire que l'abbé est devenu chez elle ce qu'était le *custos* dans la *RM* : l'unique gardien de tout le matériel.

La sanction pénale qui termine le premier paragraphe du Maître et le chapitre entier de Benoît présente de part et d'autre les mêmes contrastes que nous venons d'observer. Chez le Maître, la faute et la punition sont particulières. Chez Benoît, elles acquièrent une plus grande généralité : on passe de l'outil mal nettoyé à toute espèce de négligence dans le traitement de n'importe quel objet, et de la privation d'une tranche de pain à une de ces procédures énoncées

ment des hebdomadiers (cf. *RM* 18, 3) ? En tout cas, le Maître ne traite pas ailleurs de la succession de charges fixes (prévôts, cellérier, *custos*, portiers). Seule la succession abbatiale est envisagée.

en termes généraux que l'on rencontre un peu partout dans la *RB*²⁸.

Nous en avons assez dit pour qu'apparaisse clairement le caractère propre de chaque règle dans ce traité. L'exposé du Maître est concret jusqu'à la minutie. Celui de Benoît s'affranchit du détail et généralise. Dans sa brièveté, il embrasse plus de choses. Le relief donné à la fonction abbatiale va de pair avec cette accession à un plan supérieur. En outre, le passage d'un seul gardien à plusieurs indique sans doute l'accroissement de la communauté et de son temporel. Enfin, la prise en considération de la succession des frères en charge marque encore un élargissement. La communauté n'est pas seulement plus nombreuse. Elle a aussi une plus grande expérience de la durée²⁹.

Tel nous apparaît l'état des institutions dans les deux règles. Au plan littéraire, le contraste des deux rédactions n'est pas moins remarquable. Il suffit d'un coup d'œil pour constater que celle du Maître est analytique et diffuse, celle de Benoît synthétique et concentrée. Mais la méthode de composition de chaque auteur mérite d'être regardée d'un peu plus près.

Il semble que le Maître ait procédé par touches successives. Il commence par confier au *custos* la garde des « outils du monastère » (17, 1), et il pense ici en particulier aux outils du jardin (17, 6). La sanction pénale qui clôt le paragraphe (17, 6-9) semble indiquer que le texte primitif s'arrêtait là. De fait, *E** ne va pas plus loin. Peut-être ce florilège est-il, en l'occurrence, le fidèle témoin de la

28. Voir notre chapitre sur *Les pénalités disséminées* (VI, II), ci-dessus, p. 775-777, notes 30-32.

29. Cette expérience n'est peut-être pas étrangère aux notations de Benoît sur le remplacement des doyens (*RB* 21, 5-7), qui sont originales par rapport à *RM* 11. Cependant, c'est la considération des fautes qui inspire avant tout ces notations.

première rédaction. En tout cas, la suite a bien l'aspect d'une série de compléments ajoutés au fur et à mesure. Le Maître y énumère successivement tous les objets qu'il entend confier au *custos*. Une locution conjonctive presque stéréotypée introduit chaque mention : *Simul etiam et* (3 fois), *Simul etiam* (1 fois), *Simul et* (2 fois), *Nam et* (1 fois).

Les variantes de cette formule d'introduction sont à considérer, en plus de la structure des phrases et de la nature des objets mentionnés, si l'on veut se faire une idée de la genèse du traité. En se laissant d'abord guider par la présence ou l'absence des verbes, on voit apparaître trois groupes : le premier, qui dépend de *consignatas habeat* (17, 10), comprend les six premières mentions : pièces de cordonnerie et de lingerie, coffres de l'abbé et des dizaines, coffre aux tentures, coffre aux livres, coffre pour les affaires des novices (17, 10-15). Le second groupe, caractérisé par les verbes *recipiat* (bis), *reponat*, *reconsignet*, *consignet*, renferme les produits et outils des métiers (17, 16-19). Enfin le troisième groupe, avec le verbe *conseruet*, comprend uniquement le coffre pour les affaires des nouveaux profès (17, 20).

A considérer la nature des objets, ces trois groupes forment entre eux et avec le paragraphe initial une suite des plus bizarres. Le troisième revient au premier, et le second au paragraphe initial :

OUTILS, TRAVAIL	OBJETS DIVERS (COFFRES)
17, 1-5 (6-9)	17, 10-15
17, 16-19	17, 20

Les matières se répartissent donc en deux séries entremêlées, suivant une distribution que nous avons déjà

observée dans *RM* 16³⁰. L'enchevêtrement est ici d'autant plus net que le troisième groupe (17, 20) continue manifestement la fin du premier (17, 14-15) : après le coffre pour les affaires des novices, celui pour les affaires des nouveaux profès. La parenté des deux articles est encore soulignée, au plan formel, par la présence des conjonctions initiales *namque* et *nam*, que l'on ne retrouve pas ailleurs.

Cette particularité nous amène à considérer un dernier indice de classement : si les trois premiers *Simul etiam* et forment une chaîne solide, prolongée par le *Simul etiam* qui les suit, *Simul namque* marque ensuite une rupture, ou du moins une transition. Cette dernière formule s'apparente en effet à la fois aux quatre *Simul etiam* (*et*) qui précèdent et au *Nam et* qui ouvrira le troisième groupe. Quant au deuxième groupe, ses deux *Simul* et lui donnent un aspect homogène et relativement original. La séquence des locutions conjonctives apporte donc une confirmation et un complément aux analyses précédentes. Il apparaît clairement que le second groupe interrompt la suite naturelle formée par la fin du premier et le troisième. En outre, on pourrait peut-être considérer le dernier article du premier groupe et l'unique article du troisième (*RM* 17, 14-15 et 20) comme formant un groupe distinct, d'ailleurs étroitement apparenté au premier.

Cet ensemble d'analyses permet d'entrevoir comment s'est formé le traité du Maître. Le paragraphe initial (17, 1-9) paraît avoir constitué le noyau primitif. La couche suivante est formée de ce que nous avons appelé le premier groupe d'additions. Ensuite est venu le second groupe d'additions, faisant retour au paragraphe initial, puis l'article sur les biens du nouveau profès, complétant le dernier article du premier groupe³¹. Enfin la note sur les

30. Voir ci-dessus, p. 861 et note 5.

31. Malgré l'analogie de 17, 20 avec 17, 14-15, la présence d'un verbe (*conseruet*) dans le second article (17, 20) semble prouver que

fonctions de trésorier et les qualités correspondantes (*RM* 17, 21-22) constitue bien évidemment un passage distinct, probablement ajouté en dernier lieu.

Quant on a ainsi discerné les couches successives qui semblent s'être superposées dans *RM* 17, il faut aussitôt observer qu'un même auteur paraît responsable de toutes ces strates. En effet, les différents groupes d'additions sont homogènes au paragraphe initial. La chose est évidente en ce qui concerne le deuxième groupe. Moins apparente en ce qui concerne les autres, elle paraît suffisamment prouvée par les traits de vocabulaire qui rattachent ces périodes, soit au paragraphe initial, soit au second groupe d'ajoutés³². La même main a donc rédigé tout ce chapitre. Si le premier paragraphe a peut-être existé seul pendant quelque temps, comme il est permis de l'inférer du témoignage de E*, c'est en tout cas le Maître lui-même qui l'a fait suivre de tous les compléments que nous lisons dans les manuscrits complets.

Au reste, nous ne savons rien des intervalles de temps qui ont séparé les vagues successives de la rédaction. A la limite, il se pourrait qu'elles se soient toutes succédées en une seule séance³³. L'important n'est pas que le Maître s'y soit pris en une ou plusieurs fois, mais que son texte

celui-ci n'a jamais fait partie de l'énumération de 17, 10-15, dont tous les termes dépendent de *consignatas habeat* (17, 10). Il est vrai que ce verbe et son sujet (*ipse*), placés en fin de phrase, ont pu être rajoutés facilement, à supposer que cet article ait été séparé par l'insertion du second groupe d'additions. Mais je crois plutôt que 17, 20 a été rédigé après 17, 16-19.

32. Comparer *consignatas* en 17, 10, et *consignet* en 17, 3.16 ; *ipse frater* en 17, 10.22 (cf. 17, 20-21), et en 17, 17 ; *cubiculo* en 17, 20, et en 17, 1.

33. Cependant il est vraisemblable qu'un certain laps de temps s'est écoulé avant que l'auteur n'ajoute le paragraphe sur les métiers (17, 16-19). Quand il écrit le paragraphe initial sur les *ferramenta monasterii*, le Maître ne paraît pas songer aux *artes*. On dirait qu'ils n'existent pas encore.

achevé soit manifestement en désordre, d'où il appert que la rédaction s'est faite sans vue d'ensemble ni plan préconçu, l'auteur se contentant de noter les détails à mesure qu'ils se présentaient à son esprit. C'est un *cubiculum* bien mal rangé qui nous est ainsi décrit! Son *custos* se voit progressivement confier les objets les plus divers, jetés pêle-mêle les uns auprès des autres.

En face de cette description désordonnée, spontanée, primesautière, le texte bénédictin représente un effort de synthèse et de mise en ordre. Si la *RM* a tous les caractères d'une rédaction primaire, la *RB* fait figure de rédaction secondaire. Dans le cadre du premier paragraphe du Maître, elle regroupe et résume tout le contenu de *RM* 17.

Telle est du moins l'explication la plus plausible de la genèse de *RB* 32. On pourrait en effet imaginer un processus différent, en s'appuyant sur le témoignage de *E**. Si, d'après ce dernier, *RM* 17, 1-8 a peut-être existé seul pendant quelque temps, Benoît n'aurait-il pas connu cet état primitif et construit à partir de là son propre traité? Dans *RM* 17, 1-9, le Maître ne parle que des *ferramenta*. Benoît aurait élargi le sujet en y ajoutant « les vêtements et toute sorte d'objets », confiés à des gardiens différents. Le processus aurait donc été d'extension, plutôt que de synthèse.

Ce n'est là cependant qu'une hypothèse assez fragile, voire insoutenable. Si *RM* 17 est l'œuvre d'un seul auteur, il est peu vraisemblable que deux écrits dérivés, la *RB* et *E**, aient pris naissance avant son achèvement. De plus, et surtout, le titre commun aux deux règles (*De ferramentis uel rebus monasterii*) suppose dans *RM* 17 la présence des additions, auxquelles fait allusion *rebus*. Si donc Benoît dépend de la *RM*, il a certainement connu la seconde partie du chapitre, que nous lisons dans les manuscrits

complets, et les mots *uestibus seu quibuslibet rebus* sont bien un résumé des énumérations du Maître.

III. L'interdiction de la propriété (*RB* 33)

Si *RB* 33 n'a pas de chapitre qui lui corresponde chez le Maître, les traités « Du cellérier » et « Des outils et biens du monastère », dans l'une et l'autre règle, forment un contexte favorable à l'insertion d'un chapitre sur la propriété. De plus, *RB* 33 correspond, moyennant un léger déplacement, à la note du Maître sur la désappropriation dans *RM* 16, 58-61³⁴.

Ces faits nous dispensent de chercher d'autres motifs à la présence d'un traité de la propriété à cet endroit de la *RB*. Sans doute est-il tentant, à première vue, de supposer que Benoît a connu un état primitif de la *RM* où les chapitres sur le vêtement et la propriété (*RM* 81-82) suivaient celui sur le gardien (*RM* 17)³⁵. Mais alors, pourquoi le chapitre sur le vêtement n'est-il pas représenté ici chez Benoît? En outre, il faut tenir compte du fait que *RB* 55 correspond exactement, dans ses deux parties, à *RM* 81-82³⁶. Benoît atteste donc la présence des chapitres sur le vêtement et la propriété à l'endroit même où ils se trouvent dans les manuscrits complets du Maître. Dès lors, il ne les a certainement pas rencontrés après *RM* 17. On ne peut donc regarder *RB* 33 comme un rejeton de *RM* 82, né au temps où ce dernier suivait *RM* 17. Le

34. Voir ci-dessus, p. 862.

35. Comme le suggère apparemment *RM* 81, 11. Voir *La Règle du Maître*, t. I, p. 189, note 1.

36. E. MANNING, *Recherches I*, p. 213, ne semble pas avoir vu que *RB* 55, 16-22 correspond à *RM* 82. Ce fait ruine ses hypothèses, qui sont d'ailleurs confuses.

chapitre de Benoît est plutôt une création originale, qui se rattache probablement à *RM* 16, 58-61, en même temps qu'elle anticipe *RM* 82 et s'en inspire peut-être sur quelques points.

**Benoît
et ses diverses
sources**

Ce rapport des deux chapitres sur la propriété, celui de Benoît et celui du Maître, demande à être examiné de près, en tenant compte des autres sources de la *RB*. Voyons d'abord les titres :

RM 82 : *Non debent in monasterio aliquid fratres peculiare habere.*

RB 33 : *Si quid debent monachi proprium habere.*

Le titre bénédictin passerait à bon droit pour une simple réplique de celui du Maître, s'il n'en existait un tout semblable chez Basile :

Reg. 29 : *Si debet habere aliquid proprium qui inter fratres est.*

Dans cette Interrogation basilienne, on trouve les deux mots communs au Maître et à Benoît (*debent habere*), et en outre deux mots propres à chacun de ceux-ci : *aliquid* et *fratres* (cf. *RM*), *si* et *proprium* (cf. *RB*). Entre eux, le Maître et Benoît n'ont pas de point de contact particulier, sinon le pluriel (*debent*) et l'ordre des mots (*habere* et son complément en finale)³⁷. Il semble donc que la Règle basilienne a influé sur l'un et l'autre, si elle n'est pas la source unique de chacun d'eux.

Quand on passe aux premiers mots du chapitre, la formule *radicitus amputandum est* apparaît d'emblée comme une réminiscence de Cassien, qui l'emploie trois fois, justement à propos de la propriété³⁸. Le mot *uitium* fait

37. Noter aussi la parenté de *monasterio* (*RM*) et de *monachi* (*RB*).

38. CASSIEN, *Inst.* 7, 21 et 27 ; *Cont.* 16, 16. Cf. *RB* 2, 26 ; 55, 18.

penser aussi au Livre 7 des *Institutions*, où l'appétit de posséder est précisément considéré comme un « vice ». Plus remarquables encore sont les objets que cite Benoît pour montrer qu'on ne doit s'approprier absolument rien : *neque codicem neque tabulas neque graphium*. Ces trois objets sont ceux-là mêmes que Cassien énumère les premiers parmi ceux qu'il interdit d'appeler « miens » : *codicem meum, tabulas meas, graphium meum, tunicam meam, gallicas meas*³⁹. La même interdiction va justement être portée par la *RB*, en s'appuyant sur le même texte des *Actes*⁴⁰. Celui-ci, d'ailleurs, se trouve aussi dans la Question 29 de Basile, et surtout chez Augustin⁴¹, dont l'influence va s'avérer dominante dans le chapitre suivant de Benoît. Mais dans le présent chapitre, c'est surtout l'influence de Cassien qui paraît manifeste. Elle se trahit une dernière fois dans la sanction pénale qui clôt *RB* 33 : *huic nequissimo uitio*, désignant l'esprit propriétaire, fait penser aux mots *hic nequissimus spiritus* par lesquels Cassien stigmatise le même vice⁴².

Ainsi, à trois ou quatre reprises, ce chapitre de Benoît fait écho aux *Institutions*. D'autres influences ont pu s'exercer sur la rédaction bénédictine, mais elles sont moins nettes ou moins étendues⁴³. Quant à la *RM*, ses traces ne sont guère plus évidentes. Si la note de *RM* 16, 58-61

39. CASSIEN, *Inst.* 4, 13.

40. *RB* 33, 6. Cf. *Actes* 4, 32.

41. Voir ci-dessous, note 51. On trouve encore *Actes* 4, 32 chez CASSIEN, *Cont.* 16, 16, près de la formule *radicitus amputare* (ci-dessus, note 38).

42. CASSIEN, *Inst.* 7, 21. Dans ce même passage, on trouve *radicitus amputare* (cf. note 38).

43. Il s'agit surtout de BASILE, *Reg.* 29 (cf. *RB* 33, T) ; *Reg. Patrum* II, 10 : *sine ipsius uoluntate nullus fratrum accipiat aliquid neque del* (cf. *RB* 33, 2) ; PACHÔME, *Reg.* 81 : *a patre monasterii* (cf. *RB* 33, 5). La Question basilienne présente aussi une analogie avec *RB* 33, 4 (ci-dessous, n. 52).

correspond assez bien à *RB* 33 quant à la place et au contenu, on n'y trouve presque rien, dans les mots, qui annonce la rédaction bénédictine⁴⁴. Dans *RM* 82, en plus du titre dont nous avons parlé, il n'y a que deux expressions qui fassent penser à Benoît : *omnia necessaria*⁴⁵, et *propria uoluntas*⁴⁶. Encore, dans ce dernier cas, les deux règles marchent-elles en sens inverse : le Maître fait du renoncement à la volonté propre un des buts de la désappropriation, tandis que Benoît voit dans la désappropriation la conséquence du renoncement à la volonté propre⁴⁷.

Ainsi donc la *RB* manifeste ici une indépendance à peu près complète par rapport à la *RM*. Le renouvellement n'apparaît pas seulement dans le vocabulaire, où *proprium* se substitue au *peculiare* du Maître, mais aussi et surtout dans l'appareil scripturaire. Le seul texte que cite Benoît (*Actes* 4, 32) fait défaut, non seulement dans les passages du Maître sur la propriété, mais dans toute la *RM*. Réciproquement, aucun des *testimonia* du Maître ne se retrouve dans la *RB*. Peut-être Benoît a-t-il voulu substituer une sentence scripturaire à la *sententia regulae* de *RM* 16, 61⁴⁸.

44. Sauf *omnium est* (*RM* 16, 61), qui pourrait expliquer *omnium* (*RB* 33, 6), si l'on retenait cette leçon difficile, dont *A* est un des témoins. Dans cette hypothèse, Benoît aurait d'abord écrit simplement *Omnia omnium sint*, en s'inspirant de *res monasterii omnium est*. Ce point de départ expliquerait que *omnia ... sint communia* précède *ne quisquam suum aliquid dicat*, contrairement à l'ordre de ces deux propositions dans *Actes* 4, 32. Pareille interversion ne se rencontre, à notre connaissance, dans aucun des nombreux documents monastiques qui citent ce texte.

45. *RM* 82, 16. Cf. *RB* 33, 5.

46. *RM* 82, 19. Cf. *RB* 33, 4.

47. Voir ci-dessous, p. 880, n. 52.

48. Comme le suggérerait le mot *omnium*, présent à la fois dans *RM* et dans le ms. *A* de *RB* (ci-dessus, note 44). Toutefois cette leçon de *A* ne semble pas à retenir.

Déjà, au traité du conseil, une motivation surnaturelle remplace chez Benoît cette même *sententia* du Maître⁴⁹.

Caractère propre
du texte de Benoît

Quand on a passé en revue de la sorte les antécédents de *RB* 33, il reste à en reconnaître la teneur et le caractère propres. Ce qui frappe avant tout, c'est l'âpreté du ton. Certes, aucun législateur monastique n'a jamais témoigné la moindre indulgence envers la propriété. Pachôme, Basile, Cassien, Augustin, le Maître, tous sont unanimes à la condamner, en des termes qui varient à peine. Mais cette condamnation n'avait jamais retenti avec autant de véhémence. *RM* 16 est un article de loi, *RM* 82 une exhortation persuasive. *RB* 33 sonne comme une attaque. L'énergie des expressions va de pair avec l'insistance des répétitions. Il n'est que de comparer à ce texte impétueux celui qui suit, chez Basile, un titre à peu près identique⁵⁰, pour percevoir la différence de ton. Basile raisonne à partir de l'Écriture; Benoît condamne d'emblée, mieux il réclame impérieusement la suppression radicale de l'abus. L'Écriture ne sera citée qu'en finale, et moins sous forme d'exemple et d'argument que de prescription et de défense : les indicatifs du récit des *Actes* (*erant, dicebat*) deviennent des jussifs (*sint, dicat*)⁵¹. Rien n'arrête le souffle vengeur qui traverse de part en part ce petit chapitre.

Quant au contenu, il est remarquable que Benoît définisse la désappropriation avant tout et presque exclusivement en termes de dépendance par rapport à l'abbé. Qu'il s'agisse de donner, de recevoir ou de posséder, tout doit être placé sous le contrôle de l'abbé. L'objet « propre » est celui qui

49. *RM* 2, 48 ; *RB* 3, 3. Pour plus de précision, voir *La Communauté et l'Abbé*, p. 202, et cf. ci-dessous, note 224.

50. BASILE, *Reg.* 29.

51. De plus, Benoît ajoute *uel praesumat*, qui achève d'incorporer le texte scripturaire à la législation. Déjà AUGUSTIN, *Reg.* 5, 4, avait tourné *Actes* 4, 32 en style législatif (*sint, dicatis*).

échappe à ce contrôle. Et pour condamner un tel « vice », Benoît ne donne pas d'autre motivation que le renoncement à la volonté propre : si le moine n'est plus maître de son corps et de son vouloir, comment peut-il rien posséder⁵²? Ainsi l'assujettissement à l'abbé apparaît comme la racine de la désappropriation. S'ajoutant aux trois mentions du supérieur qui l'environnent, cette motivation ne laisse aucun doute sur la pensée fondamentale de Benoît. Après cela, la citation des *Actes* pourra bien introduire une perspective différente, celle de la « communauté » des biens. Si précieuse soit-elle, cette note tardive et comme furtive infléchit à peine la ligne générale du chapitre. Celle-ci va du moine à l'abbé bien plus que du moine à ses frères. Il s'agit moins de communion fraternelle dans la charité que de renoncement à la volonté propre et d'obéissance au supérieur.

Au reste, la sanction finale, qui fait penser à la fin de *RM* 82, est là pour nous ramener des vues idéalistes à la sévère réalité. Elle concrétise le dessein coercitif qui s'est affirmé dès les premiers mots du chapitre. Il s'agit d'en finir avec ce « vice détestable ». Voilà bien ce qui sépare ce chapitre de Benoît des développements de Cassien auxquels il emprunte, on l'a vu, plus d'un trait. Quand Cassien parle d'un « esprit détestable » qu'il faut « retrancher jusqu'à la racine », quand il évoque les cénobites d'Orient qui, à l'image des premiers chrétiens, n'osent employer le possessif à propos d'aucun objet, il n'impose rien à son lecteur, mais propose seulement. Les *Institutions* sont un livre d'édification, non une règle. Quant à Benoît, son

52. *RB* 33, 4. Ce raisonnement, que Benoît répètera au chapitre de la profession (*RB* 58, 25), n'est pas sans analogie avec celui de BASILE, *Reg.* 29 : si le Christ a donné sa propre personne (« son âme ») pour ceux qu'il aimait, comment pouvons-nous revendiquer la propriété ce de qui est extérieur à notre personne (*etiam ea quae extra animam sunt*)?

propos est, au contraire, de légiférer. Ses énoncés sur la désappropriation en reçoivent une certaine virulence qui manque à ceux de Cassien. Les expressions de celui-ci, concentrées par Benoît en quelques lignes impératives, prennent l'aspect redoutable d'une loi munie de sanctions pénales. Il ne s'agit plus de purifier les âmes d'une passion, mais de faire régner la discipline dans une communauté. De là l'austère impression que produit ce chapitre, l'un des plus durs de la Règle.

IV. L'inégale distribution du nécessaire (*RB* 34)

Cette impression ne sera pas entièrement dissipée par le chapitre suivant, qui se présente comme le complément de *RB* 33. Benoît s'avance ici sur un terrain complètement inconnu du Maître : rien ne correspond dans la *RM* à ces considérations sur l'inégale distribution du nécessaire.

En revanche, la dépendance de Benoît et Augustin *RB* 34 à l'égard de la Règle augustiniennne est un fait qui saute aux yeux. Augustin commençait sa Règle en citant et paraphrasant deux versets des *Actes* : « Ils ne s'approprièrent rien en paroles, mais tout leur était commun » (*A.* 4, 32), et « On distribuait à chacun selon ses besoins » (*A.* 4, 35). Nous avons vu Benoît citer le premier à la fin du chapitre précédent, et sous une forme impérative qui rappelle la paraphrase d'Augustin. Quant au second verset, il le cite dès les premières lignes du présent chapitre, qui en sera tout entier le commentaire. Ce commentaire lui-même ne fera que résumer et simplifier les vues qu'Augustin avait longuement développées à la suite du texte des *Actes*.

Dès son titre, *RB* 34 emprunte à Augustin : *non aequaliter* est l'équivalent par lequel celui-ci paraphrase à deux reprises le *sicut cuique opus erat* du texte sacré⁵³. Si la

53. AUGUSTIN, *Reg.* 5, 6-7.

teneur littérale de ce dernier diffère chez les deux auteurs⁵⁴, la mention répétée des « infirmités »⁵⁵ et l'expression (*qui minus indiget*⁵⁶ sont chez Benoît des traces évidentes de la Règle augustinienne. On peut en dire autant des verbes antithétiques *humilietur* et *non extollatur*⁵⁷, encore que les situations visées soient différentes dans les deux règles. Quant à *agat Deo gratias* et *non contristetur*, si ces expressions ne se trouvent pas telles quelles chez Augustin, celui-ci en a d'équivalentes à propos du même objet⁵⁸. Enfin *ita omnia membra erunt in pace* n'est pas sans rappeler la phrase qui conclut le premier développement d'Augustin⁵⁹.

Parmi ces correspondances, c'est assurément la phrase *qui uero plus indiget humilietur ... non extollatur* (RB 34, 4) qui est le moins bien représentée dans la source augustinienne. Il s'agit chez Benoît d'ôter tout sentiment de supériorité à ceux qui bénéficient, à cause de leur infirmité, d'un régime moins austère. Chez Augustin, les mots correspondants (*humilietur ... non extollantur*) concernent les anciens riches. Ceux-ci ont fait preuve d'humilité en se mêlant à des frères venus d'une condition inférieure. Mais qu'ils ne se laissent pas aller à des pensées d'orgueil

54. Augustin lit : *Distribuebatur unicuique sicut cuique opus erat* (Reg. 5, 9 ; cf. 5, 5-8). En écrivant *Diuidebatur singulis prout cuique opus erat*, Benoît coïncide avec la Vulgate.

55. RB 34, 2 et 4. Voir AUGUSTIN, Reg. 5, 13 : *eorum infirmitati quod opus est tribuatur* (cf. 9, 44 : *infirmi* ; 9, 64 : *infirmos*). En revanche, *personarum acceptio* (RB 34, 2) fait matériellement défaut chez Augustin.

56. RB 34, 3. Voir AUGUSTIN, Reg. 9, 63 : *quanto minus indigent* (cf. 9, 65 : *minus egere*).

57. RB 34, 4. Voir AUGUSTIN, Reg. 6, 20 : *si diuites illic humiliantur* ; 6, 24 : *nec extollantur si... de suis facultatibus aliquid contulerunt*.

58. RB 34, 3. Voir AUGUSTIN, Reg. 9, 47 : *sibi... gratulentur*, etc. ; 9, 45 : *non debet aliis molestum nec iniustum uideri*.

59. RB 34, 5. Voir AUGUSTIN, Reg. 6, 29-30 : *Omnes ergo unanimiter et concorditer uiuunt*, etc.

en raison des biens matériels dont ils ont doté leur communauté!

On le voit, Augustin ne s'occupe pas ici de la distribution du nécessaire, mais des rapports entre riches et pauvres. Il est vrai que les anciens riches sont précisément ceux qui ont besoin d'un régime plus large, comme il le note avant et après. Mais l'octroi de ces faveurs ne s'accompagne pas d'appels à l'humilité. Si Augustin a soin de relever qu'elles sont accordées aux riches *non quia honorantur sed quia tolerantur*⁶⁰, cette remarque ne s'adresse pas directement aux riches eux-mêmes, mais aux pauvres. On ne trouve donc pas, dans la Règle augustinienne, d'exhortation qui corresponde exactement à RB 34, 4. Toute l'argumentation d'Augustin vise à détourner les pauvres et les bien-portants, qui sont le grand nombre⁶¹, d'un sentiment d'envie à l'égard des frères plus favorisés. A ceux-ci il n'adresse aucune exhortation particulière⁶².

La Règle bénédictine est donc relativement originale sur ce point. Non contente d'exhorter « celui qui a besoin de moins », elle ajoute une exhortation symétrique à l'intention de « celui qui a besoin de plus ». Cette nouvelle exhortation est d'ailleurs dans la ligne des notations d'Augustin sur l'attitude générale qui convient aux riches et sur la signification des faveurs qui leur sont accordées. Et surtout, quoi de plus augustinien que cette façon de se tourner alternativement vers chaque catégorie pour lui inculquer une juste notion de sa situation et de ses devoirs?

60. AUGUSTIN, Reg. 9, 54-55. Ces mots sont, en réalité, ceux qui annoncent le plus précisément RB 34, 4 (*humilietur pro infirmitate, non extollatur pro misericordia*), ainsi que RB 34, 2 (*non... personarum acceptio... sed infirmitatum consideratio*).

61. Les riches sont « peu nombreux » (AUGUSTIN, Reg. 9, 54).

62. Ce n'est pas à eux, semble-t-il, mais aux supérieurs qu'Augustin s'adresse, quand il demande que les plus pauvres eux-mêmes reçoivent des soins dispendieux s'ils sont infirmes ou convalescents (Reg. 5, 12-14 ; 9, 58-61).

Si Augustin n'a pas expressément prêché l'humilité à ceux qui reçoivent davantage, on peut dire que Benoît, en ajoutant ce complément, obéissait à la loi de symétrie qui préside à l'ensemble des développements d'Augustin sur les relations fraternelles.

Tout en complétant à cet égard la Règle augustiniennne, Benoît l'a surtout simplifiée en taisant les causes et les circonstances qui justifient l'inégalité. Chez Augustin, ces motifs de différenciation sont nettement indiqués. Il s'agit avant tout de la condition sociale antérieure. De ce point de vue, on distingue entre « riches » et « pauvres ». Ceux-ci sont plus forts et ont moins de besoins, ceux-là sont plus délicats et ne peuvent se passer de certains ménagements⁶³. Un autre principe de discrimination est l'« infirmité » et la maladie. L'« infirme », même s'il vient de la classe pauvre, a besoin de plus⁶⁴. Le malade proprement dit mange évidemment moins que les autres, mais sa convalescence peut exiger des suppléments. Il se trouve alors, quelle que soit son origine sociale, dans une situation comparable à celle des anciens riches⁶⁵. Cependant cette situation n'est que temporaire. Une fois rétabli, l'homme doit revenir au régime frugal qui correspond à ses habitudes antérieures et à ses besoins réels⁶⁶.

Nous en avons assez dit pour faire entrevoir la richesse des développements d'Augustin. Une multitude de situations concrètes et de tentations spirituelles y est envisagée. Le principe selon lequel « mieux vaut moins de besoins que plus de biens⁶⁷ » donne lieu à autant d'applications variées

63. AUGUSTIN, *Reg.* 9, 44-46 (cf. *Reg.* 5, 7).

64. *Reg.* 5, 11-14. *Infirmilas* est un terme fort général. Il peut désigner, soit une déficience permanente (cf. 9, 44), soit une maladie temporaire (cf. 9, 64).

65. *Reg.* 9, 57-61.

66. *Reg.* 9, 61-64.

67. *Reg.* 9, 65.

que la fine psychologie d'Augustin est capable d'en imaginer. Cette multiplicité de notations concrètes disparaît dans la concision de *RB* 34. Pour désigner les causes d'inégalité, Benoît ne retient que le terme générique d'*infirmilas*⁶⁸. Il n'entre pas dans plus de détails. Ni la condition sociale antérieure ni les phases successives de la maladie ne sont mentionnées. La Règle bénédictine a donc réduit à leur plus simple expression les subtiles analyses d'Augustin.

Cette façon de simplifier ressemble à la méthode rédactionnelle de *RB* 32. La similitude vaut d'être notée : si la dépendance de *RB* 32 par rapport au Maître peut être mise en discussion, celle de *RB* 34 par rapport à Augustin ne fait aucun doute⁶⁹. Dès lors le second cas apporte une confirmation précieuse à notre interprétation du premier. Du moment que Benoît a certainement simplifié les développements d'Augustin, on peut tenir pour très vraisemblable que *RB* 32 provient, par une simplification analogue, de *RM* 17.

Le murmure et sa punition

Il nous reste à dire un mot des deux dernières phrases du chapitre, où Benoît s'inspire moins d'Augustin que de ses propres préoccupations. La première (*RB* 34, 6) interdit tout murmure, en des termes véhéments qui font penser au chapitre précédent. Le « mal du murmure » doit être évité « avant tout », de même que le « vice de la propriété » était à retrancher « par-dessus tout ». On insiste pour que ce mal n'apparaisse « sous aucun prétexte, en aucune parole ou signe quelconque », de même qu'il était interdit « d'avoir rien en propre, absolument aucun

68. Sur le sens de ce mot, voir ci-dessus, note 64.

69. C'est d'Augustin que Benoît dépend directement, non de CÉSaire, *Reg. uirg.* 20-22, où l'on ne retrouve aucun des traits communs à Augustin et à Benoît.

objet ... absolument rien ». Ce style catégorique nous avertit que nous touchons ici encore à un point sensible, où les principes personnels du législateur sont en cause. Qu'il s'agisse d'une idée très chère à Benoît, cela nous est d'ailleurs garanti non seulement par les précautions qu'il prend pour éviter tout murmure de la part des frères⁷⁰, mais encore et surtout par la note qui termine le chapitre sur la boisson : *hoc ante omnia ammonentes ut absque murmurationibus sint*⁷¹. Ainsi par deux fois la *RB* proscrit le murmure « avant tout ».

Au reste, cette note finale du chapitre 40 n'est pas seulement intéressante comme doublet de celle qui nous occupe. Son contexte lui-même éclaire singulièrement *RB* 34. Benoît vient d'envisager le cas de pénurie de vin. Alors, que les frères « bénissent Dieu et ne murmurent pas⁷² ». Cette recommandation présente une analogie évidente avec l'exhortation adressée à « celui qui a besoin de moins » dans *RB* 34, 3 : « qu'il rende grâce à Dieu et ne s'attriste pas ». Dans les deux chapitres, ce sont ces recommandations analogues qui provoquent la remarque générale sur le murmure. Il est clair que la pensée de Benoît suit de part et d'autre des chemins parallèles. Le frère moins favorisé et la communauté privée de vin éprouvent le même sentiment de frustration. Il faut donc les inciter également à bénir Dieu et à lui rendre grâce, les mettre en garde pareillement contre le murmure et la tristesse. Et l'exhortation se terminera dans les deux cas par une condamnation absolue du murmure, corsée la première fois par une sanction pénale⁷³.

Ce rapprochement avec le chapitre de la boisson met en

70. *RB* 35, 13 ; 41, 5 ; 53, 18. Aucune de ces notations ne vient du Maître.

71. *RB* 40, 9.

72. *RB* 40, 8.

73. *RB* 34, 7. Voir le chapitre sur *La répression des fautes*.

évidence les liens qui unissent, dans *RB* 34, la note sur le murmure et l'exhortation au frère « qui a besoin de moins ». On pouvait s'en douter : la tentation de murmurer ne menace pas tant le moine qui reçoit un traitement de faveur que celui qui se le voit refuser. Ainsi donc Benoît revient, en terminant son chapitre, à la première catégorie, celle des frères plus robustes et moins favorisés. La sollicitude particulière qu'il leur témoigne n'est pas sans rappeler la Règle augustinienne. Celle-ci, on s'en souvient, mettait tous ses soins à exhorter les « forts », tandis qu'elle n'adressait aucune recommandation particulière aux *infirmi*. En réparant cette lacune, Benoît a sans doute établi une exacte symétrie entre les exhortations destinées aux deux groupes. Le plus préoccupant de ceux-ci n'en reste pas moins le premier. C'est ce que donne à entendre la note finale sur le murmure, avec la sanction qui l'appuie.

Une telle conclusion n'est certes pas faite pour surprendre : combien de chapitres de la *RB* ne se terminent-ils pas ainsi par un avertissement sévère, voire par une clause pénale ! Ici cependant la sévérité de Benoît frappe d'autant plus que l'on vient de respirer un air différent. Les premiers paragraphes de la Règle augustinienne n'ont rien de ce ton menaçant, et le début de *RM* 34, qui les résume, nous avait transportés dans l'atmosphère de fine psychologie et de délicate charité propre aux considérations d'Augustin. Nous voici revenus, dans cette dure conclusion, à la manière forte de *RB* 33. Les deux chapitres sur la désappropriation et sur la distribution du nécessaire ne sont pas seulement complémentaires par les matières traitées aussi bien que par une commune dépendance d'Augustin et du Livre des *Actes*. Ils donnent à Benoît l'occasion de pourfendre deux vices également détestés : la propriété et le murmure.

CHAPITRE II

LA RÉCEPTION DES PRÉSENTS (*RB* 54)

Poursuivons notre enquête en passant au chapitre sur la réception des présents (*RB* 54). Bien que fort éloigné de *RB* 33 et 34, ce petit chapitre n'en est pas moins la continuation de ceux-ci à plus d'un égard. Comme *RB* 33, il traite du droit de « donner et recevoir », qu'il subordonne à « l'autorisation de l'abbé ». Comme *RB* 34, il s'occupe de l'attribution d'objets matériels aux différents membres de la communauté, et recommande au frère défavorisé de « ne pas s'attrister ». Enfin, il ressemble à ces deux chapitres, et particulièrement à *RB* 34, en ce qu'il dépend étroitement de la Règle augustinienne. Le début de celle-ci (§ 5-6 et 9) était la source de *RB* 33-34. Deux passages tirés des paragraphes suivants d'Augustin (§ 11-12) vont maintenant fournir à Benoît la matière de ce nouveau chapitre.

Les sources augustiniennes

Les deux passages d'Augustin, très courts l'un et l'autre, ne se suivent pas, mais ils se ressemblent par un trait commun : tous deux interdisent la « réception occulte » d'objets venus de l'extérieur. Dans le premier cas, les objets en question sont « des lettres ou de menus présents » provenant d'une femme⁷⁴. Dans le second, il s'agit « d'un vêtement ou de quelque autre objet nécessaire », offert

74. AUGUSTIN, *Reg.* 11, 115-119.

par une personne de l'un ou l'autre sexe, notamment par un parent⁷⁵.

Le délit de « réception occulte » a donc une portée différente dans chaque cas : ici il va contre la séparation du monde et la chasteté, là il blesse la désappropriation et la vie commune. Dans un cas la faute est spécifiée par les relations avec la femme, l'objet n'ayant valeur que de truchement. Dans l'autre, elle consiste en la détention même de l'objet, celui-ci étant d'importance.

De plus, Augustin ne traite pas les deux questions de la même façon. La première fois, il suppose la faute déjà commise et règle la façon de la réprimer : si elle est avouée spontanément par le coupable, celui-ci reçoit son pardon et l'on prie pour lui ; mais si la faute reste inavouée et qu'on la découvre, une grave sanction s'ensuit. La seconde fois, la « réception occulte » n'est plus envisagée de ce point de vue pénal. Au lieu de supposer le délit déjà commis, Augustin le prévient par une interdiction : *non occulte accipiatur*, et il indique la façon d'agir qui s'y oppose : le supérieur pourra faire rentrer la chose dans la masse commune et l'attribuer à qui en a besoin, ce qui suppose évidemment qu'on la lui a remise ou du moins présentée.

**L'utilisation
d'Augustin
par Benoît**

Tels sont les deux passages de la Règle augustiniennne d'où provient *RB* 54. Le premier est bien reconnaissable à travers la première phrase de Benoît, où *litteras uel quaelibet munuscula accipere* reproduit les mots mêmes d'Augustin (*RB* 54, 1). Quant au second, il est manifestement sous-jacent aux deux phrases suivantes, où Benoît relève que, même si l'on reçoit l'objet de ses propres parents, l'abbé pourra le donner à qui il veut (*RB* 54, 2-3).

Ainsi Benoît rapproche et juxtapose les deux prescrip-

75. AUGUSTIN, *Reg.* 12, 140-144.

tions d'Augustin. Ce faisant, il ne tient aucun compte de leurs particularités et de leur portée respective. La personne qui offre les « lettres et petits présents » n'est plus précisément, comme chez Augustin, une femme, mais n'importe qui : parents, gens du dehors quelconques, membres de la communauté eux-mêmes. Point de différence, à cet égard, entre la première phrase et la seconde : les « parents » sont mentionnés dans l'une comme dans l'autre. De son côté, l'objet offert ne paraît pas changer de nature au cours du chapitre : ayant mentionné au début les « lettres, eulogies et petits présents de toute espèce », Benoît ne donne pas d'autre indication dans la suite. *Quod si ... ei quicquam directum fuerit*, écrit-il vaguement dans la seconde phrase. Celle-ci continue donc, semble-t-il, à traiter de la même sorte d'objets.

Ainsi le texte bénédictin confond les deux délits de « réception occulte » que distinguait Augustin. Le premier n'est plus affaire de relations clandestines avec une femme. Sa nature spécifique de faute contre la chasteté disparaît. Il ne s'agit même plus d'une entorse à la séparation du monde : la personne avec qui l'on communique peut se trouver à l'intérieur du cloître aussi bien qu'au dehors. En réalité, le délit semble passer du domaine de la clôture et de la chasteté à celui de la pauvreté, pour parler en langage moderne. Nous avons déjà noté que la phrase *accipere aut dare sine praecepto abbatis* reproduit presque exactement les mots de *RB* 33, 1⁷⁶. C'est dire que Benoît paraît penser ici de nouveau à la désappropriation. Dans *RB* 33, 3, il avait donné en exemple trois objets qu'il était interdit de posséder : *neque codicem neque tabulas neque graphium*. A cette énumération provenant d'une liste de cinq objets dressée par Cassien s'ajoute maintenant une nouvelle liste de trois termes, dont deux proviennent

76. Cependant nous verrons que Benoît dépend sans doute ici de CÉSAIRE, *Reg. uirg.* 25 (notes 97 et suiv.).

d'Augustin et le troisième, nous le verrons, de Césaire : *litteras, eulogias uel quaelibet munuscula*. Ces objets ne sont pas, à proprement parler, de ceux que l'on « possède ». Leur rôle est plutôt de représenter la personne qui les offre et de signifier l'amitié. Cependant, si mince que soit l'objet, le seul fait de donner et de recevoir est un acte de propriété, ou, ce qui revient au même, un acte de volonté propre : on sait le lien que Benoît établit entre ces deux « vices ». Tel est l'aspect sous lequel Benoît l'envisage. Peu lui importe qui est l'envoyeur ou le destinataire. C'est l'acte même de disposer de l'objet qui l'irrite.

Ce changement fondamental s'accompagne de quelques modifications subsidiaires qui tendent à élargir et à généraliser les notations d'Augustin. Non seulement on passe de *ab aliqua* à *neque a parentibus suis neque a quoquam hominum nec sibi inuicem*, mais entre les « lettres » et les « petits présents » viennent s'insérer les « eulogies⁷⁷ ». De plus, alors qu'Augustin ne parlait que de « recevoir », Benoît écrit : « recevoir ou donner ». Enfin, ce qui était chez Augustin une mesure pénale, supposant la faute commise, devient dans la *RB* une interdiction. Cette dernière modification contribue pour sa part à assimiler la première péricope d'Augustin à la seconde, vers laquelle nous allons nous tourner maintenant.

Comme la seconde péricope d'Augustin, la seconde phrase de Benoît est en effet une défense. Elle interdit au moins de recevoir quoi que ce soit, même si c'est envoyé par ses parents, avant de l'avoir déclaré à l'abbé. Cette phrase n'apporte apparemment que peu de changements à la source augustiniennne. D'abord, en ce qui concerne les objets, Benoît substitue un pronom vague et général (*quicquam*) aux indications plus précises d'Augustin : *uestem siue quodlibet aliud inter necessaria deputandum*.

77. Cet ajouté et celui dont nous parlons ensuite sont inspirés par CÉSaire, *Reg. uirg.* 25, comme nous le montrerons plus loin.

Peut-être veut-il seulement faire court. Mais cette substitution, nous l'avons noté, entraîne une équivoque assez étrange. Désormais, rien ne différencie, du point de vue des objets, la seconde phrase de la première. On croirait, à lire Benoît, qu'il s'agit toujours des menus présents précédemment énumérés. Rien n'indique que l'on soit passé, comme c'était le cas chez Augustin, du domaine des relations personnelles à celui de la propriété, des objets de mince importance qui valent comme signes d'amitié à ceux que l'on « possède » pour de bon et qui sont réellement « nécessaires ». Par ce changement, Benoît a mis de nouveau la seconde phrase en continuité avec la première : de même que celle-ci vise déjà le vice de propriété, de même celle-là parle encore de menus présents.

Cette continuité est telle qu'on en vient à se demander ce qui différencie les deux propositions et ce que la seconde apporte de nouveau. Peu de chose, en vérité. Le cas est particularisé : au lieu de « donner ou recevoir », il ne s'agit plus que de la seconde hypothèse, celle de l'objet « reçu », et quant aux envoyeurs, on ne mentionne plus que « les parents », qui représentent la tentation maxima et le cas limite. En contrepartie de ces indications restrictives, la procédure va être, ici et dans la troisième phrase, explicitée et détaillée. L'indication globale *sine praecepto abbatis* sera décomposée en deux temps : d'abord, il faut « déclarer » à l'abbé l'objet dès son arrivée⁷⁸; ensuite, il faut laisser

78. *RB* 54, 2 : *nisi prius indicatum fuerit abbati*. Comparer CÉSaire, *Reg. mon.* 1 : *offerat abbati*. Ainsi Césaire comme Benoît donne un ordre positif qui traduit en clair le *non occulte accipiat* d'Augustin. C'est là un point de contact intéressant entre ces deux utilisateurs de la Règle augustiniennne, qui dépendent certainement d'Augustin en ligne directe l'un comme l'autre. Outre cette dépendance directe de la source commune, y a-t-il influence de Césaire sur Benoît ? Le point de contact que nous venons de signaler, et ceux que nous relèverons par la suite, ne suffisent sans doute pas à le prouver, d'autant que le contexte est différent de part et d'autre. Cf. *Add.*, p. 1397.

à l'abbé le soin de décider qui le recevra. En somme, le principe général énoncé dans la première phrase est expliqué dans la seconde et la troisième à l'aide d'un exemple particulier.

Ainsi les notations prises à la deuxième péricope d'Augustin servent simplement à illustrer la première, moyennant communication à celle-ci de la visée de désappropriation qui caractérisait celle-là. Entre les deux passages de la Règle augustiniennne le texte bénédictin établit une continuité sans faille, une sorte de « communication des idiomes », comme on dit en christologie. Deux lois parfaitement distinctes n'en font plus qu'une. L'analogie superficielle que mettait entre elles le *non occulte accipiatur* d'Augustin est devenue chez Benoît identité d'objet et de visée. Il ne reste plus, dans la Règle bénédictine, qu'une loi en deux articles : la maxime fondamentale et son application.

Il reste à relever d'autres modifications que Benoît impose à sa source. Elles vont d'abord dans le sens de l'abrègement. Non seulement les mots *uestem siue quodlibet aliud inter necessaria deputandum* se résument en *quicquam*⁷⁹, mais on passe de la phrase *qui etiam suis filiis uel aliqua necessitudine ad se pertinentibus in monasterio constitutis aliquis uel aliqua contulerit* à une formule beaucoup plus brève, où seuls les « parents » proprement dits sont mentionnés⁸⁰. Objets et envoyeurs sont donc désignés avec la même concision.

En revanche, Benoît développe ou même invente certaines notations. C'est ainsi que *non occulte accipiatur* devient *non praesumat suscipere illud nisi prius indicatum*

79. Cf. CÉSAIRE, *Reg. mon.* 1 : *aliquid*.

80. *RB* 54, 2 : *si etiam a parentibus suis*. Comparer CÉSAIRE, *Reg. mon.* 1 : *si aliquis de propinquis*. Les deux auteurs s'accordent à remplacer le *qui* d'Augustin par *si*, et à ne mentionner que brièvement les « parents » ou « proches ».

fuert abbati. On reconnaît là d'abord le verbe *praesumere*, qui vient si facilement sous la plume de Benoît dans les interdits⁸¹. Mais le fait le plus significatif est la substitution à *occulte* d'une phrase qui indique nettement la conduite à tenir : il faut « déclarer au préalable à l'abbé ». Ainsi se trouve explicitée une démarche qui restait implicite dans le texte d'Augustin⁸².

Faut-il en dire autant de « l'autorisation d'accepter » que Benoît mentionne ensuite : *quod si iusserit suscipi*? Cette fois, cependant, il ne semble pas qu'Augustin ait jamais envisagé que le supérieur pourrait ne point accepter. Dans son zèle à préciser la marche à suivre et à noter à chaque étape les droits de l'abbé, Benoît en vient à envisager une alternative qui ne s'était même pas présentée à l'esprit de son devancier⁸³.

La même tendance à tout rapporter à l'abbé se manifeste dans une dernière série de retouches. Voyez d'abord comment Benoît transforme la désignation de celui qui reçoit l'objet. Augustin avait écrit : *cui necessarium fuert praebatur*. C'était donc la « nécessité » qui justifiait l'attribution de l'objet à un membre de la communauté autre que le destinataire⁸⁴. Implicitement, Augustin se référait ainsi au principe des *Actes* qui régit toute sa législation en la matière⁸⁵. A cette règle de justice distributive, Benoît substitue simplement la décision de l'abbé : *cui illud iubeat dari*, recevra l'objet celui que l'abbé aura désigné.

S'agit-il, dans la pensée de Benoît, d'un décret arbitraire?

81. Il l'avait déjà ajouté à la citation des *Actes* dans *RB* 33, 6. Voir ci-dessus, note 51.

82. Il en est de même chez CÉSAIRE, *Reg. mon.* 1. Voir ci-dessus, note 78.

83. Ni à celui de CÉSAIRE, *loc. cit.*

84. Ici encore Césaire s'accorde avec Augustin contre Benoît.

85. *Actes* 4, 35. Cf. AUGUSTIN, *Reg.* 5, 9 (voir ci-dessus, note 54).

Nullement⁸⁶. Avouons cependant que le texte bénédictin ne fait rien pour écarter cette supposition. Avant tout préoccupé d'affirmer le pouvoir de l'abbé, Benoît en oublie de rappeler la règle d'équité que celui-ci doit servir. Peut-être même évite-t-il à dessein d'y faire allusion : on pourrait s'en prévaloir pour discuter le jugement de l'abbé. En tout cas, l'autorité de ce dernier est bien la seule norme qui soit invoquée. En plus de cet accent mis sur le pouvoir abbatial, on notera l'aspect rigoureux de la rédaction bénédictine. Attribuer l'objet « à qui en a besoin » paraît moins dur que de le remettre « à qui l'abbé aura désigné ».

La même impression de rudesse résulte de la suppression par Benoît des mots *in rem communem redactum*. Cette notation n'était pas sans importance dans le texte d'Augustin⁸⁷. En rattachant la présente prescription au thème de la vie « commune » qui s'était développé dans tout le paragraphe précédent⁸⁸, elle lui donnait son sens et en atténuait la dureté. Si pouvoir était donné au supérieur de ne point remettre l'objet au destinataire, mais à un autre, c'est que l'objet avait été « mis en commun ». Ce rappel de la vie « commune » expliquait et justifiait le transfert. De même que *cui necessarium fuerit* faisait allusion à *Actes* 4, 35, de même *in rem communem redactum* se référerait implicitement à *Actes* 4, 32. Chez Benoît, cette bienfaisante mention de la « communauté » fait défaut⁸⁹. Le transfert de l'objet en devient plus brutal et plus dur : entre son premier destinataire et celui qui le reçoit effectivement,

86. Cf. *RB* 34, 2 (pas d'acceptation de personnes !); 55, 22 (songer au jugement de Dieu); 65, 22 (pas de jalousie; songer au jugement de Dieu).

87. Elle est reprise par CÉSAIRE, *loc. cit.* : *in commune redactum*.

88. AUGUSTIN, *Reg.* 12, 132 : *sub communibus custodibus*; 12, 133 : *in commune*; 12, 136-137 : *communia... communibus... comunem*.

89. Sur cette omission de *in rem comunem redactum* et celle de *cui necessarium fuerit*, voir en outre ci-dessous, note 96.

point de « mise en commun » qui suggère l'atmosphère de charité, la médiation lénifiante de l'amour.

Dès lors, on ne s'étonne pas que Benoît éprouve le besoin d'ajouter une mise en garde contre la « tristesse ». Jusqu'ici, il a corrigé le texte d'Augustin sans autre souci que de préciser la marche à suivre et les droits de l'abbé. Cette rédaction purement juridique a éliminé les précieuses mentions de la *res communis* et du *necessarium* par lesquelles Augustin donnait sa signification à la mesure en évoquant l'Église primitive. Maintenant Benoît va tenter de compenser cette perte de sève scripturaire et de substance spirituelle en ajoutant une recommandation de son cru.

A vrai dire, *et non contristetur frater* est encore en dépendance, au moins indirecte, de la Règle augustiniennne. Cette recommandation n'est en effet qu'un rappel de *RB* 34, 3 : *et non contristetur*. Or ces mots, on s'en souvient, ne font que traduire en langage bénédictin certaines expressions d'Augustin⁹⁰. Benoît reste donc ici, consciemment ou non, sous l'influence de son maître.

En revanche le texte scripturaire qu'il cite ensuite ne lui vient pas d'Augustin⁹¹. Avouons d'ailleurs que cette évocation du Tentateur est loin de combler le vide spirituel laissé par la disparition des allusions aux *Actes*. Celles-ci, chez Augustin, motivaient adéquatement le transfert de l'objet. Chez Benoît, l'invitation à « ne pas donner occasion au diable » fait seulement peser une menace de péché sur le frère qui se sent frustré. Elle le met en garde contre la tristesse dont il est tenté, mais elle ne l'éclaire pas sur le sens de la décision dont il se croit victime.

Cette note sévère se prolonge dans la sanction pénale qui termine le chapitre. Benoît ne trouvait rien de semblable

90. Voir ci-dessus, note 58.

91. D'autres réminiscences de *Eph.* 4, 27 et *I Tim.* 5, 14 se rencontrent dans *RM* 16, 64-65; *RB* 38, 8 et 43, 8.

à la fin de la seconde péricope d'Augustin⁹². Peut-être se souvient-il que la première péricope s'achevait en réclamant une « grave correction⁹³ ». Mais il n'est guère nécessaire de chercher dans la Règle augustinienne l'origine de cette sanction. C'est comme machinalement que Benoît en ajoute une à la fin de chaque chapitre. Dans le cas présent on songe tout naturellement aux clauses finales de *RB* 33 et 34. De fait, la présente sanction peut s'appliquer à la fois aux deux sortes de fautes dénoncées dans ces chapitres : l'appropriation et le murmure⁹⁴, le chapitre sur la réception des lettres n'étant qu'un appendice au traité de la désappropriation et de la distribution du nécessaire.

Maintenant que nous avons achevé de comparer ce petit chapitre à ses sources augustinienes, il est à peine besoin de souligner l'intérêt que présente cette comparaison pour la connaissance des méthodes de rédaction de Benoît. Sans méprise possible⁹⁵ on peut ici assister à un travail d'amalgame, de réinterprétation, d'abrègement, qui rappelle singulièrement celui que notre auteur est censé avoir accompli sur la *RM*, dans l'hypothèse de l'antériorité

92. Ni à la fin de CÉSAIRE, *Reg. mon.* 1. Quant à CÉSAIRE, *Reg. uirg.* 43, qui correspond à la deuxième péricope d'Augustin, on y trouve bien une sanction, mais celle-ci vise avant tout les tourières et ne présente pas de point de contact littéral avec celle de Benoît.

93. AUGUSTIN, *Reg.* 11, 117-119. Nous parlerons plus loin de l'influence qu'a pu exercer CÉSAIRE, *Reg. uirg.* 25, sur le vocabulaire de cette sanction de Benoît (*praesumpserit... subiaceat*).

94. Cependant Benoît semble viser surtout, sinon exclusivement, l'appropriation : *praesumpserit* (54, 5) rappelle *praesumat* (54, 2). D'ailleurs, le murmure n'est pas nommé dans le chapitre 54, mais seulement la « tristesse » qui le précède. Celle-ci constitue-t-elle une faute assez caractérisée pour donner lieu à un châtement ?

95. Ici comme au chapitre 34, Benoît dépend d'Augustin directement, non par l'intermédiaire de CÉSAIRE, *Reg. uirg.* 25 et 43 (voir ci-dessous, note 99), encore qu'il ait subi très probablement l'influence secondaire de *Reg. uirg.* 25, comme on le verra plus loin.

du Maître. Les faits observés dans le cas présent apportent donc une importante confirmation à cette hypothèse.

Il faut souligner en particulier que certaines transformations dont Benoît prend l'initiative à l'égard d'Augustin ne sont pas plus heureuses que tel ou tel faux pas commis par lui à l'égard du Maître. Au total, il n'a pas réussi à coordonner parfaitement les deux passages d'Augustin qu'il juxtapose. En laissant croire qu'il s'agit encore, dans sa deuxième et sa troisième phrase, des *litteras uel quaelibet munuscula* du premier passage d'Augustin, Benoît rend peu vraisemblable la procédure empruntée au second passage de celui-ci : pourquoi attribuer à un religieux autre que le destinataire des « lettres, eulogies ou menus présents » qui ne servent à rien, sinon à entretenir des relations personnelles d'amitié⁹⁶ ? Visiblement, c'est d'une autre sorte d'objets qu'on veut parler maintenant : les « vêtements et choses nécessaires » du second passage d'Augustin.

D'autres inconséquences apparaissent dans la première phrase de Benoît, soit au plan de la pensée, soit à celui de la grammaire. D'abord, la mention *nec sibi inuicem*, ajoutée par Benoît, s'harmonise mal avec celle des « lettres » qui vient d'Augustin : imagine-t-on des moines échangeant une correspondance écrite à l'intérieur du cloître ? D'autre part, *nec sibi inuicem* ne s'accorde pas avec les deux compléments précédents : *neque a parentibus suis neque a quoquam hominum*. Ceux-ci ne peuvent se rapporter qu'au verbe *accipere*, tandis que *nec sibi inuicem* se rapporte seulement à *dare*. Chacun des deux verbes a donc ses compléments propres, qui ne conviennent pas à l'autre

96. Peut-être est-ce justement à cause de la nature de ces objets que Benoît supprime les mentions *in rem communem redactum et cui necessarium fuerit* d'AUGUSTIN, *Reg.* 12, 144 (cf. 142). Lettres, eulogies et petits présents ne peuvent être « mis en commun » et ne sont « nécessaires » à personne.

verbe. Or *dare*, aussi bien que son complément, est une mention qui manque chez Augustin et que Benoît ajoute. Tout se passe donc comme si ces deux mentions corrélatives avaient été insérées en même temps et sans égard au contexte. Ainsi l'on distingue nettement la rédaction primitive de cette phrase, faite d'après le texte d'Augustin, et les ajoutés de Benoît :

RÉDACTION PRIMITIVE	AJOUTÉS
...neque a parentibus suis neque a quoquam hominum accipere	nec sibi iniucem aut dare

Grammaticalement, il eût mieux valu écrire d'un seul tenant : *nec sibi iniucem dare*. Mais on restreignait ainsi chaque interdiction, celle de recevoir et celle de donner, à une seule catégorie de personnes. Benoît a donc inséré chaque ajouté à la suite du terme correspondant du texte de base, verbe ou complément. Au prix d'une double anacoluthie, il assurait ainsi à ses interdictions la portée universelle qu'il entendait leur donner.

Cependant il est encore un mot de la *RB* qui n'a aucun répondeur chez Augustin : *eulogias*. Cet ajouté ne s'insère pas de la même façon que les précédents. Au lieu de venir après les termes qu'il complète, il prend place au milieu d'eux :

RÉDACTION PRIMITIVE	AJOUTÉ
litteras uel quaelibet munuscula	eulogias

**L'influence
de Césaire d'Arles**

Ce mot *eulogias* et la façon dont il s'insère dans le texte de base rappellent curieusement le passage de la *Règle des Vierges* où Césaire d'Arles reproduit et amplifie la première péripécopie d'Augustin⁹⁷. Césaire écrit d'abord, en suivant de près Augustin :

EMPRUNTS DE CÉSAIRE À AUGUSTIN	AJOUTÉS DE CÉSAIRE
Quaecumque autem in tantum progressa fuerit malum ut occulte ab aliquo litteras aut quaelibet munuscula ⁹⁸ accipiat...	quod Deus non patiatur mandata aut

Dans l'ensemble, Césaire suit son modèle de beaucoup plus près que Benoît. Cependant deux légères retouches de Césaire manquent dans le texte bénédictin⁹⁹. Celui-ci dépend donc directement d'Augustin.

97. CÉSAIRE, *Reg. uirg.* 25.

98. Augustin, suivi par Benoît, écrivait : *uel quaelibet munuscula*. Césaire a changé *uel* en *aut* et séparé *quaelibet* de *munuscula* par l'ajouté *mandata*.

99. Voir la note précédente. La dépendance directe de Benoît par rapport à Augustin est d'ailleurs démontrée par le fait que *RB* 54, 2-4 suit AUGUSTIN, *Reg.* 12, non CÉSAIRE, *Reg. uirg.* 43 (*ni, a fortiori*, CÉSAIRE, *Reg. mon.* 1), comme le montrent les mots *etiam... suis* et *in (abbatis) sit potestate cui...* du texte bénédictin, qu'on trouve déjà chez Augustin, non chez Césaire. De celui-ci, Benoît s'inspire peut-être dans la précision *nisi prius indicatum fuerit abbati* (cf. *Reg. uirg.* 43 : *nihil... excipi extra conscientiam uel consilium abbatissae... praeposilae ostendat*; *Reg. mon.* 1 : *offerat abbati*), ainsi que dans la sanction finale, qui pourtant ne présente pas de point de contact caractérisé avec Césaire.

Cela dit, remarquons que l'ajouté césairien *aut quaelibet mandata* correspond exactement à l'ajouté bénédictin *eulogias*. De part et d'autre une mention nouvelle s'insère entre les deux termes pris à Augustin. Chez Césaire, *mandata* désigne un message oral, analogue au message écrit (*litteras*); chez Benoît, il s'agit d'« eulogies », c'est-à-dire d'objets bénits, analogues aux « petits présents ». A cette différence près, les deux utilisateurs d'Augustin se comportent de la même façon.

Mais il est un fait plus remarquable encore : le mot *eulogias* apparaît un peu plus loin chez Césaire lui-même. Quand il a fini de reproduire la phrase d'Augustin (*...gravius emendetur*), l'évêque d'Arles ajoute deux phrases complémentaires :

Simili etiam districtioni *subiaceat*, si uel ipsa cuicumque litteras aut munuscula *transmittere* sacrilego usu *praesumpserit*.

Pro affectu tamen *parentum*, ad cuiuscumque notitiam si aliquam *transmittere* uoluerit *eulogiam panis*, matri suggerat; et si ipsa permiserit, per posticiarias det, et ipsae nomine illius *transmittant* cui uoluerit; ipsa sine praeposita aut posticiariis per se *non praesumat nec dare nec accipere quidquam*.

Dans la première phrase, Césaire met en parallèle le fait de recevoir des lettres ou objets, déjà condamné par Augustin, et celui d'en envoyer (*transmittere* et plus loin *dare*, qui est le terme même dont usera Benoît). Un même châtement frappe les deux délits. Vient ensuite une concession, et c'est là qu'apparaît l'*eulogia*: on pourra envoyer à un parent un morceau de pain béni (*eulogiam panis*), mais avec la permission de la prieure et par l'intermédiaire des tourières.

Cette mention de l'*eulogia* crée une nouvelle analogie entre Césaire et Benoît. Celui-ci semble dépendre doublement de celui-là : d'abord quand il insère un terme nouveau entre les *litteras* et les *munuscula* d'Augustin; ensuite quand

il choisit d'insérer à cet endroit, sinon les *mandata* de la Règle des Vierges, du moins un terme qui apparaît un peu plus loin chez Césaire : l'*eulogia*.

Cette dépendance de Benoît par rapport à Césaire paraît confirmée par une série de traits communs, que nous avons soulignés en reproduisant les deux phrases additionnelles de la Règle des Vierges. *Subiaceat, praesumpserit, parentum, non praesumat, dare ... accipere*¹⁰⁰, *quidquam*: tous ces mots se retrouvent littéralement dans *RB* 54, soit dans la première phrase (*parentibus, accipere ... dare*), soit dans les suivantes (*subiaceat, praesumpserit, non praesumat, quidquam*).

Remarquons ici que ces dernières ne correspondent pas, pour le contenu, au passage en question de la Règle des Vierges. Quant au passage ultérieur de Césaire, où celui-ci paraphrase la deuxième péricope d'Augustin¹⁰¹, Benoît ne lui fait aucun emprunt appréciable. Si donc l'on admet que *RB* 54, 2-3 emprunte au premier passage de Césaire les mots que nous venons de relever — et la chose n'est pas absolument certaine, s'agissant de mots imposés par le contexte ou très familiers à la *RB* —, il faudra supposer que le vocabulaire de Benoît reste sous l'influence de ce premier passage de Césaire, alors que la matière traitée est différente¹⁰². Cependant, en toute hypothèse, il est très probable que *dare*, dans *RB* 54, 1, fait écho à la Règle des Vierges¹⁰³.

100. *Accipere*, chez Benoît, vient directement d'Augustin. Chez Césaire, il fait écho à *accipiat*, qui est aussi un emprunt à Augustin.

101. CÉSARE, *Reg. uirg.* 43. Voir ci-dessus, note 98.

102. Toutefois *praesumpserit* et *subiaceat* se trouvent dans la sanction finale. Or celle-ci, on l'a vu, dépend peut-être de la première péricope d'Augustin (ci-dessus, note 93) et peut correspondre ainsi à la première phrase complémentaire de Césaire.

103. Quant à *parentibus*, l'influence de CÉSARE, *Reg. uirg.* 25, pourrait en expliquer l'apparition dans *RB* 54, 1, ce mot ne correspondant à rien dans AUGUSTIN, *Reg.* 11. On notera d'ailleurs que la procédure en deux temps de *RB* 54, 2-3 (*...nisi prius indicatum*

Ainsi cette première phrase de *RB* 54 ne provient pas seulement d'Augustin. On y reconnaît aussi l'influence de Césaire dans les deux ajoutés *eulogias* et *aut dare*. En revanche, l'ajouté *nec sibi inuicem* ne vient d'aucune de ces sources¹⁰⁴. Comme il est lié grammaticalement à *dare*, il paraît s'être introduit en même temps que les ajoutés d'origine césairienne. Cela dit, il reste un problème : contemporains les uns des autres, les trois ajoutés le sont-ils de la rédaction primitive? En d'autres termes, sommes-nous en présence de deux couches rédactionnelles séparées par un laps de temps : le texte de base d'Augustin et la série d'ajoutés? Ou bien Benoît a-t-il d'emblée enrichi le résumé d'Augustin de ces notations supplémentaires?

Répondre à ces questions n'est pas chose aisée. D'une part, on imagine assez mal Benoît travaillant simultanément sur deux textes : celui d'Augustin et celui de Césaire. Il paraît plus vraisemblable que la Règle de Césaire a été mise à contribution après celle d'Augustin. Ainsi s'expliqueraient au mieux les inconséquences entre texte de base et ajoutés¹⁰⁵. D'autre part les correspondances verbales entre la Règle des Vierges et la suite du chapitre bénédictin semblent indiquer que celui-ci a été rédigé tout entier sous l'influence de Césaire. Cette influence se serait donc exercée sur Benoît dès l'origine de la rédaction¹⁰⁶.

fuerit abbat... quod si iusserit suscipi) se retrouve dans CÉSAIRE, *Reg. uirg.* 25, mais à propos d'envois, non de réception : *...matri suggerat, et si ipsa permiserit...* Pour les parallèles de CÉSAIRE, *Reg. mon.* 1 et *Reg. uirg.* 43 (réception), voir ci-dessus, notes 78 et 99.

104. Il fait penser à PACHÔME, *Reg.* 106 : *Nemo ab altero accipiat quidquam, nisi praepositus iusserit* (ces derniers mots rappellent le *sine praecepto abbat* de *RB* 54, 1, et le *quod si iusserit* de *RB* 54, 3). Cf. aussi BASILE, *Reg.* 105 : *Quid si a seipso commodare voluerit alicui aut accipere ab alio?* Ce sont là, de toute évidence, de simples parallèles.

105. On notera en outre que *aut dare* manque aussi bien dans 54, T que dans 54, 2-3. Ceci suggère que la mention a été ajoutée après la rédaction du chapitre entier, titre compris.

106. A moins que *RB* 54, 1 n'ait d'abord existé seul, sans la suite

Mais laissons là ce problème de chronologie, difficile à résoudre et d'ailleurs secondaire. L'important est que nous puissions discerner nettement deux couches rédactionnelles, l'une provenant d'Augustin, l'autre tirée par Benoît de la Règle des Vierges et de son propre fonds :

RÉDACTION PRIMITIVE D'APRÈS AUGUSTIN	AJOUTÉS D'APRÈS CÉSAIRE	AJOUTÉ PROPRE
Nullatenus liceat monacho neque a parentibus suis neque a quoquam hominum ¹⁰⁷		nec sibi inuicem
litteras	eulogias	
uel quaelibet munuscula accipere	aut dare	
sine praecepto abbat		

On notera que les deux ajoutés d'après Césaire ne sont pas sans rapport entre eux. Dans la Règle des Vierges, on envisage seulement l'envoi d'eulogies par la moniale. Celle-ci est une personne consacrée à Dieu. A ce titre, elle

du chapitre. Alors l'influence de Césaire se serait exercée dans une seconde étape de la rédaction, comprenant à la fois les ajoutés de la première phrase et les phrases suivantes. Mais c'est là une hypothèse que rien ne permet de vérifier.

107. Ces deux compléments précédés de *a* sont eux-mêmes, on l'a vu, un élargissement par rapport à Augustin, qui écrivait *ab aliqua*. Mais ils sont tissés dans la phrase, de telle sorte qu'on ne peut les en séparer.

peut bénir des objets et en faire présent¹⁰⁸, tout comme les membres du clergé¹⁰⁹. Des personnes du monde pourraient-elles lui rendre la pareille? En tout cas, Césaire ne le prévoit pas. L'*eulogia panis* n'est mentionnée par lui qu'à propos de l'envoi d'objets à l'extérieur. C'est à ses yeux le seul cadeau qu'une religieuse puisse faire, moyennant autorisation. De fait, les règles de la désappropriation, aussi strictes dans la Règle des Vierges que dans la *RB*, ne laissent guère d'autre possibilité.

On voit dès lors le rapport qui unit probablement, chez Benoît comme chez Césaire, *eulogias* à *dare*. L'eulogie est un cadeau typiquement monastique. Les moines peuvent être tentés d'en donner à leurs parents¹¹⁰ et sans doute aussi d'en échanger « entre eux ». Les ajoutés de Benoît sont donc reliés l'un à l'autre, non seulement par des liens d'origine et des rapports grammaticaux, mais aussi par un fil logique. Augustin ne s'occupait que du délit de « réception ». C'est en songeant, à la suite de Césaire, au délit symétrique d'« envoi » que Benoît a inséré les trois mentions supplémentaires de cette première phrase.

**Rapports
avec les chapitres
voisins**

Après avoir éclairé ce petit chapitre par ses sources, il nous faut pour finir le situer dans son contexte.

Entre le chapitre « de la réception des hôtes » et celui « du vêtement et de la chaussure des frères », *RB* 54 correspond pour la place à *RM* 80. Ce dernier traite de l'aveu des pollutions nocturnes. Apparemment,

108. Le Maître prévoit aussi l'envoi d'eulogies par les religieux. Voir *RM* 85, 1 (*mittendarum oblagiarum*). Cf. SULP. SÈVÈRE, *Dial.* 2, 12 : l'évêque Martin accepte la « bénédiction » d'une vierge.

109. Cf. *RM* 76, T : *transmissae oblagiae a sacerdote*; GRÉGOIRE, *Dial.* 2, 8, MORICCA 91, 16 : *panem pro benedictione transmittere* (le prêtre Florentius); PSEUDO-JÉRÔME, *Ep.* 43, 1, *PL* 30, 292 d : *laici pro benedictione de manu sacerdotis accipiant (panes oblationum)*.

110. Césaire ne mentionne pas d'autre destinataire licite.

il n'y a donc aucun rapport entre le chapitre de Benoît et celui du Maître¹¹¹. En revanche, *RB* 54 a des attaches évidentes avec *RB* 53 et 55. Le premier se termine par une note, propre à Benoît, sur les relations avec les hôtes : il est interdit d'entrer en rapport avec eux et de leur parler sans permission¹¹². Voilà qui ressemble assez fort à ce qu'on lit aussitôt après, au début de *RB* 54 : interdit, sauf permission, de communiquer par des objets avec qui que ce soit. Le vocabulaire lui-même est semblable : *ullatenus ... non licere* et *nullatenus liceat, cui non praecipitur* et *sine praecepto*.

Quant à *RB* 55, on sait que ce chapitre, tout comme ceux du Maître dont il dérive¹¹³, traite non seulement du vêtement et des chaussures, mais aussi de la lutte contre la propriété et de la distribution du nécessaire. C'est dire que *RB* 54 est connexe à la seconde partie de *RB* 55, celle où apparaissent, en dépendance de *RM* 82, ces deux derniers thèmes.

Ce double rapport de *RB* 54 à ce qui le précède et à ce qui le suit permet d'entrevoir la genèse du chapitre. C'est probablement la note sur les rapports avec les hôtes (*RB* 53, 23-24) qui a éveillé, par association d'idées, le souvenir du passage d'Augustin sur les rapports avec la femme. De ce texte d'Augustin, Benoît n'a retenu que l'idée d'un envoi de lettres ou de cadeaux, abstraction faite du contexte de relations avec l'autre sexe. Ce qui l'intéresse chez Augustin, c'est ce qui prolonge ses propres avertissements sur les relations avec les gens du dehors. De même

111. Sans doute est-ce chercher trop loin que de relever une certaine analogie entre *RM* 80 et AUGUSTIN, *Reg.* 11, 115-119, d'où provient *RB* 54, 1. Augustin et le Maître traitent tous deux d'atteintes à la chasteté, ici par commerce clandestin avec une femme, là par pollution solitaire. Lisant *RM* 80, Benoît aurait-il songé au passage d'Augustin, en raison de cette similitude de matière ?

112. *RB* 53, 23-24.

113. *RM* 81-82.

qu'il était interdit de parler à ceux-ci quand ils viennent au monastère, de même il sera interdit de communiquer avec eux par lettres ou objets¹¹⁴. Pareille communication sera prohibée dans les deux sens, car Benoît, à la suite de Césaire, ne veut pas plus de « don » que de « réception ». Cependant envoyeurs et destinataires peuvent être non seulement des gens du dehors, mais aussi des membres de la communauté¹¹⁵. Avec ce dernier ajouté (*nec sibi inuicem*), la question des rapports avec le monde est dépassée. La note sur les rapports avec les hôtes n'aura été qu'un prétexte à l'extension du contrôle de l'abbé sur tout échange d'objets, à l'intérieur du monastère comme à l'extérieur.

Enfin, le passage d'Augustin qui vient d'être utilisé en appelle un autre semblable, où la « réception occulte » d'objets est interdite de nouveau, mais cette fois au nom de la désappropriation et de la vie commune. La tentation est forte de le joindre au premier, d'autant qu'on est sur le point de sévir derechef contre la propriété (*RB 55*). En opérant cette jonction, Benoît fait du chapitre un trait d'union entre ses voisins. Par une transition insensible, on passe dans *RB 54* du traité des hôtes à celui du vestiaire, des rapports du moine avec l'extérieur à son entier dépouillement de toute propriété.

114. Noter la même séquence dans *Vita Patrum Jurensium* III, 22 : interdit au moine de se présenter sans permission aux laïcs qui arrivent (164, 18-19) ; tout objet donné par les proches est immédiatement présenté à l'abbé et à l'économe (164, 19-21). La *Vita* se réfère à une *regula Patrum*. Celle-ci paraît être la *Reg. Or.* 26, qui présente la même séquence, avec des analogies verbales. Il est probable que la *Regula Orientalis* a aussi influencé Benoît. Voir notre article « La Vie des Pères du Jura et la datation de la *Regula Orientalis* », dans *RAM* 47 (1971), p. 121-127.

115. Grammaticalement, ces mots *sibi inuicem* ne peuvent être mis en rapport qu'avec *dare*. Il y a donc un rapport certain entre ces deux ajoutés.

CHAPITRE III

VÊTEMENT ET CHAUSSURE (*RB 55*)

Sous le titre *De uestiario et calciario fratrum*, qui est à peu près celui de *RM 81*¹¹⁶, le chapitre 55 de la *RB* renferme l'équivalent de deux chapitres du Maître : celui du vêtement et de la chaussure (*RM 81*) et celui de la désappropriation (*RM 82*). C'est surtout cette seconde question qui nous intéresse ici. Cependant elle est trop étroitement liée à la première pour que nous puissions nous dispenser d'examiner le chapitre dans son ensemble et dans chacune de ses parties. Commençons donc par la question vestimentaire, qui occupe les deux premiers tiers du chapitre (*RB 55*, 1-15).

116. Dans *RM 81*, T, les deux substantifs sont au pluriel (cf. *RB Capit 55*), et *fratrum* se trouve après le premier. Peut-être cette position de *fratrum* indique-t-elle que la seconde partie du chapitre (*RM 81*, 25-30) et la portion correspondante du titre (*et calciariis*) ont été ajoutées en un second temps de la rédaction (cf. *RM 77*, T : *De benedictione uel signo sacerdotum*, où le génitif vient après le deuxième substantif ; mais l'inverse se produit dans *RM 35*, T : *De modo psalmorum uel numero in die*), ce que suggère de son côté le faux-titre *De calciariis* (81, 25), raccordé à la phrase suivante par *uero*. Il se pourrait que l'auteur ait d'abord rédigé un chapitre distinct sur les chaussures, qu'il a ensuite annexé au chapitre sur le vêtement. La rédaction bénédictine est plus unifiée.

**Vêtement
et chaussure
chez le Maître
(RM 81)**

Le chapitre correspondant du Maître décrit d'abord la tenue des frères, soit en hiver (RM 81, 1-3), soit en été (81, 4-8). Puis il prescrit de déposer tous ces vêtements dans un vestiaire unique, où chaque dizaine aura un coffre dont la clé sera détenue par les prévôts. Il s'agit d'éviter toute propriété personnelle. Les prévôts doivent même ôter à leurs hommes tout article vestimentaire qui deviendrait objet d'attachement. Après ce long paragraphe sur la désappropriation (9-20), on revient à des précisions sur le vêtement¹¹⁷. Il s'agit cette fois de la tenue particulière des semainiers de la cuisine, que ceux-ci doivent remettre le samedi soir à leurs successeurs, après l'avoir lavée (21-24). Suit la description des chaussures, soit en hiver (25-26), soit en été (27-28). On mentionne aussi des chaussures spéciales pour les nocturnes, soit en été (29), soit en hiver (30). Comme ces dernières ont pour but d'assurer la propreté des lits, où l'on retourne après l'office de nuit, le chapitre se termine très naturellement par des indications sur la literie (31-33). Si elles n'ont pas été annoncées dans le titre, elles apparaissent comme la conclusion normale du paragraphe sur la chaussure¹¹⁸.

Avec ses deux parties correspondant aux deux éléments du titre et développées l'une et l'autre en bon ordre, le chapitre du Maître n'offre donc aucune surprise. Mais si sa structure ne pose pas de problème, il en est autrement de son vocabulaire. A cet égard, la principale difficulté

117. En réalité, il ne s'agit pas d'un « retour en arrière ». La marche du Maître est ordonnée. Le paragraphe sur le vestiaire et la désappropriation est bien à sa place après la nomenclature des effets personnels, tandis que les vêtements des cuisiniers, en vertu du roulement hebdomadaire, échappent à tout danger d'appropriation.

118. D'autant plus qu'elles se terminent par une nouvelle mesure en faveur de la propreté des lits (33), qui complète les prescriptions concernant les chaussures nocturnes.

réside dans l'interprétation du mot *paratura*, qui désigne le premier article, et sans doute le plus important, de la tenue ordinaire dans l'une et l'autre saison. A lire la première phrase, il peut sembler que *paratura* équivaut simplement à *tunica*¹¹⁹. Mais alors, pourquoi le Maître emploierait-il ce mot rare, voire isolé¹²⁰, à la place de *tunica*, qui est si courant? D'autre part, dans les deux autres passages de la Règle où apparaît la « tunique », celle-ci est accompagnée de la *cuculla*¹²¹, comme c'est habituellement le cas dans les descriptions du vêtement des anciens moines¹²². Ce fait suggère une nouvelle interprétation de *paratura*. Plutôt que d'une simple tunique, il s'agirait de l'ensemble formé par la tunique et la coule. On rejoindrait ainsi un des sens de *paratura*, mot qui paraît désigner souvent n'importe quel ensemble d'objets assortis¹²³. Ici l'ensemble serait constitué par deux vêtements de même étoffe¹²⁴. Il s'agirait de ce que nous appelons aujourd'hui une « tenue », un « complet ». Avec le *pallium*, la tunique et la coule forment une triade que l'on retrouve plus d'une fois dans les documents monastiques des premiers siècles¹²⁵.

119. RM 81, 1 : *paraturam... et tunicam aliam nocturnam*.

120. Aucun des exemples fournis par DU CANGE (s.u. *parare* et *paratura*) et BLAISE ne se rapporte proprement à une pièce de vêtement déterminée.

121. RM 1, 45 ; 81, 21 (voir ci-dessous, note 124).

122. JÉRÔME, *Vita Hil.* 44 et 46 ; PAULIN, *Po.* 24, 387-392 ; *Vita Patrum Jurensium* III, 5 ; RB 55, 4 et 19 ; ISIDORE, *Reg.* 12, 2 ; FRUCTUEUX, *Reg.* I, 4, etc.

123. Voir les exemples de Tertullien, de la *Vita Cypriani* et de Grégoire le Grand cités par DU CANGE et BLAISE.

124. Si RM 81, 21 mentionne séparément tunique et coule, c'est précisément parce que chacun de ces vêtements est fait d'un tissu différent. Dans RM 1, 45, l'auteur détaille les objets pour faire pittoresque.

125. JÉRÔME, *Vita Hil.* 44 (*tunicam sacceam, cucullam et palliolum*) et 46 (*tunica, cuculla et palliolo*) ; ISIDORE, *Reg.* 12, 2 (*ternis autem*

**Vêtement
et chaussure
chez Benoît
(RB 55)**

Nous en avons assez dit sur le Maître pour pouvoir aborder le traité de Benoît. Après un prologue sur la diversité des besoins selon les lieux, dont l'appréciation est laissée à l'abbé (1-3), on indique la mesure « suffisante » pour les climats tempérés (4-6). La couleur et la qualité des tissus, puis la mesure des vêtements font l'objet de dispositions spéciales (7-8). On passe ensuite à l'échange de vêtements anciens contre des neufs. Les premiers doivent être remis au vestiaire, de façon à ne pas excéder la mesure « suffisante » (9-12). C'est également le vestiaire qui donne et reprend les vêtements spéciaux pour le voyage. On doit les rendre lavés (13-14). Enfin, Benoît énumère les pièces « suffisantes » pour la literie (15).

Ce simple résumé met déjà en évidence le leit-motiv du chapitre : la détermination de ce qui « suffit¹²⁶ ». Un autre trait récurrent est l'intervention de l'abbé. Celui-ci est chargé d'apprécier les besoins selon les lieux¹²⁷, et de veiller à la mesure des vêtements¹²⁸. Chez le Maître, l'un et l'autre trait fait défaut : les mots *sufficit* et *abbas* ne sont pas prononcés ; les seuls supérieurs que l'on mentionne sont les prévôts¹²⁹.

Au reste, ce n'est pas seulement la mention de l'abbé qui est nouvelle chez Benoît, mais aussi le rôle qu'on lui

tunicis et binis palliis et singulis cucullis); FRUCTUEUX, *Reg.* I, 4 (*duabus tantum cucullis, uillata et simplici, et uno palliolo ternisque tunicis*). Chez FERRAND, *Vita Fulgentii* 18, 37, la triade est formée par *tunica*, *pallium* et *casula*. Ces textes interdisent d'identifier le *pallium* avec la *cuculla*, comme on serait tenté de le faire en lisant *RM* 81 (cf. JÉRÔME, *Ep.* 75, 6 : le *palliolum* couvre « la tête »). CASSIEN, *Inst.* 1, 3 et 6 semble aussi distinguer les deux vêtements.

126. *RB* 55, 4.10.15.

127. *RB* 55, 3.

128. *RB* 55, 8.

129. *RM* 81, 9.12.16.

fait jouer. L'appréciation du climat et des besoins manque dans la *RM*, ainsi que le soin de la mesure des vêtements. Il n'y est pas davantage question de la couleur des tissus, ni de l'échange des vieux vêtements contre des neufs.

A propos de ce dernier thème, cependant, il faut relever une certaine analogie entre les deux règles. Pour Benoît, c'est au vestiaire que l'on remet les vêtements usagés, ainsi que les vêtements de voyage. Ce retour au vestiaire commun empêchera toute appropriation d'objets superflus. Or le Maître s'étend aussi, on s'en souvient, sur le vestiaire et sur la désappropriation.

On peut donc mettre en parallèle *RM* 81, 9-20 et *RB* 55, 9-14. L'idée générale est la même de part et d'autre. Ce qui diffère, c'est d'abord l'occasion : le Maître parle de vêtements de rechange, Benoît de vêtements usagés ou temporaires. En outre, Benoît ne donne aucune précision sur l'aménagement du local. Il n'est plus question chez lui du « coffre » de chaque dizaine, de la clé détenue par les prévôts, ni en général du rôle de ceux-ci. L'abbé, nous l'avons noté, les remplace en quelque sorte dans la *RB*.

Ces remarques vont nous permettre d'établir sommairement un tableau comparatif des deux Règles :

<i>RM</i> 81	<i>RB</i> 55
	1- 3. Tenir compte du climat.
1- 8. Ce qu'on doit avoir, soit en hiver, soit en été.	4- 6. Ce qui suffit en moyenne, soit en hiver, soit en été (chaussure comprise).
	7- 8. Couleur et qualité des tissus ; mesure des vêtements.

RM 81	RB 55
9-14. Le vestiaire doit contenir tous les vêtements de rechange.	9-14. Le vestiaire doit recueillir tous les vêtements usagés ou occasionnels (voyages). Ceux-ci seront rendus lavés.
15-20. Les prévôts doivent ôter tout objet trop complaisamment porté.	
21-24. Tenue spéciale des hebdomadiers, à rendre lavée.	
25-30. Chaussures de jour, soit en hiver, soit en été. Chaussures de nuit (été, hiver).	
31-33. Literie (hiver, été).	15. Literie.

On voit mieux désormais comment le traité bénédictin s'est constitué à partir de celui du Maître. En gros, Benoît garde trois paragraphes du Maître : l'énumération des vêtements (*RB 55*, 4-6; cf. *RM 81*, 1-8), les prescriptions relatives au vestiaire (*RB 55*, 9-14; cf. *RM 81*, 9-14), la description de la literie (*RB 55*, 15; cf. *RM 81*, 31-33). Le premier de ces paragraphes est encadré de considérations neuves, le second est profondément remanié, le troisième n'est guère modifié.

On notera que Benoît n'a pas de paragraphe distinct sur les chaussures. Au lieu de former la seconde partie du chapitre, la description de celles-ci se glisse subrepticement à la fin de l'énumération des vêtements : *indumenta pedum pedules et caligas*¹³⁰. Cette brève mention ne fait pas état

130. *RB 55*, 6. Cf. *RB 55*, 19 : *pedules, caligas*. En revanche, les *pedules* sont seuls mentionnés en 55, 12.

de la distinction entre hiver et été. Chez le Maître, les *pedules* et les *caligae* sont deux chaussures d'hiver¹³¹, l'une pour la nuit, l'autre pour le jour. Peut-être cette distinction entre nuit et jour est-elle présente à la pensée de Benoît. En tout cas, il ne prévoit pas de chaussures spéciales pour la saison chaude.

Il semble donc que Benoît ait transporté la notice sur les chaussures de la seconde partie du chapitre à la première, non sans la réduire à l'extrême. Notons cependant que le Maître mentionnait déjà les *pedules* à la fin des vêtements d'hiver¹³². Il est possible que cette mention ait incité Benoît à joindre aux vêtements les chaussures, d'autant qu'il n'entendait parler de celles-ci que très brièvement.

Un autre fait notable est que la distinction entre hiver et été ne joue chez Benoît qu'un rôle effacé. Elle fait défaut, on vient de le constater, en matière de chaussures. Il en est de même pour la literie, comme on le verra plus loin. Même à propos des vêtements, Benoît n'en parle guère. Seule la *cuculla* varie selon les saisons, tandis que tunique et scapulaire paraissent rester identiques. Cette indifférence relative aux changements de température contraste avec l'exposé du Maître, où la tenue entière se modifie en passant de l'hiver à l'été. Benoît paraît moins préoccupé du changement des saisons que des différences de climat, au sujet desquelles il ajoute un exorde absent de *RM 81*. En somme, le Maître s'intéresse aux variations selon les époques de l'année, Benoît aux variations selon les lieux.

Quant aux pièces du vêtement, on notera chez Benoît l'absence du *pallium*. Si notre interprétation de la *paratura* du Maître est correcte, on en retrouve les deux éléments chez Benoît : *cucullam et tunicam*. Le « scapulaire » n'étant,

131. *RM 81*, 25 et 30. L'usage hivernal des *pedules* est confirmé par ISIDORE, *Reg.* 12, 3 ; FRUCTUEUX, *Reg.* 1, 4. En revanche, les *caligae* sont une chaussure d'été selon Fructueux.

132. *RM 81*, 3 : *et fasciolas aut pedules*.

selon l'interprétation la plus plausible, qu'un modèle réduit de *cuculla* spécialement adapté au travail des mains¹³³, il ne fait sans doute pas nombre avec la « coule », mais la remplace aux heures de travail. En tout cas, ce vêtement de travail ne peut guère s'identifier au « manteau¹³⁴ ». Il semble donc que le dernier élément de la triade du Maître fasse complètement défaut dans la *RB*.

Benoît n'ignore pas seulement ce vêtement de dessus qu'est le *pallium*. Il omet également le vêtement de dessous que sont les *bracae*. Plus précisément, il réserve celles-ci, appelées par lui *femoralia*, aux voyages. Cette façon de considérer les caleçons comme des articles un peu exceptionnels, dont il vaut mieux se dispenser habituellement, prévaudra longtemps dans la meilleure tradition monastique¹³⁵. Il semble qu'en les annexant à la tenue ordinaire

133. Voir P. DELATTE, *Commentaire*, p. 398. C'est un fait remarquable que l'unique attestation ancienne de ce mot en dehors de la *RB* se trouve dans *Vita Patrum Jurensium* III, 5. Le « scapulaire » y apparaît comme un vêtement d'été, en compagnie de la *caracalla* (tunique à manches). Le reste de l'année, Eugende porte « tunique » et « coule ». Il semble donc que le « scapulaire » soit une coule particulièrement légère, et sans doute doit-il cette légèreté au fait qu'il est court, ne couvrant que les épaules (*scapulae*), ce qui le rend par ailleurs pratique pour le travail. On notera la forme adjectivale du mot. Le genre est douteux dans la *RB*, mais semble neutre dans la *Vita*.

134. On pourrait objecter le texte suivant d'ISIDORE, *Reg.* 12, 3 : *Monachi autem in monasterio palliis semper operiantur, ut pro honestate tecti incedant et pro ministerio operis expediti discurrant. Sane si quis forte pallium non habet, humeris mappulam superponat*. Isidore semble concevoir le *pallium* comme un vêtement qui cache les épaules (la tunique laisse celles-ci découvertes) et qui se prête au travail. N'est-ce point là le double rôle du « scapulaire » de la *RB*? Nous croyons cependant qu'Isidore veut dire ceci : on portera le *pallium*, de façon à être décentement vêtu, tout en pouvant l'ôter facilement pour le travail. Peut-être le *pallium* remplace-t-il ainsi la *cuculla* à l'intérieur du monastère (*in monasterio*).

135. Cf. FRUCTUEUX, *Reg.* I, 4 ; THEODEMAR, *Ep. ad Carol.* 6, *CCM* I, p. 170, 8-171, 1 ; PAUL DIACRE, *Comment.*, p. 428, et les autres textes cités par MARTÈNE, dans *PL* 66, 790-791.

des frères, le Maître soit plutôt large et en avance sur son temps. Benoît, en restreignant leur usage, paraît plus conservateur.

Au total, la garde-robe de la *RB* semble moins fournie que celle du Maître. Si la *paratura* de celui-ci comprend tunique et coule, c'est un ensemble de quatre articles que les frères doivent porter en toute saison : en allant du dessous au dessus, *braca*, *tunica*, *cuculla*, *pallium*. Chez Benoît il ne reste que les deux éléments médians, qui sont aussi les plus couramment signalés dans les textes. La liste des vêtements, comme celle des chaussures, est donc nettement plus sobre chez Benoît que chez le Maître.

Telle étant la tenue ordinaire selon les deux règles, elles prévoient l'une et l'autre des cas particuliers, mais spécifient ceux-ci de façon un peu différente. Les cas particuliers qu'envisage le Maître sont les « processions » des jours de fête et le travail de la cuisine¹³⁶. Les cas particuliers de Benoît sont le travail¹³⁷ et les voyages¹³⁸. Travaux et sorties sont donc, de part et d'autre, les deux occasions principales de changer de vêtements, en plus de la nuit¹³⁹. Cependant il ne s'agit pas exactement du même travail ni des mêmes sorties. Celles-ci consistent, chez le Maître, à se rendre tous ensemble à l'église séculière pour la

136. *RM* 81, 7 et 21-24.

137. *RB* 55, 6 (*scapulare propter operam*).

138. *RB* 55, 13-14.

139. *RM* 81, 1 (*tunicam aliam nocturnam*) ; *RB* 55, 10 : *duas tunicas et duas cucullas habere propter noctes et propter lauare ipsas res*. Le motif donné par Benoît est double (nuit et lessive). On ne voit donc pas bien si la tenue nocturne comporte à la fois la tunique et la coule, ou seulement la tunique, comme c'est le cas chez le Maître, semble-t-il. D'autre part, cette coule de rechange s'ajoute-t-elle à la coule de l'autre saison (*RB* 55, 5) ou s'identifie-t-elle avec celle-ci ? La première interprétation paraît la plus probable, vu qu'il y a aussi une tunique de rechange, tandis qu'on ne parle pas de tuniques différentes selon les saisons.

messe les jours de fête¹⁴⁰. Chez Benoît, ces sorties liturgiques ont sans doute cessé, la messe dominicale et festive étant célébrée au monastère même. Mais il reste les voyages pour affaires, et c'est à cette occasion que les moines doivent avoir des vêtements « un peu meilleurs que d'ordinaire », de même qu'ils devaient, selon le Maître, porter aux processions festives une tenue « plus fine ».

Sur ce point comme sur d'autres¹⁴¹, les deux règles sont donc assez proches, tout en différant par des détails. En ce qui concerne la literie, qui fait l'objet du dernier paragraphe dans les deux textes, l'accord est presque parfait. Aux trois éléments énumérés par le Maître — *mattas*, *sagos*, *lenas* — Benoît ajoute seulement un *capitale*. En revanche, il omet la variante du Maître pour l'été : *pro lenis racanis propter aestus*¹⁴², et il ignore les *pelles* où l'on s'essuie les pieds avant de se coucher.

**Le contraste
des deux règles :
vue d'ensemble**

A travers la multitude des menues analogies et différences, on retiendra surtout de cette comparaison quelques caractéristiques majeures de chaque traité. Celui du Maître est remarquable par son ordonnance méthodique et sa précision. L'auteur paraît avoir en vue des monastères vivant dans les mêmes conditions climatiques, ce qui lui permet de déterminer exactement ce qui doit être donné aux frères en chaque saison. Il développe donc son exposé en bon ordre et avec assurance, sans négliger le moindre détail. D'autre part, vêtements et chaussures sont dispensés avec une certaine largeur.

140. Voir nos « Scholies sur la Règle du Maître », dans *RAM* 44 (1968), p. 124-127.

141. Ainsi Benoît demande que les *femoralia* de voyage soient rendus lavés. Même prescription chez le Maître à propos de la tenue des cuisiniers (*RM* 81, 4). De part et d'autre, il s'agit d'articles particulièrement salis.

142. *RM* 81, 32. Voir ci-dessus, page 914.

Aucun souci d'austérité ne se fait jour, sauf une restriction concernant les tissus de lin, qui sont réservés aux clercs¹⁴³. On peut dire que le propos du législateur n'est pas de mettre les moines à la gêne, mais à l'aise. Cependant il veille jalousement sur la désappropriation, dont les prévôts sont constitués les gardiens. Elle sera assurée par le vestiaire commun.

Le traité de Benoît est moins simple, moins bien articulé¹⁴⁴, moins assuré. D'emblée on envisage des situations géographiques variées, ce qui oblige à s'en remettre aux abbés. Pour sa part, le législateur se contente d'indiquer, non sans quelque hésitation¹⁴⁵, une mesure moyenne. N'ayant pas en vue un climat unique, il se garde de trop préciser. C'est à peine s'il mentionne en passant la distinction des saisons.

Quant aux objets alloués, la tendance de Benoît est plutôt restrictive. Il se préoccupe d'éviter non seulement toute appropriation, mais aussi tout superflu. Des moines, pense-t-il, ne doivent pas outrepasser une certaine mesure. Son mot favori est *sufficit*. De fait, la garde-robe qu'il indique est moins fournie que celle du Maître¹⁴⁶. Son indétermination en ce qui concerne la couleur et la qualité des tissus ne tient pas seulement au pluralisme géographique, mais encore à un souci de pauvreté : il faut prendre ce qui, sur place, « coûte le moins cher¹⁴⁷ ». Il est remarquable

143. *RM* 81, 6.

144. Noter en particulier comment le paragraphe sur la literie (*RB* 55, 15) ne se rattache plus à rien.

145. *Nos tamen sufficere credimus* (*RB* 55, 4). Cf. *RB* 39, 1 (= *RM* 26, 1) ; 40, 3 (cf. *RM* 27, 5.6.10.27.28).

146. Noter aussi la mention *aut uetustam* (*RB* 55, 5) : on utilise comme vêtement d'été la coule usagée.

147. *RB* 55, 7. Cf. BASILE, *Reg.* 9 (502 ab) et 11 (502 d). Seul le premier de ces textes basilien, qui concerne la nourriture, est reproduit par Butler. Moins proche de la *RB*, le second est néanmoins intéressant, parce qu'il concerne le vêtement : *in omnibus et simplici-*

que l'on puisse avec certitude attribuer cette dernière notation à l'influence de Basile. C'est probablement à l'évangélisme austère de celui-ci qu'est due pour une bonne part l'attitude générale de Benoît en la matière. Absent de *RM* 81, le verbe *sufficere* revient plusieurs fois dans la Question 11 de Basile¹⁴⁸, où il exprime déjà cette volonté de s'en tenir au strict nécessaire qui perce si nettement dans le traité de Benoît.

Pour finir, on notera deux traits qui rapprochent ce chapitre du vêtement de celui des outils (*RB* 32) : la perspective de la durée et le rôle important joué par l'abbé. On se souvient qu'en passant de *RM* 17 à *RB* 32, l'on montait en quelque sorte à un plan supérieur : Benoît ne s'occupait plus du va-et-vient quotidien des outils entre l'unique gardien et les frères, mais de leur transmission par chaque gardien — il y en a plus d'un — à l'abbé. La responsabilité de celui-ci était mise en relief. Vis-à-vis des divers emplois et de leurs titulaires successifs, l'abbé apparaissait en définitive comme l'unique responsable de tout le matériel.

Il en va de même quand on passe de *RM* 81 à *RB* 55. A la différence du Maître, qui ne parle que de « vêtements de rechange », Benoît prévoit le remplacement du vieux par le neuf. Comme au chapitre des outils, une dimension

tatem et utilitatem requirat, id est, quae paruo sumptu acquiruntur. Plus loin (504 b), Basile dit de même à propos des chaussures : *quod simplicius est et paratius.*

148. BASILE, *Reg.* 11, *PL* 103, 502 b (*contenti sumus... sufficiebat*) ; 502 c (*sufficere*) ; 504 b (*sufficiens*). — C'est également à l'influence basilienne que l'on peut attribuer *RB* 55, 8 (mesure des vêtements) : voir BASILE, *Reg.* 95. Quand Benoît autorise deux tuniques et deux coules *propter notes*, il s'écarte de BASILE, *Reg.* 11 (503 c et 504 d), qui n'en accorde qu'une, selon le précepte du Baptiste (*Luc* 3, 11 ; texte cité par CÉSAIRE, *Reg. uirg.* 43). Cependant BASILE, *Reg.* 143, reconnaît qu'on doit tenir compte des saisons (cf. l'exégèse de *Mi.* 10, 9 par FERRÉOL, *Reg.* 14).

nouvelle est introduite : celle du temps. D'autre part, l'abbé n'est point absent du traité de Benoît comme il l'était de celui du Maître. Au contraire, son rôle est de premier plan : c'est à lui de déterminer la tenue vestimentaire en fonction du climat, à lui aussi de veiller à l'adaptation des vêtements aux tailles des individus¹⁴⁹. Diversité des lieux, diversité des personnes : c'est là une considération nouvelle, analogue à la multiplication des charges dans *RB* 32. Ici comme au chapitre des outils, elle oblige à insister sur le rôle de l'abbé. En effet, le législateur ne peut entrer dans tant de détails. Il doit s'en remettre à l'abbé du soin de les régler selon la situation concrète de chaque communauté. Ainsi l'élargissement de l'horizon conduit à légiférer de façon moins précise et à accorder au supérieur plus de latitude.

La *RM* ne considérait qu'un point dans l'espace, un point dans le temps¹⁵⁰, un seul type d'homme abstrait. Benoît regarde plus loin dans toutes les directions : il envisage la succession des temps aussi bien que la diversité des lieux et des personnes. De là vient à la fois la pauvreté de la *RB* et sa richesse.

Le chapitre du Maître sur la désappropriation (*RM* 82) Venons-en à la seconde partie du chapitre de Benoît (*RB* 55, 16-22), celle qui correspond à *RM* 82. Le traité du Maître s'ouvre par un prologue où l'on oppose les choses pour lesquelles travaillent les séculiers et celles dont doivent se préoccuper exclusivement les serviteurs de Dieu : d'un côté le vêtement, la chaussure et la nourriture, de l'autre la vie éternelle et la géhenne (*RM* 82, 1-15). Comme il l'a promis, le Seigneur

149. Ceci rappelle *Actes* 4, 35 (*prout cuique opus erat*), cité par *RB* 34, 1 et 55, 20, à la suite d'Augustin.

150. La seule succession envisagée dans *RM* 81 est celle des semaines et des saisons. Ce n'est qu'en *RM* 93, 27 qu'apparaît la transmission du *pallium* de l'abbé à son successeur.

met à notre disposition tout le nécessaire par l'entremise de l'abbé. Dès lors, pourquoi le disciple oserait-il s'appropriier quoi que ce soit (16-17)? Après avoir motivé la désappropriation (18-22), le Maître répète cette question (23-25). L'abbé punira sévèrement tout acte de propriété (26-27), et les prévôts examineront fréquemment leurs hommes à ce sujet, de façon à ôter tout objet auquel on se serait attaché (28-31).

Les liens de ce chapitre avec le précédent sont étroits et évidents. On se souvient que *RM* 81 consacrait un paragraphe au vestiaire commun, conçu comme une sauvegarde contre la propriété. Le Maître y prescrivait déjà aux prévôts d'ôter à leurs hommes tout article vestimentaire qui serait devenu objet d'attachement. Cette prescription se retrouve presque littéralement à la fin de *RM* 82¹⁵¹. D'autre part, le vêtement et la chaussure font partie des « trois choses nécessaires » que convoite tout homme, et on les mentionne même avant la nourriture¹⁵².

En ce qui concerne le vocabulaire, on notera que le terme désignant l'objet approprié n'est pas *proprium*, mais *peculiare*¹⁵³. Ce mot, ainsi que l'adverbe *peculiariter*, revient souvent dans la *RM*, soit à propos de la propriété¹⁵⁴, soit dans d'autres contextes¹⁵⁵. Jamais au contraire *proprium* n'exprime directement la propriété, encore que la *propria uoluntas* soit étroitement associée à l'esprit propriétaire¹⁵⁶.

151. Il n'y a pas de différence appréciable entre *specie* (81, 15), qui peut signifier tout « objet » en général, ou spécialement un « habit » (voir BLAISE, s.u.), et *re* (82, 29), qui a aussi ces deux sens dans *RM*.

152. Au moins dans *RM* 82, 1-3, qui fait la transition après *RM* 81. En 82, 23, la nourriture est mentionnée en premier lieu.

153. *RM* 82, T. 18.20.21.24.26; cf. 82, 7 (*peculiariter*).

154. *RM* 16, 60; 81, 13; 87, 17; 89, 21; 90, 63. Cf. 2, 50.

155. *RM* 28, 47. Cf. 13, 48; 38, 3; 43, 2; 44, 17; 57, 23.

156. Voir par exemple *RM* 82, 19 et 31.

Vu la façon dont le Maître rattache l'emprunt de Benoît au Maître (RB 55, 15-17) le traité de la désappropriation à celui du vêtement, il n'est pas surprenant que Benoît ait fondu les deux chapitres en un seul. Mais la connexion des matières n'est pas le seul motif de cette fusion. Ayant déjà écrit un traité de la désappropriation (*RB* 33-34), Benoît ne pouvait guère refaire un chapitre sur la même question. Le doublet eût été trop flagrant, d'autant que le titre de *RM* 82 avait été reproduit, à peu de choses près, dans celui de *RB* 33. Un simple paragraphe de conclusion, à la fin de *RB* 55, représentera donc le chapitre du Maître sur la propriété¹⁵⁷.

C'est au début de ce paragraphe que se trouve le seul emprunt caractérisé que Benoît fasse au Maître. Négligeant la plus grande partie de *RM* 82, Benoît ne s'arrête qu'à la seconde interrogation du Maître (*RM* 82, 24), à la sanction pénale (82, 26) et à l'« examen fréquent » des frères par les prévôts (82, 28). Ces trois éléments terminaux du Maître sont nettement reconnaissables dans le début de Benoît, encore qu'ils y aient subi plus d'un changement. On s'en rendra compte par le tableau suivant :

<i>RM</i> 82	<i>RB</i> 55
<p>²⁸Hoc enim <i>ne</i> sit in aliquo, frequenter omnes scrutentur a praepositis suis...</p> <p>(²⁴ut quid alicui sit aliquid peculiare opus habere ?)</p>	<p>1^o Quae tamen lecta frequenter ab abbate scrutanda sunt,</p> <p>1^o propter opus peculiare, ne inueniatur.</p>

157. Cette seconde partie de *RB* 55 est deux fois plus brève que la première, alors que les deux chapitres du Maître sont à peu près égaux.

RM 82	RB 55
... ²⁹ et si in aliqua re uisus fuerit frater... (²⁸ Quod ergo peculiare aliquid cum inuentum in aliquo fuerit, grandium abbas et diuturna excommunicatione condemnet).	¹⁷ Et si cui inuentum fuerit quod ab abbate non accepit, grauissimae disciplinae subiaceat.

Si l'on met à part l'expression *opus peculiare*, sur laquelle nous reviendrons, il apparaît que Benoît retient d'abord le troisième élément du Maître, à savoir l'« examen fréquent » pour empêcher l'appropriation (RM 82, 28). Cet examen conduit, chez le Maître, à ôter l'objet approprié (82, 29), chez Benoît à infliger une sanction au coupable. Mais en s'écartant sur ce point de RM 82, 29, Benoît retombe sur la sanction pénale qui formait le second élément du Maître (82, 26). Ainsi, tandis que le Maître prévoyait deux mesures coercitives, l'une prise par l'abbé (le coupable est excommunié), l'autre prise par les prévôts (l'objet approprié est ôté), Benoît ne retient qu'une sanction, où l'on retrouve mêlés certains traits de ses deux sources : comme la première sanction du Maître elle vient à la suite d'un « examen », comme la seconde elle consiste en une punition « très grave ».

L'« examen fréquent » donne lieu aussi à plusieurs divergences. D'abord, ce ne sont plus les hommes qui sont examinés, mais les lits. Ensuite, le mot « examen » ne désigne plus une simple surveillance à vue, mais une véritable fouille¹⁵⁸. Enfin l'examineur n'est plus le ou les prévôts, mais l'abbé. Cette dernière constatation ne nous surprend pas : elle prolonge les remarques faites dans la

158. On passe d'ailleurs de *scrutare* (RM) à *scrutinare* (RB).

première partie du chapitre, où nous avons vu que Benoît passe sous silence le rôle des prévôts et attribue des fonctions nouvelles à l'abbé.

La substitution des lits aux hommes est un fait plus complexe. Sans doute va-t-il de pair avec l'abolition du rôle des prévôts. Chez le Maître, ceux-ci doivent scruter « leurs hommes ». En transférant cette mission à l'abbé, Benoît a peut-être songé que celui-ci n'était point en contact étroit et permanent avec ses moines comme l'étaient les prévôts du Maître. La fouille du dortoir serait plus à sa portée que la surveillance des personnes. Mais il faut tenir compte aussi de la fonction littéraire de cette mention des lits : elle sert de charnière entre les deux parties du chapitre. Enfin il semble que Benoît ait en mémoire ce que Césaire a écrit à propos des lits¹⁵⁹ : c'est là que, selon l'évêque d'Arles, certaines sœurs recèlent des victuailles. Un autre témoignage contemporain, celui des *Vitae Patrum Jurensium*, montre que le lit pouvait servir de vestiaire¹⁶⁰. Le temps n'est plus où le Maître militait seulement en faveur du vestiaire et de l'*arca* communs. L'esprit propriétaire a trouvé un autre refuge. Il faut le poursuivre jusque dans ce dernier repaire qu'est le lit¹⁶¹.

Venons-en à l'expression *opus peculiare*. A vrai dire, ces deux mots ne forment pas un tout grammatical chez le Maître. *Opus* se rattache à *sit* et entre dans la locution verbale *opus est, opus sit*, tandis que *peculiare* se rattache à *aliquid*, lui-même dépendant de *habere*. C'est par l'effet d'une forte hyperbate que *opus* se trouve séparé de *sit*

159. CÉSAIRE, *Reg. uirg.* 30. La sanction finale de Césaire ressemble beaucoup à RB 55, 17 : *Quaecumque autem hoc fecerit, grauissimam disciplinam sustineat.*

160. *Vita Patr. Jur.* II, 6 : *ego ex lectulo cautius sagellum tuum extraham uel cucullam.*

161. Césaire combat encore contre l'*armariolum* privé (*Reg. uirg.* 9 ; *Reg. mon.* 3), mais il connaît déjà l'utilisation du lit comme garde-manger (*Reg. uirg.* 30).

et rejeté après *peculiare*. Chez Benoît, au contraire, les mots *opus peculiare* s'unissent comme substantif et épithète, en dépendance de *propter*. Le rapprochement des deux mots a donc une portée toute différente dans la *RM*, où il résulte d'un artifice de style¹⁶², et dans la *RB* où il correspond à une véritable structure grammaticale.

Cette divergence entre le Maître et Benoît est des plus curieuse. Le second a-t-il mal compris la phrase du premier? On notera que l'expression n'est pas propre à Benoît. Elle se rencontre trois fois déjà chez Cassien¹⁶³. Sans doute ce précédent a-t-il influé sur la rédaction bénédictine. Dans le rapprochement verbal du Maître, Benoît aura lu l'expression qu'il avait rencontrée chez Cassien dans des contextes analogues. D'autres que lui, au siècle suivant, reproduiront à leur tour cette expression, et chaque fois sous l'influence manifeste de Cassien¹⁶⁴.

Les influences conjuguées du Maître¹⁶⁵ et de Cassien semblent donc expliquer l'apparition de cet *opus peculiare*

162. Cet artifice entraîne une double ambiguïté. Il amène en effet *opus* entre *peculiare* et *habere*. A première vue, le lecteur est tenté de rattacher *opus* soit à l'adjectif précédent, soit au verbe suivant. *Opus habere* est en effet une expression courante dans le latin chrétien (voir BLAISE, s.u. *opus*), au sens de *opus est*. Étrangement alambiquée, la phrase du Maître est donc en outre équivoque et obscure. La proximité de *quid* et de *aliquid* ajoute encore à cette obscurité. Au contraire, la première interrogation (*RM* 82, 17) était simple et claire.

163. CASSIEN, *Inst.* 4, 14 ; 4, 16, 3 ; 7, 7, 3.

164. COLOMBAN, *Reg. coen.* 14, WALKER 164, 18 : *operis peculiaris praesumptio* (= CASSIEN, *Inst.* 4, 16, 3) ; FRUCTUEUX, *Reg.* I, 6 : *Peculiare opus institutum est ut nullus exerceat monachus* (cf. CASSIEN, *Inst.* 7, 7, 3).

165. Outre *peculiare opus* (*RM* 82, 24), qui a sans doute déterminé la rédaction bénédictine, on notera un peu plus haut chez le Maître *peculiariter aliquid... facere* (*RM* 82, 17). Cette notation fugitive correspond à *opus peculiare*, au sens que Cassien donne à l'expression. Elle n'a pu qu'encourager Benoît à comprendre en ce sens *RM* 82, 24.

chez Benoît. Au reste, si l'expression est simple et satisfaisante au regard de la grammaire, elle trahit son origine empruntée quand on considère la signification et le contexte. Dans les trois passages de Cassien, *opus peculiare* désigne un « travail » accompli à des fins « particulières » : le cénobite œuvre pour son propre compte et s'assure un profit personnel en vendant l'objet fabriqué. *Opus* ne peut, d'ailleurs, signifier autre chose que « travail » ou « acte ». Tel n'est point, pourtant, le sens que paraît appeler le contexte de l'expression chez Benoît. Ce que l'abbé cherche, en fouillant les lits, c'est toute chose qu'il n'aurait pas lui-même donnée à ses moines¹⁶⁶. La suite du texte (*RB* 55, 18-22) confirme que Benoît pense à des objets que l'on reçoit et dont on se sert, non à des objets que l'on fabrique pour les vendre.

L'*opus peculiare* de *RB* 55, 16 est donc une notation isolée, dont le rapport au contexte n'apparaît pas clairement. Sans doute est-il aisé d'établir un lien : le « travail particulier » n'est-il pas la source de profit qui permettra de se procurer des objets en contrebande? Mais ce passage de l'*opus peculiare* à la propriété d'objets non reçus de l'abbé exige des sous-entendus qui ne sont nullement suggérés par le texte. Celui-ci semble bien plutôt identifier *opus peculiare* et *quod ab abbate non accepit*¹⁶⁷, non sans une distorsion de sens pour le mot *opus*. Tout se passe comme si Benoît n'avait retenu la première expression que sous l'influence du Maître et de Cassien, alors que sa pensée personnelle portait sur autre chose.

Au reste, ce n'est pas seulement le substantif *opus* qui fait difficulté dans ce contexte. L'adjectif *peculiare* apparaît également insolite quand on connaît le vocabulaire de

166. *RB* 55, 17 : *Et si cui inuentum fuerit quod ab abbate non accepit...*

167. Comme le suggère la répétition *inueniatur... inuentum fuerit* (55, 16-17).

Benoît. Ce mot n'est employé dans la *RB* que deux fois pour désigner la propriété¹⁶⁸ : ici et un peu plus bas (55, 18). Au chapitre 33, ce n'était pas *peculiare*, mais *proprium* qu'utilisait Benoît pour exprimer la même notion¹⁶⁹. *Peculiare* est donc ici une trace certaine de *RM* 82. L'ayant écrit une première fois sous la dictée du Maître, Benoît l'a reproduit un peu plus loin sous la même influence.

On peut faire une remarque analogue au sujet de *scrutinare*. Ce verbe n'apparaissant pas ailleurs dans la *RB*, il provient sans doute ici du *scrutentur* de *RM* 82, 28. La contre-épreuve est fournie par le fait que *scrutare* se rencontre plus d'une fois dans d'autres passages de la *RM*. Ainsi, dans ce passage où les deux Règles se rencontrent, ce n'est certainement pas le Maître qui emprunte à Benoît, mais Benoît qui emprunte au Maître.

Avant de quitter cette note par laquelle s'ouvre la seconde partie de *RB* 55, on remarquera que Benoît n'emprunte pas autre chose à *RM* 82. Après avoir extrait du Maître ces quelques lignes, il passe à des considérations personnelles¹⁷⁰. A vrai dire, il ne pouvait guère agir autrement, puisque le passage du Maître ainsi résumé se trouve à la fin de *RM* 82. Mais le choix qu'a fait Benoît de ce passage terminal doit retenir notre attention. Ce qui subsiste du traité de la *RM* dans le texte bénédictin, ce n'est pas l'exhortation à renoncer aux choses d'ici-bas et à s'occuper seulement des fins dernières; ce n'est pas non plus l'appel à la désappropriation, avec ses fondements

168. Ailleurs *peculiare* et *peculiariter* s'appliquent aux oraisons particulières (49, 5 ; 52, 3).

169. *RB* 33, T (cf. 58, 26).

170. Dans celles-ci, *omnia necessaria* (*RB* 55, 18) provient sans doute de *RM* 82, 16, mais le contexte est profondément modifié (voir note 172). D'ailleurs le Maître ne songe qu'aux « trois choses nécessaires » (nourriture, vêtement, chaussure), tandis que Benoît pense en outre à des instruments de travail comme aiguille, stylet, tablettes.

rationnels et scripturaires. Négligeant tous ces éléments parénétiqes, qui remplissent les quatre cinquièmes du traité, Benoît va droit aux mesures répressives que le Maître indique pour finir. L'« examen fréquent » et la sanction pénale qui s'ensuit sont les seules choses que retient la *RB*.

On dira que le traité bénédictin de la propriété existait déjà et qu'il ne fallait pas le répéter ici. Mais on trouve déjà dans *RB* 33 une sanction pénale. Celle de *RB* 55 ne fait guère que la répéter à propos de la fouille des lits. Quant il s'agit de réprimer et de punir, Benoît ne craint pas les doublets. Ses résumés de *RM* 82, que ce soit au chapitre 33 ou ici, portent la marque de son esprit pratique et sévère, moins soucieux d'animation spirituelle que de législation, moins enclin à persuader qu'à contraindre.

Déjà la sanction pénale de *RB* 55, 17 rejoint celle qui termine le chapitre 33. **Le passage parallèle au chapitre 33** (*RB* 55, 18-19) La suite de *RB* 55 s'apparente encore plus nettement à ce chapitre. *Praecipue hoc uilium radicibus amputandum est*, écrivait Benoît en ouvrant son traité de la désappropriation (33, 1). *Et ut hoc uilium peculiaris radicibus amputetur*, reprend-il ici (55, 18). De même l'expression *omnia ... necessaria* se retrouve dans l'un et l'autre passage (33, 5; 55, 18). De même encore deux des trois objets énumérés au chapitre 33 figurent à nouveau dans la liste du chapitre 55¹⁷¹.

Cependant l'identité des mots et des choses recouvre un propos différent. Au chapitre 33, Benoît s'adressait à la communauté entière : « Que personne ne se permette de donner ou de recevoir sans l'assentiment de l'abbé, ni de rien avoir en propre, absolument rien, ... mais que l'on demande au père du monastère tout ce qui est nécessaire. »

171. *RB* 33, 3 : *neque tabulas neque graphium* ; *RB* 55, 19 : *graphium ... tabulas*.

Au chapitre 55, l'exhortation ne s'adresse plus qu'au supérieur : « Que l'abbé donne tout ce qui est nécessaire. » C'est lui qui est maintenant tenu pour responsable de la désappropriation. Pour couper à la racine le vice de la propriété, il faut ôter toute excuse tirée de la nécessité, donc donner à chacun tout ce dont il a besoin. L'énumération de ces objets nécessaires ne comprendra pas moins de dix articles : aux pièces du vêtement et de la chaussure s'ajoutent la ceinture et le couteau, le stylet et les tablettes, l'aiguille et les mouchoirs. Exhaustive ou non, la liste est bien plus copieuse que celle des trois objets — livre, tablettes, stylet — cités à titre d'exemples au chapitre 33. Visiblement, Benoît fait effort pour inculquer à l'abbé son devoir de sollicitude universelle.

Cette exhortation particulière à l'adresse du supérieur est une nouveauté, non seulement par rapport à *RB* 33, mais aussi par rapport à la *RM*. Dans son chapitre 82, le Maître affirmait que « l'abbé a le souci de procurer tout le nécessaire¹⁷² », mais cette affirmation ne s'adressait qu'aux frères. Il s'agissait de persuader ceux-ci que tout « pécule » est illégitime et absurde. Quant à l'abbé, aucune recommandation ne lui était adressée. On supposait qu'il remplissait sa tâche de pourvoyeur universel à la perfection. C'est cette entière confiance en l'abbé qui paraît faire question pour Benoît. Ici comme ailleurs¹⁷³, il croit utile d'indiquer à l'abbé ses propres devoirs.

On notera d'ailleurs qu'en parlant l'un et l'autre de « tout le nécessaire », les deux auteurs n'entendent pas exactement la même chose. Le Maître pense aux « trois choses » indispensables à tout homme : nourriture, vêtement, chaussure. C'est là tout ce que l'abbé a mission de fournir. Benoît voit au-delà de ces besoins élémentaires.

172. *RM* 82, 16. On notera cet *omnia necessaria*, qui annonce aussi bien *RB* 33, 5 que *RB* 55, 18 (voir note 170).

173. Voir *La Communauté et l'Abbé*, p. 520-521.

Il ne mentionne pas la nourriture, estimant sans doute que la chose va de soi, et s'il parle en premier lieu du vêtement et de la chaussure¹⁷⁴, il ajoute quelques objets tels que couteau, stylet, aiguille, tablettes, qui sont moins des biens de consommation que des instruments de travail. L'appel nouveau adressé à l'abbé va donc de pair avec un souci plus pressant et plus précis des besoins individuels des moines.

Ainsi, après avoir résumé la fin de **Le passage parallèle** *RM* 82, Benoît s'est inspiré de *RB* 33, **au chapitre 34** non sans en tourner la pointe vers (*RB* 55, 20-22) l'abbé. Il va maintenant, pour finir, reproduire une partie de *RB* 34. Deux chapitres du Maître (*RM* 81-82) et deux chapitres de Benoît (*RB* 33-34) se trouveront ainsi représentés successivement dans cet amalgame et cette récapitulation qu'est *RB* 55.

Comme le chapitre 34, cette fin du chapitre 55 est un commentaire de la parole des *Actes* : « On distribuait à chacun selon ses besoins. » Littérale au chapitre 34, la citation scripturaire est ici moins exacte¹⁷⁵. Mais la différence la plus frappante entre les deux passages consiste en ce que l'abbé n'est jamais mentionné dans le premier, tandis que le second s'adresse à lui explicitement et exclusivement.

Ce n'est pas que le chapitre 34 ait confié à d'autres la distribution du nécessaire. Manifestement, c'est l'abbé qui reçoit l'avertissement « de ne pas faire acception de personnes, mais de tenir compte des infirmités¹⁷⁶ ». Cependant, même alors Benoît ne le nomme pas. Auparavant, la citation des *Actes* est présentée comme un axiome qui

174. Avec certaines précisions absentes de la première partie du chapitre : *bracile, cultellus* (le couteau est inséparable de la ceinture, cf. *RM* 11, 112 ; *RB* 22, 5), *mappula*.

175. Cf. *dabatur* (55, 20) au lieu de *diuidebatur* (34, 1).

176. *RB* 34, 2.

répond à la question du titre : « Tous doivent-ils recevoir également le nécessaire ? » Question et réponse sont également générales et intéressent la communauté entière. Quant à la suite du chapitre (*RB* 34, 3-7), elle concerne l'attitude des sujets : que chacun accepte son sort. Ainsi *RB* 34, partant d'un principe général, s'adresse successivement à l'abbé et aux frères, à ceux-ci surtout, peut-on dire.

Au contraire *RB* 55 se tourne d'emblée vers l'abbé. C'est à lui de prendre en considération la sentence des *Actes*, comme si elle était écrite spécialement pour lui. Le commentaire qui suit, et qui ressemble fort à *RB* 34, 2, l'invite nommément à « tenir compte des infirmités ». Enfin la dernière phrase du chapitre lui rappelle le jugement de Dieu. Au sujet de l'attitude des frères, il n'y a plus qu'une allusion dans les mots *non malam uoluntatem indigentium*¹⁷⁷, qui font partie des avis adressés au supérieur.

D'un bout à l'autre, le dernier paragraphe de *RB* 55 est donc une exhortation à l'abbé. Avec le paragraphe précédent, il forme une sorte d'application particulière des chapitres 33 et 34. Ceux-ci promulguaient les règles de la désappropriation et de la distribution du nécessaire, en les présentant à toute la communauté et spécialement aux sujets. *RB* 55 reprend les mêmes questions, mais uniquement du point de vue de l'abbé. Si les inférieurs doivent se garder de toute appropriation comme de tout murmure, le supérieur doit de son côté donner tout le nécessaire et distribuer équitablement, en fonction des besoins réels. Le traité de la propriété reçoit ainsi dans *RB* 55 un complément, aussi indispensable qu'original par rapport à la *RM*, qui pourrait s'intituler : De la responsabilité de l'abbé dans le maintien de la vie commune.

Considérée comme la contrepartie des chapitres 33-34, la fin du chapitre 55 offre un exemple nouveau et remarquable de l'instinct qui porte Benoît à présenter en vis-à-vis

177. *RB* 55, 21.

les devoirs mutuels des différents personnages ou groupes de personnes. On se souvient que tel était le mouvement de sa pensée au chapitre 34 : tour à tour il admonestait les forts et les faibles, ceux qui ont besoin de moins et ceux qui ont besoin de plus. Après avoir ainsi esquissé l'attitude respective des deux groupes¹⁷⁸, Benoît passe de la communauté dans son ensemble à la fonction particulière du chef. La considération du corps en ses différents « membres¹⁷⁹ » fait place à celle de la tête. Le même souci d'équilibre inspire ces deux confrontations. Les devoirs de l'un ne doivent pas être indiqués sans les devoirs symétriques de l'autre.

La formule parfaite de cette loi d'équité a été donnée au chapitre du conseil : *Sicut discipulis conuenit oboedire magistro, ita et ipsum prouide et iuste condecet cuncta disponere*¹⁸⁰. Là déjà, les deux parties en présence étaient les « disciples » et le « maître », la communauté et l'abbé. Ce sont ces deux mêmes personnages qui comparaissent successivement dans *RB* 33-34 et *RB* 55. Leur confrontation est sans doute moins saisissante qu'au traité du conseil. Mais si une vingtaine de chapitres sépare les deux volets du diptyque, Benoît n'a rien négligé pour que ceux-ci demeurent reconnaissables dans leur symétrie et leur complémentarité. Le chapitre 55, on l'a vu, reprend mot à mot les expressions du chapitre 33. La citation des *Actes*, en 55, 20, retentit comme un écho du chapitre 34, et l'on verra dans un instant qu'il en va de même pour la phrase qui suit de part et d'autre le texte scripturaire. Ces faits montrent assez que Benoît ne sépare pas, au moins par la pensée, le directoire des frères et celui de

178. Comme il le fera de nouveau dans *RB* 36, 1-5 (malades et infirmiers).

179. *RB* 34, 5 : *et ita omnia membra erunt in pace*.

180. *RB* 3, 6.

l'abbé. Ce sont pour lui les deux parties intégrantes d'un même traité.

Cette stricte correspondance entre notre texte et le chapitre 34 nous invite à mettre en parallèle les deux commentaires de *Actes* 4, 35 :

<p><i>RB</i> 34, 2 : Ubi non dicimus ut personarum, quod absit, acceptio sit, sed <i>infirmialum</i> <i>consideratio</i>.</p>	<p><i>RB</i> 55, 21 : Ita ergo et abbas <i>consideret infirmitates</i> indigentium, non malam uoluntatem inuidentium.</p>
---	---

De part et d'autre, l'interprétation du texte scripturaire est identique en sa partie positive : il faut « considérer les infirmités ». En revanche, la partie négative n'a ni la même teneur ni la même place. Au chapitre 34, on commence par elle ; au chapitre 55, elle termine la phrase. Ici l'on proscriit l'acceptation de personnes, là on avertit de ne pas prendre en considération la mauvaise volonté des envieux. Cette dernière recommandation (55, 21) fait évidemment allusion à la « tristesse » et au « murmure » des frères moins favorisés, sentiments dont il a été question au chapitre 34. De son côté, l'acceptation de personnes (34, 2) semble être la faute contre laquelle Benoît va mettre en garde l'abbé dans la dernière phrase du chapitre 55 : *In omnibus tamen iudiciis suis Dei retributionem cogitet*. Ainsi les deux chapitres s'accordent à signaler les mêmes tentations qui menacent les frères et l'abbé. Mais la tentation propre aux frères, celle d'« envie » et de « mauvaise volonté », n'est mentionnée au chapitre 55 que pour les répercussions qu'elle risque d'avoir sur le jugement de l'abbé. Elle entraîne en effet pour l'abbé lui-même un péril nouveau, celui d'abolir par faiblesse les justes et nécessaires inégalités.

La dernière phrase, que nous venons de citer, clôt le

chapitre par une note familière à Benoît. C'est dans les mêmes termes qu'il avertit l'abbé de songer au jugement de Dieu en toutes ses décisions, soit à la fin du traité du conseil, soit à la fin du chapitre du prévôt¹⁸¹. Mais cet ultime avertissement a ici, on l'a vu, une fonction précise : rappeler le danger d'« acceptation de personnes » déjà dénoncé au chapitre 34. Cette tentation fait pendant à celle de lâcheté, que Benoît vient d'indiquer. L'abbé ne doit pas plus céder à la jalousie des autres qu'à ses propres inclinations. La vraie justice distributive est à égale distance de l'égalitarisme et du favoritisme.

En mettant l'abbé en garde tour à tour contre la faiblesse et l'arbitraire, Benoît obéit une dernière fois à la loi d'équilibre que nous avons déjà vu jouer à plusieurs reprises dans ce traité. Qu'il s'agisse de l'attitude des forts et des faibles, ou des devoirs respectifs des frères et de l'abbé, ou enfin des tentations opposées auxquelles ce dernier se trouve en butte, c'est toujours au même procédé d'antithèses que Benoît a recours pour proposer sa sagesse.

Celle-ci ne lui a pas été inspirée par le Maître, qui ignore tout de ces distinctions et de ces contrastes. En revanche, c'est certainement à Augustin que Benoît a pris sa psychologie des forts et des faibles. Cette observation, que nous avons faite en étudiant le chapitre 34, se vérifie à nouveau quand on cherche des antécédents aux deux autres tableaux contrastés. Si Benoît n'a pas trouvé chez Augustin de modèle précis pour ces analyses, c'est bien auprès de lui qu'il a pu contracter le sens psychologique et moral, le souci d'équilibre et d'équité, qui donnent à ce traité de la distribution du nécessaire sa signification spirituelle¹⁸².

181. *RB* 3, 11 ; 65, 22 (cf. 36, 10).

182. En plus de AUGUSTIN, *Reg.* 5-6 et 9, voir *Reg.* 14, 180-186 : le supérieur doit éviter de s'humilier devant les frères, tout en demandant pardon à Dieu ; *Reg.* 15, 193-201 : série d'antithèses exprimant les contrastes que doit présenter la personne d'un bon supérieur. Benoît s'en est inspiré dans *RB* 64.

CHAPITRE IV

LES ARTISANS ET LA VENTE DE LEURS PRODUITS

(RB 57)

La question de la désappropriation reparait dans le petit chapitre que l'un et l'autre auteur consacre aux *artes* ou métiers (RM 85-RB 57). Elle y est même traitée par Benoît avec plus d'insistance que n'en mettait le Maître.

Les deux thèmes du Maître : ni avarice ni fraude (RM 85) A vrai dire, celui-ci ne l'aborde qu'en passant, à la fin du chapitre. Son intérêt principal est ailleurs. Ce qui le préoccupe surtout, dans la vente des produits fabriqués au monastère, c'est le témoignage de désintéressement que les « spirituels » donneront en vendant moins cher que les séculiers. Cette préoccupation ne se limite pas, d'ailleurs, au présent chapitre, mais continue à s'affirmer dans le traité *De casis monasterii* (RM 86). Là encore, le Maître opposera séculiers et spirituels à propos du travail des champs. Le thème fondamental, déjà développé dans RM 82, est celui de l'indifférence aux choses d'ici-bas : tandis que les séculiers ne connaissent que celles-ci, les spirituels ne s'en soucient nullement, tout occupés qu'ils sont des choses d'en haut¹⁸³. De ce principe découle la solution pratique en matière d'agriculture : affermer les domaines du monastère au lieu de les cultiver par soi-même.

183. RM 86, 1-17.

Ainsi le Maître considère le travail artisanal et le travail agricole d'un point de vue résolument « spirituel ». En ces deux matières connexes, la consécration à Dieu impose des comportements analogues : renoncer à vendre au juste prix, renoncer à cultiver la terre. Les deux chapitres forment donc un ensemble, dont le titre pourrait être : à quels travaux et dans quel esprit des spirituels peuvent-ils s'occuper¹⁸⁴?

C'est à l'intérieur de cet ensemble que prend place la note sur la remise fidèle du prix de vente à l'abbé¹⁸⁵. Venant à la fin de *RM* 85, elle se trouve prise, comme une sorte de parenthèse, entre les deux développements parallèles sur les travaux des spirituels. Il ne s'agit que d'une remarque occasionnelle, assez brève, précisant certaines modalités d'application du principe qui vient d'être posé. Jusqu'ici le Maître n'avait point encore indiqué à qui il incombait de s'informer du prix des séculiers et de déterminer celui du monastère¹⁸⁶. La présente note comble cette lacune : c'est l'abbé, précise-t-on, qui estimera le prix convenable et le fixera aux artisans. De la sorte, ceux-ci ne pourront frauder sur la somme reçue, mais seront obligés de la verser intégralement à l'abbé¹⁸⁷. Le Maître termine ainsi sur une note visant la propriété individuelle, alors que son intention première et principale était de promouvoir le désintéressement collectif.

184. La connexion des deux chapitres apparaît encore à la fin du second : *Vnde ad laborem in monasterio ars sola cum horto sufficit* (86, 27).

185. *RM* 85, 8-11.

186. *RM* 85, 2.

187. La phrase infinitive qui ouvre le passage (85, 8) paraît être une glose sur 85, 11.

**L'interversion
des thèmes
chez Benoît
(*RB* 57, 4-9)**

Cet ordre des matières, qui est aussi un ordre d'importance, va être inversé par Benoît : dans la *RB*, la « fraude » est mentionnée avant l'« avarice » et fait l'objet d'un développement deux fois plus long¹⁸⁸. La séquence et le rapport des deux thèmes dans chaque règle sont donc les suivants :

RM : 12 lignes sur l'avarice et 5 lignes sur la fraude.

RB : 7 lignes sur la fraude et 3, 5 lignes sur l'avarice.

A tous égards, on le voit, Benoît donne la priorité au thème secondaire du Maître.

**L'humilité
des artisans
(*RB* 57, 1-3)**

Mais ce renversement n'est pas la seule innovation de Benoît. Avant d'en venir aux deux thèmes du Maître, il introduit un paragraphe entièrement nouveau sur l'humilité qui sied aux artisans¹⁸⁹. L'objet même du chapitre s'en trouve modifié, comme en témoigne le changement de titre. *Perfectae aliquae intra monasterium artes qualiter et quanti debeant uenumdari*, titrait le Maître. A cette formule longue Benoît substitue ces simples mots : *De artificibus monasterii*. Il ne s'agit donc plus, comme chez le Maître, de la vente des produits artisanaux, mais des artisans eux-mêmes. L'attention se porte d'abord, non sur les choses, mais sur les personnes. En même temps Benoît soulève une question préalable à laquelle le Maître n'avait pas songé : avant que les produits soient mis en vente, dans quelles conditions seront-ils fabriqués ? Tel est le problème qui passe au premier plan dans la nouvelle rédaction.

En le posant, Benoît prend ses distances par rapport aux métiers artisanaux. Ceux-ci, dans la *RM*, allaient de soi. Ils étaient même considérés comme la forme normale du

188. Comparer *RB* 57, 4-6 (fraude) et 57, 7-9 (avarice).

189. *RB* 57, 1-3.

travail¹⁹⁰. Au contraire, Benoît ne paraît pas tenir pour certain qu'il se trouvera des artisans au monastère : *Artifices si sunt in monasterio*, commence-t-il conditionnellement¹⁹¹.

Un second « si », à la fin de la phrase, posera une nouvelle condition : *si permiserit abbas*¹⁹². Cette façon de subordonner l'activité artisanale à une autorisation expresse de l'abbé exprime une des préoccupations constantes de Benoît, d'un bout à l'autre de sa Règle. Elle fait penser en particulier aux nombreux rappels de l'autorité abbatiale que nous venons de rencontrer dans ces chapitres sur la propriété¹⁹³. De même qu'il est interdit de rien avoir que l'abbé n'ait donné ou permis¹⁹⁴, de même on ne peut faire aucun travail sans sa permission.

Une telle assimilation du faire à l'avoir, tous deux placés ensemble dans une entière dépendance de l'abbé, n'est pas étrangère au Maître¹⁹⁵. Mais celui-ci ne songe pas à spécifier cette dépendance quand il s'agit de l'exercice des métiers. Si un frère connaît un métier, il y travaillera chaque jour, la chose va de soi¹⁹⁶. C'est seulement de façon exceptionnelle que l'artisan pourra être empêché d'exercer son art, quand il y aura « nécessité urgente » de travailler au jardin ou d'aller en voyage¹⁹⁷. Il devra alors se prêter de bon gré à ces occupations moins relevées¹⁹⁸.

190. RM 50, 72.

191. RB 57, 1. Il est vrai que *si sunt* équivaut à peu près à *quicumque*. Mais la formulation n'en est pas moins conditionnelle.

192. Celle-ci sera répétée à la fin de la sanction pénale : *nisi humiliato ei iterum abbas iubeat* (57, 3).

193. RB 32, 1-3 ; 33, 2-5 ; 54, 1-3 ; 55, 3.8.16-21.

194. RB 33, 5 : *quod abbas non dederit aut permiserit*.

195. RM 2, 50 : *nihil peculiariter uindicatur et nullus suo aliquid constituit aut facit arbitrio* ; 82, 17 : *peculiariter... facere aut habere aut uindicare*.

196. RM 50, 73.

197. RM 50, 74.

198. RM 57, 14-16. Cf. BASILE, GR 41, 2.

La pensée du Maître peut donc se résumer ainsi : habituellement, l'artisan exercera son métier, à moins qu'on ne lui assigne un autre travail urgent. Celle de Benoît est différente : l'artisan ne travaillera à son métier que si l'abbé le lui permet¹⁹⁹. Cette dernière attitude est nettement plus restrictive que celle du Maître. Ici comme dans sa première proposition conditionnelle, la RB marque une réserve tout à fait neuve par rapport à l'autre Règle.

Le motif de ce changement d'attitude est suffisamment indiqué par les considérations sur l'humilité qui remplissent le reste du paragraphe. Benoît a connu des artisans qui s'enorgueillissaient de leur savoir-faire et se flattaient de rapporter au monastère²⁰⁰. Cette constatation rapproche à nouveau la question du travail de celle de la propriété. S'enorgueillir de savoir un métier (*extollitur pro scientia*), c'est faire comme celui qui s'enorgueillit d'être mieux traité (*extollatur pro misericordia*)²⁰¹. Or on se souvient que Benoît dépendait d'Augustin dans son analyse des tentations de ceux qui reçoivent plus ou moins. C'est dans la ligne des considérations augustiniennes sur les « riches » et les « pauvres » que s'inscrit la présente remarque de Benoît sur les artisans. Plus précisément, les termes mêmes dont il use ici rappellent de façon frappante la phrase d'Augustin : *Nec extollantur si communi uitae de suis facultatibus aliquid contulerunt*²⁰². L'artisan qui se flatte de rapporter quelque chose au monastère ressemble

199. De même BASILE, GR 41, 1, affirme énergiquement que l'exercice d'un métier doit être affaire d'obéissance, non de fantaisie et de préférence personnelle. Cf. BASILE, Reg. 102 ; CÉSaire, Reg. uirg. 8 : *Nemo sibi aliquid operis uel artificii pro suo libito eligat faciendum, sed in arbitrio senioris erit quod utile prospexerit faciendum* ; Reg. Pauli et Steph. 31.

200. RB 57, 2.

201. RB 34, 4. Ce sont là les deux seuls emplois de *extollere* dans la RB.

202. AUGUSTIN, Reg. 6, 24-25.

au riche qui se flattait d'avoir apporté quelque chose à la vie commune.

En même temps la phrase bénédictine doit être rapprochée d'un passage de Cassien sur les cénobites d'Égypte : « Bien que quotidiennement chacun rapporte au monastère (*conferat monasterio*), par son travail et sa sueur à lui, des revenus suffisant non seulement à assurer ses maigres besoins, mais encore à satisfaire abondamment aux besoins de plusieurs, pourtant il ne s'en glorifie pas et ne tire pas avantage pour lui du bénéfice de son pénible travail²⁰³. » Ici la situation est bien celle qu'envisage Benoît : le motif de s'enorgueillir n'est plus, comme chez Augustin, l'argent apporté en communauté, mais un travail qui rapporte. Seule manque la précision *pro scientia artis suae*, la nature du travail n'étant pas spécifiée. A cela près, les moines d'Égypte sont la vivante antithèse des artisans réprouvés par Benoît.

De plus, la description de Cassien se poursuit par quelques traits qui permettent peut-être de préciser les difficultés concrètes auxquelles fait allusion la *RB*. Le moine égyptien, nous dit-on, ne retient pour soi rien de plus que deux petits pains valant là-bas à peine trois deniers. Il ne lui vient même pas à l'idée de faire un *opus peculiare*. Il prend soin de tous les biens du monastère aussi attentivement que s'il en était le propriétaire, tout en se regardant et en se comportant comme un simple esclave de la communauté, sans présumer qu'il est le maître de quoi que ce soit²⁰⁴.

C'est donc la *nuditas*, le dépouillement, qui est en cause dans cette humilité exemplaire des moines d'Égypte. Ne pas s'enorgueillir de ce qu'on rapporte au monastère, cela revient, en pratique, à ne s'arroger aucun avantage personnel, aucune rétribution particulière, aucun droit

203. CASSIEN, *Inst.* 4, 14, lignes 1-6 (traduction de J. C. Guy).
204. *Inst.* 4, 14, lignes 6-20.

de propriété. L'humilité du travailleur se traduit donc, aux yeux de Cassien, par le désintéressement et la désappropriation. Il est possible que l'humilité réclamée par la *RB* connote les mêmes vertus. L'orgueil que redoute Benoît consisterait à exiger des avantages personnels en raison du profit procuré au monastère. Il craindrait que le savoir technique ne devienne un prétexte à des traitements de faveur et à des distinctions, tout comme la condition antérieure des « riches » dans la Règle augustinienne. Ainsi ce premier paragraphe protesterait contre certaines formes de propriété ou d'inégalité, tandis que le second s'efforcerait d'écarter l'appropriation qui résulte de la « fraude ».

Telles sont les conjectures qui viennent à l'esprit quand on rapproche le texte bénédictin de celui des *Institutions*. Reconnaissons toutefois que la *RB* elle-même ne dit rien qui aille clairement en ce sens. Au reste, l'orgueil des artisans se traduit-il nécessairement par des exigences matérielles? D'autres manifestations sont possibles. La *RM* nous en indique une qui est peut-être de celles que vise Benoît. Parlant des voyages « pour les affaires du monastère », le Maître prévoit que tel frère refusera de se mettre en route ou le fera en rechignant. Ce manque d'obéissance est une marque de « superbe²⁰⁵ ». Or il paraît certain que le Maître songe là spécialement aux artisans. Il a pris soin, en effet, de noter que ceux-ci doivent quitter leur métier pour le travail de la terre ou les voyages, chaque fois qu'un besoin urgent se fait sentir²⁰⁶. Voilà donc une tentation d'orgueil à laquelle les artisans semblent particulièrement exposés. De fait, les commissions sont une occupation fatigante, qui doit paraître particulièrement pénible à des hommes capables d'exercer une profession lucrative.

Nous ne chercherons pas davantage à préciser les mani-

205. *RB* 57, 14-15.
206. *RM* 50, 74.

festations concrètes d'orgueil que Benoît appréhende de la part des artisans²⁰⁷. L'indétermination même de son langage montre qu'il entend rester dans une certaine généralité. Au reste, l'orgueil n'est nullement, à ses yeux, une tentation particulière des artisans. Le doyen, le cellérier, le lecteur semainier, le prêtre étranger et celui de la maison, le prévôt, bref quiconque exerce une charge, fût-elle passagère, reçoit de lui l'avertissement de se garder de l'élévation ou de conserver l'humilité²⁰⁸. Ces injonctions répétées sont d'autant plus remarquables qu'aucune d'elles, sauf celle qui s'adresse au « second », n'a d'équivalent chez le Maître. Dès lors, il n'est pas nécessaire d'imaginer des difficultés spéciales aux artisans. Ils ne sont qu'un cas particulier de la loi qui, de toute supériorité, fait naître l'orgueil.

La sanction qui frappe l'artisan orgueilleux est analogue à la peine de destitution qui punit d'autres officiers coupables de la même faute²⁰⁹ : on lui retire son métier²¹⁰. Cependant la mesure semble particulièrement abrupte, du fait qu'aucun avertissement préalable n'est mentionné. En compensation, Benoît prévoit que le coupable pourra être autorisé à reprendre son travail après s'être humilié. La sanction est donc à la fois plus soudaine et moins durable que la destitution du doyen ou du prévôt. Le cas de l'artisan écarté de son métier fait plutôt penser à celui de l'impénitent que l'on a chassé du monastère. Si celui-ci demande à être réintégré, on le mettra à la dernière place « pour éprouver par là son humilité²¹¹ ». Dans les deux cas,

207. Un cas d'artisan orgueilleux est mentionné par la *Vita Patrum Jurensium* II, 6, sans plus de précisions.

208. *RB* 21, 5 ; 31, 13 ; 38, 2 ; 60, 5 ; 62, 2 ; 65, 2.4.13.18.

209. Voir *RB* 21, 5 (*deiciatur*) ; 65, 20 (*deiciatur*).

210. Dans *RM* 57, 15, c'est l'excommunication qui frappe l'artisan orgueilleux.

211. *RB* 29, 2.

le retour au statut antérieur est possible, pourvu que le coupable s'humilie.

C'est aussi au traité de la pénitence que fait penser la formule *nisi ... iterum abbas iubeat*. Benoît l'a déjà utilisée pour décrire une des étapes de la réconciliation²¹². L'autorisation de l'abbé habilite à exercer de nouveau la fonction, liturgique ou professionnelle, dont on avait été privé à la suite d'une faute. Ces analogies suggèrent que la punition des artisans n'est pas conçue comme la destitution définitive d'un officier indigne, mais plutôt à l'instar des exclusions temporaires qui atteignent à divers degrés les frères coupables.

Au demeurant, cette sanction pénale confirme que Benoît entend garder toute liberté par rapport aux *artes*. L'activité artisanale a moins de prix à ses yeux que le bon ordre de la communauté et le bien spirituel de ses membres. Le détachement dont il fait preuve à l'égard du profit temporel annonce le désintéressement qu'il professera, à la suite du Maître, dans le dernier paragraphe du chapitre. Primauté du spirituel, au dedans du monastère comme au dehors !

**Menaces
contre les fraudeurs
(*RB* 57, 4-6)**

Nous avons déjà remarqué que le paragraphe suivant — contre la fraude — prend chez Benoît une importance plus grande que la *RM*, au moins si on le compare à l'autre développement — sur les prix de vente — hérité du Maître. Notons maintenant que cette mise en valeur quantitative s'accompagne d'une modification du contenu.

La note du Maître sur la fraude était purement pratique. Elle prescrivait à l'abbé de fixer lui-même les tarifs, aux artisans de remettre fidèlement à l'abbé la somme recueillie. La première de ces prescriptions n'est pas conservée dans

212. *RB* 44, 6. Il s'agit du droit d'imposer « à l'oratoire, qui est rendu au pénitent.

la *RB*, qui ne fait aucune mention de l'abbé²¹³. En revanche, la seconde est non seulement reproduite, mais généralisée, suivant un procédé que nous avons déjà rencontré ailleurs²¹⁴. Au lieu de mentionner les seuls artisans, Benoît met en garde « ceux par les mains desquels s'opérera la vente », ce qui inclut tous les intermédiaires possibles²¹⁵. Plus loin il ajoute encore « tous ceux qui commettraient quelque fraude sur les biens du monastère²¹⁶ », ce qui déborde résolument le cas particulier des ventes de produits artisanaux.

Cette généralisation est assortie de motivations nouvelles. Le Maître n'en fournissait aucune : toute fraude est répréhensible, cela va sans dire. Benoît, au contraire, rappelle la mort d'Ananie et de Saphire, et il menace du même sort tout fraudeur. Cet exemple tiré des *Actes* est classique en matière de désappropriation monastique, mais l'application particulière qu'en fait Benoît est moins courante. D'ordinaire, Ananie et Saphire sont pris comme types de ceux qui « se réservent » quelque chose de leurs biens antérieurs quand ils embrassent la vie monastique. C'est ainsi que Cassien les mentionne à mainte reprise²¹⁷,

213. Cette omission aurait de quoi surprendre, — il n'est pas dans les habitudes de Benoît de passer sous silence les prérogatives abbatiales ! — si l'ordre des paragraphes du Maître ne se trouvait inversé dans la *RB*. « Fixer le prix de vente » suppose qu'on a déjà parlé de celui-ci. Or Benoît n'en parlera que dans *RB* 57, 7-9.

214. Cf. *RB* 32, 4 : *res monasterii*, au lieu de *ferramentum* (*RM* 17, 6) ; *RB* 54, 1 : *neque a quoquam hominum*, au lieu des indications plus limitées d'Augustin.

215. Peut-être, cependant, Benoît songe-t-il à une organisation nouvelle, dans laquelle les artisans sont remplacés, comme vendeurs, par d'autres, religieux ou séculiers. L'isolement du monastère et la distance du marché pourraient expliquer le changement : on est obligé de porter les objets à l'extérieur, au lieu de les vendre sur place. Cf. *Ordo monasterii* 8, 32-36.

216. *RB* 57, 6. Même expression dans *RM* 85, 11 : *fraudem non possit facere de ipsa quantitate*.

217. CASSIEN, *Inst.* 7, 14, 2 ; 7, 25 ; 7, 30 ; *Concl.* 18, 7, 2.

et que le Maître lui-même en parle à propos de la désappropriation des postulants²¹⁸. De telles applications serrent de plus près le récit scripturaire que ne le fait celle de Benoît, qui voit dans le couple infidèle le type de la fraude sur les prix de vente ou sur les biens du monastère.

Quant au parallèle établi par Benoît entre la mort « corporelle » des deux personnages et la mort « spirituelle » des fraudeurs, il fait penser à un passage de Cassien où le « supplice présent » des uns est représenté comme l'annonce du « jugement futur » qui attend les autres²¹⁹. Avant la *RB*, ce passage des *Conférences* souligne déjà la portée « exemplaire » du châtimement d'Ananie et de Saphire.

**Mesures
contre l'avarice
(*RB* 57, 7-9)**

La note pratique du Maître sur la fixation des prix est donc devenue chez Benoît une exhortation menaçante contre la fraude, dont le caractère est à la fois plus vague, plus général et plus spirituel. Le relief ainsi donné à cette péripécie contraste avec l'effacement relatif de la suivante : en trois lignes, Benoît va résumer une douzaine de lignes du Maître. La nouvelle rédaction emprunte un bon nombre de mots à l'ancienne²²⁰. Même fidélité au plan de la pensée : aucune idée nouvelle, la phrase bénédictine se contente de résumer celle du Maître. La seule note tant soit peu dissonante est l'ajouté *aliquantulum*, qui semble marquer une légère restriction dans le désintéressement.

218. *RM* 87, 24 : *Memor esto fraudem Ananiae et Saphirae qui... mortem perpetuam inruerunt pro fide*. Peut-être Benoît se souvient-il de ce « rappel » du Maître. Cf. cependant CASSIEN, *Inst.* 7, 30 : *Damnationem ergo Ananiae et Saphirae memoriter retinentes*. Quant à l'expression *memor semper*, voir *RB* 2, 6 = *RM* 2, 6.

219. CASSIEN, *Concl.* 6, 11, 11.

220. *Pretii* (cf. *RM* 85, 2.5) ; *non... sed* (cf. *RM* 85, 6-7) ; *avaritiae* (cf. *RM* 85, 6) ; *semper* (cf. *RM* 85, 2) ; *ab... saecularibus... potest* (cf. *RM* 85, 2).

Quant à la dernière proposition (*ut in omnibus glorificetur Deus*), sans modifier aucunement la pensée du Maître, elle la résume de façon si heureuse et si frappante qu'on est tenté d'y voir un trait original. Le Maître s'étendait longuement sur les motifs de la réduction des prix. Deux propositions commençant par *ut* développaient successivement des pensées voisines : contraste du « négoce » qui cherche un profit injuste et de l'« humanité » qui renonce même au juste prix²²¹; nouveau contraste, plus bref, entre travail par avarice et travail pour éviter l'oisiveté²²². Ne gardant qu'un seul *ut*, Benoît remplace ces motivations en cascade par une formule lapidaire, tirée de l'Écriture : « afin qu'en tout Dieu soit glorifié ».

On trouve ailleurs, dans la *RB*, de ces sentences finales, scripturaires ou non, qui font un si bel effet²²³. La réussite est ici particulièrement remarquable. Les explications du Maître sont rattachées avec bonheur à un seul axiome inspiré qui les renferme toutes. Ce que l'on perd en clarté explicite, on le regagne en concision, en puissance suggestive et en beauté. Comme précédemment, Benoît adopte une manière moins précise, qui est aussi plus générale et plus spirituelle. Il tire ainsi un parti esthétique et moral de ce qui n'était peut-être, à l'origine, que le dessein utilitaire de faire court.

Conclusion Cette substitution d'un texte sacré à des considérations du Maître est à rapprocher de plusieurs faits analogues qu'on peut observer en d'autres passages²²⁴. Le caractère scripturaire du présent

221. *RM* 85, 3-5.

222. *RM* 85, 6-7.

223. Cf. *RB* 31, 19 (*ut nemo perturbetur...*); 61, 14 (*quod tibi non uis fieri...*).

224. Ainsi *RB* 3, 3 substitue un motif surnaturel, avec allusion probable à « Samuel et Daniel » (cf. 63, 5-6), aux raisons de simple bon sens de *RM* 2, 44-48; *RB* 33, 6 cite *Actes* 4, 32 à la place de la *sententia regulae* de *RM* 16, 61 (voir ci-dessus, notes 48-49).

chapitre s'en trouve renforcé : alors que *RM* 85 ne fait aucune allusion à l'Écriture, *RB* 57 se réfère tour à tour aux *Actes des Apôtres* et à la *I^a Petri*. En outre, il se peut que la recherche de l'effet produit par cette sentence finale explique, au moins pour une part, le rejet du paragraphe sur les prix à la fin du chapitre.

D'autres motifs ont pu concourir à ce rejet. On notera d'abord qu'il permet de ranger les deux vices à éviter — la fraude et l'avarice — dans un ordre conforme à leur gravité respective. Légitimement, Benoît craint les malversations, où il voit une faute « mortelle », plus encore que le simple désir du gain. De plus, nous avons noté la tendance restrictive qui perce dans l'ajouté *aliquantum* : les prix des moines seront seulement *un peu* inférieurs à ceux des séculiers. Le désintéressement est sans doute moins facile pour les monastères de Benoît, étant donné qu'ils se trouvent — nous le savons par ailleurs — dans une situation économique moins aisée²²⁵.

Cette circonstance ne pouvait qu'inciter à repousser au second plan le paragraphe sur la réduction des prix. Bien que la substance en soit conservée, il perd la primauté manifeste que lui conféraient sa place en tête du chapitre, sa correspondance au titre et sa longueur. Deux autres paragraphes plus développés le précèdent, qui ne traitent pas de désintéressement collectif, mais de rectitude individuelle. Ce déplacement d'accent entraîne la modification du titre, où il n'est plus question du prix de vente des *artles*, mais seulement des artisans eux-mêmes. Visiblement, le souci principal de Benoît n'est plus que la communauté des « spirituels » fasse preuve d'indifférence aux choses d'ici-bas, mais que chacun de ses membres se garde de ces deux péchés personnels : l'appropriation et l'orgueil.

225. Cf. *RB* 2, 33-36; 48, 7-9; 64, 17-19. Voir « Alimentation et travail dans les Règles de S. Benoît et du Maître », dans *Rev. Bén.* 74 (1964), p. 242-251 (reproduit ci-dessous, IX, III, § IV, p. 1190-1203).

CHAPITRE V

PROFESSION ET DÉSAPPROPRIATION (RB 58-59)

Notre étude ne serait pas complète si nous ne l'achevions en considérant les chapitres sur la profession. C'est là en effet que s'opère la désappropriation radicale du moine. Si le plan suivi par nos Règles nous conduit à envisager cette question en dernier lieu, le renoncement de la profession n'en est pas moins l'acte fondamental par lequel le moine s'établit dans l'état de non-propriété où il devra demeurer sa vie durant.

I. Les postulants adultes (RM 87-90 ; RB 58)

**Les dispositions
du Maître
(RM 87-90)**

Ce qui frappe tout d'abord, c'est l'extrême sobriété avec laquelle Benoît traite cette question. Une seule remarque, qui se glisse au cours de la cérémonie de profession (RB 58, 24-25), suffit à la régler. Le contraste est saisissant entre cette simple phrase et les longs développements de la RM sur le même sujet. En fait, c'est tout un chapitre que le Maître consacre à la désappropriation. A peine le postulant a-t-il entendu lire la Règle et promis de l'observer²²⁶, l'abbé lui pose la question de ses biens. Celle-ci va être discutée en long et en large dans le reste du chapitre, d'abord dans un discours

226. RM 87, 1-4.

de l'abbé au postulant²²⁷, puis dans un directoire minutieux indiquant les formalités à remplir dans chaque cas²²⁸.

Deux solutions s'offrent au choix du nouveau venu. La première consiste à vendre tous ses biens et à en distribuer le prix aux pauvres par les mains de l'abbé, la seconde à en faire don au monastère. Ces deux solutions ne sont pas exclusives l'une de l'autre. On peut, en donnant aux pauvres, réserver quelque chose pour le monastère²²⁹. Inversement, si le postulant a tout donné au monastère, l'abbé aura soin de prélever là-dessus la part des pauvres et d'en faire l'aumône²³⁰.

Il semble même que la solution normale, aux yeux du Maître, consiste à partager entre le monastère et les pauvres. De même qu'il n'admet pas, on vient de le voir, que l'abbé retienne purement et simplement la totalité des biens offerts, de même il laisse entendre qu'il serait anormal que le postulant distribue tout en aumônes. Certes, on ne l'en empêchera pas, si tel est son désir²³¹. Le désintéressement qui convient aux spirituels interdit de s'y opposer, ainsi que la parole du Seigneur au jeune homme riche²³². Mais si aucune pression ne doit être exercée sur le nouveau frère, on s'attend visiblement à ce qu'il offre au moins une partie de ses biens à la communauté où il va vivre²³³.

Au reste, quelle que soit la solution qu'adoptera le postulant, on doit exiger absolument la liquidation complète de tout son avoir. Non seulement il n'aura plus rien en propre au monastère même, mais il ne peut conser-

227. *RM* 87, 5-24.

228. *RM* 87, 25-75.

229. *RM* 87, 26.

230. *RM* 87, 38-40.

231. *RM* 87, 26-27 et 32.

232. Celle-ci a été citée en 87, 13-14.

233. En plus de *RM* 87, 26-27 et 32, voir 91, 51-54 et 63

ver le moindre objet à l'extérieur²³⁴. La loyauté de sa consécration l'exige²³⁵, mais aussi et surtout sa persévérance au service de Dieu. Garder quelque chose dans le monde, c'est s'exposer à la tentation d'y retourner. C'est là un point sur lequel le Maître revient sans cesse²³⁶. L'abbé doit donc s'assurer que le postulant ne cache rien ou qu'il n'a jamais rien possédé²³⁷.

En outre, le nouveau venu pourrait un jour quitter le monastère en réclamant les biens qu'il y avait apportés²³⁸. Il faut donc lui faire écrire une promesse de persévérance et de stabilité²³⁹, contresignée par des témoins ecclésiastiques, et stipulant qu'il n'emportera rien avec lui en cas de départ²⁴⁰. Il rédigera cet acte sous forme de donation de sa personne et de tous ses biens à Dieu et au monastère. Un inventaire des biens est annexé au document²⁴¹.

Enfin il est un dernier risque contre lequel on doit se prémunir. Le nouveau frère pourrait s'en aller en emportant de l'argent, des objets ou simplement des vêtements qui appartiennent au monastère. Cette tentation vise particulièrement ceux qui sont entrés sans rien apporter²⁴², tandis que les autres trouvent un encouragement à la persévérance dans la pensée de leurs biens qui sont immobilisés au monastère²⁴³. Les postulants pauvres doivent donc fournir, eux aussi, un engagement de stabi-

234. *RM* 87, 17-18.

235. *RM* 87, 22-24.

236. *RM* 87, 6-11.12.15.20.46.

237. *RM* 87, 31.42 (cf. 44-46).

238. *RM* 87, 34.

239. Appelée *caria perseuerantiae* (87, 28) ou *cautio* (87, 37.43 ; cf. 87, 35 : *cauens... de stabilitate*) ou *cautum* (87, 47).

240. *RM* 87, 36-37.

241. *RM* 87, 35.

242. De fait, celle-ci n'est envisagée qu'à propos des postulants pauvres (87, 52-75 ; cf. 87, 48).

243. *RM* 90, 93.

lité²⁴⁴. A défaut de la garantie de persévérance que constituent pour les autres les biens déposés au monastère, ils doivent présenter un garant²⁴⁵. S'ils ne peuvent en trouver, on leur fera prêter serment de ne point partir sans avertir l'abbé et la communauté²⁴⁶. Un nouveau serment sera exigé d'eux, éventuellement, au moment du départ²⁴⁷. D'autres précautions sont prises à l'égard de celui qui ne fait pas profession de stabilité perpétuelle, mais seulement temporaire²⁴⁸.

Tel est le dispositif juridique, extrêmement précis et détaillé, que le Maître met en place dès le début de son traité de la formation des novices. Tout y est prévu pour protéger le temporel de la communauté aussi bien que la vocation du nouveau frère. En le résumant, le Maître n'énumère pas moins de quatre solutions distinctes : aumône, donation, garantie, serment²⁴⁹.

La seconde de ces éventualités donne lieu à un rite spécial de la cérémonie de profession : avant de chanter le *Suscipe*, le profès dépose sa donation sur l'autel, en déclarant que les biens mentionnés dans l'inventaire seront désormais au pouvoir de l'abbé²⁵⁰. A la fin de la cérémonie, l'abbé prendra le document sur l'autel²⁵¹. Pour plus de précaution,

244. *RM* 87, 43 : *sub cautione poena interposita*; 88, 2 : *cartam fideiussoris poenalem*. L'acte semble être au nom du garant.

245. *Perseuerantiae fideiussor* (87, 43); *fideiussor* (87, 70); *fideiussoris* (88, 2).

246. *Sacramenti fides* (87, 50.71); *iuramentum* (87, 66); *catena fidei* (87, 67); *iuramentii fidem* (88, 2). Cf. *fidem* (87, 31); *testetur* (87, 61); *fide* (88, 12).

247. *RM* 87, 52-54 (cf. 88, 12).

248. *RM* 87, 60-65.

249. *RM* 88, 2. Le serment intervient dans les deux cas extrêmes : quand le postulant donne tout aux pauvres (87, 31), et quand il n'a ni argent ni garant (87, 50).

250. *RM* 89, 17-23.

251. *RM* 89, 27.

il l'insérera dans son testament²⁵². Ainsi son successeur sera à l'abri de toute réclamation, comme il l'a été lui-même. La crainte de l'apostasie et des réclamations qui peuvent s'ensuivre inspirera encore au Maître un paragraphe à la fin du chapitre 90 : on rendra à l'apostat les vêtements qu'il portait à son arrivée²⁵³, mais rien d'autre. Tout ce qu'il a donné, acquis ou produit restera au monastère²⁵⁴.

Il fallait entrer dans tous ces détails pour qu'apparût par contraste l'extrême sécheresse de la Règle bénédictine en cette matière. A considérer

la suite des textes, Benoît n'a rien qui corresponde à l'ample chapitre 87 de la *RM*. Au lieu d'aborder la question dès l'arrivée des postulants, il n'en parle qu'à propos de la profession, et seulement quand il en vient au dernier rite de celle-ci. Alors tout est dit en une seule phrase : « Si le novice possède quelque chose, ou bien il le distribuera aux pauvres préalablement, ou bien il l'offrira au monastère par une donation en bonne et due forme, sans se réserver rien du tout, puisque, à partir de ce jour, il sait qu'il n'aura même plus pouvoir sur son propre corps. »

Si l'on considère la place que cette phrase occupe dans le traité, il apparaît d'emblée qu'elle correspond à peu près au paragraphe du Maître qui prescrit la déposition de la *donatio* sur l'autel au cours de la profession²⁵⁵. Cependant on constate un léger déplacement. Le rite de la *RM* a lieu avant le *Suscipe*. Au contraire, la phrase de la *RB* se place après le *Suscipe* et l'oraison, avant la vêtue. Mais ce déplacement est plus apparent que réel. En effet, il est évident que Benoît abandonne à cet endroit la descrip-

252. *RM* 89, 31-35.

253. *RM* 90, 83-87.

254. *RM* 90, 88-95.

255. *RM* 89, 17-23.

tion des rites pour faire une remarque qui sort du cadre liturgique. La distribution aux pauvres, note-t-il, aura été faite « au préalable ». Quant à la donation, son point d'insertion dans la cérémonie n'est pas indiqué. D'après ce que Benoît dira au chapitre suivant²⁵⁶, il y a tout lieu de penser qu'une clause *De rebus suis* figure dans la *petitio*, c'est-à-dire dans la promesse écrite de stabilité, conversion de mœurs et obéissance, qui a été déposée sur l'autel avant le chant du *Suscipe*²⁵⁷. En d'autres termes, la *donatio* dont parle Benoît est sans doute incluse dans la *petitio*²⁵⁸. Elle a donc été déposée sur l'autel avant le *Suscipe*, en accord avec ce qui est prévu dans la *RM*.

Ainsi, ce qui sépare les deux Règles n'est pas une divergence réelle dans l'ordonnance des rites, mais une

256. *RB* 59, 3.

257. *RB* 58, 19-20.

258. Il en était de même chez le Maître. Cf. *RM* 87, 35 : *cauens manu sua prius de stabilitate, simul rerum suarum breue adiuncto, una cum anima sua Deo et oratorio monasterii per donationem offerat totum*. Pour les deux auteurs, il n'y a qu'un acte écrit, contenant à la fois la promesse personnelle de persévérance et l'engagement au sujet des biens. Cependant Benoît met l'accent sur le premier élément, le Maître sur le second. Pour Benoît, l'acte est essentiellement *petitio*, engagement personnel, et il prescrit de le faire dans tous les cas, même si le sujet n'offre pas de biens matériels. Au contraire, le Maître ne consigne l'engagement de persévérance dans un document écrit que si le postulant fournit la garantie de ses biens apportés au monastère ou celle d'un *fideiussor*. La *carta perseuerantiae* (87, 28) ou *cautio de stabilitate* (87, 35-37) comporte nécessairement cette garantie matérielle. A défaut de celle-ci, l'engagement sera purement oral (notes 246 et 249). Alors la profession ne comportera plus aucun rite de déposition sur l'autel. Il en sera de même, d'ailleurs, quand l'acte écrit n'est qu'un *cautum fideiussoris* (88, 2), un engagement pris non par le sujet lui-même, mais par son garant (note 244). Seul l'acte comportant une *donatio* est déposé sur l'autel à la profession. De là vient que, dans le rituel de profession, le Maître désigne le document par les seuls noms de *donatio* et de *breuis* (89, 17.31.35). Cette appellation montre bien où est l'élément capital de l'acte aux yeux du Maître.

simple différence de présentation. De part et d'autre, un document écrit, à la fois engagement personnel et donation des biens, est déposé sur l'autel au même moment. Mais Benoît, qui n'a d'abord défini ce document que comme *petitio*, c'est-à-dire comme engagement personnel, se voit obligé de revenir sur son contenu pour y inclure la *donatio*, dans le cas où celle-ci a lieu. Ce retour en arrière interrompt un instant la description du rite, qui s'achèvera ensuite par la vêtue²⁵⁹.

Benoît a donc choisi d'enfermer le peu qu'il dira de la désappropriation en une simple note explicative insérée dans le rituel de la profession. Le contexte l'y invitait : aussitôt après l'oraison, le novice est considéré comme membre de la communauté²⁶⁰ ; il va donc être dépouillé de ses vêtements personnels et revêtu de ceux du monastère²⁶¹. La phrase sur l'abandon des biens se rattache étroitement à ces deux notations qui l'encadrent. Appartenant désormais à la communauté, le nouveau frère n'est plus le maître ni de ses biens ni de son propre corps. Il importe donc d'indiquer comment il a pu aliéner ce qu'il possédait. De ce dépouillement complet, le changement de vêtements constituera le dernier acte en même temps que le symbole le plus expressif. Déjà Cassien se représente les choses de cette façon ; quand il a relaté comment les cénobites d'Égypte interdisent aux postulants de rien conserver, il poursuit en observant qu'on va jusqu'à leur ôter leurs vêtements²⁶².

259. *RB* 58, 26. Benoît n'indique pas à quel moment l'abbé « prend la pétition sur l'autel » (*RB* 58, 29 ; cf. *RM* 89, 27).

260. *RB* 58, 23 : *iam ex illa hora in congregatione reputetur*. A *ex illa hora* fera écho *ex illo die* (58, 25).

261. *RB* 58, 26 : *cauatur rebus propriis quibus uestitus est et induatur rebus monasterii*. Moyennant un changement de signification, *rebus* fait écho à *res* (58, 24), de même que *propriis* à *proprie* (58, 25).

262. CASSIEN, *Inst.* 4, 3-4 et 5.

Mais si Benoît est dans la même ligne en présentant les deux actes à la suite l'un de l'autre, il s'écarte de Cassien comme du Maître en ne parlant du premier que dans une brève et tardive parenthèse. Dans la discipline décrite par Cassien, c'est dès l'entrée du postulant au monastère qu'il est question de la *nudatio*. Il est vrai que l'institution de l'année de noviciat obligeait Benoît à repousser l'acte juridique du renoncement jusqu'à l'instant de la profession. Cependant rien ne l'empêchait au préalable de présenter la désappropriation parmi toutes les exigences dont on avertit le novice au début ou au cours de sa probation. S'il ne l'a point fait, c'est sans doute qu'il entendait être bref et faire tenir en une seule remarque tout ce qu'il avait à dire à ce sujet. Mais cette sobriété même semble indiquer que la question n'a pas à ses yeux la même importance que pour ses devanciers.

Telle est du moins l'impression que produisent sur le lecteur la situation et l'aspect extérieur de cette petite phrase. Il en va un peu autrement quand on passe à l'examen du contenu. Celui-ci ne peut guère être comparé aux indications de Cassien, tant les institutions ont évolué entre l'Égypte du iv^e siècle et l'Italie du vi^e. L'important, pour le *coenobium* égyptien, est de ne pas laisser le moindre argent à la disposition des nouveaux venus²⁶³. Quant au sort de leurs biens, s'ils en avaient, on ne semble pas s'en soucier. Le seul point que note Cassien est que le monastère

263. CASSIEN, *Inst.* 4, 3 : *ne de pristinis facultatibus suis inhaeserit ei uel unius nummi contagio... si in conscientia eius pecuniae quantumcumque latitauerit*. La traduction de J. C. Guy nous paraît ici inexacte. Il ne s'agit pas d'« attachement à ses anciennes richesses », ni d'argent que le postulant « conserve caché dans sa conscience », mais d'argent qu'il a conscience d'avoir caché dans ses poches et de posséder effectivement par devers soi. Cassien ne semble d'ailleurs pas songer à autre chose qu'à des pièces de monnaie apportées par le nouveau venu. Les biens, meubles ou immeubles, qu'il a laissés dans le monde, restent en dehors des perspectives.

n'accepte aucune offrande de leur part, à la fois pour mieux les maintenir dans l'humilité et pour éviter toute réclamation en cas d'apostasie. Cette discipline primitive n'a presque rien de commun avec celle qu'attestent nos deux Règles. Pour Benoît comme pour le Maître, il ne suffit pas que le postulant n'ait plus aucun argent sous la main au monastère même. On doit en outre s'assurer qu'il ne conserve aucun droit de propriété sur des biens laissés à l'extérieur. De cette liquidation totale de ses biens, le postulant peut d'ailleurs faire bénéficier le monastère. On accepte son offrande, à condition qu'elle soit juridiquement irrévocable.

Ce n'est donc pas avec les *Institutions*, mais avec la *RM* qu'il faudra comparer les dispositions de la *RB*, si l'on veut les caractériser de façon précise. On notera d'abord que Benoît s'occupe seulement du postulant qui possède quelque chose. *Res si quas habet*: cette condition exclut d'emblée le cas du postulant dépourvu de tout bien, auquel le Maître a consacré de longs développements. Ensuite on retrouve dans la *RB* l'alternative du Maître : distribution aux pauvres ou donation au monastère. Les termes mêmes n'ont pas changé²⁶⁴.

Enfin Benoît souligne l'intégralité du dépouillement et la justifie : le moine « ne se réservera rien du tout, sachant qu'il n'aura même plus, désormais, pouvoir sur son propre corps ». On trouve des idées voisines chez le Maître, aussi bien dans la monition de l'abbé au postulant²⁶⁵ que dans la prière du nouveau profès²⁶⁶. Cependant la fin de phrase de Benoît est relativement originale par rapport à la *RM*. D'abord l'expression *nihil sibi reseruans* détonne avec *RM* 87, où *reseruare* ne s'emploie pas en ce sens péjoratif,

264. *Eroget pauperibus*: voir *RM* 87, 15.25.28.29.30; *donatione conferat monasterio*: voir *RM* 87, 45.

265. *RM* 87, 5-24.

266. *RM* 89, 18-23.

mais en bonne part, à propos de l'offrande faite au monastère²⁶⁷. Ce n'est donc pas du Maître que Benoît se souvient en parlant ainsi, mais de la tradition antérieure, qui dénonce souvent la « réserve » comme un péché de philargyrie, la faute d'Ananie et de Saphire²⁶⁸. Quant à la proposition explicative *quippe qui ex illo die nec proprii corporis potestatem se habiturum scit*, elle reproduit presque exactement une phrase que nous avons rencontrée dans *RB* 33²⁶⁹. En la récrivant maintenant, Benoît se cite lui-même. Si d'ailleurs l'idée que la désappropriation découle de l'assujettissement se rencontre plusieurs fois dans la littérature antérieure ou contemporaine²⁷⁰, elle n'apparaît pas nettement chez le Maître. Celui-ci indique bien un certain rapport entre désappropriation et obéissance²⁷¹, mais il ne le précise pas comme le fait Benoît.

Ainsi, au plan de l'expression comme à celui de la pensée, Benoît a imprimé une marque personnelle à ces deux

267. *RM* 87, 26 : *monasterio... aliquid reseruare*; cf. 86, 22, où *reseruare* est également pris en bonne part, à propos des domaines possédés par le monastère. Ce verbe n'a jamais dans la *RM* le sens défavorable que lui donnent Sulpice Sévère, *Dial.* 3, 14; Hilaire d'Arles, *Vita Honorati* 20, et la *Vita Caesaris* II, 8, alors même qu'il ne s'agit pas chez ces auteurs de « réserver » pour soi seul, mais pour la communauté dont on est responsable.

268. Cassien, *Inst.* 7, 14.18.25.30; Jérôme, *Vita Hil.* 3.18.27; *Vita Malchi* 3; *Ep.* 130, 14. Voir aussi la note précédente.

269. *RB* 33, 4. Voir ci-dessus, note 52.

270. Basile, *GR* 41, 2; *Reg.* 106; Ferréol, *Reg.* 10. Cf. Cassien, *Inst.* 2, 3, et *Concl.* 24, 23 (de la désappropriation à l'obéissance); *Inst.* 4, 20 (de l'obéissance à la désappropriation); *Concl.* 18, 7 (les deux mouvements successivement). A la différence de Basile et de Ferréol, Cassien ne fait pas d'une des vertus le fondement de l'autre, mais se contente d'établir entre elles une gradation ou une comparaison.

271. Dans *RM* 87, 17-18 (cf. *RM* 81, 16-17; 82, 30-31), c'est plutôt la relation inverse qui est suggérée : la désappropriation est la condition de l'obéissance. Dans *RM* 89, 18-20, don de soi et don des biens sont simplement présentés comme concomitants.

remarques finales. Encore en a-t-il trouvé la substance dans *RM* 87-89. Au total, son petit paragraphe sur la désappropriation n'ajoute aucun élément foncièrement neuf à ce qui se lisait chez le Maître.

En revanche, Benoît omet une grande partie de ce que contenait la *RM*. Si son résumé conserve l'essentiel de la monition au postulant et de la prière du profès, on n'y retrouve rien de la seconde partie de *RM* 87, celle où le Maître exposait en détail les sûretés à exiger du nouveau venu. Celles-ci formaient un dispositif complet, visant à empêcher toute dissimulation, toute occasion d'apostasie, toute tentative pour reprendre les biens apportés au monastère, toute tentation de partir en emportant des objets appartenant à la communauté. Aucune de ces mesures préventives n'a passé dans la *RB*. On n'y trouve pas trace des deux préoccupations dominantes du Maître : assurer la persévérance du sujet, protéger le temporel du monastère.

Apparemment, le seul souci de Benoît est de proposer au profès un renoncement sans réserve, conforme à l'entier assujettissement de lui-même qu'il vient de consentir. Négligeant les précautions à prendre par le monastère, Benoît s'occupe seulement de l'acte posé par le frère renonçant. Par le fait même, sans rien dire de vraiment nouveau, il donne à cette renonciation personnelle plus de relief qu'elle n'en avait dans *RM* 87, où elle était environnée d'une multitude de prévisions soupçonneuses et de dispositions juridiques. Une fois encore on peut vérifier ici la remarque faite à propos d'autres abrégements de la *RB*²⁷² : ce que celle-ci perd en fait de détails concrets et de précisions techniques, elle le gagne en simplicité de lignes, en hauteur de vues et en énergie spirituelle.

272. Voir plus haut notre commentaire de *RB* 57, 7-9.

II. Les enfants (*RM 91* ; *RB 59*)

**Le cas
du fils de noble
chez le Maître
(*RM 91*)**

Il nous reste à comparer les deux règles à propos de l'oblation des « fils de nobles ». Chez le Maître, ceux-ci paraissent être des adolescents capables d'agir par eux-mêmes. L'intervention des parents n'est sollicitée que pour ratifier par leur propre « oblation » le libre choix de leur fils, et surtout pour disposer de l'héritage qui lui reviendra. Cette question des biens matériels est presque la seule, en définitive, dont traite la *RM* dans ce très long chapitre²⁷³. Sous la forme d'un discours de l'abbé aux parents, le Maître expose d'abord qu'il est nécessaire de dépouiller l'enfant de toute propriété²⁷⁴. Il y va de son intérêt spirituel, et aussi de celui des parents eux-mêmes²⁷⁵. On en vient ensuite aux solutions pratiques²⁷⁶. Elles sont au nombre de trois : donner tout l'héritage aux pauvres ; diviser en trois parts égales, l'une pour les pauvres, une autre pour la famille, la troisième pour le monastère ; enfin déshériter l'enfant purement et simplement, en conservant dans les biens patrimoniaux ce qui lui revenait.

Cette dernière solution est envisagée avec défaveur. Si elle assure la dépossession de l'enfant, elle charge lourdement la conscience des parents, coupables d'avarice²⁷⁷.

273. *RM 91*, 8-70.

274. *RM 91*, 8-42.

275. *RM 91*, 26-32. Ce passage suppose que les parents ne garderont pas pour eux-mêmes la part d'héritage de l'enfant (cf. 91, 63), mais feront un don aux pauvres ou à la communauté. On notera qu'il sépare deux phrases qui concernent le postulant (91, 24-25 et 33-34). Peut-être s'agit-il d'une glose. Au reste, toute cette première partie du discours est passablement embrouillée.

276. *RM 91*, 43-70.

277. *RM 91*, 63.

Quant aux deux premiers systèmes, ils ne sont pas sans rappeler l'alternative posée dans *RM 87* : donner aux pauvres ou offrir au monastère. Maintenant comme alors, on propose avant tout le *Da pauperibus* évangélique, et ensuite seulement une donation en faveur du monastère. Celle-ci est même présentée avec une sorte de timidité : un tiers seulement de l'héritage ira à la communauté, et c'est le dernier tiers. C'est que, au souci de se montrer désintéressé, qui perçait déjà dans *RM 87*, s'ajoute maintenant la crainte de n'être pas compris des séculiers. A leur adresse, le Maître croit utile d'expliquer ce que le monastère fera de la donation et de justifier la mise en commun de celle-ci²⁷⁸.

**Les fils de nobles
ou de pauvres
chez Benoît
(*RB 59*)**

Dès le titre de *RB 59*, on perçoit deux divergences importantes entre le Maître et Benoît. D'abord celui-ci va traiter non seulement des « fils de nobles », mais aussi de ceux des « pauvres ». De fait, le chapitre bénédictin se terminera par la mention des *pauperiores* et de « ceux qui n'ont rien du tout²⁷⁹ ».

Notons tout de suite que les deux phrases finales qui leur sont consacrées ont un aspect assez gauche, comme s'il s'agissait d'appendices ajoutés après coup. Quand il a réglé l'oblation des fils de nobles, Benoît ajoute : « Ceux qui sont plus pauvres feront de même. Quant à ceux qui n'ont rien, ils feront simplement la pétition, etc. » Seule cette dernière catégorie fait donc l'objet de prescriptions spéciales. Au contraire, celle des « plus pauvres » ne constitue pas un cas particulier du point de vue des dispositions à prendre. Si Benoît se voit maintenant obligé d'en faire mention, c'est qu'il a commencé par n'envisager, à la suite du Maître, que le cas des fils de

278. *RM 91*, 52-54.

279. *RB 59*, 7-8.

nobles. Il eût été plus logique de réunir en une seule catégorie tous ceux qui ont quelque chose, nobles et « plus pauvres », en les opposant à ceux qui n'ont rien. On aurait eu ainsi une distinction adéquate entre deux cas réellement différents. Si Benoît ne l'a pas fait, c'est sans doute qu'il n'a pas conçu son chapitre d'un seul coup.

L'inutile distinction entre « nobles » et plus « pauvres » reflète donc le mode de composition de *RB* 59. Elle trahit l'existence de deux couches rédactionnelles, la première provenant de *RM* 91, la seconde constituée par les ajoutés de Benoît. Celui-ci paraît bien dépendre du Maître, d'autant qu'on ne voit pas pourquoi ce dernier, avec sa tendance à multiplier les hypothèses, n'aurait point fait sienne celle des « pauvres », s'il l'avait trouvée dans un modèle préexistant.

En plus de sa valeur d'indice quant aux rapports des deux règles, cette mention des « pauvres » présente un intérêt comme manifestation de la tendance à étendre et à généraliser que nous avons déjà observée chez Benoît²⁸⁰. Le Maître paraît songer à un cas concret qui s'est présenté à lui, celui d'un jeune homme de grande maison qui veut entrer au monastère. S'il se borne à envisager ce cas, c'est apparemment qu'il n'en trouve pas d'autre dans son expérience. Partant de là, Benoît élargit la question en envisageant toutes les conditions sociales. Bien qu'il soit beaucoup plus bref, son chapitre a une portée plus étendue que celui du Maître.

Mais revenons au titre de *RB* 59. Le second fait nouveau qu'il révèle est que Benoît entend traiter de l'« oblation » d'enfants, non de la « réception » de jeunes gens maîtres d'eux-mêmes. De fait, la première phrase du chapitre considère d'emblée l'acte du père qui « offre » son fils, sans parler d'un acte personnel de celui-ci. De plus, une seconde conditionnelle commençant par *si* précise qu'il s'agira

280. Voir nos analyses des chapitres 32, 54 et 57.

d'enfants « d'âge tendre²⁸¹ ». Le cas des sujets d'âge plus avancé n'est pas exclu pour autant. Les dispositions concernant les biens peuvent même s'appliquer à eux aussi bien qu'aux enfants. Mais c'est uniquement à ces derniers que pense Benoît en réglant la cérémonie d'oblation. Pour les aînés, il est entendu que l'admission doit se faire suivant les règles indiquées au chapitre précédent²⁸². Ainsi Benoît choisit de ne traiter *ex professo* que des enfants, parce que leur oblation donne lieu à un rite distinct qui demande à être décrit. Cette description de Benoît est sans parallèle dans la *RM*, qui atteste la présence d'enfants dans la communauté, mais ne dit rien des modalités de leur admission²⁸³.

A cet égard, on constate donc un nouvel élargissement dans la *RB*. En remplaçant les jeunes gens par les enfants, elle pénètre en un domaine non encore reconnu par le Maître. En définitive, puisque les garçons plus âgés ne sont pas exclus et que le problème fondamental de la désappropriation continue à se poser dans les mêmes termes, il s'agit moins d'un changement de sujet que d'un développement.

Il est vrai que la *RB* perd de ce fait les notations du Maître sur l'attitude à prendre vis-à-vis des parents du jeune homme, soit que ceux-ci s'opposent à la vocation de leur fils, soit qu'ils la ratifient²⁸⁴. Mais dans un cas comme dans l'autre, l'action des parents est alors beaucoup moins effective que lorsqu'il s'agit d'un enfant dont le sort

281. Comparer les deux *si* dans la première phrase de *RB* 57.

282. C'est du moins ce que le Maître déclare expressément (*RM* 91, 1).

283. Ce silence pose une question. Est-ce que le Maître connaît une véritable et définitive oblation des enfants par leurs parents ? Ne suppose-t-il pas plutôt que l'enfant ratifiera librement son oblation quand il sera parvenu à l'âge nubile ? On sait que tel est le processus prévu par *BASILE, Reg. 7*.

284. *RM* 91, 2-7.

repose entièrement entre leurs mains. Aussi l'hypothèse envisagée par Benoît a-t-elle un intérêt et une portée accrues dans l'ordre juridique. Elle ouvre à la législation un champ nouveau et de grande importance, quelle que soit d'ailleurs l'appréciation à porter sur le fait même de l'oblation définitive d'enfants par leurs parents²⁸⁵.

Nous reviendrons ailleurs sur le rite d'oblation des enfants et sur sa signification²⁸⁶. Seules nous intéressent ici les mesures concernant la désappropriation. En ce domaine, Benoît est à la fois plus bref et plus insistant que ne l'était la *RM*. Omettant toutes les considérations préalables de celle-ci²⁸⁷, il en réduit l'ample exposé juridique à quelques lignes²⁸⁸. Au lieu des trois solutions du Maître, il n'en propose que deux : déshériter l'enfant totalement ou donner quelque chose au monastère. La première de ces solutions correspond à la troisième du Maître. Quant à l'autre, elle n'est pas sans rapport avec la deuxième du Maître. Celle-ci consistait à partager également entre les pauvres, la famille et le monastère. Benoît est moins précis, mais il laisse entendre lui aussi que le don fait au monastère peut ne pas représenter la totalité de la part qui revenait à l'enfant²⁸⁹. On retrouve là le parti pris de discrétion qui apparaissait déjà dans la *RM*. Benoît le pousse jusqu'à ouvrir une possibilité nouvelle : les parents peuvent, s'ils le veulent, se réserver l'usufruit²⁹⁰.

Cette notation laisse deviner de quel côté iront les

285. Il se pourrait que Benoît, en admettant l'oblation définitive d'enfants par leurs parents, innove complètement par rapport à la *RM*. Voir ci-dessus, note 283.

286. *RB* 59, 1-2 et 8. Voir IX^e partie, chapitre V : « L'oblation des enfants ».

287. *RM* 91, 8-42.

288. *RB* 59, 3-6. Cf. *RM* 91, 43-70.

289. *RB* 59, 4 : *aliquid offerre... monasterio*.

290. *RB* 59, 5 : *reseruato sibi... usumfructum*. Ces mots rappellent et corrigent *RB* 58, 24 : *nihil sibi reseruans ex omnibus*.

biens qui ne seront pas donnés au monastère : on s'attend à ce que la famille les garde pour elle. Effectivement, Benoît ne fait aucune mention des pauvres à propos de cette seconde solution. C'est là une différence notable avec le Maître. Il s'ensuit un curieux changement de portée du mot *elemosyna*. Pour le Maître, « aumône » signifie toujours le don fait aux pauvres, en obéissance au *Da pauperibus* de l'Évangile²⁹¹. Ce don fait à Dieu lui-même à travers les pauvres est contredistingué par le Maître du don que l'on ferait au monastère. L'un est appelé *elemosyna*, l'autre *donatio*²⁹². Au contraire *elemosyna* signifie, dans la *RB*, « ce que l'on offre au monastère²⁹³ ». Ce dernier semble avoir pris la place des pauvres²⁹⁴.

La disparition des pauvres devient plus sensible encore si l'on considère que Benoît passe complètement sous silence la première solution du Maître. Ainsi rien ne rappelle, dans *RB* 59, le conseil évangélique de « donner aux pauvres ». La place d'honneur que ce conseil occupe de plein droit, soit dans les divers exposés du Maître, soit dans *RB* 58, paraît lui être refusée ici. Peut-être son omission s'explique-t-elle simplement par le fait que donner aux pauvres n'entraîne pas de conséquence particulière du point de vue juridique qui préoccupe spécialement

291. *RM* 87, 29.39.45.68 ; 88, 2. Si le mot *elemosyna* ne figure pas dans *RM* 91, c'est que les mentions de dons faits aux pauvres y sont très rapides (*RM* 91, 50 et 55). Par ailleurs, ces mentions sont homogènes aux passages des chapitres 87 et 88 que nous venons de signaler.

292. *RM* 87, 45.68-69 ; 88, 2 ; 91, 50-52. Ce don fait au monastère n'est pas présenté, d'ordinaire, comme fait « à Dieu ». On notera toutefois *RM* 87, 35 (*Deo et oratorio monasterii... offerat totum*) ; 89, 17 (*donatio... Deo per monasterium facta*) et 18 (*tibi... offero*).

293. *Elemosyna* équivaut donc dans *RB* à *donatio*, que Benoît continue à employer (*RB* 59, 5 ; cf. 58, 24).

294. D'autant que les parents donnent au monastère *pro mercede sua*. Benoît souligne donc qu'il s'agit d'une œuvre agréable à Dieu, au même titre que l'aumône faite aux pauvres.

Benoît, celui de la dépossession totale de l'enfant. Peut-être aussi est-elle en rapport avec l'adjonction des *pauperes* aux *nobiles* dans le titre et dans les deux phrases finales. Envisageant l'oblation d'enfants de familles pauvres, Benoît aura jugé moins opportun de mentionner à nouveau les pauvres parmi les bénéficiaires possibles de l'héritage du *filius nobilis*²⁹⁵.

Moyennant cette disparition du *Da pauperibus*, c'est à une alternative que se réduisent chez Benoît les trois solutions du Maître. De plus, on l'a vu, la seconde solution de celui-ci se présente dans la *RB* sous une forme simplifiée. Benoît a donc allégé la législation de son prédécesseur. Cependant cet effet d'ensemble est compensé par un certain nombre d'ajoutés qui tendent à préciser et à renforcer le dispositif juridique, notamment en ce qui concerne la désappropriation. Si la « promesse sous serment » exigée des parents est un souvenir de la *RM*²⁹⁶, les termes mêmes de cette promesse sont précisés de façon à ne laisser aucune échappatoire : « ni par eux-mêmes, ni par personne interposée, ni d'aucune manière, les parents ne lui donneront ni ne lui fourniront jamais l'occasion d'avoir quoi que ce soit ». La répétition et l'allitération (*numquam ... numquam, aliquando aliquid*) donnent à ces précautions multipliées un tour véhément. De telles précisions font défaut chez le Maître²⁹⁷. C'est de lui-même que Benoît les introduit, avec la circonspection pointilleuse du juriste qui n'ignore aucun faux-fuyant.

295. Ceci se comprend d'autant mieux que les *pauperiores* sont invités à faire comme les *nobiles* (*RB* 59, 7). Il y aurait quelque gaucherie à ce que ces *pauperiores* « donnent aux pauvres ».

296. Cf. *RM* 91, 56 : *iureiurando per sacrosancta euangelia promittatis ei ulterius eum de uestra patrimonii substantia nihil habere*.

297. Sauf la clause *uiuis uobis aut mortuis* (*RM* 91, 61), mais celle-ci disparaît en quelque sorte dans un contexte plus parénétiq ue juridique. Il en va tout autrement pour les précisions que Benoît accumule dans le présent passage.

Le même savoir-faire, la même expérience juridique se reconnaissent dans les précisions concernant l'offrande des parents au monastère. Celle-ci, selon la *RM*, devait être simplement « apportée » par le jeune homme à son entrée²⁹⁸. Benoît exige que les parents en « fassent donation », par écrit évidemment²⁹⁹. Certes, la mention des parents est maintenant requise par le fait que l'enfant n'est pas d'âge à apporter lui-même les biens, comme le faisait le jeune homme dans l'autre législation. De plus, l'exigence d'un acte écrit n'est pas réellement nouvelle par rapport à la *RM*, car celle-ci entend certainement que l'offrande « apportée avec soi » par le postulant fasse l'objet d'une donation en bonne et due forme³⁰⁰. Cependant cette donation n'est pas mentionnée explicitement par le Maître dans le cas du fils de noble. C'est à Benoît qu'il revenait d'en parler le premier. Quant à la précision *reseruato sibi si ita uoluerint usumfructum*, elle est pleinement originale. C'est un procédé nouveau pour essayer d'accorder la bonne volonté des donateurs et leurs intérêts familiaux, comme le Maître avait déjà tenté de le faire en conseillant la division de l'héritage en plusieurs parts.

Cependant ce dernier trait ne doit pas trop retenir notre attention. S'il est intéressant comme indice du savoir juridique de Benoît, ce n'est toutefois qu'un détail secondaire par rapport à la visée dominante de tout cet exposé. Celle-ci reparaît clairement dans la phrase de

298. *RM* 91, 52 (*deferat secum monasterio*). Cf. 91, 54 (*deferunt*); 87, 21 (*omnia... tecum monasterio defer*).

299. *RB* 59, 5 : *faciant... monasterio donationem*. Cf. 58, 24 : *facta solemniter donatione conferat monasterio*.

300. *Tecum... defer* est le langage de l'abbé au postulant (87, 21) ou aux parents (91, 52). Mais dans le premier cas, la Règle précise ensuite qu'il s'agit d'un acte écrit (87, 35-37; 89, 17-23). Nul doute qu'il n'en soit de même, dans l'esprit du Maître, pour le second cas. Si notre auteur n'entre pas cette fois dans de tels détails, c'est que *RM* 91 est tout entier un discours de l'abbé.

conclusion : les prescriptions précédentes n'avaient pas d'autre but que d'ôter à l'enfant tout espoir de rentrer en possession de son patrimoine. C'est donc surtout le problème de la désappropriation qui préoccupe Benoît aussi bien que le Maître. Les deux remarques *quod absit* et *quod experimento didicimus* suggèrent qu'il ne s'agit pas pour le premier d'un simple héritage du Maître, mais d'une amère leçon de l'expérience³⁰¹.

Ce sont sans doute ces expériences fâcheuses qui expliquent l'insistance de Benoît sur la désappropriation. Au total, et malgré un abrègement drastique, cette exigence est encore plus nettement mise en relief dans *RB* 59, dépouillée comme elle l'est des thèmes secondaires qui l'environnaient dans *RM* 91. En effet, Benoît ne conserve pas trace des multiples considérations du Maître : Dieu suffit à tout³⁰²; impossible d'aller à lui si l'on ne se dépouille de tout³⁰³; ici-bas et dans l'au-delà, il rend plus qu'on ne lui donne³⁰⁴; il est totalement désintéressé en exigeant de nous le dépouillement³⁰⁵, etc. Et ce ne sont pas seulement ces enseignements religieux et moraux qui disparaissent dans la *RB*. Les propositions pratiques elle-mêmes sont simplifiées, on l'a vu. Benoît ne se soucie guère de présenter aux parents un éventail de possibilités entre lesquelles ils pourront choisir, tandis qu'il détaille davantage les modalités de la désappropriation. Plus que chez le Maître, l'attention se concentre chez lui sur un seul point : la dépossession entière et définitive du futur moine.

301. Déjà le Maître prévoit la « perte » du fils de noble séduit par ses richesses (*RM* 91, 36-41). Cette catastrophe est décrite avec une netteté qui paraît supposer, elle aussi, l'« expérience ». Ce mot, cependant, n'est pas prononcé.

302. *RM* 91, 8.69-70.

303. *RM* 91, 9-23.

304. *RM* 91, 24-25 et 64-69.

305. *RM* 91, 26-32.

CHAPITRE VI

CONCLUSION

Les huit chapitres qui viennent d'être examinés nous ont fourni une récolte d'observations assez ample pour qu'il ne soit pas inutile de la rassembler ici en une vue d'ensemble. Nous envisagerons successivement les données littéraires et institutionnelles.

Le problème littéraire

Littérairement, ces chapitres ne forment pas un tout, mais se trouvent disséminés à travers la *RB*. Néanmoins le thème commun de la désappropriation invite à les rapprocher. Il existe d'ailleurs des rapports de voisinage, voire de continuité, entre certains d'entre eux, comme les chapitres 33 et 34, 58 et 59. La plupart correspondent à des chapitres du Maître. Cependant *RB* 34 et 54 n'ont aucun répondant dans la *RM*, et *RB* 33 ne correspond qu'imparfaitement, soit à *RM* 16, 58-61, soit à *RM* 82. Les chapitres 34 et 54 sont l'un et l'autre des emprunts manifestes à la Règle d'Augustin. Des influences secondaires se reconnaissent çà et là, en particulier celles de Cassien dans *RB* 33, de Césaire dans *RB* 54, de Basile dans *RB* 55.

Cette pluralité de sources est d'un grand intérêt pour l'étude de la méthode rédactionnelle de Benoît. Elle permet en effet d'observer son comportement non seulement vis-à-vis du Maître, dont l'antériorité est matière à discussion, mais aussi d'un auteur indubitablement antérieur comme l'est Augustin. Or Benoît résume et simplifie de la même

façon dans les deux cas. Il n'est que de comparer *RB* 32 et *RM* 17 d'une part, *RB* 34 et les premiers paragraphes d'Augustin d'autre part, pour constater cette analogie de comportement par rapport aux deux sources. Dans l'un et l'autre cas, il arrive aussi à Benoît de pratiquer des transpositions qui aboutissent à des résultats boiteux : la réinterprétation de l'*opus peculiare* du Maître dans *RB* 55 fait penser à celle des paragraphes 11 et 12 d'Augustin dans *RB* 54.

Ces similitudes constituent un indice utile pour la solution du problème *RM-RB*. Si en effet le rapport de la *RB* à la *RM* s'avère de même nature que celui de la *RB* à la Règle augustinienne, il devient probable que le Maître est la source de Benoît au même titre qu'Augustin. A cet argument général s'ajoutent plusieurs considérations particulières qui vont dans le même sens. Au chapitre des outils, la rédaction du Maître est analytique, désordonnée, primesautière, celle de Benoît synthétique et ordonnée. Selon toute apparence, Benoît ordonne la donnée primitive du Maître. Au chapitre du vêtement, le vocabulaire gauche ou inhabituel de Benoît (*opus peculiare, scrutinare*) trahit un emprunt à *RM* 81. Au chapitre de l'admission des enfants, l'ajouté maladroit *Similiter autem et pauperiores faciant* révèle le mode de composition de la *RB* à partir de la *RM*³⁰⁶. Dans ces trois cas, il ne semble pas douteux que Benoît dépend du Maître.

Cette relation de dépendance étant établie, on doit se demander quel usage Benoît fait de ses sources. D'ordinaire il les résume. *RB* 32 est un bon exemple de ces résumés où de multiples notations de détail sont rassemblées en

306. Ce mode de composition par couches successives, l'une provenant de la source, l'autre faite des ajoutés de l'utilisateur, n'est pas sans rappeler celui que l'on observait dans *RB* 54, où la source était Augustin. Nouvelle analogie à ajouter aux faits allégués dans le paragraphe précédent.

une formule générale. Parfois la contraction porte non sur une énumération d'objets, mais sur des motivations et des raisonnements. On assiste alors à l'éclosion d'admirables maximes synthétiques comme celle qui clôt le chapitre des artisans.

Ailleurs il s'agit moins de résumer que d'omettre. C'est le cas des chapitres 58 et 59, où les nombreuses solutions juridiques indiquées par le Maître sont réduites à leur plus simple expression. Cependant il arrive à notre auteur d'envisager des hypothèses nouvelles, d'étendre à des cas nouveaux ce que ses prédécesseurs avaient prescrit en pensant à une situation plus limitée. Ce procédé d'extension, voire de généralisation, s'observe notamment aux chapitres 54, 57 et 59.

Enfin Benoît ne craint pas d'ajouter des dispositions entièrement neuves. C'est ainsi qu'il précise la procédure à suivre au chapitre 54, qu'il innove sur plusieurs points au chapitre 55, qu'il préfixe tout un paragraphe original au chapitre 57, qu'il invente la réserve de l'usufruit au chapitre 59. Ces ajoutés ne consistent pas toujours en prescriptions légales. On trouve aussi des motivations nouvelles, comme celle du paragraphe contre les fraudeurs (*RB* 57, 4-6).

A considérer les diverses modifications que Benoît impose à ses sources, on voit se dessiner certaines tendances de la *RB*. L'une des plus frappantes est la dureté. Quelle que soit la source utilisée — le Maître, Augustin, Cassien —, on constate chez Benoît une sorte de durcissement. Les sanctions ne manquent jamais, et leur position finale donne souvent au chapitre entier un aspect sévère. Celle qui termine *RB* 34 contraste singulièrement avec le ton des textes augustiniens sous-jacents à ce chapitre. Celle qui ouvre la seconde partie de *RB* 55 provient de *RM* 82, mais pourquoi Benoît ne retient-il du Maître que cette clause pénale, en négligeant les considérations persuasives qui la précèdent ? Quant à la fin de *RB* 54, elle transforme

le passage correspondant d'Augustin sans aucun ménagement pour la sensibilité des victimes. Tout n'est que dureté dans ce passage où l'arbitraire de l'abbé semble se substituer aux « besoins » réels des frères et à la « mise en commun » de leurs biens comme motif de l'attribution des objets reçus, tandis que le destinataire frustré ne reçoit pas d'autre encouragement qu'un avertissement contre le péché de tristesse et une menace de sanction. Là comme au chapitre 34, Benoît se montre sans pitié pour le murmure. Il sévit avec une égale rudesse contre l'orgueil au chapitre 57. Mais l'exemple le plus frappant de cette manière forte reste le chapitre 33, où le « vice de propriété » est stigmatisé et poursuivi avec une rare violence.

Institutions et esprit

Cette remarque nous conduit à envisager les aspects institutionnel et spirituel de ces chapitres. La désappropriation est considérée avant tout comme dépendance vis-à-vis de l'abbé. Le renoncement à la propriété découle du renoncement à la volonté propre. Cette pensée dominante, que Benoît tient de Basile, de Cassien et du Maître, n'est que timidement colorée par l'idée augustinienne de la mise en commun fraternelle, fondée sur les *Actes*, que l'on voit poindre à la fin de *RB* 33.

Ainsi conçue, la désappropriation est inculquée avec la plus grande force. Au début du chapitre 54, Benoît entend en ce sens un passage d'Augustin qui traitait en réalité de la chasteté. Quant il anticipe au chapitre 33 le traité du Maître contre la propriété (*RM* 82), quand il répète cette condamnation dans la seconde partie du chapitre 55, son insistance atteste combien la question lui importe. Dans *RB* 57 le péché de fraude individuelle, donc d'appropriation, passe bien avant celui d'avarice collective. Quant aux chapitres 58 et 59, la désappropriation en est l'unique souci, mis en évidence par l'omission de toutes les annexes du Maître.

La désappropriation, nous l'avons dit, est affaire d'assujettissement à l'abbé. Les droits et responsabilités de celui-ci sont fréquemment soulignés par Benoît. C'est l'abbé qui devient le personnage principal du chapitre des outils (*RB* 32), lui qui contrôle tout échange d'objets, même à l'intérieur du monastère, et désigne le bénéficiaire de tout cadeau (*RB* 54), lui qui apprécie les besoins vestimentaires selon les lieux et veille à la mesure des vêtements selon les personnes (*RB* 55), lui qui fouille les lits (*ibid.*), lui enfin qui autorise l'artisan à exercer son métier et à le reprendre (*RB* 57). C'est à lui seul que s'adresse la seconde partie du chapitre 55, où le traité de la désappropriation et de la distribution du nécessaire est entièrement repris du point de vue de la fonction abbatiale.

L'insistance sur cette fonction est assurément un trait général de la *RB*. Ici cependant elle tient parfois à une cause particulière : c'est que Benoît élargit l'horizon du Maître et passe à un plan supérieur. Ainsi *RB* 32 multiplie les charges et s'élève du roulement quotidien des objets à leur transmission d'un titulaire au suivant, *RB* 55 envisage la diversité des lieux et des personnes aussi bien que la succession des temps. Ce point de vue plus élevé, ces préoccupations plus larges obligent le législateur à laisser plus de latitude à l'abbé. La Règle y perd en précision, le supérieur recevant mission d'organiser et de décider par lui-même.

Le relief donné à la charge abbatiale vient donc en partie du fait que la *RB* ne légifère plus pour quelques petits monastères assez rapprochés, mais pour des communautés plus nombreuses et plus dispersées. En outre, ces communautés semblent avoir davantage l'expérience du temps. Enfin on y est plus attentif à la variété des besoins individuels, au delà des mesures communes. Tous ces traits suggèrent un état plus évolué que celui qu'impliquent les normes simples et sans nuance du Maître.

En ce qui concerne les fournitures matérielles, diverses

tendances se font jour. La liste d'objets « nécessaires » de *RB* 55 s'étend bien au delà des « trois choses » indispensables dont parlait la *RM*. Mais en matière vestimentaire Benoît est nettement restrictif. L'influence de Basile semble le pousser à réduire la tenue à un minimum « suffisant », celui-ci se situant sensiblement en deçà de l'équipement assez confortable du Maître. Non seulement chaque moine ne doit rien avoir de trop, mais il ne faut acheter que ce qui coûte le moins cher. Au souci de la désappropriation se joint donc celui d'une réelle pauvreté dans le vêtement.

Cette tendance est à rapprocher de plusieurs notations concernant les rapports avec l'extérieur. Si les vêtements usagés sont rendus au vestiaire « à cause des pauvres », ceux-ci ne sont plus mentionnés parmi les bénéficiaires de la liquidation des biens de l'enfant au chapitre 59. Là le terme d'« aumône » ne s'emploie plus en parlant de dons faits aux pauvres, mais de dons faits au monastère. Au chapitre 57, le thème du désintéressement collectif subit un certain fléchissement, qui se marque à la fois par l'ajouté *aliquantulum*, par la brièveté relative du paragraphe et par son rejet en finale.

Ces faits donnent l'impression que la situation économique des monastères est devenue moins aisée. Peut-être ces conditions défavorables sont-elles pour quelque chose dans la tendance à restreindre les fournitures vestimentaires. En tout cas, il semble que Benoît soit plus soucieux de dépouillement personnel que de générosité collective. Certes, la *RB* fait preuve d'un remarquable détachement à l'égard des bénéfiques que procure le travail des artisans : la communauté doit renoncer à ces profits si les artisans en tirent orgueil. Mais ici le désintéressement communautaire s'inspire de la préoccupation dominante de Benoît, celle de maintenir tous les individus dans l'humilité et la dépendance. Cette préoccupation de la santé individuelle des moines paraît plus active dans la *RB* que celle du

témoignage collectif à rendre en face du monde, qui avait tant d'importance chez le Maître.

Peut-être, pour finir, convient-il de revenir et d'insister sur l'influence exercée par Augustin. C'est là en effet ce qui différencie le plus nettement la *RB* de la *RM*, qui n'a pas subi cette influence. Également évidente dans *RB* 34 et 54, l'empreinte augustinienne est plus profonde dans le premier cas que dans le second. Si le chapitre 54 est plein de réminiscences verbales de deux passages d'Augustin, l'un de ceux-ci a subi une véritable mutation, tandis que l'autre perdait toutes ses références scripturaires et avec elles le meilleur de sa substance spirituelle. Au contraire le chapitre 34, malgré ses rudesses finales, a recueilli l'essentiel du commentaire augustinien sur la parole des *Actes* : « On distribuait à chacun selon ses besoins. » A ces pages d'Augustin, Benoît ne doit pas seulement — la chose est évidente — un sens de la diversité des personnes et un souci des relations fraternelles qui manquaient au Maître. Il semble aussi y avoir appris à se pencher tour à tour sur les sentiments divers des personnes ou groupes de personnes qui composent la communauté, qu'il s'agisse de l'attitude des forts et des faibles, des membres et du chef, ou des tentations opposées d'égalitarisme et d'arbitraire qui assaillent l'abbé.

HUITIÈME PARTIE
LES REPAS ET LE CARÊME

CHAPITRE I

LES SERVANTS ET LE LECTEUR (RB 35 et 38)

Sur les sept chapitres où Benoît traite des repas, cinq correspondent exactement à ceux du Maître. Le parallélisme des deux règles est particulièrement frappant à la fin de la section, où les trois chapitres sur la nourriture, la boisson et l'heure des repas se suivent de part et d'autre sans interruption (*RM 26-28; RB 39-41*). La correspondance est encore évidente pour le *De septimanariis coquinae*, qui ouvre la section (*RM 18; RB 35*), ainsi que pour le *De hebdomadario lectore* (*RM 24; RB 38*). Restent deux chapitres de Benoît, l'un sur les malades, l'autre sur les vieillards et les enfants, qui n'ont pas de répondant chez le Maître (*RB 36-37*). De son côté, celui-ci a une série de chapitres qui lui sont propres, sinon quant au contenu, du moins quant à la capitulation, à propos du service de table (*RM 19-23 et 25*).

Ces faits nous indiquent la marche à suivre. Nous commencerons par étudier les deux chapitres de Benoît sur les servants et le lecteur, avec ce qui leur correspond dans l'autre règle. Ensuite nous considérerons les deux

chapitres propres à Benoît sur les malades, les vieillards, les enfants. Enfin nous commenterons les trois chapitres communs à l'une et l'autre règle qui terminent la section. En appendice, nous traiterons du carême (*RM* 51-53; *RB* 49), question qui n'est pas sans rapport avec celle de l'alimentation.

I. Vue d'ensemble des deux règles

Si les deux règles ont un *De septimanariis coquinae* et un *De hebdomadario lectore*, la capitulation et l'ordonnance des matières ne sont pas identiques dans l'une et dans l'autre. Alors que Benoît traite des servants en un seul chapitre (*RB* 35), le Maître ne leur consacre pas moins de sept chapitres, dont seul le premier porte le titre *De septimanariis coquinae* (*RM* 18). C'est dire que ce titre couvre chez Benoît un traité complet sur les semainiers, tandis que chez le Maître il ne désigne que le chapitre inaugural du même traité.

Une autre différence s'observe à propos de la place du *De hebdomadario lectore* (*RB* 38). Même si l'on fait abstraction du *De infirmis fratribus* et du *De senibus et infanlibus* propres à Benoît (*RB* 36-37), il est clair que le chapitre du lecteur se trouve, dans la Règle bénédictine, après la cérémonie de sortie des servants (*RB* 35, 15-17). Il n'en va pas de même chez le Maître où le *De hebdomadario lectore* (*RM* 24) vient avant cette cérémonie (*RM* 25).

Différences d'ordonnance et de capitulation

Pour plus de clarté, voici un tableau comparatif des deux règles. Nous y mettons en évidence, outre les différences majeures qui viennent d'être signalées, un certain nombre de faits dont nous parlerons par la suite :

<i>RM</i>	<i>RB</i>
18. DE SEPTIMANARIIS COQUINAE	35. DE SEPTIMANARIIS COQUINAE
1-12. Qui doit servir ?	1-2 et 5-6. Qui doit servir ?
	3-4. Aide à accorder aux faibles.
	7-9. Samedi : nettoyages, lessive, lavement des pieds.
3 et 11. Transmission des ustensiles.	10-11. Transmission des ustensiles.
	12-14. Supplément alimentaire avant le service de table.
	15-17. Cérémonie de sortie des servants.
19. QUOMODO DEBENT INTROIRE FRATRES IN EUDOMA COCINAE ?	
1-8. Cérémonie d'entrée des servants.	17-18. Cérémonie d'entrée des servants.
9-17. Horaire de la cuisine.	
18. Aide en cas de difficulté.	
19-26. Service de table. Nettoyage des chaussures. Lessive. Ménage.	
20. QUOMODO DEBENT HABERE IN ORATORIO ABSENTES IN MENTE ?	
1-14. Commémoraison des hebdomadiers et autres absents dans les oraisons de l'office.	
21. QUOMODO DEBENT COMMUNICARE EUDOMADARII COCINAE UEL CELLARARIUS ?	
1-7. Communion des hebdomadiers.	
8-10. Que les hebdomadiers ne mangent rien avant le repas.	
11-14. Retour des hebdomadiers au travail.	

RM	RB
<p>22. POST OMNIBUS EUDOMADARIIS EGRESSIS QUO ORDINE REMANENTES IN ORATORIO POST ABATEM DEBENT CETERI COMMUNICARE ?</p> <p>1-14. Ordre pour la communion de la communauté et questions connexes.</p> <p>23. POST EGRESSIONEM ABBATIS DE ORATORIO QUOMODO DEBEANT EUDOMADARIJ SERVIRE MENSIS ET AD MANDUCANDUM ESSE COMMUNES.</p> <p>1-39. Ordonnance du service de table.</p> <p>40-41. Les hebdomadiers mangent avec la communauté.</p> <p>42-50. Prières avant et après le repas.</p> <p>51-52. Aide à accorder aux servants en cas de difficulté.</p> <p>53-56. Leçon donnée aux servants négligents.</p> <p>24. DE EUDOMADARIO LECTORE AD MENSAS.</p> <p>1-4. Qui doit lire ?</p> <p>4-5. La lecture doit être continue.</p> <p>6-13. Cérémonie d'entrée du lecteur.</p> <p>14. <i>Merus</i> initial.</p> <p>15-33. Que lire et comment lire ?</p> <p>19. Questions des frères. Explications de l'abbé.</p> <p>34-37. L'abbé interroge sur la lecture.</p>	<p>38. DE EBDOMADARIO LECTORE.</p> <p>1. La lecture doit être continue.</p> <p>2-4. Cérémonie d'entrée du lecteur.</p> <p>5-7. Silence complet pendant la lecture.</p> <p>8-9. Pas de questions. Le supérieur seul peut parler.</p>

RM	BR
<p>38-40. Repas du lecteur seul.</p> <p>25. DE PATELLA MICINARUM AB EUDOMADARIIS SEPTIMO DIE COCENDA.</p> <p>1-12. Cérémonie de sortie des servants.</p>	<p>10. <i>Miatum</i> préalable.</p> <p>11. Repas du lecteur avec les servants.</p> <p>12. Qui doit lire ?</p>

Reprenons d'abord chacune des différences signalées plus haut. Sous le titre *De septimanariis coquinae*, chez le Maître et chez Benoît le Maître présente un petit chapitre qui n'est pas beaucoup plus court que celui de Benoît, mais qui traite une question très limitée : celle du roulement du service hebdomadaire. La cérémonie d'entrée, qui est décrite ensuite, appartient à un chapitre distinct (*RM* 19, 1-8). Cependant il semble que le titre de ce nouveau chapitre (19, T : *Quomodo debent fratres intrare in eudomacocinae?*) n'appartienne pas à la rédaction primitive. En effet, la dernière phrase de *RM* 18 annonce la cérémonie d'entrée comme si celle-ci suivait immédiatement et faisait partie du même chapitre¹. Que l'entrée des servants ait bien appartenu, à l'origine, au *De septimanariis coquinae*, nous en avons la confirmation au chapitre du lecteur. Là, le Maître suit exactement le même ordre qu'ici, sauf que tout fait partie du même chapitre :

1. *RM* 18, 13.

RM 18-19	RM 24
18. DE SEPTIMANARIIS COCINAE.	24. DE EUDOMADARIO LECTORE AD MENSAS.
1-12. Qui doit servir ?	1-5. Qui doit lire ?
13. <i>Cuius ordinationis in eudoma talis debet esse introitus :</i>	6. <i>Cuius ergo in eudoma talis debet esse introitus :</i>
19. QUOMODO DEBENT FRATRES INTRARE IN EUDOMA COCINAE ?	
1-8. Cérémonie d'entrée.	7-13. Cérémonie d'entrée.

Ainsi, le caractère adventice de *RM* 19, T est démontré à la fois par le contexte immédiat et par la comparaison avec *RM* 24. Mais si la cérémonie d'entrée des servants appartenait originellement à *RM* 18, il apparaît que *RB* 35 reflète la capitulation primitive du Maître.

Le titre de *RM* 19 n'est d'ailleurs pas le seul qui s'avère factice. Celui de *RM* 20 est précédé d'une phrase assez difficile à interpréter, à la vérité, mais qui pourrait bien être, elle aussi, une annonce indiquant un développement continu². En tout cas, le titre de *RM* 21 est nettement secondaire³. Ainsi, sur les six chapitres supplémentaires du Maître au sujet du service de table, il y en a trois qui, probablement ou certainement, sont le résultat d'un fractionnement artificiel. Ces trois chapitres, les premiers de la série, ont tous des titres interrogatifs commençant par *Quomodo debent*. Il est très vraisemblable que Benoît n'a pas trouvé cette capitulation dans l'exemplaire du Maître qu'il a eu sous les yeux.

Au reste, on remarquera que les chapitres 20 et 22 du Maître n'ont rien qui leur corresponde dans *RB* 35. Ni la commémoration des hebdomadiers et des autres absents dans les oraisons de l'office, ni le tour de communion de

2. *RM* 19, 27. Voir la note.

3. Cf. *RM* 21, 1 : *Nam*.

la communauté ne sont évoqués dans le *De septimanariis coquinae* de Benoît. On ne s'en étonne guère, car ces deux développements, le second surtout, sont plutôt des excursus que des parties intégrantes du traité. De *RM* 21, Benoît n'a rien non plus. S'il y a un rapport entre la défense que le Maître fait aux hebdomadiers de rien manger avant le repas et l'ordre que donne Benoît de leur accorder un supplément avant le service⁴, c'est un rapport d'opposition. Au reste, nous le verrons, on ne saurait affirmer que Benoît prend sciemment et délibérément le contre-pied de cette interdiction du Maître, car d'autres sources entrent en ligne de compte. Quant à *RM* 23, le seul passage de ce long chapitre qui puisse être mis en relation avec *RB* 35 est la prescription de donner un aide aux hebdomadiers en difficulté⁵. Cependant les deux règles traitent ce point de façon assez différente pour qu'on puisse douter que l'une dépende de l'autre. D'ailleurs, cette question de l'aide à donner aux hebdomadiers a déjà été abordée dans *RM* 19, à propos du travail de la cuisine⁶. Comme *RM* 19 offre par ailleurs des points de contact certains avec le chapitre bénédictin, c'est sans doute là, plutôt que dans *RM* 23, qu'il faudrait chercher l'amorce de la prescription de Benoît.

Ainsi, des six chapitres supplémentaires du Maître, quatre n'ont avec *RB* 35 aucun rapport certain. Seuls le premier et le dernier (*RM* 19 et 25) sont clairement représentés dans la *RB*. Dès lors, on peut se demander si la plus grande partie du traité du Maître n'est pas postérieure à l'utilisation de la *RM* par Benoît. Bien entendu, il est possible que l'absence d'allusion à ces textes du Maître dans la Règle bénédictine provienne d'un abrègement drastique opéré par Benoît. Cependant nos remarques

4. *RM* 21, 8-10. Cf. *RB* 35, 12-14.

5. *RM* 23, 51-52. Cf. *RB* 35, 3-4.

6. *RM* 19, 18.

précédentes sur la capitulation tendaient à démontrer que la *RB* reflète à cet égard l'état premier de la *RM*. Peut-être en est-il de même pour l'étendue des textes⁷. Rien ne prouve, en tout cas, que Benoît ait lu les chapitres 20-23 du Maître.

Venons-en à notre seconde différence : la place du *De ebdomadario lectore* avant ou après la cérémonie de sortie des servants. A première vue, l'ordonnance de Benoît paraît plus rationnelle que celle du Maître. N'est-il pas naturel d'épuiser la question du service avant de passer à celle de la lecture? L'ordre suivi par le Maître est plus compliqué : après avoir traité du service (*RM* 18-23), il passe au lecteur (24), puis revient aux servants (25).

Nous ne sommes pas les premiers à nous occuper de ce problème. Il a déjà été étudié par le Père E. Manning⁸. D'après celui-ci, le chapitre 24 n'appartiendrait pas à la rédaction primitive du Maître. En effet, il suppose la lecture et le silence à table, alors que les chapitres 23 et 73 semblent admettre la conversation⁹. Au monastère

7. Gardons-nous cependant de confondre les deux questions, celle de la capitulation et celle des matières traitées. Un titre factice prouve seulement que la division en chapitres est secondaire. Mais le contenu même du texte doit être primitif, ou du moins antérieur à la capitulation. De ce que les titres de *RM* 19-21 sont ajoutés, il ne résulte pas que le texte de ces chapitres soit additionnel, mais plutôt le contraire. — Un autre indice de la présence d'additions dans les chapitres sur les servants sera relevé ci-dessous, note 220.

8. E. MANNING, *Recherches* (I), p. 206-208.

9. Cf. *RM* 23, 47 (*nullus cum eo loquatur*) ; 73, 9-10 (*sine alicuius eloquio*). Manning écarte l'idée que ces « paroles » pourraient être les bénédictions qui parsèment le repas. Il est vrai que seuls l'abbé et les deux prévôts (non pas : ou les prévôts ; cf. *RM* 27, 2) peuvent bénir. Mais les bénédictions de ces trois personnages peuvent être visées dans les passages du Maître cités ci-dessus. Trois personnes

du Maître, on aurait d'abord parlé librement pendant les repas, puis, la lecture ayant été instaurée, l'usage de la parole se serait restreint aux questions des frères et aux commentaires de l'abbé sur le texte lu, comme le prévoit le chapitre 24¹⁰. Benoît aurait poussé plus loin en interdisant même les questions.

Le P. Manning voit un nouvel indice du caractère secondaire de notre chapitre dans le fait que le chapitre 23 dit : *sequens titulus*, en parlant du chapitre 25¹¹. L'expres-

suffisent pour que l'on puisse dire : *nullus... alicuius*. Voir *RM* 77, 3, où les pluriels indéfinis *alios* et *minoribus* représentent les mêmes personnes. — Au reste, plus j'examine ces textes sur l'excommunié, plus il me semble probable que *nullus cum eo loquatur* et *sine alicuius eloquio* se rapportent aux bénédictions. En effet, c'est de celles-ci que parlent les deux contextes. *Sine Deo reficere* (23, 48) semble vouloir récapituler les sanctions précédemment énumérées, y compris l'absence de paroles. Ces dernières doivent donc être des paroles prononcées au nom de Dieu, des bénédictions. Dans l'autre passage, *sine alicuius eloquio* paraît synonyme de *sine data et accepta benedictione* (73, 8-9 : aucune conjonction ne distingue les deux locutions). Cette fois, la motivation subséquente résume les sanctions en disant : *sine alicuius eloquio hominis* (73, 10), expression qui paraît équivaloir au *sine Deo reficere* de 23, 48. Ces « paroles humaines » de bénédiction sont opposées aux « paroles adressées à Dieu », c'est-à-dire aux prières communes avant le repas. — Notons en passant que Manning fait erreur (note 18) en attribuant à J. Froger sa propre opinion sur *potum* (23, 47). En fait, Froger ne s'occupe, dans le passage indiqué, que de *semote*.

10. A vrai dire, *RM* 24, 18-19 et 34-37 n'indique pas une modification du régime de la parole pendant le repas. Ces prescriptions ne font aucune allusion à un usage antérieur plus large. Leur but n'est pas de restreindre l'autorisation de parler, mais plutôt d'encourager questions et explications.

11. *RM* 23, 37. *Sequens titulus* désigne-t-il nécessairement le chapitre suivant ? On peut en douter, vu que *posteriori titulo* (79, 27) annonce le chapitre 89. D'ailleurs, le Maître vient de commettre une distraction en écrivant *ut diximus* (23, 36 ; voir la note). Faut-il presser *sequens titulus* ? Une nouvelle distraction ou approximation est possible. — Manning fait erreur de nouveau (notes 20-21) en prêtant à M¹¹ Payr et à moi-même une argumentation sur ce texte.

sion signifierait que *RM* 23 et 25 devaient se suivre immédiatement. Un troisième fait viendrait à l'appui de cette hypothèse : le traité du lecteur interrompt la suite des chapitres consacrés aux servants, interruption que Benoît évite, comme nous l'avons nous-même observé plus haut.

Nous ne nous arrêtons pas aux deux premières observations du P. Manning. Elles nous paraissent trop incertaines pour qu'on puisse s'y appuyer. Seule, d'ailleurs, la troisième et dernière remarque nous met en présence de la différence entre les deux règles que nous cherchons à expliquer. Que signifie donc la séquence assez surprenante du Maître? Avant d'y voir l'effet d'un remaniement, il importe de la replacer dans l'ensemble de cette partie de la Règle. En fait, elle s'insère parfaitement dans ce cadre. Depuis le chapitre 18, le Maître a suivi constamment l'ordre chronologique. Les semainiers sont d'abord désignés, puis ils entrent en fonction et commencent à faire la cuisine, enfin ils font le service de table et les autres travaux domestiques¹². Après ce programme général, qui occupe les chapitres 18 et 19, on reprend de façon détaillée les rites qui se succèdent avant et pendant le repas : commémoraisons de l'office, communion des hebdomadiers et de la communauté, sortie de l'oratoire et prières initiales du réfectoire, distribution du pain, service des plats et des boissons, ramassage des miettes, prières finales d'action de grâce...

C'est au bout de cette série que se présente le chapitre du lecteur. A proprement parler, il ne la continue pas, puisque la lecture se place au cours du repas, non après. Seul le repas du lecteur, qui suit les prières finales, constitue

En fait, c'est d'un autre texte (*RM* 73, 5) que nous traitons, Payr et moi, dans les passages indiqués.

12. Il y a toutefois un retour en arrière dans *RM* 19, 25-26, à propos des *maltae* de l'oratoire.

un prolongement de la série chronologique. Néanmoins le chapitre 24 est bien à sa place. Reprenant et complétant la description du repas, il devait venir immédiatement après le chapitre 23. Cette situation s'impose absolument, puisque le chapitre 25 ne traitera plus du repas principal de chaque jour, mais des *potiones* du samedi soir, au cours desquelles s'accomplit le rite de sortie des servants. Placer le chapitre du lecteur après la description de ce rite, c'eût été revenir en arrière et manquer au principe directeur de toute la section. Si la position de *RM* 24 nous surprend, c'est que nous nous méprenons sur la méthode d'exposition suivie par le Maître. Celle-ci ne consiste pas à définir successivement et séparément l'office des servants et celui du lecteur, mais à décrire le rôle des premiers, avec tout ce qui s'y rattache de près ou de loin, suivant un ordre chronologique, allant de leur entrée le dimanche matin à leur sortie le samedi soir. Dans ce cadre temporel, la description de la tâche du lecteur s'insère normalement aussitôt après la description du repas, là où se trouve en fait le chapitre 24.

Le *De ebdomadario lectore* est donc à sa place naturelle dans la *RM*. Examinons maintenant celle qu'il occupe dans la *RB*. Là, on s'en souvient, il ne précède pas la cérémonie de sortie des servants, mais la suit. Cette ordonnance provient du fait que le rite de sortie a lieu, chez Benoît, à un autre moment que dans la *RM*. Ce n'est pas, en effet, le samedi soir que les sortants reçoivent la bénédiction, mais à la fin des matines du dimanche, aussitôt avant la bénédiction des entrants. Les deux rites, celui de sortie et celui d'entrée, se succédant sans interruption, Benoît n'avait aucune raison de les décrire séparément, aux deux bouts du traité, comme l'a fait le Maître. Très logiquement, ils sont réunis dans la brève description qui termine *RB* 35. Dès lors, le chapitre du lecteur se trouve dégagé du traité des servants où le Maître l'a inclus. Le *De ebdomadario lectore* fait suite à la description complète

du service contenue dans le *De septimanariis coquinae*, dont il est même séparé par deux chapitres nouveaux.

Ainsi chaque règle est fidèle à sa propre économie en disposant différemment l'ordre des matières. La position littéraire du *De ebdomadario lectore* dépend de la position réelle que chaque auteur assigne à la cérémonie de sortie des servants. Mais quel est l'ordre primitif des textes et la place originelle du rite de sortie? Nous ne pouvons en décider qu'après avoir confronté l'une et l'autre règle avec le texte-clé en matière de services hebdomadaires : les *Institutions* de Cassien.

**Le service
hebdomadaire
chez Cassien**

Après avoir parlé de la lecture à table, usage d'origine cappadocienne, Cassien fait admirer la coutume égyptienne de prendre les repas dans un silence complet¹³. Là-bas, personne ne se permet de rien manger hors de ces repas communs, où la ration est fixée par l'économe et distribuée par des frères servants¹⁴. On en vient ainsi au service hebdomadaire, qui n'est pourtant pas un usage de l'Égypte, mais de « tout l'Orient¹⁵ ». Le nombre des servants dépend de la taille de la communauté. Grand est l'empressement de tous à servir¹⁶. La conclusion de la semaine se place le dimanche soir, après le souper. Au moment où les frères s'assemblent pour chanter les complies, les hebdomadiers leur lavent les pieds. Par ce geste, ils sollicitent la prière de la communauté, qui sera leur récompense pour le travail de toute la semaine¹⁷. Le lendemain, c'est-à-dire le lundi, après les matines, les sortants remettent aux entrants le matériel du service¹⁸.

13. CASSIEN, *Inst.* 4, 17.

14. *Ibid.* 4, 18.

15. *Ibid.* 4, 19-22.

16. *Ibid.* 4, 19, 1.

17. *Ibid.* 4, 19, 2.

18. *Ibid.* 4, 19, 3.

De ce morceau de Cassien, les traits suivants sont à retenir. D'abord l'ordre de la description : on commence par la sortie, et immédiatement après on parle de l'entrée. Ensuite le fait que seule la sortie donne lieu à une célébration rituelle, qui se développe à partir du lavement des pieds, tandis que l'entrée ne consiste apparemment que dans la « consignation » du matériel. Enfin la séparation de la sortie et de l'entrée : la première a lieu le dimanche soir, la seconde le lundi matin. Ces deux moments sont ceux où le service s'achève et commence réellement. Le lavement des pieds avant le coucher est l'acte ultime, en même temps que le plus significatif, de tout le service. La consignation du matériel se fait au moment même où les entrants se mettent au travail. Quant au lieu du rite de sortie, il présente le même caractère fonctionnel : le lavement des pieds s'accomplit, selon toute apparence, au dortoir.

**La sortie et l'entrée
chez le Maître
et chez Benoît**

Voyons maintenant ce que nos deux règles ont fait de chacun de ces traits. L'ordre suivi par Cassien est aussi celui que suit Benoît : d'abord la sortie, puis l'entrée, les deux descriptions se succédant sans interruption. Au contraire, le Maître commence par l'entrée et finit par la sortie, séparées l'une de l'autre par une longue suite de chapitres.

Ni le Maître ni Benoît n'ont suivi Cassien en se contentant de solenniser la sortie. Chez eux, l'entrée donne lieu à une cérémonie tout à fait semblable au rite terminal. La consignation du matériel est encore mentionnée¹⁹, mais elle n'est plus, à proprement parler, le signal de l'entrée en charge.

19. *RM* 16, 39-40 ; 18, 3 et 11 ; *RB* 35, 10-11. Les deux règles parlent d'un contrôle du cellérier, qui joue le rôle d'intermédiaire entre sortants et entrants. Cassien ne disait rien de cette intervention, bien qu'il signale aussitôt après que les hebdomadiers doivent « rendre compte à l'économe » de tous leurs objets (*Inst.* 4, 19, 3 ; cf. 4, 20).

Quant à la séparation des deux actes, elle se retrouve dans la *RM*, et dans celle-ci seulement. Comme Cassien, la Maître place la sortie un soir et l'entrée le lendemain matin. Au contraire, Benoît réunit les deux cérémonies à la fin des matines dominicales. Cependant il parle aussi d'un lavement des pieds qui a lieu « le samedi »; nous pouvons préciser sans hésitation : le samedi soir. A cette opération participent à la fois les sortants et les entrants. Bien que Benoît ne lui attribue pas expressément une portée rituelle, on peut y voir la continuation de la cérémonie de sortie décrite par Cassien. Ainsi Benoît atteste, lui aussi, deux actes, l'un vespéral, l'autre matinal, mais au lieu de réserver le premier à la sortie et le second à l'entrée, il fait participer sortants et entrants aux deux cérémonies.

Moins naturel, moins fonctionnel, moins proche de Cassien, ce dispositif de la *RB* paraît plus récent que celui de la *RM*. Cependant, on notera que Benoît conserve un élément important du rituel décrit par Cassien : le lavement des pieds. Celui-ci n'est pas mentionné par le Maître à propos du rite de sortie. Si, en effet, le lavement des pieds a lieu chez le Maître chaque jour, juste avant le coucher²⁰, il ne peut s'accomplir le samedi soir, puisque les frères, au lieu de se mettre au lit, commencent alors à célébrer la grande vigile du dimanche²¹. Dans la *RM*, le geste qui amorce la cérémonie de sortie n'est donc pas le *mandatum*, mais la présentation du petit plat confectionné avec les miettes, symbole du service de toute la semaine²².

L'empêchement au lavement des pieds que constitue la grande vigile dominicale n'existe pas dans la *RB*. Ce rite peut donc s'accomplir le samedi soir. Pas plus que Cassien, d'ailleurs, Benoît ne parle d'un *mandatum* quotidien. Ainsi le lavement des pieds retrouve dans la *RB* la signification qu'il avait dans les *Institutions* : celle d'une cérémonie marquant la fin de la semaine. Pourtant l'oraison pour les hebdomadiers sortants ne lui fait pas suite, comme on s'y attendrait, mais est reportée au lendemain matin. Est-ce parce que le dortoir, lieu probable du lavement des pieds, ne paraît plus convenir à l'acte liturgique de l'oraison? Cassien et le Maître, cependant, ne craignaient pas de placer cette oraison, l'un au dortoir, l'autre au réfectoire. La rubrique bénédictine *in oratorio*²³ transporte la cérémonie dans le lieu saint, jugé sans doute plus décent. Déjà, selon le Maître, l'oratoire servait de cadre à la cérémonie d'entrée²⁴. Peut-être le désir d'y placer aussi la prière pour les sortants n'est-il pas étranger au blocage des deux cérémonies que nous constatons chez Benoît.

Outre qu'elle empêche de laver les pieds le samedi soir, la grande vigile oblige le Maître à placer l'entrée des hebdomadiers, non après matines, comme le faisait Cassien, mais après prime. En effet, on se recouche après les matines du dimanche²⁵. Ce n'est donc pas le moment, pour les hebdomadiers, de commencer leur travail. Ils ne le feront qu'après prime²⁶. C'est à la sortie de cet office que se place la cérémonie inaugurale du service. S'agit-il d'une différence réelle par rapport à Cassien? Il faudrait, pour en décider, lever l'ambiguïté de l'expression *matulinos hymnos* chez Cassien, celle-ci désignant pour lui, on le sait, la *nouella*

20. *RM* 30, 3-7. Cf. 19, 20-21 ; 53, 42-46. D'après ce dernier passage, il semble que le lavement des pieds remplace, le Jeudi Saint, le rite de sortie du samedi (note sur 53, 44). Ce serait un vestige de l'usage primitif décrit par Cassien. Voir cependant une autre interprétation de ce passage dans nos « Scholies », p. 284.

21. *RM* 49, 1.

22. *RM* 25.

23. *RB* 35, 15.

24. *RM* 19, 1-8.

25. *RM* 49, 3.

26. *RM* 19, 25. Les jours suivants, au contraire, le travail commencera après matines (19, 26).

solemnitas correspondant à prime aussi bien que l'antique office des matines²⁷. En tout cas, cette expression devait normalement évoquer pour le Maître son propre office des *matutini*. S'il a substitué à celui-ci l'office de prime, c'est pour la raison que nous venons d'indiquer. Ici encore, Benoît est resté plus proche de Cassien, parce qu'il n'avait pas la grande vigile dominicale. Sa double cérémonie d'entrée-sortie a lieu *matutinis finitis*.

La vigile dominicale a donc une influence perturbatrice sur le rituel du Maître, tandis que son absence chez Benoît permet à celui-ci de suivre de plus près Cassien. Cependant les deux règles s'accordent à modifier ce dernier sur un point important : le jour où la semaine commence et celui où elle s'achève. D'après les *Institutions*, la fin du service hebdomadaire se situe le dimanche soir, son début le lundi matin. Nos règles anticipent d'un jour : les cérémonies se placent le samedi soir et le dimanche matin. La chronologie de Cassien s'expliquait assez bien, le dimanche étant pour lui le second jour férié de la semaine : après les cinq jours de jeûne, on se repose le samedi et le dimanche, avant de reprendre le jeûne le lundi. Dans cette perspective, le dimanche fait figure de fin plutôt que de début, de « huitième jour » plutôt que de premier²⁸. Le repos qu'il procure fait supporter avec plus de courage « les jeûnes de la semaine qui vient²⁹ ». Ainsi, en dépit de la terminologie qui fait du dimanche la *prima sabbati*, et par conséquent du samedi le point de départ du comput hebdomadaire³⁰,

27. Voir CASSIEN, *Inst.* 3, 4-6. En fait, il semble que le travail commence seulement après la *nouella solemnitas*, là où celle-ci existe. Ce serait donc à ce moment que se ferait la consignation du matériel aux entrants, et l'usage oriental correspondrait à celui du Maître.

28. Voir *Inst.* 3, 9, 2 (*ogdoadi*).

29. *Inst.* 3, 11.

30. Cassien appelle le lundi *secunda sabbati* (*Inst.* 4, 19, 3), et le vendredi *sexta sabbati* (*Inst.* 3, 9, 1), ce qui suppose que le dimanche est la *prima sabbati*. Sur le sens de cette terminologie, voir JÉRÔME, *Ep.* 120, 4, que cite J. C. Guy, en note sous *Inst.* 3, 9, 1.

le lundi apparaît pratiquement comme le premier jour, soit du jeûne, soit du service.

Ignorant la dispense du jeûne le samedi, le Maître et Benoît n'avaient pas les mêmes raisons que Cassien d'envisager le dimanche comme un point final. En fait, ce jour est pour eux le début de la semaine, non sa fin. C'est le dimanche qu'entrent en fonction, non seulement les hebdomadiers, mais aussi le lecteur. C'est également le dimanche que, selon Benoît, recommencent toutes les séries psalmiques de l'office³¹. Il en était déjà ainsi dans l'office romain dont il s'est inspiré. D'ailleurs la terminologie de nos deux règles est en harmonie avec ces faits. Elles ne désignent plus les jours de la semaine par les expressions *secunda, tertia, quarta ... sabbati*, comme nous l'avons vu faire à Cassien, mais par la formule *secunda, tertia, quarta ... feria*. La terminologie ancienne faisait du dimanche le premier jour après le samedi, la nouvelle laisse entendre qu'il est simplement la *feria prima*, le premier jour.

Nos règles s'accordent donc à devancer d'un jour les rites de sortie et d'entrée des servants. De là vient la rencontre de ces cérémonies avec la vigile dominicale chez le Maître, et les perturbations qui en résultent. Célébrée en Orient dans la nuit du vendredi au samedi³², la grande vigile n'interférait aucunement avec la sortie et l'entrée des hebdomadiers, qui se produisait deux jours plus tard. Mais le Maître retarde d'un jour la grande vigile, en même temps qu'il avance d'un jour les rites d'entrée-sortie. Ainsi ces deux fonctions liturgiques viennent-elles à interférer dans la nuit du samedi au dimanche.

Benoît et Cassien

Nous sommes maintenant en mesure de tirer les conclusions de cette comparaison des deux règles avec Cassien. Elle nous oblige

31. *RB* 18, 2. 6. 11. 23. Cf. 18, 13. Fait exception la série de prime, qui commence le lundi (*RB* 18, 4). Il s'agit d'un trait non romain.

32. CASSIEN, *Inst.* 3, 8-9.

avant tout à élargir notre vue des cérémonies d'entrée-sortie chez Benoît. De prime abord, celles-ci paraissent consister seulement dans les deux oraisons du dimanche matin. La comparaison avec Cassien montre que le lavement des pieds et la consignation du matériel, qui ont lieu le samedi soir³³, se rattachent aussi aux rites traditionnels du début et de la fin du service. Chez Cassien, le lavement des pieds marquait la sortie, la consignation l'entrée. Le premier, suivi de l'oraison, avait donc lieu le soir, la seconde le matin. Benoît a transporté la consignation la veille au soir, et ainsi réuni les deux actions le samedi. D'autre part, il a transporté l'oraison de sortie, doublée d'une oraison d'entrée, le dimanche matin. Son dessein semble être de réunir les actes pratiques le soir du premier jour et les actes liturgiques au matin du second. Résumons ces faits en un tableau :

	Soir du premier jour	Matin du second jour
CASSIEN	Lavement des pieds Oraison de sortie	Consignation
BENOÎT	Lavement des pieds Consignation	Oraison de sortie Oraison d'entrée

Malgré ces différences, le *De septimanariis coquinae* de Benoît reste assez proche des *Institutiones* quant à l'ordon-

33. Ceci n'est affirmé que pour les *mundities* (RB 35, 7), auxquelles on peut joindre sans hésiter le lavement des pieds (35, 9). Quant à la consignation, il semble douteux, à première vue, qu'elle ait lieu le samedi soir, puisque le lavement des pieds paraît se placer avant le coucher, donc trop tard pour qu'on puisse procéder ensuite à la consignation. Voir cependant chez MARTÈNE (PL 66, 574 b-575 a) des exemples de lavement des pieds avant vèpres, suivi de la consignation le soir même.

nance et au contenu. Comme Cassien, Benoît ne parle guère que de la sortie et de l'entrée. Une fois posé le principe du service mutuel hebdomadaire, les deux auteurs passent immédiatement au soir du dernier jour, où ils placent l'un et l'autre le lavement des pieds. Puis ils mentionnent le matin du premier jour, et arrêtent là leur description. Sans doute Cassien a-t-il quelques notations qui lui sont propres³⁴, tandis que Benoît ajoute de son côté des remarques sur les « excuses » et les « aides », des prescriptions sur les nettoyages et la lessive, un petit paragraphe concernant les suppléments alimentaires³⁵. Cependant la teneur des deux textes est sensiblement la même. On notera en particulier combien l'un et l'autre est sobre en ce qui concerne l'exécution matérielle du service. De cela, Cassien ne nous dit rien ici. S'il donne quelques indications dans les chapitres suivants³⁶, c'est occasionnellement et en passant, son dessein étant d'illustrer par deux anecdotes le soin et le zèle des hebdomadiers orientaux. Quant à tracer un règlement du service, il n'y songe pas plus que ne le fera Benoît.

Le Maître et Cassien Au contraire, le Maître s'étend longuement, minutieusement, sur tous les détails du service. Dès le début, au lieu d'énoncer simplement le principe du service mutuel, il décrit avec la plus grande précision le système de roulement hebdomadaire³⁷. La suite de son traité, on l'a vu, est une descrip-

34. CASSIEN, *Insl.* 4, 19, 1 : dans leur zèle, les frères vont jusqu'à faire eux-mêmes en cachette le travail des hebdomadiers ; 4, 19, 3 : soin extrême que les hebdomadiers prennent du matériel. Cependant cette seconde notation n'est pas sans rappeler RB 35, 10-11, d'autant que Cassien parle d'un « compte à rendre à l'économe » (ci-dessus, note 19).

35. RB 35, 1-6 ; 7-8 ; 12-14.

36. CASSIEN, *Insl.* 4, 20-21.

37. RM 18.

tion méthodique du rôle des hebdomadiers et de tout ce qui s'y rattache. Cette abondance de détails contraste singulièrement avec la sobriété de Cassien et de Benoît. De plus, la cérémonie de sortie se trouve ainsi repoussée à la fin de la section et séparée de la cérémonie d'entrée. C'est là une nouvelle différence littéraire avec les *Institutiones* et la *RB*. Enfin, l'ordre chronologique suivi par le Maître l'amène à inverser la séquence sortie-entrée, commune à Cassien et à Benoît. Tous ces traits suggèrent que la *RM* s'écarte du plan primitif tracé par Cassien et conservé en substance par la *RB*. Littérairement, le traité du Maître est bien moins proche des *Institutiones* que celui de Benoît.

Ces observations permettent déjà de répondre à la question que nous nous étions posée au sujet de la place du *De ebdomadario lectore*. L'ordre primitif des textes est sans doute à chercher dans la *RB* plutôt que dans la *RM*. En d'autres termes, l'inclusion du chapitre du lecteur dans le traité du service, telle qu'on la trouve chez le Maître, est probablement un fait secondaire. C'est en développant le *De septimanariis coquinae* suivant un plan chronologique étranger à Cassien que le Maître a été amené à y enfermer le *De ebdomadario lectore*. La position de celui-ci en dehors de celui-là, telle qu'on la trouve chez Benoît, est plus conforme aux *Institutiones*³⁸.

Ces conclusions relatives à la place du *De ebdomadario lectore* recourent celles auxquelles nous étions parvenu en étudiant la capitulation des deux règles. Nous avons constaté que *RB* 35, unique chapitre concernant les semainiers, reflétait l'état primitif de la *RM*, où les chapitres 18 et 19 semblent avoir été joints. A la lumière de Cassien, nous voyons maintenant que le chapitre 25 du Maître a probablement été détaché, lui aussi, de l'unique

38. Encore que CASSIEN parle de la lecture (*Inst.* 4, 17) avant le service (4, 19), non après, comme le fait Benoît.

chapitre *De septimanariis coquinae*, où la cérémonie de sortie se trouvait sans doute originellement avec celle d'entrée. Quant à *RM* 20-23, la comparaison avec Cassien et Benoît suggère que ces chapitres sont également additionnels, non seulement quant à la capitulation, comme *RM* 19 et 25, mais aussi quant au contenu. Selon toute apparence, le premier état de la *RM* comprenait seulement, comme la *RB*, un *De septimanariis coquinae* et un *De ebdomadario lectore*. Les autres titres, tous de forme plus ou moins différente³⁹, doivent avoir été rajoutés.

Secondaire quant à l'ordonnance des textes et à la division en chapitres, le traité du Maître l'est aussi quant à certains détails matériels. Nous pensons au remplacement du lavement des pieds par la présentation du petit plat, et à celui de la fin des matines par la fin de prime. Ces deux changements sont en rapport avec la grande vigile. On objectera que celle-ci est une observance plutôt archaïque, dont l'absence dans la *RB* ne peut guère représenter un état primitif. Cependant nous avons vu, en étudiant la section liturgique⁴⁰, que la vigile dominicale complète, telle que la pratique le Maître, n'existait sans doute plus dans l'office romain dont s'est inspiré Benoît. D'ailleurs le Maître lui-même semble protester contre son absence, quand il plaide pour une certaine interprétation du mot *uigiliae*⁴¹. Il est donc possible que le premier état de la *RM* n'ait point comporté la vigile dominicale ni les altérations que celle-ci a fait subir aux rites d'entrée-sortie.

39. Nous pensons surtout aux trois *Quomodo* (*RM* 19, T ; 20, T ; 21, T) et aux longs titres *Post... quo ordine...* (22, T) et *Post... quomodo...* (23, T), qui se rattachent à la même série, mais aussi au titre *De ...cocenda* du dernier chapitre (25, T). Tous ces titres ont une ou plusieurs formes verbales, par où ils se distinguent nettement des deux titres primitifs (18, T ; 24, T).

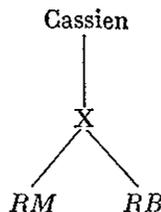
40. Voir notre commentaire de *RB* 11, ci-dessus, p. 462, n. 38-39.

41. *RM* 49, 2.

**Genèse
des deux règles :
la source commune**

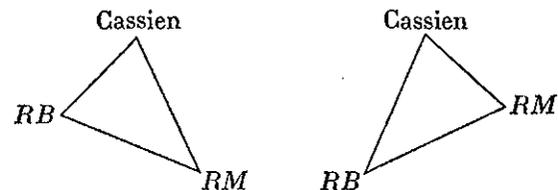
Tout ce que nous venons de dire aura sans doute fait naître une question dans l'esprit du lecteur. Puisque, littérairement et réellement, l'œuvre de Benoît s'avère antérieure à celle du Maître sur bien des points, ne faut-il pas admettre que le second dépend simplement du premier? Ainsi l'« état primitif » de la *RM*, dont nous avons parlé plusieurs fois, ne serait autre que la *RB*.

Cependant il est des faits qui empêchent d'aboutir à cette conclusion. Sur deux points au moins, la *RM* paraît plus primitive. D'abord, au lieu de mêler sortants et entrants dans les deux séries d'actions, celle du soir et celle du matin, comme le fait Benoît⁴², le Maître maintient séparées la sortie et l'entrée. La cérémonie du soir est pour les seuls sortants, celle du matin pour les seuls entrants. D'autre part, la cérémonie vespérale de sortie comporte une oraison. Ces deux traits hérités de Cassien suggèrent que la *RM* ne dépend pas de la *RB*, mais d'un rituel antérieur à celle-ci et plus proche des *Institutions*. Ainsi, le Maître et Benoît ayant chacun conservé des éléments primitifs, on est conduit à postuler l'existence d'une source commune (*X*), intermédiaire entre Cassien et nos deux règles :



42. Il est vrai que Cassien fait aussi intervenir les sortants dans la consignation du matériel qui sert de rite d'entrée. Mais il semble réserver le lavement des pieds aux sortants.

Bien entendu, les faits pourraient aussi s'expliquer par un des schémas suivants :



On supposerait alors que l'une des deux règles, tout en dépendant de l'autre, a puisé directement chez Cassien. La règle dépendante serait, selon toute vraisemblance, la *RM* (schéma de gauche)⁴³. Dans le concret, toutefois, on ne voit pas bien pourquoi le Maître aurait cherché à rendre le rituel de Benoît plus conforme à Cassien en séparant la sortie et l'entrée. Cette analogie de la *RM* avec les *Institutions* s'explique mieux comme un héritage reçu passivement que comme une mise au point délibérée. Nous sommes donc ramené à notre première hypothèse comme à la plus probable : le Maître et Benoît dépendraient d'une source commune (*X*), intermédiaire entre eux et Cassien.

Dans cette hypothèse, la genèse de nos deux rituels aura été la suivante. La source commune (*X*) présentait déjà les deux éléments étrangers à Cassien que la *RM* et la *RB* ont en commun : les rites y étaient anticipés (nuit du samedi au dimanche) et l'entrée solennisée par une oraison comme la sortie. Le rite de sortie consistait dans le lavement des pieds (*RB*), suivi d'une oraison (*RM*). Celui d'entrée se faisait après matines (*RB*). Rien n'indique que la

43. La *RB* semble en effet avoir gardé certains traits du premier état de la *RM*, ce qui rend peu vraisemblable le schéma de droite.

consignation y jouât encore un rôle⁴⁴. Sans doute ne comportait-il que l'oraison pour les entrants.

Il semble que la vigile dominicale faisait défaut dans X. En adoptant cette pratique, le Maître a dû abandonner le lavement des pieds, associé chez lui au coucher, ainsi que la fin des matines comme heure du rite d'entrée. Au contraire, Benoît a pu garder ces deux traits. Le lavement des pieds n'était point empêché, dans son monastère, par le début d'une grande vigile. D'ailleurs il avait peut-être lieu à une heure moins tardive, quelque temps avant le coucher⁴⁵. Malgré cette conformité substantielle à sa source, Benoît s'est écarté de celle-ci en faisant suivre le lavement des pieds, non de l'oraison pour les sortants, mais de la consignation du matériel. L'oraison de sortie est allée rejoindre, le dimanche matin, celle d'entrée. Les deux actes, désormais confondus, ont pour théâtre l'oratoire, comme il sied à des oraisons.

**Le service
hebdomadaire :
son histoire**

Jusqu'ici on s'est contenté de comparer les deux règles sur quelques points où elles accusent des différences qui sautent aux yeux : division en chapitres, place du traité de la lecture, structure et contenu de celui du service, rites de sortie et d'entrée. Dans ces travaux d'approche, le seul terme de comparaison que nous ayons utilisé est l'œuvre de Cassien. Il est temps, à présent,

44. Reportée par la *RB* le samedi soir, la consignation n'a pas de place désignée dans la *RM*. Les deux règles font intervenir le cellier (note 19). Ce trait, qui remonte certainement à X, explique sans doute pour une part le déplacement de l'acte chez Benoît et l'incertitude sur sa place chez le Maître. L'intervention du cellier complique en effet le processus de transmission, et peut même obliger à le dédoubler, car il est possible que la consignation par le cellier aux entrants se fasse à un autre moment que la consignation par les sortants au cellier.

45. Voir ci-dessus, note 33.

d'élargir notre étude en esquisant l'histoire générale du service et de la lecture hebdomadaires.

C'est en Égypte que le système des « semainiers » semble être né. Alors que ni Basile, ni Augustin ne nous en disent rien⁴⁶, on le trouve aussi bien dans la description des cénobites égyptiens par Jérôme que dans les Vies et la Règle de Pachôme. La notice de Jérôme est très brève et signale seulement « qu'ils font le service de table à tour de rôle pendant une semaine⁴⁷ ». En revanche, les documents pachômiens nous renseignent assez abondamment. La Règle traduite par Jérôme parle souvent des « hebdomadiers ». Ce service hebdomadaire se fait à la fois au plan de la communauté entière, où il est accompli par toute une « maison⁴⁸ », et à l'intérieur de chaque maison, où quelques-uns servent les autres⁴⁹. Quant aux attributions des hebdomadiers, la Règle ne parle pas expressément de la cuisine et du service de table, si ce n'est à propos des groupes de frères envoyés à l'extérieur⁵⁰. Mais elle mentionne le service des malades⁵¹, le signal de l'office⁵², certaines fonctions liturgiques⁵³, et surtout la collecte, la garde et la distribution de tout le matériel pour le travail

46. Non seulement ces auteurs semblent ignorer le roulement hebdomadaire du service, mais ils ne disent pas même, sauf erreur, que les frères doivent servir à tour de rôle, soit à la cuisine soit à table.

47. JÉRÔME, *Ep.* 22, 35 : *pergunt ad mensas, quibus per singulas hebdomadas vicissim ministrant.*

48. PACHÔME, *Reg.* 27.

49. *Ibid.*, 15 : c'est la « grande semaine » et la « petite semaine ».

50. *Ibid.*, 64 : *ebdomadarius qui eos sequetur dabit cibos absque coctione pulmenti et aquam circumferet iuxta ritum monasterii.* Ces derniers mots montrent bien que les mêmes attributions revenaient aux hebdomadiers au monastère même.

51. *Ibid.*, 129. Il s'agit aussi de frères envoyés au dehors.

52. *Ibid.*, 23.

53. *Ibid.*, 13.15.25.

des mains : joncs et autres matières premières, outils, objets fabriqués⁵⁴.

Ce témoignage de la Règle est partiellement confirmé par les Vies. Celles-ci attestent que la charge de rassembler les frères appartenait à un « semainier »⁵⁵, ainsi que la surveillance du travail des nattes⁵⁶. Un autre passage décrit la répartition des charges entre plusieurs maisons, dont l'une (celle des « petits économistes ») veille sur le réfectoire et la cuisine, d'autres au service des malades, à celui des hôtes et des novices, aux achats et aux ventes. « Seulement chaque fois après trois semaines les frères de service étaient remplacés, et une autre série était désignée⁵⁷. » La durée est donc ici, non d'une semaine, mais de trois. On ne saurait dire si ce rythme plus large est à sous-entendre dans les autres passages qui parlent de roulements « hebdomadaires ». En tout cas, Règle et Vies s'accordent sur deux points que nous retrouverons dans la *RM*. D'abord le roulement hebdomadaire se fait, au moins pour certaines fonctions, par groupes entiers, par « maisons ». Ensuite le système ne concerne pas seulement le travail de la cuisine et du réfectoire, mais aussi quantité d'autres services, notamment l'annonce de l'office.

Après Jérôme et les textes pachômiens, le premier témoignage que nous rencontrons est celui de Cassien. Cependant celui-ci nous fait sortir d'Égypte. Selon lui, le coenobium égyptien a un cuisinier permanent, tandis que le roulement hebdomadaire est le fait des « Orientaux »⁵⁸. Au reste,

54. *Ibid.*, 12.24.27.66.111.124. Le *Praeceptum* 111 est représenté parmi les fragments coptes (Boon, p. 157). Ceux-ci garantissent donc l'authenticité du mot *ebdomadarius* dans la Règle latine.

55. L. Th. LEFORT, *Les Vies coptes de S. Pachôme*, p. 225 (Bo 204); cf. p. 345 (S^{ab}).

56. *Ibid.*, p. 133 (Bo 72); cf. p. 310 (S^a 72).

57. *Ibid.*, p. 97 (Bo 26 et parallèles).

58. CASSIEN, *Insl.* 4, 19-22 (ci-dessus, note 15). Selon PALLADE,

Cassien n'établit aucun rapport entre les « semaines » et l'organisation de la communauté en petits groupes⁵⁹, et les seules attributions des hebdomadiers connues de lui sont la cuisine et le service de table.

Dans la Règle des IV Pères, nous avons le dernier document sûrement antérieur à nos deux règles⁶⁰. Le service hebdomadaire, dont l'objet n'est pas précisé, y est mis en relation avec l'importance numérique de la communauté. C'est seulement « au cas où celle-ci est nombreuse » que le supérieur doit régler le roulement des semaines.

La Règle des IV Pères est-elle originaire de Gaule ou d'Italie? A l'appui de cette seconde localisation, on notera que le système hebdomadaire n'apparaît dans aucune des règles gauloises du VI^e siècle. Ni Césaire, ni Aurélien, ni Ferréol, ni la *Tarnatensis* n'en font mention, encore qu'on puisse parfois se demander si ces auteurs ne songent pas à pareil système, quand ils parlent de services « mutuels », où l'on « se succède⁶¹ ». Au contraire, les documents italiens nomment la « semaine », que ce soit la *Regula Orientalis*⁶²,

Hist. Laus. 32 (95, 6), le service de la cuisine et des tables est fait, chez les Pachômiens, par des « éphéméreutes ». On n'oserait affirmer que ceux-ci ne sont pas des « hebdomadiers ».

59. D'ailleurs le système décanal n'est attesté, chez Cassien, que pour l'Égypte (*Insl.* 4, 7). Existe-t-il aussi en « Orient », région qui connaît seule le système hebdomadaire, à en croire Cassien ?

60. *R IV P* 3, 21-22.

61. Ainsi CÉSsaIRE, *Reg. uirg.* 14 : *In omni ministerio corporali, tam in coquina uel quicquid cotidianus exigit usus, uicibus sibi, excepta matre uel praeposita, succedere debent*; AURÉLIEN, *Reg. mon.* 22 : *In omni ministerio, siue in ordine psallendi aut legendi uel operandi uicibus sibi succedant* (cf. *Reg. uirg.* 22). Expressions analogues chez FERRÉOL, *Reg.* 38, où il s'agit seulement de la cuisine.

62. *Reg. Or.* 25 et 28 : *septimanarii*. Ces deux passages sont de ceux que la *Regula Orientalis* ajoute à la Règle pachômiennne. A celle-ci elle emprunte plusieurs fois *minister* (*Reg. Or.* 13.38.39).

la *RM*, la *RB* ou la *Regula Pauli et Stephani*⁶³. Il en sera de même en Espagne, au siècle suivant : Isidore et Fructueux sont explicites⁶⁴. Enfin la Gaule elle-même, sous l'influence de Benoît, en viendra à des indications formelles, que l'on trouve aussi bien chez Waldebert que chez Donat⁶⁵.

On voit comment nos deux règles se situent dans cet ensemble. Par leur rituel de sortie et d'entrée, elles se rattachent nettement à Cassien, le seul auteur ancien qui parle de ces rites⁶⁶. Quant à l'objet du travail, Benoît reste également proche de Cassien en le limitant à la cuisine et au réfectoire, avec le lavement des pieds hebdomadaire⁶⁷. Chez le Maître, cet objet semble plus étendu : lavement des pieds quotidien, ménage, nettoyages et corvées de toute sorte⁶⁸.

Mais l'extension du système des « semaines » ne se mesure pas seulement à l'étendue de la tâche imposée aux cuisiniers. On doit considérer aussi les autres services hebdoma-

63. *Reg. Pauli et Steph.* 22, 1 : *susceptam ebdomadam uicis suae*.

64. ISIDORE, *Reg.* 9, 7 ; 20, 2-3. L'hebdomadier est chargé, non seulement du service de table, mais aussi du signal pour les rassemblements. Ses rapports avec le cellérier font penser à la *RM* et à la *RB*. — FRUCTUEUX, *Reg.* I, 9 : aucune indication sur la tâche des hebdomadiers ; Fructueux se borne, comme Cassien, au rituel de sortie et d'entrée.

65. WALDEBERT, *Reg.* 12 ; DONAT, *Reg.* 67. Rien chez Colomban, semble-t-il.

66. Au VI^e siècle, le Maître et Benoît sont les seuls témoins de ce rituel. Au VII^e siècle, on le trouvera chez Fructueux et Waldebert, qui dépendent, chacun à sa façon, de Cassien et de nos règles.

67. Les « nettoyages » du samedi (*RB* 35, 7) paraissent se rapporter au matériel du service, qui va être consigné au cellérier (35, 10). Le lavage des serviettes (35, 8) est en rapport avec le lavement des pieds (35, 9).

68. *RM* 19, 19-26. Cette liste de corvées n'est pas sans analogie avec les indications de la *Reg. Orientalis* 28 (ci-dessus, note 62) : *Septimanarii ad cibos parandos uel ad luminaria concinnanda uel ad nitores faciendos et quae ad obsequium ususque monasterii pertinent semper parati sint*.

daires, confiés à d'autres frères. A cet égard, Benoît se sépare de Cassien en créant un « lecteur hebdomadaire ». Le Maître va plus loin : en plus du lecteur, il a des « hebdomadiers de l'office divin », chargés des signaux horaires⁶⁹, et des gardiens de l'hôtellerie⁷⁰. A considérer uniquement cette source certaine de nos deux règles qu'est Cassien, on serait tenté de tracer une ligne évolutive allant de Cassien à Benoît et de celui-ci au Maître. Le premier aurait posé le principe de la semaine de cuisine, le second y aurait ajouté la semaine de lecture, le troisième les semaines de réveil et de surveillance des hôtes.

Cependant nous avons vu que la multiplicité des services hebdomadaires se rencontre déjà dans le cénobitisme pachômien. Celui-ci, en particulier, fait donner par un semainier le signal des collectes. De même, selon les Vies de Pachôme, le service des hôtes semble être assuré à tour de rôle par chaque maison. Si les autres attributions des hebdomadiers pachômiens (liturgie, service des malades, organisation du travail manuel) ne correspondent pas à celles qu'indique la *RM*, les deux systèmes concordent du moins en ce qu'ils ne limitent pas le roulement hebdomadaire aux services de la cuisine et du réfectoire, mais l'étendent à d'autres secteurs de la vie commune. Il paraît donc difficile d'attribuer à un développement tardif les deux « semaines » que le Maître a en plus de Benoît, d'autant que leurs objets respectifs — le signal de l'office et la garde des hôtes — figurent précisément parmi les tâches hebdomadaires du milieu pachômien. Plus probablement, la *RM* prolonge une tradition ancienne, dont il est d'ailleurs impossible de retracer le cheminement depuis ses origines égyptiennes jusqu'à l'Italie du VI^e siècle.

Au reste, il est un autre fait qui confirme l'ancienneté du système du Maître et ses relations avec l'Égypte. C'est

69. *RM* 31. Cf. 32, 1-6 ; 50, 6 ; 52, 3.

70. *RM* 79, 5-9.

le lien que la *RM* établit entre le service hebdomadaire et la division de la communauté en groupes de dix frères. Tous les semainiers, sauf un, sont pris dans la même « dizaine ». Ainsi, pendant chacune des six semaines que dure le service d'une dizaine⁷¹, six de ses membres, soit la moitié du groupe⁷², sont assujettis à des tâches hebdomadaires. Sous des modalités différentes⁷³, on retrouve là le système pachômien, qui associait les « semaines » aux « maisons ». L'analogie est d'autant plus notable que pareille association ne se rencontre pas ailleurs. Hors du milieu pachômien et de la *RM*, on n'entend point parler d'une relation entre le système hebdomadaire et les subdivisions de la communauté.

Ces deux points de contact du Maître avec l'Égypte ancienne donnent donc à penser que la *RM* n'innove pas entièrement en matière de « semaines ». Plutôt que d'un développement pur et simple à partir de Cassien et de Benoît (ou de la source intermédiaire X), il s'agit du maintien d'usages primitifs, combinés avec une autre tradition qui les ignorait. Car si la multiplicité des services et leur exécution par groupes paraît avoir son origine dans l'Égypte de Pachôme, le rituel d'entrée-sortie provient,

71. A raison de deux cuisiniers par semaine (*RM* 18), il faut six semaines pour faire passer les douze membres du groupe (voir note suivante). Ces six semaines font penser aux trois semaines que dure le service des « maisons », d'après les Vies pachômiennes (ci-dessus, note 57). Cependant elles proviennent du système collégial (deux cuisiniers), qui est propre au Maître.

72. Avec ses deux prévôts, la *decada* compte, en réalité, douze membres. — Alors que cuisiniers, *vigigalli* et hôteliers sont pris dans la même dizaine, le lecteur du réfectoire est désigné suivant un autre roulement.

73. « Maisons » de 30 ou 40 moines, et « dizaines » ou groupes de douze frères ; affectation aux différents services, soit des diverses maisons, soit de divers membres de la « dizaine », etc.

pour autant que nous sachions, de l'« Orient » de Cassien. La législation du Maître s'avère donc plus riche et plus complexe que celle de Benoît, qui pourrait dériver simplement des *Institutions*. Il semble que l'héritage de Cassien et de la source X⁷⁴ se soit transmis sans grande altération à la *RB*, tandis qu'il a dû composer, dans la *RM*, avec des éléments hétérogènes, quoique non moins anciens⁷⁵.

II. Le chapitre des servants (*RB* 35)

Après cet aperçu de l'histoire du service hebdomadaire, il reste à considérer ce que Benoît en dit dans les deux chapitres que nous étudions. On a déjà signalé la conformité substantielle du *De septimanariis coquinae* au chapitre de Cassien sur la même question, et les quelques particularités qui lui sont propres⁷⁶. Celles-ci doivent maintenant être examinées en détail.

Le début du chapitre (*RB* 35, 1-6)

Tout d'abord Benoît ne se contente pas de noter avec Cassien que les frères « se servent mutuellement ». Il insiste pour que « personne ne soit dispensé du service de la cuisine⁷⁷ ». Ni Cassien, ni le Maître ne se sont occupés de ces dispenses. Il n'en était donc pas

74. Celle-ci doit être responsable de la création du lecteur hebdomadaire.

75. Sous ce rapport de l'ancienneté, on peut comparer les institutions « pachômiennes » du Maître avec sa grande vigile dominicale. Dans les deux cas, il s'agit d'éléments qui interfèrent avec la tradition provenant de Cassien, soit pour l'enrichir, soit pour la perturber, mais qui remontent au moins aussi haut.

76. Ci-dessus, note 35.

77. *Nullus excusetur a coquinae officio* (*RB* 35, 1). Le mot *officia* se trouve déjà chez CASSIEN, *Inst.* 4, 19, 1.

question, semble-t-il, dans la source X. C'est là une notation personnelle de Benoît. L'importance que celui-ci y attache ressort de son insistance : cette première phrase sera reproduite, sans grand changement, à la fin du paragraphe. La première fois, *nullus excusetur* est tempéré par un *nisi ...* La seconde, Benoît part des dispenses ainsi accordées (*excusetur*), puis réaffirme le principe du service universel, non sans attester par un *ut diximus* qu'il a bien conscience de se répéter.

Les motifs de dispense sont la maladie⁷⁸ et les occupations d'utilité majeure, en particulier la fonction de cellérier dans une grande communauté. Cette dernière précision laisse entendre que le cellérier n'est pas habituellement dispensé de la cuisine. Si le texte est en ordre⁷⁹, il y a là une différence avec le Maître, qui place le cellérier hors de toute dizaine, et l'exempte par conséquent du service hebdomadaire. D'ailleurs le règlement de *RM* 21-23 indique clairement que le cellérier travaille avec les deux hebdomadiers, mais n'est point l'un d'eux. Mais Benoît lui-même ne suppose-t-il pas qu'il en est ainsi, quand il note plus loin, à la suite du Maître, que le cellérier reçoit le matériel des sortants et le remet aux entrants⁸⁰?

78. *Aul aegritudo* (*RB* 35, 1) reste en suspens. L'anacolithe peut s'expliquer par un ajout. De fait, il n'est pas question de « maladie » dans le second passage (35, 5).

79. *Si maior congregatio fuerit* (*RB* 35, 5) ne se rapportait-il pas originellement à la question des *solatia*, traitée dans la phrase précédente ? C'est ce que donnerait à penser le parallèle de *RB* 31, 17 : *Si congregatio maior fuerit, solatia ei dentur*. Dans ce cas, *si maior congregatio fuerit* serait un doublet de *secundum modum congregationis* (35, 4), peut-être une glose marginale introduite dans le texte.

80. *RB* 35, 10-11. Cf. CASSIEN, *Inst.* 4, 19, 3 ; 4, 20 : le *dispensator* ou *oeconomus* contrôle le travail des cuisiniers « orientaux » ; ce n'est qu'en Égypte que le même moine est chargé du cellier et de la cuisine (*Inst.* 4, 22). ISIDORE, *Reg.* 20 suppose pareillement la distinction de ces charges.

Quoi qu'il en soit, ces dispenses accordées aux frères malades ou occupés marquent le souci qu'a Benoît de n'accabler personne. La même préoccupation lui inspire la clause concernant les *solatia*. Cette fois, le motif est explicite : il ne faut pas que l'on fasse le service « avec tristesse⁸¹ ». Prescription et motivation font penser à l'avant-dernière phrase du chapitre du cellérier, où Benoît recommande de donner des aides à celui-ci, afin qu'il puisse remplir son office en gardant l'âme en paix⁸². Plus loin, de nouveau, il sera prescrit d'accorder des *solatia* aux cuisiniers de l'hôtellerie en cas de besoin, afin qu'ils servent sans murmure, et Benoît aura soin d'étendre cette règle à tous les services du monastère⁸³. La même sollicitude pour « tous » les faibles et les surmenés se fait jour ici.

Dispenses et aides sont donc deux voies complémentaires pour soulager ceux que le service accablerait. Mais à la différence de la première, la seconde n'est pas sans parallèle chez le Maître. A trois reprises, celui-ci prévoit que les hebdomadiers auront besoin d'aide. D'abord pour la cuisine : si la communauté est nombreuse ou s'il arrive beaucoup d'étrangers, on leur adjointra des frères en renfort et ils commenceront à cuisiner plus tôt⁸⁴. Ensuite pour le déchaussement quotidien avant complies : on leur adjointra également des frères de leur dizaine⁸⁵. Enfin pour le service de table : cette fois, c'est à eux de demander de l'aide s'ils ne viennent pas à bout du travail. Alors leurs prévôts désigneront un frère de la même dizaine pour les aider⁸⁶.

81. *RB* 35, 3-4.

82. *RB* 31, 17.

83. *RB* 53, 18-20.

84. *RM* 19, 18 : *Si grandis fuerit congregatio... adiunctis in solacio fratribus*.

85. *RM* 19, 20-21 : *adiunctis in solacio de decada sua fratribus*.

86. *RM* 23, 51-52 : *unus frater in eorum solacio adiungatur*.

Ces parallèles du Maître montrent que le principe et le mot même du *solacium* se trouvaient sans doute dans la source X. Mais les deux règles traitent ce point commun de façon bien différente. Le Maître est attentif aux circonstances concrètes : il en énumère trois et les définit avec précision. Benoît n'entre pas dans ces détails : une seule remarque lui suffit, qui embrasse l'ensemble du service. En revanche, il s'intéresse à l'aspect moral : l'aide sera accordée « aux faibles », en vue de leur épargner la « tristesse ». L'intérêt passe ainsi du plan objectif au plan subjectif. Il ne s'agit plus de pourvoir au bon fonctionnement du service, mais au bien-être matériel et spirituel des servants. Dans deux cas sur trois, le Maître avait indiqué son intention : si l'on donne du renfort aux cuisiniers, c'est pour que le repas soit à l'heure⁸⁷; si on les aide au réfectoire, c'est afin que le service soit bien fait⁸⁸. Dans la *RM*, il n'était donc point question de la faiblesse des sujets ni de leurs sentiments. En prenant garde à ces éléments humains, Benoît donne une preuve remarquable de ce souci de la subjectivité qui le caractérise si souvent.

Un autre trait distinctif de la *RB* par rapport à l'autre règle est le motif de la charité. Deux fois, Benoît fait appel à la *caritas*. Elle apparaît d'abord, conjointement avec la *merces*, comme le fruit spirituel que l'on retire du service et qui rend celui-ci désirable pour tous⁸⁹. La seconde fois, *sub caritate* indique la manière et l'esprit du service

87. *RM* 19, 18 : *ut hora constituta refectio occurrant*.

88. *RM* 23, 51-52. L'intention ressort de la suite, où l'abbé donne une leçon aux servants « négligents », incapables d'accomplir le service correctement (23, 53-56).

89. *RB* 35, 2 : *quia exinde maior merces et caritas acquiritur*. A la lumière de 36, 5 (*quia de talibus copiosior merces acquiritur*), on est de nouveau tenté de voir dans les mots *et caritas* un ajouté (cf. notes 78-79). De fait « obtenir la charité » n'est pas tout à fait ce qu'on attendrait, alors que « obtenir une récompense » va de soi.

mutuel⁹⁰. Ces précieuses notations sont sans parallèle chez le Maître. Celui-ci, d'ailleurs, ne s'intéresse guère à la signification spirituelle du service. Quand il lui arrive de le qualifier, ce n'est pas comme acte de charité, mais d'humilité⁹¹. Mais à cet égard, Benoît ne se distingue pas seulement du Maître. Cassien non plus ne parle pas de *caritas*. Il semble donc que la source X ne comportait aucune notation sur cette vertu. A la différence de la *merces*, qui figure quatre fois dans les chapitres de Cassien sur le service de la cuisine⁹² et peut donc s'être trouvée dans X, ces deux mentions de la charité sont probablement des traits tout à fait personnels de Benoît.

Sens de la subjectivité et sens de la charité : l'affinité est évidente entre ces deux valeurs. Toutes deux originales par rapport aux sources et parallèles de ce chapitre, elles composent le visage propre du traité bénédictin. Ici comme ailleurs⁹³, Benoît ouvre une dimension presque inconnue du Maître, celle des relations fraternelles et de la sollicitude aimante pour autrui. Celle-ci est réciproque, non seulement en ce sens que les frères doivent se servir mutuellement, mais aussi parce qu'à l'élan généreux du service répond la préoccupation de ne pas fatiguer outre mesure ceux qui servent. Ainsi ce premier paragraphe du *De septimanariis*, à travers ses prescriptions diverses, est-il remarquablement un. Les mots *sibi inuicem seruiant*, qui l'ouvrent et le ferment, en soulignent l'unité littéraire, qui est aussi unité spirituelle. Tout y procède du même

90. *RB* 35, 6.

91. *RM* 25, 4 : *ministerium humilitatis expleuimus septimanam*. Cf. 18, 8 : *humilitatem exerceant seruiendi*.

92. CASSIEN, *Inst.* 4, 19, 2 ; 4, 20 ; 4, 21 (*bis*). A défaut de *caritas*, Cassien parle de *deuotione et caritate* (19, 1), *deuotionis obsequia* (19, 2), *sollicitudine curaque... fide et cautione* (19, 3 : il s'agit du soin du matériel), *spontanei operis ac sollicitudinis* (21).

93. Nous pensons surtout à l'appendice de la *RB* (chapitres 67-72). Voir *La Communauté et l'Abbé*, p. 438-503.

souci d'épanouir les âmes par le service mutuel, dans l'amour.

**Le règlement
pour le samedi
(RB 35, 7-11)**

Le paragraphe suivant est d'un autre ton. Les prescriptions pratiques s'y succèdent sans la moindre touche spirituelle. On ne s'en étonnerait pas, si l'une de ces prescriptions ne concernait précisément le lavement des pieds. Cassien, qui passe assez rapidement sur ce rite, ne manque pas cependant de le présenter comme l'accomplissement du commandement du Christ⁹⁴. Benoît, pour sa part, ne fait pas la moindre allusion à la signification religieuse du rite. Ce silence surprend d'autant plus que l'acte paraît bien avoir dans la *RB* la portée solennelle et symbolique que lui attribuait Cassien. Les jours ordinaires, les frères se lavent les pieds eux-mêmes⁹⁵. Seul le lavement des pieds du samedi est accompli par les hebdomadiers, sans doute pour conclure leur semaine de service⁹⁶. Mais Benoît note la chose aussi sèchement que les détails environnants : nettoyages, lessive, consignation du matériel. Cette dernière opération donne lieu à une remarque qui manque chez le Maître : *ut sciat quod dat aut quod recipit*⁹⁷. Reprise du chapitre de la garde des outils, la

94. CASSIEN, *Inst.* 4, 19, 2 : *explentes mandatum Christi*. — Ce silence de Benoît est à rapprocher de l'absence du principe de « double réfection » (*RM* 24, 4-5) dans *RB* 38, 1. Là aussi, nous le verrons, Benoît renonce à une motivation spirituelle de la lecture, dont il avait certainement connaissance.

95. C'est du moins ce que l'on peut inférer de *RB* 35, 8 : *Linthea cum quibus sibi fratres... pedes tergunt*.

96. L'intervention de l'hebdomadier entrant à côté du sortant s'explique probablement par une raison pratique. Les semainiers du Maître, quoiqu'ils soient deux, ont besoin d'aides pour déchausser les frères (ci-dessus, note 85). A plus forte raison celui de Benoît, qui semble être unique.

97. *RB* 35, 11. Cf. 32, 3, où c'est l'abbé qui exerce le contrôle ici dévolu au cellérier.

formule rend le même son administratif que le reste du paragraphe. Tout nous rappelle ici que le « service mutuel dans la charité » n'est pas une idylle sentimentale, mais un travail à faire dans l'ordre, sérieusement.

Cette législation assez terre à terre vient sans doute de X, puisque nous en trouvons l'équivalent chez le Maître. Entre les deux règles, la principale différence est que la *RM* prescrit pour chaque jour ou pour la semaine entière ce que Benoît assigne spécialement au samedi. Chez le Maître, les *munditiae* sont le ménage quotidien, celui de l'oratoire en particulier⁹⁸. Le lavage du linge se fait « aux heures où l'on ne fait pas la cuisine », donc n'importe quel jour de la semaine, semble-t-il⁹⁹. Le déchaussement, prélude au lavement des pieds, est également quotidien¹⁰⁰. Seule la remise du matériel n'a lieu, évidemment, qu'à la fin de la semaine. Aussi le Maître, au lieu de la ranger parmi les corvées des hebdomadiers (*RM* 19, 19-26), en parle-t-il à part, à propos du cellérier et du tour de service¹⁰¹.

Considéré du point de vue de la *RM*, le présent paragraphe de Benoît est donc composite. Il assemble des éléments pris à la liste des corvées, qui est beaucoup plus développée chez le Maître, et à la description du roulement hebdomadaire. Mais n'est-ce pas plutôt le Maître qui décompose le règlement spécial pour le samedi en deux parties, dont l'une devient un règlement général pour la semaine entière, tandis que l'autre conserve, par la force des choses, son assignation particulière au jour de sortie? Ce qui nous fait pencher vers cette seconde explication, c'est que Benoît reste plus proche de Cassien en réservant le lavement des

98. *RM* 19, 22 et 25-26.

99. *RM* 19, 23. Noter la progression parallèle des deux règles.

100. *RM* 19, 20-21. Cf. 30, 3-7. Sur l'omission du rite le samedi, voir ci-dessus, note 21.

101. *RM* 16, 39-40 ; 18, 3 et 11.

pieds à la fin de la semaine. Les deux opérations précédentes (*munditiae* et lessive) pourraient bien avoir appartenu aussi, originellement, à cette conclusion du service. Le Maître généraliserait et développerait des prescriptions particulières pour le samedi.

La note sur les suppléments : une interpolation ? (RB 35, 12-14) Les deux premiers tiers de *RB* 35, que nous venons de parcourir, n'offrent pas de difficulté majeure. Il n'en est pas de même pour le dernier tiers du chapitre. Celui-ci comprend deux paragraphes bien distincts, l'un sur le supplément de nourriture accordé aux semainiers avant le repas, l'autre sur les rites de sortie et d'entrée du dimanche matin. Ce simple résumé fait apparaître un premier problème : pourquoi les rites du dimanche matin (35, 15-18) ne font-ils pas suite au règlement pour le samedi (35, 7-11)? Concernant toutes deux le passage d'une semaine à l'autre, rangées dans l'ordre chronologique, ces péripécies sont faites pour se succéder sans interruption. La note sur le supplément de nourriture n'a aucune raison de les séparer. Se rapportant à l'ensemble de la semaine, elle se placerait bien mieux à la suite du paragraphe initial (35, 1-6), auquel la rattachent par surcroît le thème des ménagements pour la fatigue et celui du service fraternel.

La situation de cette note sur les suppléments est donc doublement anormale. Elle ne peut s'expliquer que par un accident, soit que le texte ait subi un déplacement, soit que Benoît l'ait ajouté après coup, sans prendre bien garde à la place où il le mettait. Si la première hypothèse se recommande de l'analogie des idées avec celles du début, la seconde trouve une certaine confirmation dans le fait que la prescription et son motif paraissent provenir l'une de Césaire, l'autre d'Augustin, comme nous le verrons. La note entière pourrait donc être un ajout à la rédaction primitive, inspiré par la lecture de ces auteurs. D'ailleurs certaines inconséquences du premier paragraphe nous ont

déjà fait soupçonner des ajouts¹⁰². Ce pourrait être à nouveau le cas ici.

Quoi qu'il en soit de ces hypothèses, le désordre que nous constatons ici est trop flagrant pour qu'on néglige d'en prendre note sous forme de tableau. Voici donc le plan de *RB* 35 :

PRINCIPES VALABLES POUR CHAQUE JOUR	PASSAGE D'UNE SEMAINE A L'AUTRE
1-6. Le service mutuel. Exceptions. Aide accordée aux faibles pour éviter la tristesse.	7-11. Rites de la fin de la semaine (samedi).
12-14. Supplément accordé aux semainiers pour éviter le murmure.	15-18. Rites de sortie et d'entrée (dimanche).

Cette marche en zigzag fait penser au désordre de certains chapitres de Benoît, notamment des chapitres 53 et 58. Il rappelle surtout les entrecroisements que l'on relève à mainte reprise dans la *RM*, et que l'on est souvent tenté d'attribuer à des interversions de feuillets.

Le nombre des hebdomadiers Une seconde difficulté de cette finale est que le nombre des hebdomadiers y passe brusquement du singulier au pluriel, puis revient au singulier. Le paragraphe sur le samedi avait constamment parlé d'un sortant et d'un entrant. La note sur les suppléments parle au contraire *des* semainiers en charge. On pourrait y voir une nouvelle preuve que cette note est interpolée. Cependant le dernier paragraphe commence lui aussi par le pluriel : *Infantes et*

102. Voir ci-dessus, notes 78-79 et 89.

*exeuntes ebdomadarii*¹⁰³. Benoît revient ensuite au singulier dans la description des rites du dimanche. Et pour achever de nous embrouiller, il dira plus loin que le lecteur doit manger avec *les* hebdomadiers¹⁰⁴.

Comment s'y reconnaître dans cette confusion? Au premier abord, il peut sembler que Benoît ne songe réellement qu'à un hebdomadier. Les deux textes au singulier ne peuvent s'expliquer autrement. Quant aux trois textes au pluriel, on pourrait supposer que Benoît y vise l'ensemble des hebdomadiers *successifs*, comme il le fait ailleurs pour le cellier, l'infirmier et le prévôt¹⁰⁵. Cependant cette explication ne suffit pas, surtout dans le premier et le troisième cas. La note sur les suppléments précise que les semainiers doivent recevoir *chacun* un coup à boire¹⁰⁶. Ils sont donc plusieurs à travailler *ensemble*. D'autre part, c'est également une pluralité simultanée qu'indique l'avant-dernière phrase du *De ebdomadario lectore*: les hebdomadiers avec qui le lecteur mange sont manifestement des frères qui viennent de faire ensemble la cuisine et le service¹⁰⁷.

Ainsi les textes au pluriel sont à entendre aussi concrètement que ceux qui usent du singulier. Sommes-nous donc en pleine contradiction? Avant d'en venir à cette conclusion

103. *RB* 35, 15. Ce trait de continuité entre la note sur les suppléments et le paragraphe final suggère que la note n'a été ni déplacée, ni ajoutée après coup, contrairement à ce que nous avons conjecturé plus haut. Ce n'est là pourtant qu'un indice, auquel on ne saurait se fier absolument.

104. *RB* 38, 11.

105. *RB* 36, 10 (*cellerariis uel seruatoribus*); 62, 7 et 71, 3 (*praepositis... praepositorum*). Voir *La Communauté et l'Abbé*, p. 389, notes 1-4.

106. *RB* 35, 12 : *Septimanarii accipiant... singulos biberes*. Cependant *singulos* pourrait être un vestige maladroitement conservé de CÉSaire, *Reg. uirg.* 14 (voir ci-dessous, note 124).

107. *RB* 38, 11.

désespérée, on observera que Benoît a prévu, dès le début du chapitre, l'assistance éventuelle de *solatia* accordés aux hebdomadiers « faibles ». C'est peut-être à l'équipe formée par l'unique hebdomadier et son *solatium* que pense Benoît dans les passages au pluriel. Le premier et le dernier de ceux-ci parlent du régime alimentaire des servants (supplément et heure du repas). A cet égard, l'« aide »-cuisinier est sans doute au même régime que le cuisinier lui-même. Au contraire, quand il s'agit de la consignation du matériel ou des cérémonies d'entrée et de sortie, peut-être l'hebdomadier en titre est-il seul en cause, ce qui expliquerait le singulier dans ces passages.

Il est vrai que le paragraphe sur les cérémonies commence par *Intrantes et exeuntes ebdomadarii*. Mais ce pluriel peut s'expliquer, même dans l'hypothèse d'un hebdomadier unique. En effet, l'entrant et le sortant réunis font deux, ce qui justifie *ebdomadarii*. Par attraction, le pluriel du substantif a pu entraîner celui des deux participes, sans que Benoît ait réellement en vue plusieurs entrants et sortants, comme le montrera la suite.

Ainsi la contradiction entre pluriel et singulier n'est peut-être qu'apparente. En principe, l'hebdomadier est unique. En fait, il peut avoir un assistant. Exceptionnel à l'origine, ce *solacium* a d'ailleurs pu, comme tant d'autres exceptions, se muer peu à peu en règle générale. Si le lavement des pieds requiert l'intervention du sortant *et de l'entrant*¹⁰⁸, il est assez naturel que la cuisine et le service exigent aussi plus d'une paire de bras. De plus, il serait surprenant que la cuisine de la communauté demande moins de personnel que celle des hôtes, pour laquelle deux frères sont désignés¹⁰⁹. Ces rapprochements

108. *RB* 35, 9. Cf. *RM* 19, 20-21 (ci-dessus, notes 85 et 96). — Noter dans *RB* 35, 8 le pluriel *lauent*.

109. *RB* 53, 17-20. Cette note sur la cuisine des hôtes (53, 16-20) est curieusement séparée de celle sur les repas (53, 10-11). Serait-elle également ajoutée ?

suggèrent que le système de l'hebdomadier unique, s'il existait aux origines, a dû être assez rapidement dépassé. Certains textes au pluriel pourraient appartenir à une époque où le *solacium* est en voie de généralisation, sinon définitivement institutionnalisé. Tel serait le cas de la note sur les suppléments, qui a tous les caractères d'un ajout¹¹⁰.

En tout cas, le flottement de la *RB* sur cette question contraste avec la précision du Maître : chez celui-ci, les semainiers sont clairement et constamment au nombre de deux. On aimerait savoir quelle était la situation dans la source X. Il n'est pas facile de s'en rendre compte, car Cassien reste dans le vague : selon lui, le nombre des servants se proportionne à celui de la communauté¹¹¹. On notera cependant que les *Institutions* supposent habituellement plusieurs semainiers. Si à deux reprises elles ont le singulier, le premier de ces passages s'explique par le fait que Cassien considère abstraitement l'hebdomadier en général (singulier pour le pluriel)¹¹², tandis que le second est une anecdote qui met en scène un des hebdomadiers en charge, à l'exclusion des autres¹¹³. Ainsi Cassien semble avoir en vue, dans la réalité, plusieurs semainiers, et n'employer le singulier qu'accidentellement. Cependant ses changements de nombre ne sont pas sans analogie avec ceux de Benoît, tandis que la précision du Maître et son système strictement binaire lui restent étrangers.

Il est donc permis de supposer que la source X restait dans la même indétermination que Cassien et Benoît,

110. On remarquera en outre que cette note utilise des textes de Césaire et d'Augustin, qui sont l'un et l'autre au pluriel (ci-dessous, notes 120 et 124). De même, l'apparition de celui-ci dans la première phrase du paragraphe sur les cérémonies a pu être favorisée par l'influence de CASSIEN, *Inst.* 4, 19, 2.

111. CASSIEN, *Inst.* 4, 19, 1.

112. *Ibid.*, 4, 19, 2 (GUY, p. 146, 1-2) : il s'agit des rites de sortie et d'entrée.

113. *Ibid.*, 4, 20 (GUY, p. 148, 1-8).

tout en usant habituellement du pluriel. Ce dernier point est confirmé par le titre *De septimanariis coquinae*, que l'on trouve dans les deux règles. A la différence de *De ebdomadario lectore*, lui aussi commun et donc primitif, ce titre est au pluriel. On peut en conclure que X prévoyait pour chaque semaine un seul lecteur, mais plusieurs cuisiniers. En parlant d'un seul cuisinier dans sa première rédaction, Benoît semble infidèle à sa source. Entre le titre du chapitre bénédictin et son contenu le plus ancien, il y a une divergence analogue à celle qui s'observe au traité du portier. Celui-ci est intitulé, par Benoît comme par le Maître, *De ostiariis monasterii*¹¹⁴, mais tandis que le Maître a de fait deux portiers, Benoît n'en a qu'un. Dans un cas comme dans l'autre, le système binaire du Maître répond mieux au titre du chapitre que l'unique titulaire de Benoît, même assisté d'éventuels *solacia*.

Une dernière question se pose : pourquoi Benoît paraît-il envisager originellement un seul hebdomadier ? Le cas parallèle du portier suggère un commencement de réponse : ce serait un parti pris de Benoît de confier les charges à un seul responsable. De fait, il en est encore ainsi pour l'excitateur, pour l'hôtelier et pour le maître des novices : aux deux collègues du Maître correspond un seul titulaire chez Benoît¹¹⁵. Ce dernier ne motive pas sa préférence pour le système du titulaire unique, mais insiste sur les qualités requises pour que les charges soient bien remplies. Quant au Maître, il ne parle pas de ces qualifications, — les titu-

114. *RM* 95, T ; *RB* 66, T. Le « jeune frère » adjoint à cet unique portier en cas de besoin (*RB* 66, 5) rappelle d'ailleurs les *solatia* accordés aux semainiers « faibles ».

115. Comparer *RM* 31 avec *RB* 47, 1 ; *RM* 79 avec *RB* 53, 21 et 58, 6. Au reste, Benoît a probablement deux doyens pour chaque décanie, comme le Maître (*La Communauté et l'Abbé*, p. 296-297), et il veut expressément que les cuisiniers des hôtes soient deux (ci-dessus, note 109). Mais cette dernière clause est sans parallèle chez le Maître.

lares sont chez lui de simples hebdomadiers, — mais il s'explique sur les avantages du système collégial. Les deux excitateurs se relayeront et se suppléeront¹¹⁶, les deux gardiens de l'hôtellerie ne perdront jamais de vue les hôtes¹¹⁷. Ainsi chaque auteur pourvoit à sa manière au bon fonctionnement de ces charges. Le Maître croit l'assurer en doublant les hebdomadiers responsables, tandis que Benoît recommande de bien choisir l'unique titulaire permanent¹¹⁸. Cependant cette préoccupation du bon choix et des aptitudes requises ne joue évidemment pas dans le cas des *septimanarii coquinae*, que nous étudions ici. On voit donc mal pourquoi Benoît semble n'en prévoir qu'un. Peut-être est-ce simplement par habitude du singulier.

**La note
sur les suppléments
(RB 35, 12-14)**

Cette difficulté relative au nombre des hebdomadiers nous a retenu assez longtemps. Il nous faut maintenant reprendre le fil du texte et en parcourir les deux derniers paragraphes. La note sur les suppléments n'est pas facile à interpréter, elle non plus. Qu'on adopte la traduction usuelle du texte ou l'interprétation neuve et assez plausible qu'on en a donnée récemment¹¹⁹, l'intention de Benoît ne fait en tout cas aucun doute : à certains jours, les semainiers doivent être réconfortés par un supplément de nourriture et de boisson, à prendre avant le repas, pour leur permettre de « servir leurs frères sans murmure et sans trop de peine ».

116. *RM* 31, 10-11 ; 32, 1-3.

117. *RM* 79, 16-17. Cf. 11, 35-36 (prévôts).

118. De même pour le portier (*RB* 66, 1), Benoît ajoute le qualificatif *sapiens* à la mention de l'âge avancé, qui est commune aux deux règles.

119. Voir B. STEIDLE, « Ante unam horam refectiois », dans *Studia Anselmiana* 42 (1957), p. 73-104 ; « Ante unam horam refectiois », dans *Erbe und Auftrag* 41 (1965), p. 387-394.

Butler a relevé que cette dernière proposition se trouvait déjà en substance chez Augustin¹²⁰. L'influence de celui-ci est d'autant plus probable que les fréquentes mises en garde de Benoît contre le murmure portent habituellement *absque murmuratione*¹²¹, et non *sine murmuratione*, que nous trouvons ici comme chez Augustin. Par ailleurs, l'expression *seruiant fratribus suis* ressemble fort à celles que nous avons trouvées dans le premier paragraphe de ce chapitre : *Fratres sibi inuicem seruiant ... ceteri sub caritate inuicem seruiant*. Puisqu'elle vient de la Règle d'Augustin, nous pouvons tenir celle-ci pour l'inspiratrice probable de cette notion de service fraternel qui paraît hanter l'esprit de Benoît¹²².

Au reste, si la *RB* développe un peu la phrase d'Augustin en ajoutant *et graui labore*¹²³, il faut surtout noter combien elle en restreint la portée. Il ne s'agit plus d'une maxime générale, valable en toute circonstance pour les « préposés » aux divers services, mais seulement d'une remarque sur un détail d'observance : l'octroi d'un supplément aux hebdomadiers. En outre, Benoît change l'exhortation d'Augustin en une motivation (*ut* ajouté avant *seruiant*). Ce n'est plus aux intéressés eux-mêmes qu'il s'adresse,

120. AUGUSTIN, *Reg.* 13, 160-162 : *Sive autem qui cellario sive qui uestibus sive qui codicibus praeponuntur, sine murmure seruiant fratribus suis.*

121. *RB* 40, 8-9 ; 41, 5 ; 53, 18.

122. Ceci reste vrai, même si, comme nous l'avons conjecturé, la présente note sur les suppléments est un ajouté à la rédaction primitive. Le laps de temps entre celle-ci et l'adjonction de la note a pu être bref. Dès la première rédaction, Benoît semble avoir eu dans l'esprit le principe d'Augustin, qu'il citera en propres termes dans la note.

123. L'épithète *gravi* fait penser à Prol 46, où Benoît formule le souhait de ne rien établir de trop onéreux (*nihil graue*), et à 38, 10, où il réprovoque un jeûne qui serait trop pénible (*graue*). *Grauis* désigne donc constamment la mauvaise fatigue, celle qu'on supporte mal et qui fait murmurer.

pour les inciter à servir sans murmure, mais aux supérieurs, tenus pour responsables de la bonne forme, tant morale que physique, des servants. Chez lui, l'exhortation au service a déjà retenti dans le premier paragraphe. Si maintenant il s'inspire d'Augustin, c'est pour définir réciproquement la responsabilité de la communauté à l'égard de ceux qui la servent.

La présente note est donc à rapprocher de la phrase sur les *solatia*. De même que les servants doivent recevoir des aides « pour qu'ils ne fassent pas le service avec tristesse », de même on doit leur accorder un supplément de nourriture « pour qu'ils servent sans murmure et sans trop de peine ». Prescription et motivation sont analogues dans les deux cas. La note sur les suppléments est une des nombreuses touches qu'inspirent à Benoît le souci des faibles et le sens de la subjectivité.

Outre la phrase d'Augustin, il en est une de Césaire qui offre de grandes ressemblances avec cette note de la *RB*. Dans sa Règle des Vierges, l'évêque d'Arles prescrit « d'ajouter un *merus* par tête, à cause de la peine, à celles qui font la cuisine¹²⁴ ». On retrouve là les mots *singuli* et *labore* du texte bénédictin. Or on se souvient que *et graui labore* manquait dans la phrase d'Augustin, qui donnait seulement *sine murmure*. Il semble donc que Benoît associe étroitement, dans sa motivation, des réminiscences de la Règle augustinienne et de celle de Césaire. Avec celui-ci, il s'accorde parfaitement quant au fond. Les deux auteurs ont en vue la même difficulté et y parent de la même façon. Cependant Benoît ajoute à la boisson¹²⁵ le pain, non sans préciser que celui-ci est « en plus de la ration normale ». De plus, il indique que ces suppléments sont à prendre *avant* le repas. Enfin il excepte les « jours

124. CÉSAIRE, *Reg. uirg.* 14 : *Quae coquent, singuli illis meri pro labore addantur.*

125. Appelée *merus* par Césaire (cf. *RM* 24, 14) et *biber* par Benoît.

solennels », où le supplément n'est pas accordé. Ces diverses précisions, jointes au motif suggéré par Augustin, grossissent singulièrement la prescription laconique de Césaire¹²⁶.

Dans la *RM*, on ne trouve rien de semblable à cette concession. Au contraire, le Maître note expressément que les servants ne doivent rien prendre avant le repas commun¹²⁷. Cette défense s'explique : les hebdomadiers vont manger et boire en même temps que la communauté¹²⁸. A cela, le Maître tient absolument. Tous doivent prendre leur repas ensemble, afin que soit sauvegardée la tempérance¹²⁹. Ce principe éducatif semble ignoré de Benoît. Incidemment, au chapitre du lecteur, il nous apprendra que les hebdomadiers mangent avec ce dernier, après le repas de la communauté¹³⁰. Les servants ont donc chez lui un sort plus pénible que chez le Maître. Rien d'étonnant, dès lors, si on leur accorde quelque chose pour refaire leurs forces avant le repas.

Nos règles étant en opposition sur cet article, on aimerait savoir laquelle des deux se conforme à l'usage primitif, celui de la source X. Malheureusement, Cassien ne nous dit rien du repas des servants. Il enregistre seulement l'interdiction générale qui est faite aux moines d'Égypte de rien manger en dehors du repas commun¹³¹, interdiction qui est bien conforme aux défenses répétées de la Règle pachômienne¹³². Selon celle-ci, le cuisinier n'a même pas le droit de « goûter » les aliments avant le repas¹³³. Césaire

126. Huit mots chez Césaire, trente-trois chez Benoît.

127. *RM* 21, 8-10.

128. *RM* 23, T.20.26.30.39.

129. *RM* 23, 40-41.

130. *RB* 38, 11. Cf. *RB* 35, 14 : *usque ad missas sustineant*, ce qui signifierait d'après B. STEIDLE, *art. cil.*, p. 98-104 : « attendre jusqu'à la fin du repas ».

131. CASSIEN, *Inst.* 4, 18 ; 5, 20. Cf. *RB* 43, 18.

132. PACHÔME, *Reg.* 73.76.77.78.

133. PACHÔME, *Reg.* 74 : *Qui coquet, antequam fratres comedant, non gustabil.*

et après lui Isidore enfreindront cette défense sévère, le premier en accordant aux cuisinières le supplément que l'on sait, le second en autorisant l'hebdomadier, et lui seul¹³⁴, à « déguster » les plats. Au total, il semble que le Maître soit plus fidèle à l'antique rigueur en interdisant toute anticipation du repas. Cependant rien ne prouve que la participation des servants au repas commun, telle qu'il la prévoit, vienne de la source X. A en juger par l'insistance du Maître, il semble que ce soit plutôt une de ces trouvailles personnelles dont il est si fier. Ainsi ni l'une ni l'autre de nos règles ne représenterait l'usage primitif. Celui-ci voulait probablement que les servants mangent une seule fois, après le service. La fatigue excessive qui en résultait, surtout les jours de jeûne, a fait chercher diverses solutions. Benoît et le Maître ont chacun adopté un parti différent. Le premier a suivi Césaire, tandis que le second semble s'être fié à sa propre imagination. Aucun des deux auteurs ne semble connaître l'autre¹³⁵.

Les prières pour les sortants et les entrants (RB 35, 15-18)

Le dernier paragraphe du chapitre décrit la prière pour les sortants et les entrants. Nous n'entrerons pas ici dans tous les détails de cette cérémonie, dont la comparaison méthodique avec les rites correspondants du Maître relève plutôt d'une étude d'ensemble du rituel des deux règles¹³⁶. Après ce que nous

134. ISIDORE, *Reg.* 9, 7 : *Hebdomadarius solus cibos degustet, nec quis id alius audeat, ne sub occasione degustandi gulae uel gutturi satisfaciat.* La motivation est la même que dans *RM* 23, 40-41 : il faut parer aux excès de la *gula*.

135. Le Maître ne songe-t-il pas à *RB* 35, 12-14 en interdisant aux hebdomadiers de rien prendre avant l'oraison du repas (*RM* 21, 8-10) ? Mais les textes de Pachôme et de Cassien montrent que la préoccupation d'empêcher toute réfection « extraordinaire » est assez courante. Le Maître n'avait pas besoin de la *RB* pour y penser.

136. Voir notre étude sur ce point dans l'Introduction (t. I).

en avons dit çà et là dans les pages précédentes, il suffit à présent de considérer les deux versets choisis par Benoît et de les rapprocher de ceux du Maître. Voici donc le texte de ces quatre versets :

	<i>RB</i>	<i>RM</i>
SORTIE	35, 16 : Benedictus es Domine Deus qui adiuuasti me et consolatus es me (<i>Dan.</i> 3, 52 ; <i>Ps.</i> 85, 17).	25, 6 : Videant qui nos oderunt et confundantur quoniam tu Domine adiuuasti nos et consolatus es nos (<i>Ps.</i> 85, 17).
ENTRÉE	35, 17 : Deus in adiutorium meum intende, Domine ad adiuuandum me festina (<i>Ps.</i> 69, 2).	19, 5 : Custodi nos Domine ut pupillam oculi, sub umbra alarum tuarum protege nos (<i>Ps.</i> 16, 8).

Quant au verset de sortie, on notera que chacun des deux auteurs présente des anomalies. Le Maître met au pluriel les pronoms (*nos* au lieu de *me*), conformément à son dessein d'avoir deux hebdomadiers. De son côté, Benoît donne un texte composite, où la première partie du verset psalmique est remplacée par *Dan.* 3, 52 (*Benedictus es Domine Deus*), ce qui oblige à modifier le début de la seconde partie du verset (*qui* au lieu de *quoniam tu Domine*).

Dans ce verset de sortie, les deux auteurs s'accordent au moins sur les mots *adiuuasti ... et consolatus es* (*Ps.* 85, 17). Au contraire, leurs versets d'entrée sont entièrement différents. A nouveau, le Maître met le sien au pluriel (*nos*), tandis que Benoît a le singulier, conformément au texte psalmique.

Ce pluriel de la *RM* est surprenant, car aucun des douze autres versets utilisés par le Maître dans son rituel n'a subi semblable changement de nombre¹³⁷, pas plus que

137. Voir « Le rituel monastique chez S. Benoît et chez le Maître », dans *Rev. Bén.* 71 (1961), p. 241-243, spécialement p. 243, note 3.

les quatre versets du rituel de Benoît¹³⁸. On est donc tenté de penser que le Maître modifie sur ce point la source X. De son côté, le texte composite fabriqué par Benoît pour le verset de sortie est unique en son genre et ne peut guère provenir de X, lui non plus. Ainsi la source de nos deux règles comportait probablement, à la sortie, le verset *Videant qui me oderunt*, en entier comme chez le Maître, et au singulier comme chez Benoît. Le passage au pluriel dans la *RM* s'explique aisément, on l'a vu. Quant à la substitution de *Dan.* 3, 52 dans la *RB*, elle transforme un défi lancé au diable en une « bénédiction » adressée à Dieu. On ne peut s'empêcher de noter que l'office de matines qui vient d'être célébré s'achevait par les *Benedictiones* tirées du même chapitre de Daniel, les *Laudes* et un « cantique de l'évangile » qui est sans doute le *Benedictus*¹³⁹.

Quant au verset d'entrée, la divergence absolue des deux règles ne facilite pas le diagnostic. Le verset bénédictin rappelle avec insistance (*adiutorium ... adiuuandum*) un des termes du verset de sortie (*adiuuasti*). Cette correspondance verbale est particulièrement bien venue dans le cadre chronologique adopté par Benoît : les deux cérémonies se succédant sans interruption, le lien établi entre les deux textes ne peut passer inaperçu.

Chez le Maître, ce n'est pas le « secours » que l'on demande, mais la « garde » et la « protection ». Si l'on perd ainsi le rapport verbal avec le verset de sortie, le recours à la protection divine suggère l'existence d'ennemis menaçants, que l'on identifie facilement avec « ceux qui nous haïssent », comme disait ce même verset. Le Maître songe sans doute dans les deux cas au « diable maudit », dont il est question dans la monition finale du rite d'entrée. Cet ennemi invisible cherche sans cesse à « empêcher »

138. *Ibid.*, p. 261, note 1.

139. *RB* 12, 4.

les servants. Ceux-ci doivent donc dire *Benedicite* avant chacune de leurs actions, pour neutraliser l'influence du Maudit¹⁴⁰. La même hantise du diable et de ses anges s'exprime dans les versets d'entrée et de sortie. Le premier implore contre eux la protection de Dieu, le second proclame leur confusion.

Chaque règle étant donc conséquent avec elle-même, on discerne mal quelle était la teneur du verset d'entrée dans X. Du moins faut-il noter que Benoît introduit le *Deus in adiutorium*, non seulement ici, mais à l'office¹⁴¹. Or l'étude de ce dernier nous a montré que les trois passages attestant la récitation de ce verset au début des heures paraissent être des ajoutés¹⁴². Dès lors, on est enclin à soupçonner que sa présence dans le rituel n'est pas non plus un fait primitif. Cassien l'avait tant vanté¹⁴³ que les moines italiens du VI^e siècle, au témoignage de Cassiodore, ne commençaient rien sans le réciter trois fois¹⁴⁴. Cette triple répétition au début d'une action est justement ce que prescrit Benoît. Il est vrai que la *RB* ne se borne pas à tripler le *Deus in adiutorium*, mais fait répéter de même le *Benedictus es*, le *Domine labia* et le *Suscipe me*¹⁴⁵. Cepen-

140. *RM* 19, 7-8.

141. *RB* 17, 3 ; 18, 1 ; 43, 10.

142. Le *Deus in adiutorium* de l'office pourrait être, d'ailleurs, d'origine romaine. Voir notre commentaire de *RB* 17, ci-dessus, p. 535-536, notes 42-44.

143. CASSIEN, *Conl.* 10, 10.

144. CASSIODORE, *Com. Psall.* 69, 2 (signalé par J. CHAPMAN, *S. Benedict*, p. 95-96). Cette *trina iteratio* dont parle Cassiodore fait penser au mystérieux *trinae curvationis numerus* de CASSIEN, *Conl.* 9, 34, 13. Bien que cette pratique attestée par Cassien se place à la fin de la synaxe, non au commencement de toute action, il n'est pas impossible que Cassiodore l'associe au *Deus in adiutorium* dont parle la Conférence suivante de l'abbé Isaac.

145. *RB* 35, 16 ; 38, 3 ; 58, 22. Il est d'ailleurs un verset triplé qui appartient à nos deux règles : le *Domine labia* du début des nocturnes (*RM* 33, 12 ; *RB* 9, 1). Voir ci-dessous, notes 165-167.

dant la coïncidence entre l'usage bénédictin et celui que signale Cassiodore ne laisse pas d'impressionner. Peut-être Benoît introduit-il dans le rituel une pratique de dévotion privée¹⁴⁶. Après lui, Colomban témoignera aussi de la popularité du triple *Deus in adiutorium*, en le faisant réciter à chaque oraison psalmique de l'office¹⁴⁷.

Si le *Deus in adiutorium* de Benoît ne paraît pas primitif, le *Custodi nos* du Maître a quelques chances de l'être. En effet, de par le thème commun de la résistance au diable, il correspond, nous l'avons vu, au verset de sortie *Videant qui nos oderunt*. Or celui-ci se trouvait probablement dans la source X. On est donc fondé à penser que les deux versets du Maître, le pluriel mis à part, conservent la teneur de ceux de X, et que les versets bénédictins ont été refaits, l'un partiellement, l'autre complètement.

Vue d'ensemble sur le « De septimanariis coquinae » Au total, le traité de Benoît sur le service de la cuisine forme un contraste singulier avec celui du Maître. Dix fois plus court, il tient en un seul chapitre, au lieu des sept de la *RM*. Au plan pratique, Benoît donne peu d'indications. L'organisation du tour de service reste dans le vague, et l'on ne saurait même dire s'il y a un seul servent ou plusieurs. Rien n'est dit du service de table ni du travail quotidien des servants. Seules les opérations du samedi sont décrites avec quelque précision, ainsi que les prières du dimanche. Comme certains végétaux, les hebdomadiers de Benoît semblent

146. Cette hypothèse est en tout cas plus plausible que celle de J. CHAPMAN, *loc. cit.*, selon laquelle Cassiodore dépendrait de Benoît. En fait, la pratique qu'atteste Cassiodore s'étend à « tout ce que font les moines » (*quidquid monachi assumpserint*), tandis que Benoît ne parle que d'une pratique rituelle très restreinte.

147. COLOMBAN, *Reg. coen.* 9. Cet usage colombanien est moins proche de la *RB* que ne l'est celui de Cassiodore, puisque les trois *Deus in adiutorium* n'y sont pas en rapport avec le début d'une action.

n'exister que pour transmettre leurs fonctions à ceux qui les suivent.

Dans une rédaction aussi succincte, un paragraphe assez court peut prendre beaucoup de relief. C'est le cas de la petite note de Benoît sur les suppléments. Interrompant les opérations de succession, elle attire l'attention sur la peine des hommes et le danger de murmure qui en résulte. Paradoxalement, cette remarque est le seul renseignement que donne Benoît sur l'activité quotidienne des cuisiniers. Nous ne savons rien de leur travail, sinon qu'il leur vaut ce supplément de nourriture.

Jointe au premier paragraphe, cette note trahit les préoccupations dominantes de Benoît. Il ne s'agit pas pour lui de régler l'emploi du temps des hebdomadiers, comme le fait le Maître, mais d'établir le principe du service mutuel dans la charité. Cette visée principalement spirituelle oblige à tenir compte des dispositions intimes des servants, donc des conditions concrètes de leur travail. De là vient l'octroi de dispenses, d'aides et de suppléments, en vue d'éviter tristesse et murmure. Le traité bénédictin prend ainsi un visage plus spirituel et plus humain que le minutieux et pittoresque règlement du Maître.

III. Le chapitre du lecteur (*RB* 38)

Passons maintenant au *De ebdomadario lectore*. Comme le *De septimanariis coquinae*, il commence chez Benoît par l'énoncé d'un principe : « La lecture ne doit jamais manquer aux tables des frères. » Le même principe est affirmé par le Maître¹⁴⁸, mais seulement à la fin de la description du roulement hebdomadaire qui ouvre *RM* 24. De ce roulement, Benoît ne dit presque rien. Nous apprenons

148. *RM* 24, 4 : *ut nunquam desit carnali refectio et esca diuina.*

que le lecteur doit rester en fonction une semaine entière, comptée à partir du dimanche, mais nous ignorons comment il est désigné, à qui il succède, qui le remplacera. C'est seulement dans la phrase finale du chapitre que Benoît parlera des qualités requises pour faire la lecture¹⁴⁹.

Si maigres soient-elles, les présentes indications correspondent aux premières lignes du Maître, qui règlent le tour hebdomadaire. Nos règles traitent donc leurs deux questions initiales en ordre opposé : le Maître commence par le roulement hebdomadaire et continue par le principe de la lecture perpétuelle. Benoît commence par ce principe et déclare ensuite que la fonction de lecteur sera hebdomadaire. Cette différence d'ordre est d'autant plus nette que les deux règles s'accordent à décrire la cérémonie d'entrée aussitôt après.

Il est très remarquable que l'on observe une divergence analogue entre Benoît et Augustin au chapitre de l'oratoire. Augustin commence par interdire qu'on fasse à l'oratoire rien d'étranger à sa destination, puis il rappelle que cette destination est inscrite dans le nom même d'*oratorium*. Benoît commence par cette dernière considération, érigée en maxime impérative, après quoi il prohibe toute activité contraire à la sainteté du lieu. Les deux propositions successives sont jointes par *nec* :

AUGUSTIN, <i>Reg.</i> 7, 31-32	<i>RB</i> 52, 1
In oratorio nemo aliquid agat, nisi ad quod est factum, unde et nomen accepit.	Oratorium hoc sit quod dicitur nec ibi quidquam aliud geratur aut condatur.

149. *RB* 38, 12.

Ce début du chapitre 52 ressemble beaucoup à celui du chapitre 38. De part et d'autre, Benoît commence par une maxime générale, énoncée sous forme impérative, et poursuit par une proposition commençant par *nec* :

RB 38, 1 : *Mensis fratrum lectio deesse non debet nec...*

RB 52, 1 : *Oratorium hoc sit quod dicitur nec...*

Mais ce qu'il importe surtout de noter, c'est que le rapport de la *RB* au texte parallèle est à peu près le même dans les deux cas. Ni chez Augustin, ni chez le Maître, Benoît n'a trouvé ces maximes bien frappées par lesquelles commencent les deux chapitres. Dans les deux cas, il a su tirer d'une simple remarque occasionnelle la sentence inaugurale qui ouvrirait dignement son traité. Dans les deux cas aussi, l'effet a été obtenu moyennant une inversion. La similitude des procédés est un sérieux indice de la dépendance de la *RB* par rapport à la *RM* dans l'exorde du chapitre 38. Puisque Benoît dépend certainement d'Augustin au traité de l'oratoire, sans doute dépend-il pareillement du Maître au traité du lecteur.

Au reste, ce n'est pas seulement la séquence qui diffère dans la *RB* et dans la *RM*, ou l'étendue et la précision des indications sur le rythme hebdomadaire. Il y a plus. Le principe de la lecture perpétuelle est intimement lié, chez le Maître, à celui de la « double réfection » : si la lecture ne doit jamais manquer au repas, c'est que les frères doivent se restaurer doublement, en mangeant et en écoutant. Et de citer la parole du Seigneur : *Non in solo pane uiuit homo, sed in omni uerbo Dei*¹⁵⁰. Or si la *RB* possède le principe de la perpétuité, elle est dépourvue de celui de la double réfection. On peut s'étonner de cette carence, puisqu'elle porte sur un élément de haute importance, faute duquel le principe de la lecture perpétuelle reste chez Benoît sans motivation. Mais notre tâche

150. *RM* 24, 4-5 (cf. *Luc* 4, 4).

présente est de comparer l'ordre des matières dans les deux règles. Voici donc un tableau qui résume les observations précédentes :

RM 24	RB 38
1-4 ^a . Tour hebdomadaire	
4 ^b -5. Perpétuité de la lecture Double réfection (<i>Luc</i> 4, 4)	1. Perpétuité de la lecture Rythme hebdomadaire
6-12. Cérémonie d'entrée	2-4. Cérémonie d'entrée

Deux remarques compléteront cet aperçu. D'abord, Benoît commence à parler de l'entrée dès la fin de sa première phrase. Extrêmement concise, sa rédaction unit ce que le Maître sépare. Les mots *dominica ingrediatur*, qui terminent *RB 38*, 1, ont leur répondant dans *RM 24*, 7, là où le Maître entreprend de décrire la cérémonie d'entrée.

Notre seconde remarque voudrait faire ressortir un détail qui n'apparaît pas sur le tableau. Chez Benoît, la désignation d'un lecteur hebdomadaire s'oppose à l'initiative « fortuite » par laquelle n'importe qui prendrait un livre et se mettrait à lire. Il semble que Benoît connaisse et redoute un état d'inorganisation où la lecture du réfectoire se fait au hasard des bonnes volontés. Ce trait manque chez le Maître, qui légifère sereinement, sans allusion à un désordre contre lequel il importerait de réagir.

Avant de quitter cette première phrase de Benoît, il est nécessaire de revenir sur l'élément qui y fait défaut si curieusement : le principe de la double réfection. Le Maître ne l'a pas inventé. Déjà esquissé par Basile¹⁵¹, il a trouvé

151. BASILE, *PR 180* : la lecture des repas doit être écoutée « avec plus de plaisir qu'on n'en prend à manger et à boire, en sorte que le

chez Augustin la forme particulière sous laquelle il se transmettra en Occident : « Ne prenez pas seulement votre nourriture par le gosier (*fauces*), mais que vos oreilles aussi aient faim de la parole de Dieu¹⁵². » Les derniers mots de cette phrase (*Dei uerbum*, opposé à *cibum*) font probablement allusion à la parole du Christ au tentateur : « L'homme ne vit pas seulement de pain, mais de toute parole de Dieu¹⁵³. » Comme il arrive souvent, un lecteur d'Augustin a saisi l'allusion et l'a explicitée en une véritable citation. Dans sa Règle masculine, Césaire cite donc le mot de l'évangile, accompagné d'un double commentaire où les oppositions *corpus ... anima, caro ... anima et cibo ... uerbo Dei* s'inspirent manifestement de la phrase augustiniennne¹⁵⁴. Quant à la Règle féminine, elle se contente de recopier Augustin¹⁵⁵. A leur tour, les règles d'Aurélien et la *Tarnatensis* suivront plus ou moins fidèlement la *Regula monachorum* de Césaire¹⁵⁶.

On voit comment la *RM* se situe dans cette tradition. Par sa citation évangélique formelle, encadrée de deux phrases de commentaire, elle ressemble à la Règle masculine de Césaire :

noûs ne s'égare pas dans les plaisirs corporels, mais se complait davantage dans les paroles du Seigneur, selon le sentiment de celui qui a dit : « Elles sont plus douces que le miel et les rayons ».

152. AUGUSTIN, *Reg. 8*, 43 : *Nec solae uobis fauces sumant cibum, sed et aures esuriant Dei uerbum.*

153. *Luc 4*, 4 : *Non in solo pane uiuit homo, sed in omni uerbo Dei.* Cf. *Mi. 4*, 4, qui ajoute *quod procedit de ore* devant *Dei*.

154. CÉSAIRE, *Reg. mon. 9*.

155. CÉSAIRE, *Reg. uirg. 18*. La seule modification au texte d'Augustin est *audiant* au lieu de *esuriant*.

156. AURÉLIEN, *Reg. mon. 49*, et *Reg. uirg. 32*, cite l'évangile et oppose *cibo* à *uerbo Dei*, mais invente l'opposition *uterque homo et exterior... et interior*. La *Tarnatensis 8* présente l'opposition *corpus... anima* de Césaire, mais ne cite pas l'évangile et s'inspire probablement d'Augustin en écrivant *esuriens*. Cf. *Addenda*, p. 1397.

CÉSAIRE, <i>Reg. mon.</i> 9	RM 24
... ut sicut corpus reficitur cibo, ita anima reficiatur Dei uerbo, sicut dicit Dominus : <i>Non autem solo pane uiuit homo, sed ex omni uerbo Dei.</i> Qualis est terra sine pluua et caro sine cibo, talis est anima si non reficiatur Dei uerbo.	⁴ ... ut nunquam desit carnali refectioni et esca diuina, ⁵ sicut dicit scriptura : <i>Non in solo pane uiuit homo, sed in omni uerbo Dei,</i> ut dupliciter fratres reficiant, cum ore manducant et auribus saginantur.

Il est vrai que l'opposition *ore ... auribus* fait penser plus précisément à la formulation d'Augustin (*fauces... aures*), mais les mots *auribus saginantur* paraissent faire écho à un passage de la *Passio Sebastiani* qui est longuement cité à la fin du chapitre de l'humilité¹⁵⁷. C'est sans doute de là que vient au Maître le mot *auribus*. L'influence d'Augustin sur la *RM* n'est donc pas certaine. Au contraire, la relation du Maître avec Césaire ne peut guère être mise en doute, mais il n'est pas facile d'en déterminer le sens. D'après les indices dont nous disposons¹⁵⁸, il se peut que Césaire dépende d'Augustin, et le Maître de Césaire. Cependant la chronologie de l'œuvre de Césaire, telle que je l'ai établie récemment (*Addenda*, p. 1397), rend plus vraisemblable un autre schéma : la Règle des Moines dépend secondairement du Maître, celui-ci pouvant dépendre lui-même d'Augustin.

157. *RM* 10, 112 = *Passio Sebastiani* 13 (*sicut... bono nuntio aures... saginantur*).

158. Avec Augustin, Césaire a en commun *cibo... Dei uerbo*, et le Maître (*ore*) *...auribus*. Outre que l'analogie du Maître avec Augustin est moins précise que celle de Césaire, il faut tenir compte de l'influence probable de la *Passio Sebastiani* sur la *RM* (note précédente).

**La cérémonie
d'entrée
du lecteur
(*RB* 38, 2-4)**

En ce qui concerne le rite d'entrée du lecteur, quelques remarques sont à faire. On notera d'abord que Benoît en traite au même endroit que le Maître, c'est-à-dire vers le début du chapitre, aussitôt après l'établissement du tour hebdomadaire. Il en était autrement pour le rite d'entrée des servants, dont Benoît a traité en fin de chapitre. Pour sa part, le Maître suit le même ordre de part et d'autre : l'organisation du tour est immédiatement suivie de la cérémonie d'entrée¹⁵⁹. Cette fidélité de la *RM* à elle-même donne à réfléchir. Puisque nous trouvons les deux règles d'accord au chapitre du lecteur, n'est-on pas en droit de penser que l'ordre primitif est représenté par le Maître au chapitre des servants? Là comme ici, la source X aurait placé la cérémonie d'entrée tout de suite après un paragraphe d'introduction sur le roulement hebdomadaire. Bien que cette induction s'accorde assez mal, apparemment, avec certaines conclusions auxquelles nous sommes parvenu plus haut¹⁶⁰, ou plutôt en raison même de ce désaccord, nous ne voulons pas la passer sous silence.

En second lieu, observons que l'entrée du lecteur a lieu, selon Benoît, *post missas et communionem*. Quel que soit le sens précis de cette expression¹⁶¹, elle oblige à situer notre cérémonie à l'oratoire, ce que la *RB* elle-même fera expressément quelques lignes plus loin (*in oratorio*). Sur

159. Voir plus haut notre tableau comparatif de *RM* 18-19 et *RM* 24 (p. 984).

160. A la lumière de Cassien, nous avons admis que la *RB* conservait l'ordre primitif en plaçant la cérémonie de sortie avant celle d'entrée.

161. Selon B. STEIDLE, *art. cit.*, p. 101-102, elle signifierait : « après la fin de la communion ». Toutefois, le sens couramment admis (« après la messe et la communion ») nous paraît aussi probable, sinon plus, d'autant qu'il s'accorde bien avec les textes cités par Steidle (p. 102, note 65), qui distinguent « messe » et « communion ».

ce point, Benoît s'écarte du Maître, qui place la même cérémonie au début du repas, donc au réfectoire. Cette divergence des deux règles rappelle celle que nous avons constatée à propos du lieu de l'oraison pour les hebdomadiers sortants. A la manière de Cassien, qui avait placé cette oraison au dortoir, le Maître la faisait faire au réfectoire, tandis que Benoît la réservait au lieu saint, à l'oratoire. La même recherche d'un local proprement liturgique semble avoir incité Benoît à transférer *in oratorio* la bénédiction du lecteur. Le rite d'entrée se détache ainsi de la fonction pratique, l'oraison de la vie. Ce léger écart spatial s'accompagne d'un hiatus temporel. La cérémonie n'a plus lieu à l'heure même de la lecture, mais un peu avant, au moment où s'achève la communion¹⁶². Lieu et temps sont donc moins fonctionnels que chez le Maître, ce qui peut être considéré comme un trait secondaire¹⁶³.

Notre troisième remarque concernera la demande d'oraison présentée par le lecteur. Le motif en est différent dans les deux règles. Selon le Maître, le lecteur se borne à indiquer qu'il entre en fonction¹⁶⁴. D'après Benoît, il demande que l'on prie « pour que Dieu détourne de lui l'esprit d'orgueil ». Sans doute cette proposition ne représente-t-elle pas aussi clairement que celle du Maître le texte même de la formule prononcée par le lecteur. Cependant les deux phrases se correspondent suffisamment pour qu'on puisse relever une divergence entre les deux règles. La motivation du Maître est incolore, tandis que celle de

162. Il est d'ailleurs probable que celle-ci précède immédiatement le repas (cf. *RM* 21-23).

163. Il y a cependant une analogie entre l'entrée des servants *post primam dictam* (*RM* 19, 1) ou *matulinis finitis* (*RB* 35, 15) et celle du lecteur *post missas et communionem* (*RB* 38, 2). Dans les deux cas, le rite d'entrée s'appuie sur une célébration liturgique à l'oratoire.

164. *RM* 24, 9 : *orate pro me, quia ingredior in eudoma lectionis mensalis*.

Benoît révèle une préoccupation spirituelle. Ici comme au chapitre des servants, la *RB* fait preuve d'une sollicitude originale pour le bien moral de l'hebdomadier.

Enfin on notera la triple répétition du verset chez Benoît. Cette fois, l'usage bénédictin correspond à une rubrique de l'office divin que l'on trouve dans l'une et l'autre règle. Au début des vigiles, nos deux auteurs font réciter trois fois le *Domine labia*¹⁶⁵. Il est possible que Benoît songe ici à cette rubrique, de même qu'il avait sans doute en tête certaines pratiques de dévotion quand il prescrivait de tripler le *Deus in adiutorium*¹⁶⁶. L'origine du triplement des versets dans la *RB* serait donc double : d'une part le triple *Domine labia* du Maître, ou de la source commune des deux règles, d'autre part le triple *Deus in adiutorium* signalé par Cassiodore et Colomban. Le triple *Benedictus* es de la sortie des servants pourrait s'expliquer par un souci de symétrie avec le verset d'entrée. Quant au triple *Suscipe me*, c'est peut-être sur le modèle des précédents qu'il a été conçu. De plus, il fait partie de tout un ensemble de triades que nous découvrirons en étudiant le chapitre 58. Seul le *Suscipimus Deus* du traité de la réception des hôtes a gardé la forme simple, et sans doute primitive, qu'il a dans le passage correspondant du Maître¹⁶⁷.

Jusqu'ici le Maître et Benoît ont cheminé ensemble. Ils vont maintenant se séparer. Le paragraphe de Benoît sur le silence à table n'a de répondant chez le Maître que pour sa dernière phrase, celle qui traite des questions sur la lecture et des commentaires du supérieur¹⁶⁸. Ce qui précède est propre à la *RB*, si on la compare à

165. *RM* 33, 12 ; *RB* 9, 1 (ci-dessus, note 145).

166. Ci-dessus, notes 143-144 et 146-147.

167. *RM* 65, 9 ; *RB* 53, 14.

168. *RM* 24, 18-19 et 34-37 ; *RB* 38, 8-9.

l'autre règle. Cependant, de ces trois petites prescriptions sur le silence pendant la lecture, l'exactitude du service et les réclamations par signes, deux au moins — la première et la troisième — sont si bien représentées dans la tradition qu'on est surpris de n'en pas trouver trace dans la *RM*.

Le point de départ de la tradition est la Règle pachômienne. Non contente d'interdire à plusieurs reprises la parole pendant le repas¹⁶⁹, elle précise : « Si l'on a besoin de quelque chose à table, personne ne se permettra de parler, mais on donnera aux servants un signe par son¹⁷⁰. » L'ordre s'adresse apparemment à tous les frères, non aux seuls chefs de groupe. C'est pourtant à ceux-ci que Cassien, renchérissant sur la Règle, réserve l'émission du signal. Le chef de décanie est seul habilité à faire ces réclamations. Grâce à quoi, un silence étonnant règne pendant le repas : tant d'hommes assemblés, et pas un qui se permette le moindre mot¹⁷¹!

Ni Pachôme ni Cassien ne mettent ce parfait silence en rapport avec la lecture. Inconnue du premier, celle-ci appartient, selon le second, aux usages cappadociens, non à ceux de l'Égypte. C'est donc en l'absence de toute lecture que les Égyptiens observent le silence. Quant aux Cappadociens, la lecture a été adoptée par eux principalement pour éviter que l'on bavarde ou qu'on se dispute. Telle est du moins l'interprétation que Cassien donne de cet usage. Manifestement soucieux de rabaisser la Cappadoce au-dessous de l'Égypte, il n'attribue qu'une

169. PACHÔME, *Reg.* 31 et 34.

170. *Ibid.*, 33 : *Si aliquid necessarium fuerit in mensa, nemo audebit loqui, sed ministrantibus signum sonitu dabit.*

171. CASSIEN, *Inst.* 4, 17 : *Tantum silentium ab omnibus exhibetur, ut... nullus ne multire quidem audeat, praeter eum qui suae decaniae praeest, qui tamen si quid mensae superinferri uel auferri necessarium esse peruiderit, sonitu potius quam uoce significat.*

importance secondaire à la finalité positive de la lecture : instruire et édifier¹⁷².

Au contraire, cette signification positive prend le pas dans les règles d'Augustin. Celui-ci mentionne encore le « tumulte » et la « contestation », qu'il faut éviter¹⁷³. Mais il parle surtout de la « faim de la parole de Dieu », comme on l'a vu plus haut. Mise en parallèle avec la nutrition corporelle, l'audition de la parole de Dieu n'apparaît pas comme un moyen d'assurer le silence, mais plutôt comme la fin en vue de laquelle le silence est imposé.

Augustin est-il en contact avec Cassien? Un seul mot de lui pourrait le faire supposer¹⁷⁴. En revanche, il paraît certain que l'*Ordo monasterii* augustinien dérive des *Institutions*, ou de l'usage décrit dans celles-ci. On y trouve en effet le trait caractéristique de Cassien : tandis que les frères écoutent la lecture en silence, si quelque chose vient à manquer, c'est *leur prévôt* qui y pourvoira¹⁷⁵.

La Règle augustinienne et son *Ordo* vont servir de base aux règles arlésiennes. On l'a déjà vu pour celles de Césaire : sa Règle des Vierges reproduit la phrase d'Augustin sur l'audition de la parole de Dieu, tandis que sa Règle des Moines en donne une paraphrase. Mais l'*Ordo monasterii* est également utilisé par l'évêque d'Arles, de façon assez

172. Ce que Cassien appelle *spiritualis exercitationis causa*.

173. AUGUSTIN, *Reg.* 8, 41-43 : *Cum acceditis ad mensam, donec inde surgatis, quod uobis secundum consuetudinem legitur, sine tumultu et contentionibus audite...* (suite ci-dessus, note 152).

174. Comparer *contentionibus* (Augustin) et *contentionum* (CASSIEN, *Inst.* 4, 17, GUY p. 144, 6). Si l'on admet avec L. VERHEIJEN, *La Règle de S. Augustin*, t. II, Paris 1967, p. 97-115, que l'œuvre d'Augustin date de 397-400, c'est Cassien qui devrait dépendre d'Augustin.

175. *Ordo monasterii* 7 : *Sedentes ad mensam taceant, audientes lectionem. Si autem aliquid opus fuerit, praepositus eorum sicut sollicitus.* L. VERHEIJEN, *op. cit.*, p. 169, date l'*Ordo* « vers 395 », soit une vingtaine d'années avant les *Institutions* de Cassien.

servile dans la Règle féminine, plus librement dans l'autre¹⁷⁶. Le remploi de la Règle des Vierges est particulièrement intéressant, car il ajoute aux phrases de l'*Ordo* une petite proposition qui vient visiblement de Cassien : la présidente de table « demande le nécessaire par un geste plutôt que par la voix ». D'autre part, Césaire prévoit que la lecture pourra cesser. Alors la méditation devra la continuer¹⁷⁷.

Ce dernier article n'a pas été reproduit par Aurélien. Comme le Maître et Benoît, celui-ci veut que la lecture ait lieu « chaque jour, en tout temps », ce qui n'exclut d'ailleurs pas les arrêts dont parlait Césaire. Au reste, ce n'est pas seulement la Règle des Vierges de son prédécesseur que suit ici Aurélien, mais aussi sa Règle des Moines¹⁷⁸.

Les derniers épigones de cette tradition seront la *Tarnatensis*, Isidore et Fructueux¹⁷⁹. Cependant la *Tarnatensis* ne limite pas ses emprunts aux règles augustinienes et à Césaire. Elle a aussi une phrase qui vient de la Seconde

176. CÉSZAIRE, *Reg. mon.* 9 : *Ad mensam dum manducant, nullus loquatur, sed unus legat quemcumque librum, ut sicut...* (suite ci-dessus, p. 1036). S'agit-il d'une paraphrase de l'*Ordo monasterii*? Les mots *Ad mensam...*, *nullus loquatur* se trouvent dans la *Reg. Patrum II*, 46 = *Reg. Macarii* 18, sans qu'on puisse affirmer que Césaire utilise ici ces documents.

177. CÉSZAIRE, *Reg. uirg.* 18 : *Sedentes ad mensam taceant et animum lectioni intendant* (cf. *OM* 7). *Cum autem lectio cessauerit, meditatio sancta de corde non cesset* (neuf). *Si uero aliquid opus fuerit, quae mensae praeest sollicitudinem gerat* (cf. *OM* 7), *et quod est necessarium nulu magis quam uoce petat* (cf. Cassien). *Nec solae uobis...* (suite ci-dessus, notes 152 et 155). Le remplacement de la lecture par la méditation se retrouvera dans la *Reg. Tarnatensis* (ci-dessus, note 179).

178. AURÉLIEN, *Reg. mon.* 49 ; *Reg. uirg.* 32 (ci-dessus, note 156).

179. *Reg. Tarnatensis* 8 (dépend de l'*Ordo monasterii*, d'Augustin et de la Règle des Vierges de Césaire) ; ISIDORE, *Reg.* 9, 2-3 (dépend de l'*Ordo* et d'Augustin) ; FRUCTUEUX, *Reg.* I, 5 (dépend de Cassien, et peut-être de la Règle des Vierges de Césaire).

Règle des Pères ou de celle de Macaire¹⁸⁰ : « A table spécialement, personne ne se permettra de parler, à moins d'être interrogé. » L'intérêt de cette phrase saute aux yeux, puisqu'elle touche à une question qui divise nos deux règles, celle des questions posées au cours de la lecture. Aussi devons-nous examiner un instant la tradition que constituent les *Regulae Patrum*.

La Règle des IV Pères a déjà le trait qui nous intéresse : au repas pris avec l'hôte, « personne ne pourra parler et l'on n'entendra rien, si ce n'est la parole divine lue dans le livre, et celle du supérieur et de ceux qu'il aura lui-même invités à parler¹⁸¹ ». Sauf le terme *eius qui praeest*, rien ne donne à penser que les IV Pères s'inspirent de Cassien. Si le supérieur est autorisé à parler, on ne dit pas que ce soit pour demander aux servants ce qui manque à table. La fin du texte a même quelques mots obscurs (*ut aliquid de Deo conueniat*), qui signifient peut-être que les paroles autorisées visent à l'édification des convives. Une autre différence avec Cassien est que le supérieur peut commander à quelqu'un de parler à sa place. Il pourrait même s'agir de questions posées par les frères, avec la permission¹⁸² du président. Une interprétation différente, mais voisine, apparaît dans la Seconde Règle des Pères et celle de Macaire, qui résument les IV Pères : « Nul ne peut parler, sauf le supérieur et celui qu'il aura interrogé¹⁸³. » Résumant

180. *Reg. Tarnatensis* 8 : *Ad mensam loqui specialiter, nisi qui interrogatus fuerit, non praesumat*. Cf. *Reg. Patrum II*, 46 = *Reg. Macarii* 18.

181. *Reg. IV Patrum* 2, 42 : *Nulli licebit loqui nec alicuius audiat sermo nisi diuinus qui ex pagina profertur et eius qui praeest uel quibus ipse iusserit loqui ut aliquid de Deo conueniat*. Je m'abstiens de traduire ces derniers mots. Quant aux premiers (*Nulli licebit loqui*), ils font penser à PACHÔME, *Reg.* 33 (*nemo audebit loqui*)

182. On sait que *iusserit* peut avoir ce sens.

183. *Reg. Patrum II*, 46 = *Reg. Macarii* 18 : *Ad mensam autem specialiter nullus loquatur, nisi qui praeest uel qui interrogatus fuerit*.

encore davantage, la *Tarnatensis* supprimera la mention des paroles du supérieur et ne retiendra que les réponses des disciples aux questions posées¹⁸⁴.

Telle est l'histoire singulièrement complexe de ces prescriptions sur le silence à table. Essayons maintenant de situer la *RB* dans la série des documents étudiés. La première phrase de Benoît paraît dépendre de Cassien : CASSIEN, *Inst.* 4, 17 : *Tantum silentium ab omnibus exhibetur, ut ... nullus ne multire*¹⁸⁵ *quidem audeat.*

RB 38, 5 : *Et summum fiat silentium, ut nullius musitatio*¹⁸⁵ *uel uox nisi solius legentis ibi audiatur.*

La seule différence importante entre les deux auteurs est que Cassien, dans cette description du silence « égyptien », ignore la lecture, tandis que Benoît parle d'« entendre la voix du lecteur ». Ce trait rappelle les IV Pères¹⁸⁶.

La phrase suivante du texte bénédictin est presque complètement originale. Seuls les premiers mots (*Quae uero necessaria sunt comedentibus et bibentibus*) font penser à Pachôme, à Cassien et à Césaire¹⁸⁷. Le reste est neuf. Benoît veut qu'un service mutuel diligent évite aux frères d'avoir quelque chose à demander. S'agit-il des services que peuvent se rendre des convives assis à la même table, par exemple en faisant circuler les plats? Peut-être Benoît pense-t-il simplement au service de table assuré par le ou les hebdomadiers. En vertu du roulement hebdomadaire, ce service peut être qualifié de « mutuel ». D'ailleurs

184. Voir note 180.

185. Pour la forme comme pour le sens, *musitatio* (Benoît) ressemble fort à *multire* (Cassien).

186. *Reg. IV Patrum* 2, 42 : *nec alicuius audiat sermo, nisi... qui ex pagina proferitur.*

187. *RB* 38, 6. Cf. PACHÔME, *Reg.* 33 : *Si aliquid necessarium fuerit in mensa; CASSIEN, Inst.* 4, 17 : *si quid mensae... necessarium esse peruiderit; CÉSAIRE, Reg. uirg.* 18 : *quod est necessarium.*

uicissim signifie moins la réciprocité que l'alternance¹⁸⁸. Ces services que l'on se rend « à tour de rôle » pourraient donc bien être ceux de la semaine de cuisine. Benoît donnerait ici un avertissement aux servants, qui ne serait pas sans rappeler tel passage du Maître¹⁸⁹.

La troisième phrase de Benoît est celle qui ressemble le plus aux notations déjà rencontrées dans la tradition. *Si quid tamen opus fuerit* correspond presque mot pour mot au début d'une phrase de Césaire¹⁹⁰. Pour la suite, on peut hésiter à première vue entre Pachôme, Cassien et Césaire :

PACHÔME : *ministrantibus signum sonitu dabit.*

CASSIEN : *sonitu potius quam uoce significat.*

CÉSAIRE : *nutu magis quam uoce petat.*

BEÑOÎT : *sonitu cuiuscumque signi potius petatur quam uoce.*

Dans l'ensemble, c'est de Cassien que Benoît se rapproche le plus (*sonitu ... potius quam uoce*). Cependant *signi* et *petatur* ne se trouvent pas chez Cassien, mais le premier chez Pachôme (*signum*) et le second chez Césaire (*petat*). On notera, de plus, que Benoît ne dit rien du supérieur, à qui Cassien et Césaire réservent le droit d'intervenir. Par cette omission, la *RB* fait retour à la législation plus ancienne et plus simple de Pachôme. On peut conclure que Benoît utilise certainement Cassien, mais se souvient probablement aussi de Pachôme, en particulier quand il

188. Cf. *RB* 9, 5 : les frères lisent « à tour de rôle » trois leçons ; 32, 3 : ils se succèdent « à tour de rôle » dans les emplois.

189. *RM* 23, 53-56. D'ailleurs *ministrent* (Benoît) fait penser à PACHÔME, *Reg.* 33, où *ministrantibus* désigne les servants. Dans *RB* 35, 10, *ministerii* représente le service hebdomadaire de la cuisine et de la table (cf. 46, 1).

190. CÉSAIRE, *Reg. uirg.* 18 : *Si uero aliquid opus fuerit.* Benoît, ayant déjà utilisé *uero*, le remplace par *tamen*. De même, peut-être Benoît remplace-t-il par *opus fuerit* le *necessarium* (*fuerit* ou *esse peruiderit*) de Pachôme et de Cassien, ce mot lui ayant déjà servi dans la phrase précédente.

écrit *signi*¹⁹¹. Le rapport avec Césaire est moins assuré, s'agissant d'expressions banales, facilement suggérées par le contexte (*si aliquid opus fuerit; pelat*).

Dans la dernière phrase du paragraphe, Benoît quitte la tradition issue de Pachôme pour affronter le problème posé par les IV Pères et leurs épigones, celui des commentaires sur la lecture. Il interdit d'abord toute question des inférieurs, qu'elle porte sur la lecture ou sur autre chose. Puis il autorise le supérieur à parler, s'il le veut, non sans préciser que ce doit être « pour édifier » et « brièvement ». Ces prescriptions ne se prêtent pas à une comparaison précise avec les Règles des Pères et la *Tarnatensis*. Il semble toutefois que la *RB* soit plus restrictive que ces règles. Celles-ci admettaient que les frères fassent entendre leur voix, si on le leur commandait ou si on les interrogeait. Benoît, bien qu'il ne vise expressément que les « questions » posées par les frères, paraît leur interdire toute parole. Les Règles des Pères autorisaient le supérieur à parler. Benoît les suit, mais en ajoutant une restriction : *breuiter*.

Cependant la *RB* doit être comparée, à ce propos, non seulement avec la tradition des IV Pères, mais aussi avec la *RM*. Le Maître a en effet deux passages sur le sujet. Dans le premier, il permet aux frères de poser des questions sur la lecture, et à l'abbé de répondre à ces questions ou de fournir spontanément des éclaircissements. Dans le second, il invite l'abbé à questionner les frères pour stimuler leur attention¹⁹². Par rapport à cette législation, la *RB*

191. Noter cependant que Cassien écrit, sans doute sous l'influence de Pachôme, *significat*. N'est-ce pas de là que vient le *signi* de Benoît ?

192. *RM* 24, 19 (cf. 9, 25-26) ; 24, 34-37. Dans aucun de ces passages le Maître ne paraît dépendre des IV Pères. Son propos n'est pas d'autoriser des dérogations à la loi du silence, mais de favoriser l'audition attentive et fructueuse de la lecture. S'il y a un rapport entre la *RM* et la *R IV P*, celui-ci est moins de dépendance littéraire que de référence à des usages similaires. — Entre le second passage

paraît de nouveau assez restrictive. Des trois sortes de paroles prévues par le Maître — dialogues suscités par les disciples, explications de l'abbé, dialogues suscités par l'abbé —, il n'autorise que la seconde, et non sans réticences. Au reste, en interdisant formellement les questions des frères, il s'oppose de façon précise au premier passage du Maître. On a l'impression qu'il songe à ce texte plutôt qu'aux prescriptions des Règles des Pères, avec lesquelles les rapports de la *RB* sont moins nets. S'il en est bien ainsi, la relation de Benoît et du Maître en ce domaine peut être schématisée comme suit :

<i>RM</i> 24	<i>RB</i> 38
19. Questions des frères. Exposés spontanés de l'abbé.	8. Non. 9. Oui.
34-37. Questions de l'abbé.	Inconnu.

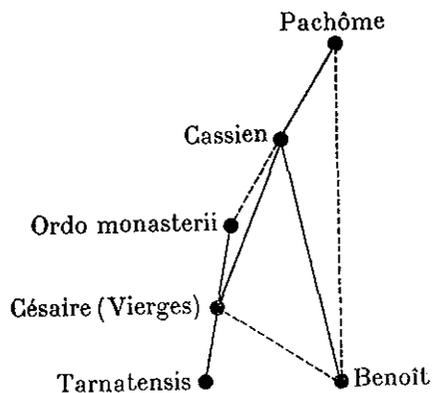
Bien entendu, un argument *a silentio* ne saurait démontrer que le second passage du Maître n'a pas été connu de Benoît. Celui-ci pourrait l'avoir connu et volontairement négligé. Notons du moins la différence d'attitude de la *RB* vis-à-vis de ces deux passages de *RM* 24. Au premier, il est répondu par Non et par Oui. Au second, aucune réponse n'est donnée. Cette carence autorise au moins à soupçonner que Benoît n'a pas eu connaissance de *RM* 24, 34-37.

Quant à la prise de position de Benoît à l'égard de *RM* 24, 19, elle ne paraît pas inspirée par le seul souci

du Maître et la *Reg. Patrum II*, un certain rapport existe, du fait que l'on parle de part et d'autre des « interrogations » adressées aux frères par le supérieur. Mais le contexte, dans ces petites règles dépendantes des IV Pères, n'est pas moins différent de celui du Maître que chez les IV Pères eux-mêmes.

d'interrompre le moins possible la lecture, dans la ligne des prescriptions précédentes. La motivation *ne detur occasio* laisse entendre que d'autres inconvénients sont à craindre. Sans doute Benoît veut-il couper court à certaines discussions oiseuses ou préjudiciables au bon ordre¹⁹³. On notera en tout cas la discrimination faite au profit du supérieur : celui-ci garde la faculté d'intervenir, tandis que les frères ont bouche close. Ici comme dans maint passage de la *RB*, les droits de l'autorité sont plus fortement marqués et plus exclusifs que chez le Maître.

Arrivés au terme de ce paragraphe sur le silence, nous pouvons prendre une vue d'ensemble des rapports de Benoît avec les autres auteurs qui ont traité la même question. En ce qui concerne les trois premières phrases du texte bénédictin (*RB* 38, 5-7), on peut tracer le schéma suivant, où les traits pleins indiquent les relations certaines, et les pointillés celles qui restent douteuses :

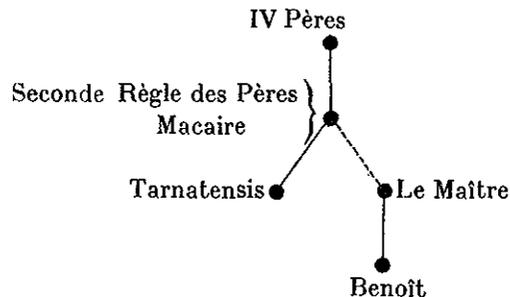


En tenant compte des plus récentes hypothèses sur la date de l'*Ordo monasterii*, on serait amené à le situer

193. Voir notre commentaire de *RB* 6, ci-dessus, p. 255-256, notes 72-78. Cf. *RB* 43, 8 et 54, 4, où *non detur occasio maligno (diabolo)* se réfère soit au bavardage, soit à la « tristesse » du frère mécontent.

avant Cassien, ce qui ne modifierait pas la situation de la *RB*.

En ce qui concerne la dernière phrase (*RB* 38, 8-9), on voit se dessiner la figure suivante¹⁹⁴ :

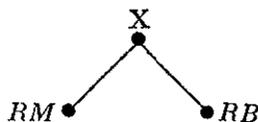


Dans ce second schéma, l'existence d'une relation entre le Maître et Benoît peut être considérée comme certaine, mais la priorité du Maître n'est proposée qu'à titre d'hypothèse. On peut en effet concevoir le processus inverse : le Maître corrigerait et développerait l'enseignement de Benoît. Cependant la notation concise et sereine de *RM* 24, 19 n'a pas l'air de vouloir s'opposer à une prescription contraire. Quand il s'élève contre un usage existant, le Maître s'en explique et donne ses motifs¹⁹⁵. L'hypothèse de la priorité pure et simple de Benoît n'est donc pas à retenir. Plus vraisemblable serait celle de la dépendance des deux règles par rapport à une source commune (X). Elle rendrait compte, en particulier, du fait que *RM* 24, 34-37 n'est pas représenté chez Benoît. Ces questions de

194. Bien entendu, ces tableaux ne prétendent pas indiquer toutes les relations, certaines ou probables, entre les diverses règles, mais seulement les voies par lesquelles se sont transmis les articles représentés dans la *RB*.

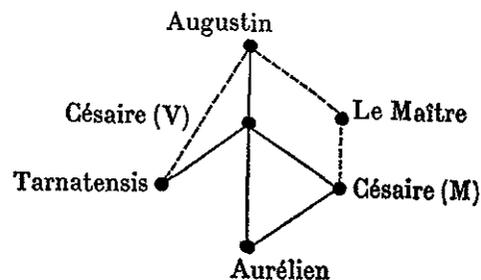
195. C'est ce que fait ici Benoît en écrivant *ne detur occasio*. On notera d'ailleurs que *RB* 38, 8-9 est aussi long, sinon plus, que les mots correspondants de *RM* 24, 19. Ce fait exceptionnel est assez significatif : Benoît réagit et met au point.

l'abbé aux frères n'auraient pas figuré dans X. Au contraire, les questions des frères à l'abbé y auraient été autorisées, aussi bien que les explications spontanées de l'abbé, comme dans *RM* 24, 19. Benoît serait, à cet égard, moins fidèle à la source commune, tandis qu'il en serait plus proche par l'absence des questions des frères. La figure suivante peut donc être retenue comme une variante plausible du précédent schéma¹⁹⁶ :



Pour achever de situer la *RB* dans la tradition, il est nécessaire de figurer pareillement les connexions de l'autre règle en ce qui concerne le principe de la « double réfection » (*RM* 24, 4-5). A peu près contemporaine de la Règle des Vierges de Césaire, la *RM* est sans doute antérieure à la Règle des Moines du même auteur, qui lui ressemble fort sur ce point. On peut donc tracer le schéma suivant :

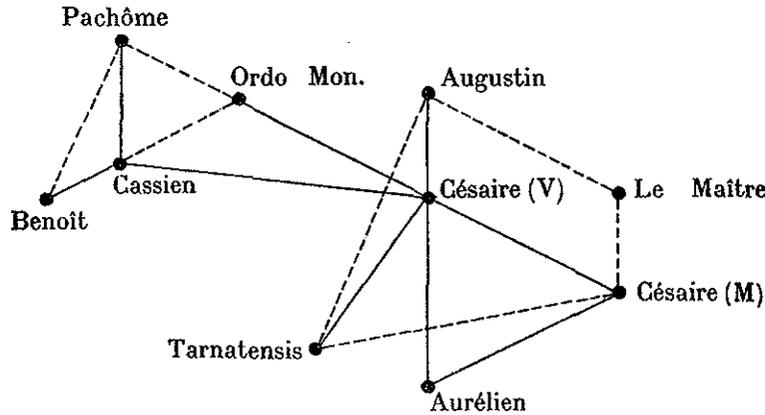
196. C'est à dessein qu'on a omis de faire figurer les Règles des Pères parmi les ancêtres de X. En effet, la dépendance conjecturale de *RM* par rapport à la *Reg. Patrum II*, indiquée dans le schéma précédent, repose sur le trait commun des « interrogations » du supérieur (voir note 192). Si ce trait manquait dans la source X, celle-ci ne pouvait se rattacher aux Quatre Pères que de façon très vague. Au reste, ce trait commun au Maître et à la *Reg. Patrum II* nous semble trop incertain pour servir d'argument en faveur de la priorité absolue du Maître par rapport à Benoît et pour disqualifier l'hypothèse de la source X.



Dans ce schéma concernant la *RM*, le fait le plus remarquable est l'absence de Benoît. On peut y voir la réciproque de l'absence du Maître dans notre premier schéma concernant la *RB* (p. 1048). De même que le Maître ignore la question du silence à table et des mesures à prendre pour le sauvegarder, de même Benoît ignore celle des motifs spirituels de la lecture. Le premier reste étranger à la tradition issue de Pachôme et de Cassien, le second à celle qui procède d'Augustin. Le fait est d'autant plus curieux que ces deux traditions se rejoignent chez Césaire, avec lequel le Maître a des contacts et Benoît certaines affinités. Mais c'est dans sa Règle masculine que Césaire se rencontre avec le Maître. Celui-ci paraît dépendre d'Augustin et avoir influencé la *Regula monachorum*. Sans doute n'a-t-il pas eu connaissance de la *Regula uirginum*. Or l'amalgame des deux traditions a lieu dans cette dernière. Faute de la connaître, le Maître a pu ignorer les prescriptions sur le silence issues de Pachôme et de Cassien, si tant est qu'il n'y eût pas prêté attention en lisant les *Institutions* elles-mêmes, qu'il connaissait bien. Quant à Benoît, le fait qu'il passe sous silence le principe de la « double réfection » est de nature à confirmer qu'il ne dépend pas ici de la Règle des Vierges de Césaire, mais seulement de Pachôme et de Cassien.

Ces diverses observations peuvent être résumées en une seule figure, qui rassemblera les traits essentiels des

précédentes. Cette fois, nous ne considérerons plus la transmission d'une seule série de préceptes, mais l'ensemble des rapports de nos deux règles avec leurs semblables, les Règle des Pères exceptées. De plus, nous tiendrons compte de la datation récemment proposée pour l'*Ordo monasterii*, qui se place de la sorte avant Cassien :



En conséquence de ce qui vient d'être dit, nous avons supprimé ici le pointillé qui reliait la *RB* à la *Regula Virginum* de Césaire dans notre premier schéma. Entre les deux règles, il n'existe, semble-t-il, qu'une relation d'analogie due à leurs sources communes.

Quand on a constaté de la sorte l'appartenance du Maître et de Benoît à deux lignées distinctes, il n'est que plus intéressant de les voir se rencontrer au sein d'une troisième tradition, celle des Règles des Pères¹⁹⁷. Ainsi le paragraphe sur le silence à table, que Benoît commence dans l'indépendance vis-à-vis du Maître, s'achève par un emprunt

197. Voir notre second tableau, p. 1049.

à celui-ci. Ou pour mieux dire, cette fin de paragraphe est une mise au point critique des ordonnances de la *RM* sur les paroles qui interrompent la lecture.

**Le « mixte »
et le repas du lecteur
(*RB* 38, 10-13)**

La correspondance entre nos deux règles continue dans le paragraphe suivant, qui traite de l'alimentation du lecteur. Cette fois, Benoît s'accorde en substance avec le Maître. S'il se singularise, c'est moins par de légères différences de fond, sur lesquelles nous reviendrons, que par la place assignée à la prescription sur le repas. En effet, la *RM* sépare ces deux prescriptions et situe la première beaucoup plus haut, vers le début du chapitre. Dès qu'il a décrit la cérémonie d'entrée, le Maître note que le lecteur prend son *merus* en même temps que la communauté, avant de commencer la lecture, pour éviter de « cracher le sacrement¹⁹⁸ ». Quant au repas du lecteur, il en parle d'abord vers la fin du chapitre, puis tout à fait à la fin¹⁹⁹. Cette position finale correspond à celle de *RB* 38, 10-11.

Nos deux auteurs s'accordent donc sur la place de la prescription sur le repas, mais diffèrent quant à celle de la prescription sur le verre de vin. Peut-on discerner quelle est, à cet égard, l'ordonnance primitive? Celle de Benoît semble être en rapport avec la signification originale qu'il attribue au *mixtum*. Si le lecteur doit boire au début du repas, ce n'est pas seulement, comme chez le Maître, « à cause de la sainte communion », mais aussi « de peur que le jeûne ne lui soit pénible à supporter ». Ainsi compris, le *mixtum* joue le même rôle réconfortant que les *biberes et panem* accordés aux semainiers avant le repas des jours

198. *RM* 24, 14.

199. *RM* 24, 28-30 : au cours du repas, les semainiers mettent à part les rations du lecteur ; 24, 40 : le lecteur prend son repas.

de jeûne²⁰⁰. Dès lors, il est normal que Benoît l'associe au repas. Le petit paragraphe que nous étudions forme un tout : avant la lecture, l'hebdomadier reçoit un verre de vin pour se restaurer ; après la lecture, il mange pour de bon. Chez le Maître, au contraire, le *merus* est considéré comme une simple ablution pour se rincer la bouche après la communion. Privée de signification alimentaire, la prescription est sans rapport avec celles qui concernent le repas du lecteur. Elle prend place très naturellement au moment précis qui lui revient dans la description : entre la cérémonie d'entrée et le début de la lecture.

La place de la note sur le verre de vin est donc liée à la signification que l'on reconnaît à celui-ci. A cet égard, chacun des deux auteurs est conséquent avec lui-même. Pas plus ici qu'au traité des semainiers, le Maître n'envisage une anticipation du repas, tandis que Benoît consent à une telle anticipation en faveur des cuisiniers et interprète dans le même sens le « mixte » du lecteur.

La similitude évidente des deux notes, celle du chapitre 35 et celle du chapitre 38, invite à les rapprocher. On se souvient que Benoît se rencontre dans le premier cas avec Césaire, tout comme il se rencontre ici avec le Maître. Nous placerons donc, en regard de chaque note, le texte parallèle, soit de la Règle des Vierges, soit de la *RM* :

<p><i>RB</i> 35 : ¹²Septimanarii autem ante unam horam refectio- nis accipiant super statutam annonam singulos biberes et panem, ¹³ut hora refectio- nis sine murmuratione et graui labore seruiant fratribus suis. ¹⁴In diebus tamen solemnibus usque ad missas sustineant.</p>	<p>CÉSAIRE, <i>Reg. Virg.</i> 14 : Quae coquent singuli illis meri pro labore addantur.</p>
---	---

200. *RB* 35, 12-13.

<p><i>RB</i> 38 : ¹⁰Frater autem lector ebdomadarius accipiat mixtum, priusquam incipiat legere, propter communio- nem sanctam et ne forte graue sit ei ieiunium susti- nere.</p>	<p><i>RM</i> 24 : ¹⁴Et cum primum mensae abbas cum om- nibus acceperit merum, et ipse similiter et suum merum propter sputum sacramenti accipiat et sic incipiat legere.</p>
--	---

Alors que Césaire et le Maître parlent l'un et l'autre de *meri*, Benoît a dans chaque cas un mot différent : *biberes* au chapitre des cuisiniers, *mixtum* dans celui du lecteur²⁰¹. De même, dans les deux cas, le texte parallèle à la *RB* ne comporte qu'une motivation rudimentaire : *pro labore* chez Césaire, *propter sputum sacramenti* chez le Maître, tandis que Benoît développe davantage, en construisant une véritable proposition finale commençant par *ut* ou *ne*. Dans les deux cas aussi la motivation bénédictine enveloppe un des mots du texte parallèle : ici *labore*, là *propter*. Ce phénomène vaut la peine d'être noté sur un tableau spécial :

<p>CÉSAIRE : <i>pro labore</i></p>	<p><i>RB</i> 35, 13 : ut hora refec- tionis sine murmuratione et graui labore seruiant fratri- bus suis.</p>
<p>LE MAÎTRE : <i>propter spu- tum sacramenti</i></p>	<p><i>RB</i> 38, 10 : <i>propter</i> commu- nionem sanctam et ne forte graue sit ei ieiunium susti- nere.</p>

201. Le mot *merus* est d'ailleurs absent de toute la *RB*. Quant à *mixtum*, il ne se rencontre qu'ici, alors qu'il est fréquent dans la *RM*.

Si nous avons inversé cette fois l'ordre des colonnes, c'est que les faits suggèrent de placer Césaire et le Maître avant Benoît. Il serait surprenant, en effet, que les deux premiers se soient donné le mot pour abrégé de la même façon les motivations du troisième. En revanche, on s'explique assez bien que Benoît, travaillant sur la Règle des Vierges et la *RM*, ait développé de façon analogue les données très sobres de celles-ci. La ressemblance des deux passages de la *RB* est d'ailleurs accentuée par la récurrence de *et* et surtout de l'épithète *gravis*. De part et d'autre, Benoît se préoccupe d'éviter ce qui serait par trop « pénible²⁰² ».

Ainsi Benoît semble dépendre du Maître aussi bien que de Césaire. S'il en est bien ainsi, le verbe *accipiat*, que l'on trouve dans les deux textes bénédictins, provient de la *RM* dans le second (*RB* 38, 10), d'où il serait passé dans le premier (*RB* 35, 12). En d'autres termes, la note du chapitre du lecteur serait antérieure à celle du chapitre des semainiers. Cette induction s'accorde bien avec l'aspect d'interpolation que présente *RB* 35, 12-14²⁰³. D'ailleurs il est normal qu'un texte de Benoît qui possède un répondant exact dans la *RM* appartienne à une couche plus ancienne qu'un texte qui est sans parallèle précis chez le Maître et qui dépend visiblement d'autres sources. Il semble donc que Benoît ait d'abord rédigé, au fil de son résumé de la *RM* ou de X, la note sur le *mixtum* du lecteur, puis rajouté, dans le même esprit, la note sur le supplément des cuisiniers, en s'inspirant de Césaire et d'Augustin.

Ce qui précède va nous permettre de répondre à notre question initiale : est-ce le Maître ou Benoît qui conserve la note sur le vin à sa place primitive? Si la motivation garde chez le Maître sa forme originelle, et si les mots de

202. Voir note 123. A *sustinere* (38, 10) correspond *sustineant* (35, 14).

203. Voir ci-dessus, note 102.

Benoît *et ne forte graue sit ei ieiunium sustinere* sont ajoutés, la raison pour laquelle la *RB* joint cette note à celle sur le repas apparaît comme secondaire, elle aussi. La place primitive de la note serait donc celle qu'elle occupe chez le Maître.

Benoît avait d'ailleurs une raison sérieuse de ne pas la garder à cette place : sa seconde motivation, qui parle de *ieiunium*, ne convenait pas au dimanche, jour où se fait l'entrée du lecteur. C'est seulement en semaine que l'on jeûne, à proprement parler. Aussi la *RB* ne pouvait-elle guère traiter du *mixtum*, considéré comme une mitigation du jeûne, à propos du repas qui suit la cérémonie d'entrée, c'est-à-dire du *prandium* dominical. Mieux valait donc détacher cette prescription de la bénédiction du lecteur²⁰⁴. Quant à la joindre à la phrase concernant le repas, cela s'imposait avant tout pour le motif que nous avons noté. De plus, le Maître lui-même commence par parler de la boisson du lecteur chaque fois qu'il s'apprête à annoncer que celui-ci mangera après le repas²⁰⁵. Ces mentions des *potiones* que l'on doit réserver au lecteur n'ont-elles pas incité Benoît à placer là sa note sur le « mixte »? Le remplacement de *merum* par *mixtum* pourrait être lui-même en rapport avec ce contexte. Le *merus* est le vin pur que l'on prend, selon le Maître, avant de manger, tandis que le *mixtum*, ou vin coupé d'eau, se prend trois fois au cours du repas²⁰⁶. C'est à ce triple *mixtum* que pense le Maître en parlant des *potiones* réservées pour le lecteur. En lisant la phrase du Maître, Benoît a dû y penser, lui aussi²⁰⁷.

204. Les mots *et sic*, à la fin de la cérémonie d'entrée de Benoît (*RB* 38, 4), pourraient être une trace de la phrase du Maître sur le *merus*, qui se trouve à cet endroit (*RM* 24, 14).

205. *RM* 24, 29-30 et 40.

206. *RM* 23, 24.32.38.

207. *Potionum* ne peut indiquer que le « mixte », puisque le *merus* est unique.

De là vient peut-être, par une sorte de contamination, l'apparition du mot *mixtum* dans une prescription qui portait originellement *merum*.

Cependant il est un autre fait qui fournit probablement la raison ultime de ce changement de vocabulaire. Dans son chapitre sur la boisson, Benoît ne dit rien du *merus*. L'« hémime » de vin journalière qu'il concède n'est autre que l'*iminam* d'après laquelle, selon le Maître, on prépare le « mixte²⁰⁸ ». C'est dire que ce breuvage paraît être le seul que prévoie la *RB*. Ainsi le *merus* ferait réellement défaut dans les monastères de Benoît. Cette modification du régime de la boisson expliquerait le changement de *merum* en *mixtum* dans la note sur le lecteur. De plus, elle peut avoir contribué au déplacement de cette note : puisque la boisson concédée au lecteur n'était plus le *merus*, sorte d'apéritif, mais le *mixtum* que l'on prend entre les différents plats, il y avait moins de raisons d'en parler au moment où débutent le repas et la lecture. Enfin la suppression du « vin pur » initial est sans doute à la racine de la seconde motivation ajoutée par Benoît. Désormais, c'est le mixte qui est servi au lecteur, et il l'est à l'avance. Au lieu de boire au début du repas avec tout le monde, le lecteur boit alors seul et par anticipation. Le mixte pris avant la lecture fait donc figure de gratification spécialement accordée au lecteur. Il prend ainsi un air de ressemblance avec les *biberes* offerts aux cuisiniers, et l'on s'explique sans peine que Benoît l'ait assimilé à ces boissons supplémentaires en déclarant qu'il avait aussi pour but de rendre le jeûne moins pénible.

Avant de quitter cette phrase, on notera que Benoît a modifié les termes de sa première motivation. A l'expression réaliste du Maître (*propter sputum sacramenti*) il substitue une formule plus convenable, voire empreinte de vénération pour le sacrement (*propter communionem*

208. *RB* 40, 3 ; *RM* 27, 39.

sanclam). Cette façon d'éviter la trivialité est à rapprocher de ce que nous avons observé aux chapitres sur la psalmodie et l'oraison²⁰⁹. Là aussi, Benoît n'a pas conservé la moindre trace des considérations du Maître sur les crachats. Que ce soit par omission pure et simple, comme dans ces chapitres, ou par correction, comme ici, Benoît donne à sa Règle un aspect plus digne.

La phrase suivante, qui prescrit au lecteur de manger après le repas, a des parallèles en deux passages de *RM* 24 : l'un se trouve à quelque distance de la fin du traité, parmi les prescriptions concernant la lecture de la Règle, l'autre dans les dernières lignes du chapitre²¹⁰. Plus précisément c'est, semble-t-il, au premier de ces passages que correspond la phrase bénédictine. Celle-ci, en effet, commence par *postea* et finit par *reficiat*. Or les mêmes mots, ou peu s'en faut, se lisent aux extrémités de la phrase du Maître dans le premier passage²¹¹.

En se fondant sur cette correspondance, on peut se demander si Benoît a connu le second texte du Maître, celui qui termine *RM* 24. Entre les deux passages se trouve le paragraphe sur les questions que l'abbé pose aux frères pendant la lecture²¹². Or on se souvient que ce paragraphe est sans parallèle chez Benoît, ce qui nous a conduit à le soupçonner d'être secondaire²¹³. Le même soupçon atteint maintenant l'ensemble des textes qui suivent la première mention du repas du lecteur²¹⁴. Toute cette finale du Maître serait-elle secondaire? Cependant elle contient un paragraphe qui se retrouve ailleurs chez Benoît, celui où le Maître justifie la lecture quotidienne de

209. *RM* 47-48 ; *RB* 19-20.

210. *RM* 24, 28-30 et 38-40.

211. Comparer *RB* 38, 11 (*Postea... reficiat*) et *RM* 24, 30 (*ut post...reficiat*).

212. *RM* 24, 34-37.

213. Ci-dessus, note 192.

214. *RM* 24, 31-40.

la Règle par la nécessité d'ôter aux frères « l'excuse de l'ignorance²¹⁵ ». Attesté par les deux règles, ce petit paragraphe est certainement primitif. Il faut donc l'inclure dans la première rédaction de *RM* 24 et admettre que celle-ci ne se terminait pas avec la première phrase sur le repas du lecteur. La fin du chapitre primitif se trouvait au plus tôt en *RM* 24, 33. Seule la suite, qui n'est pas attestée par Benoît, pourrait avoir été ajoutée.

**Critères
pour le choix
du lecteur
(*RB* 38, 12)**

Après ce petit paragraphe sur la nourriture du lecteur, il ne reste dans la *RB* qu'une courte phrase traitant des qualités requises pour faire la lecture. De par son objet, cette note correspond à peu près au premier paragraphe de *RM* 24. Là, le Maître détermine le mode de désignation des lecteurs : on commence par faire passer tous les prévôts, puis on prend les *litterati*, ou frères sachant lire²¹⁶. C'est au terme de ce règlement que le Maître pose le principe de la lecture perpétuelle, par où Benoît ouvre son propre chapitre²¹⁷. Il semblerait donc que le règlement concernant la désignation des lecteurs ait été purement et simplement omis par la *RB* au début du traité et transféré à la fin. Cependant on se souvient que le principe de la lecture hebdomadaire, énoncé dans *RB* 38, 1 (*lecturus tota ebdomada*), se trouve lui aussi dans le premier paragraphe du Maître²¹⁸. Celui-ci a donc laissé une trace au début du traité bénédictin, même si l'essentiel de ses dispositions y fait défaut.

Au reste, ce n'est pas seulement la place du règlement pour la désignation qui a changé, mais aussi son contenu. La *RB* ne parle plus des prévôts, ni des *litterati*. Elle déclare

215. *RM* 24, 31-33. Cf. *RB* 66, 8.

216. *RM* 24, 1-4.

217. *RM* 24, 4 (*ut nunquam desit*); *RB* 38, 1 (*deesse non debet*).

218. Ci-dessus, notes 148-149.

seulement : « Les frères liront et chanteront, non pas selon l'ordre, mais s'ils édifient les auditeurs ». Ce rejet de l'« ordre » vise-t-il le règlement du Maître? On peut en douter, car le mot *ordo* ne figure pas dans le premier paragraphe de *RM* 24. Dans celui-ci, d'ailleurs, il n'est pas question de faire passer tous les frères à la lecture. Savoir lire est une condition requise, et elle impose un choix. Le *non per ordinem* de la *RB* ne s'oppose donc pas nettement au système du Maître. Ce à quoi songe Benoît, c'est plutôt à l'*ordo congregationis* dont traite *RB* 63. Cet « ordre d'ancienneté » est une institution proprement bénédictine, en ce sens du moins qu'on n'en trouve pas l'équivalent chez le Maître²¹⁹. Ici comme à propos de l'élection des doyens et de l'abbé²²⁰, Benoît rejette cet ordre. Comme les supérieurs, le lecteur ne doit être pris que parmi les personnes capables. Benoît ne s'oppose donc pas ici au Maître, mais fait une exception au système du rang, qui régit d'ordinaire sa propre communauté²²¹.

A la place de l'« ordre » d'ancienneté, la *RB* établit le critère de l'« édification ». Celui-ci est sans doute un peu plus sévère que la condition posée par le Maître. Les frères ne doivent pas seulement savoir lire, mais être capables d'édifier par une lecture bien faite. On se souvient que le Maître avait fait des recommandations à ce sujet : le lecteur doit aller lentement, en séparant comme il faut²²². Plutôt que d'indiquer au lecteur comment lire, Benoît recommande de le bien choisir. Le critère de l'« édification

219. Voir *La Communauté et l'Abbé*, p. 439-440.

220. *RB* 21, 4 (*non eligantur per ordinem*); *RB* 64, 2 (*etiamsi ultimus fuerit in ordine congregationis*).

221. De ce passage, on peut sans doute inférer que les cuisiniers sont choisis *per ordinem*, selon le rang d'ancienneté. Aucune précision n'a été donnée dans *RB* 35. Sur ce point comme dans la question du moment où les cuisiniers prennent leurs repas (*RB* 38, 11), le chapitre du lecteur comble une lacune du *De septimanariis coquinae*.

222. *RM* 24, 18-19.

des auditeurs » est d'ailleurs familier à la *RB* quand il s'agit de lectures. Il s'applique aussi bien au choix du texte lu qu'à celui du lecteur²²³.

Un détail de cette phrase surprend. Pourquoi Benoît parle-t-il non seulement des lecteurs, mais aussi des chantres? Les mots *aut cantent* ne sont-ils pas hors de propos? Cette question nous amène à examiner une autre phrase toute semblable qui se lit au chapitre *De significanda hora operis Dei*. Là, après avoir ordonné que les frères récitent psaumes et antiennes suivant leur rang (*ordine suo*), Benoît ajoute : « Personne, cependant, ne se permettra de chanter et de lire, s'il ne peut remplir cet office de façon à édifier les auditeurs²²⁴. » Le parallélisme des deux passages invite à les placer en vis-à-vis :

<i>RB</i> 38	<i>RB</i> 47
¹² Fratres autem non per ordinem legant aut cantent, sed qui aedificant audientes.	² Psalmos autem uel antiphonas post abbatem ordine suo quibus iussum fuerit inponant. ³ Cantare autem et legere non praesumant, nisi qui potest ipsud officium implere, ut aedificentur audientes.

Beaucoup plus courte que l'autre, notre notice en diffère surtout par deux particularités. D'abord elle rejette simplement la succession par ordre d'ancienneté (*non per ordinem*), alors que *RB* 47, 2 l'admet en règle générale

223. Choix de la lecture : *RB* 42, 3 et 53, 9 ; choix du lecteur ou du chantre : *RB* 38, 12 et 47, 3.

224. *RB* 47, 2-3.

(*ordine suo*). Ainsi le critère d'édification paraît s'opposer au principe d'ordre dans un cas, tandis qu'il en restreint seulement l'application dans l'autre²²⁵.

La seconde divergence entre les deux passages est que le premier part de la lecture et ajoute le chant (*legant aut cantent*), alors que l'autre part du chant et ajoute la lecture (*cantare et legere*). Cette différence d'ordre vient de la différence d'objet des deux chapitres : celui-ci traite de la lecture à table, celui-là du chant de l'office. Chacun commence donc par légiférer dans son domaine propre, puis mentionne par extension l'autre domaine²²⁶.

Visiblement, une relation existe entre ces deux notes. Or le début de la seconde correspond exactement à celui du chapitre du Maître *De inponendis psalmis in oratorio quouis tempore*²²⁷. Là, le Maître détermine le tour de psalmodie de la même façon qu'il a déterminé le tour de lecture au début de *RM* 24 : d'abord les prévôts, puis les autres frères. Ces deux notes de Benoît ne sont donc pas seulement corrélatives l'une à l'autre. Elles correspondent aussi à deux passages corrélatifs du Maître :

<i>RM</i> 24	<i>RM</i> 46
¹ ... singuli praepositi de singulis decadis uicibus eudomadas singulas legendo ad mensas exerçant...	¹ Post abbatem praepositi uicibus cum iussu ipsius inponant antifanas, currente ut diximus semper psalterio.

225. Y a-t-il, en fait, une différence réelle ? Nous en discuterons ci-dessous.

226. Cependant d'autres faits nous conduiront plus loin à une interprétation différente (ci-dessous, note 233).

227. *RM* 46, 1-2. Voir ci-dessus, *Le traité de l'office*, p. 387-388, n. 4-5.

RM 24	RM 46
<p>³Qui praepositi singulis uicibus in legendo ad mensas cum singulas expleuerint eudomadas, singulos fratres litteratos per singulas uicibus septimanas ad legendum constituent...</p>	<p>²Postquam explicauerint praepositi, singuli fratres de singulis decadis, quibus iusserit praesens abbas, inponant.</p>

A la différence de ce que nous avons observé chez Benoît, le premier passage du Maître est beaucoup plus développé que le second. La raison est double. D'abord le tour de lecture est un peu plus difficile à décrire que l'autre, parce qu'il est hebdomadaire. Ensuite, et peut-être surtout, RM 24 définit le système pour la première fois. Une description circonstanciée, voire redondante, vise à dissiper toute équivoque. Au chapitre 46, le Maître se réfère sans doute implicitement à cette première description, dont la parfaite clarté le dispense d'entrer de nouveau dans tous les détails.

Dans le second passage du Maître, on notera particulièrement les mots *cum iussu ipsius ... quibus iusserit praesens abbas*. De même que la lecture est réservée aux *litterati*, de même la psalmodie aux *psalterati*. Si la restriction n'est pas exprimée formellement dans le second cas, le Maître a soin de réserver l'imposition des antiennes à ceux que l'abbé aura désignés. Ce « commandement de l'abbé » est nécessaire pour déterminer qui doit psalmodier, dans une communauté où le rang d'ancienneté fait défaut. De plus, l'abbé peut user de son pouvoir de désignation pour confier la psalmodie à ceux qui sont capables de l'exécuter convenablement²²⁸.

228. Cette façon convenable de psalmodier est définie au chapitre suivant (RM 47).

De ces deux buts du *iussus* abbatial, qui restent l'un et l'autre implicites chez le Maître, le premier n'est pas celui auquel pense Benoît en écrivant de son côté *quibus iussum fuerit*²²⁹, puisqu'il existe chez lui un ordre de communauté, auquel il se réfère explicitement (*ordine suo*). Reste le second : le commandement de l'abbé vise à opérer une certaine sélection. S'il en est bien ainsi, la phrase suivante de RB 47 n'est que l'explicitation de *quibus iussum fuerit*. Il est vrai qu'elle paraît s'adresser aux frères plutôt qu'au supérieur²³⁰. Mais si ce dernier peut seul donner le commandement qui autorise à psalmodier, c'est bien lui qui, en définitive, porte la responsabilité du choix des psalmistes. Dès lors, en dépit de *non praesumant*, il semble que RB 47, 3 s'adresse avant tout à l'abbé. La phrase *Cantare autem et legere* est une explicitation du *quibus iussum fuerit* de la phrase précédente. Le supérieur chargé de désigner celui qui va psalmodier, doit faire porter son choix sur un chantre capable.

De ces remarques se dégage l'impression que la note de RB 47 n'est pas pleinement cohérente. *Ordine suo* y est en quelque sorte contredit par *quibus iussum fuerit* et par la phrase suivante. Le principe du rang et celui du choix se combinent assez mal²³¹. Il semblerait plus logique de rejeter franchement le premier, comme l'a fait la note de RB 38. A cette première inconséquence s'ajoute le fait que *non praesumant* paraît rendre les frères responsables d'un discernement qui appartient plutôt, semble-t-il, aux supérieurs.

229. RB 47, 2.

230. RB 47, 3 : *non praesumant*. Il en est de même dans RB 38, 12 : la prescription paraît s'adresser à tous, mais vise en réalité l'ordonnateur du tour de lecture.

231. Chez le Maître, le *iussus* abbatial paraît également superflu dans le cas des prévôts, puisque ceux-ci se succèdent « à tour de rôle » (RM 46, 1). Mais il est indispensable dans le cas des frères (RM 46, 2).

La note sur le choix du lecteur semble donc mieux conçue, dans sa brièveté, que celle sur le choix des chantres. Or celle-ci, par sa première phrase, se rattache étroitement à *RM* 46, 1-2. Peut-être les défauts dont elle souffre proviennent-ils de cette origine. Travaillant là sur une donnée du Maître ou de X, Benoît n'a pas réussi parfaitement à unifier sa rédaction²³². Au contraire, la note sur le lecteur est plus indépendante du Maître. Placée en finale, elle n'a que des liens très lâches avec le premier paragraphe de *RM* 24. Peut-être doit-elle à cette autonomie relative sa plus grande netteté.

Un certain écart chronologique peut aussi expliquer cette différence. Composite et hésitante, la note du chapitre 47 représenterait un premier essai de solution, auquel aurait succédé la prescription plus simple et plus ferme du chapitre 38. Il est vrai que le chapitre du lecteur est antérieur au *De significanda hora operis Dei*. Mais la note sur le choix des lecteurs appartient-elle à la rédaction primitive du *De ebdomadario lectore*? Sa position finale peut en faire douter : rien n'est plus aisé que d'ajouter une phrase au bout d'un chapitre.

Enfin on notera que les mots *et legere*, dans *RB* 47, 3, font peut-être allusion au second paragraphe du chapitre correspondant de la *RM*, qui traite des lectures de l'office²³³. En ce cas, la formule *cantare et legere* de *RB* 47 tirerait tout entière son origine de *RM* 46, sans que le second verbe se réfère aucunement à la lecture de table. En toute hypothèse, d'ailleurs, l'office ne comporte-t-il pas des lectures, auxquelles peuvent se rapporter les mots *et legere* du texte bénédictin? Au contraire, la formule *legant aut cantent* de *RB* 38 ne peut s'expliquer à partir

²³². *Quibus iussum fuerit* se rattache à *RM* 46, 1-2, tandis que *ordine suo* correspond à *RB* 63, 4 : *secundum ordines... accedant... ad psalmum inponendum*.

²³³. *RM* 46, 3-7.

de *RM* 24 ou des usages du réfectoire. Son second verbe fait certainement allusion au chant des psaumes et à la note de *RB* 47. Celle-ci semble donc être première. Conçue à partir de la *RM*, elle aura précédé la note finale du *De ebdomadario lectore*.

Arrivés au terme du chapitre 38, du « *De ebdomadario lectore* » il nous reste à en prendre une vue d'ensemble, en le comparant avec dans les deux règles *RM* 24. Essayons donc de placer les deux textes en synopsis :

<i>RM</i> 24	<i>RB</i> 38
1-4 ^a . Qui lit chaque semaine ? Organisation du tour hebdomadaire.	1 ^a . Perpétuité de la lecture.
4 ^b . Perpétuité de la lecture.	1 ^b . Pas d'improvisation. Roulement hebdomadaire avec début le dimanche.
4 ^b -5. Principe de double réfection.	2-4. Cérémonie d'entrée.
6-13. Cérémonie d'entrée.	5-7. Silence absolu au réfectoire. Comment réclamer.
14. <i>Merus</i> initial.	8-9. Pas de questions des frères. Explications du supérieur (brèves).
15-17. Que lire ? D'ordinaire, la Règle. (I)	
18-19. Comment lire ? Questions des frères. Explications de l'abbé.	
20-25. Que lire quand il y a des séculiers ?	
26-27. Pourquoi lire la Règle ? (II)	10. <i>Mixtum</i> préalable.

RM 24	RB 38
28-30. Préparation du repas du lecteur. Il mangera à la fin du repas.	11. Le lecteur mangera à la fin du repas.
31-33. Pourquoi lire la Règle ? (III)	
34-37. Questions de l'abbé sur la Règle.	
38-40. Fin de la lecture et du repas. Repas du lecteur.	12. Qui lit ? Critère de l'édification.

Ce tableau ne serait pas intelligible, si l'on ne tenait compte d'un fait important, déjà signalé ailleurs²³⁴ : les trois paragraphes de *RM 24* sur la lecture de la Règle (I-III) sont réunis par Benoît dans une courte phrase qui termine le chapitre des portiers²³⁵. Dès lors, on s'explique aisément les vides correspondants de *RB 38*. Si Benoît ne dit rien ici de la Règle, en tant que matière de la lecture, c'est qu'il a transporté dans un autre contexte les prescriptions du Maître sur ce point. De plus, on s'explique mieux l'apparition dans la *RB* d'une section originale sur le silence au réfectoire (*RB 38*, 5-7), quand on sait que cette section occupe la place du premier paragraphe du Maître sur la

234. Voir notre commentaire de l'épilogue (*RB 73*), p. 96, notes 196-198.

235. *RB 66*, 8. Cf. *RM 24*, 15-17 (I). 26-27 (II). 31-33 (III). Au reste, il est encore question de la lecture de la Règle en d'autres passages de ce chapitre du Maître, notamment *RM 24*, 18 (comment lire ?). 20-25 (que lire aux séculiers ?). 34-37 (questions de l'abbé). Aucun d'eux n'a laissé de trace dans *RB 38*.

lecture de la Règle (I). Ici comme en d'autres chapitres²³⁶, omission et addition vont de pair : le texte ajouté prend la place d'un texte omis. Le transfert des prescriptions sur la lecture de la Règle a provoqué ou favorisé l'insertion des normes du silence à table.

Un autre déplacement, que nous avons suffisamment expliqué, est celui de la note sur le *merus*, devenu chez Benoît le *mixtum*²³⁷. Ce transfert matériel s'accompagne d'un changement de signification : le vin n'est plus une simple ablution, mais aussi un réconfort qui soulage la fatigue du jeûne. C'est pourquoi la note sur le *mixtum* s'associe désormais à celle qui concerne le repas du lecteur.

Une même prescription peut donc prendre des sens différents suivant le contexte où elle est placée. On observe quelque chose d'analogue dans le cas de la note sur les questions des frères et les explications de l'abbé²³⁸. Cette fois, il n'y a pas de déplacement, mais les deux phrases parallèles du Maître et de Benoît se rattachent à des sections différentes. La note du Maître appartient à un paragraphe sur la façon de lire, celle de Benoît au nouveau paragraphe sur le silence au réfectoire. A ces connexions différentes correspondent des différences de points de vue. Le Maître veut qu'on lise lentement pour favoriser les questions des frères et les explications de l'abbé. Benoît, au contraire, cherche à favoriser le silence. Il interdit les questions et limite les explications. Dans ce cas, il ne s'agit plus seulement d'interprétations différentes de la même pratique, mais d'une véritable opposition sur le fond.

Quant aux interprétations et aux motivations, il y a lieu de rapprocher les deux petites propositions finales

236. Notamment dans *RB 2*. Voir *La Communauté et l'Abbé*, p. 98-99.

237. *RM 24*, 14 ; *RB 38*, 10.

238. *RM 24*, 19 ; *RB 38*, 8-9.

propres à la rédaction bénédictine, l'une au sujet de la cérémonie d'entrée, l'autre à propos du *mixtum*:

RB 38, 2 : ut auertat ab ipso Deus spiritum elationis.

RB 38, 10 : et ne forte graue sil ei ieiunium sustinere.

De part et d'autre, Benoît invente une motivation qui manquait chez le Maître. De part et d'autre aussi, cette création est inspirée par le souci qu'a Benoît de la personne du lecteur. Celui-ci ne doit pas plus tomber dans l'orgueil que dans le découragement ou le murmure.

En ce qui concerne l'ampleur matérielle du traité, le chapitre du Maître est environ trois fois plus long que celui de Benoît²³⁹. Ce rapport correspond à peu près à celui des deux règles prises dans leur ensemble. En revanche, il est très inférieur au rapport des deux traités *De septimanariis coquinae*, celui du Maître étant dix fois plus long que celui de Benoît²⁴⁰. Cette ampleur anormale de la série des chapitres du Maître sur les servants semble confirmer que la *RM* renferme là des passages additionnels d'une étendue considérable. Au contraire, la sobriété relative de *RM 24* suggère que ce chapitre est généralement primitif. En d'autres termes, le *De ebdomadario lectore* du Maître pourrait représenter, à peu de chose près, le texte d'où dérive *RB 38*. Au reste, si l'on excepte quelques motifs de doute au sujet des deux paragraphes terminaux de *RM 24*, nous n'avons pas trouvé de signes indiquant que la rédaction du Maître soit secondaire. Sans doute le Maître est-il ici plus proche de *X* qu'il ne l'était au traité des servants.

Ces observations nous invitent à considérer de plus près l'ordonnance de *RM 24*. Le Maître suit un ordre chronologique, allant de la désignation du lecteur à la fin de sa lecture quotidienne et à son repas. Entre ces deux termes se trouvent la cérémonie d'entrée, le *merus* initial,

239. Le rapport est approximativement de 3, 3.

240. Voir ci-dessus, p. 985-986 et note 7.

les considérations sur la lecture, la préparation du repas du lecteur par le cellérier et les servants. Dans cet ensemble, la part principale — près de la moitié — revient aux considérations sur la lecture. Le Maître indique successivement ce qu'il faut lire, comment le lire, pourquoi le lire. La lecture habituelle est la Règle. C'est pour en faciliter l'intelligence que le lecteur est invité à lire lentement, les frères à poser des questions, l'abbé à donner des explications et à interroger les frères. Le choix de la Règle comme lecture ordinaire est lui-même abondamment justifié : deux paragraphes redondants le motivent. Le corps du chapitre est ainsi d'une remarquable unité. Sauf la parenthèse sur la préparation du repas²⁴¹, il n'a qu'un objet : la lecture de la Règle.

C'est justement ce noyau central de *RM 24* qui reste sans parallèle dans *RB 38*. Brièvement résumé par Benoît au chapitre des portiers, il laisse ici un vide considérable. Le *De ebdomadario lectore* de Benoît ne dit absolument rien de ce qu'on lit au réfectoire. En revanche, il aborde une question nouvelle, celle du silence au milieu duquel doit retentir la voix du lecteur. Pour décrire ce silence et le protéger, Benoît utilise des notations de Pachôme et de Cassien qui concernaient le silence tel qu'on le pratiquait en Égypte, c'est-à-dire sans la lecture. Telle est la principale originalité du traité bénédictin. Elle consiste à introduire un élément de la tradition pachômienne dans le traité du Maître. Il s'ensuit un changement d'attitude vis-à-vis des échanges de vues qui pourraient interrompre la lecture. Désormais il s'agit moins de promouvoir l'audition fructueuse du texte au moyen de questions et d'explications que de rendre la lecture parfaitement audible et à peu près ininterrompue.

Les considérations sur le silence à table, que Benoît ajoute à la *RM*, sont courantes dans la tradition, ainsi

241. *RM 24*, 28-30.

que nous venons de le rappeler. En revanche, le roulement hebdomadaire, la cérémonie d'entrée du lecteur, les principes pour la désignation de celui-ci, les indications sur ce qu'il prend avant et après le repas, sont autant de traits qui mettent à part la *RM* et la *RB* dans l'ensemble des règles. En dehors du Maître et de Benoît, les législateurs ne se sont jamais occupés de la fonction et de la personne du lecteur. Tout leur intérêt se porte sur les avantages de la lecture et la nécessité du silence. En d'autres termes, c'est aux auditeurs que s'arrête leur pensée, tandis que le Maître et Benoît se préoccupent en outre, et par priorité, du lecteur. Dans nos deux règles, celui-ci fait l'objet d'un développement unique en son genre.

C'est également un fait isolé que la législation du Maître sur le *quid* et le *quomodo* de la lecture. Aucune autre règle ne précise ce qu'on doit lire au réfectoire ni comment on doit le lire. En omettant ces indications du Maître, Benoît se rapproche donc de l'ensemble de la littérature cénobitique, de même qu'il se conformera à la tradition augustinienne en plaçant à la fin de sa Règle la prescription de lire celle-ci souvent en communauté²⁴². Soit par cette omission, soit par l'ajouté sur le silence, la *RB* diffère moins que la *RM* de la littérature courante. Il n'en est que plus singulier qu'elle ignore le principe de « double réfection » du Maître, si abondamment représenté dans la tradition. Seul le souci d'être bref peut expliquer une pareille omission de la part de Benoît²⁴³.

242. *RB* 66, 8. Voir notre commentaire de l'épilogue (*RB* 73), p. 96, notes 196-198. Cf. ici-même, note 234. On pourrait se demander si Benoît ne dépend pas d'Augustin seul, le Maître dépendant à son tour de Benoît. Mais il est peu vraisemblable que le Maître débite en trois paragraphes différents et séparés de son chapitre 24 les indications contenues dans la petite phrase de *RB* 66, 8. Le processus inverse se comprend mieux.

243. Il est vrai que Benoît pourrait n'avoir pas trouvé dans sa source le passage du Maître sur cette question (*RM* 24, 4-5). Mais il connaissait certainement la Règle augustinienne.

Entre les prescriptions de la *RM* sur la fonction du lecteur et celles qui déterminent ce qu'on doit lire et comment le lire, il existe un rapport certain. D'abord, les unes comme les autres sont originales. Ensuite, les secondes aussi bien que les premières appartiennent à la réglementation de l'office du lecteur. Après avoir institué le mode de désignation de l'hebdomadier, son entrée en charge, son *merus* initial, le Maître poursuit de façon très ordonnée en lui indiquant quel livre il doit prendre et comment il doit le lire. Plus loin, enfin, il traitera de son repas. Toutes ces prescriptions se tiennent entre elles. Ensemble, elles forment un seul règlement complet de la fonction du lecteur, dont aucun élément ne se retrouve dans un autre document.

Dans cette série continue, Benoît a fait un choix. Gardant les prescriptions initiales et finales, il a omis l'élément central, c'est-à-dire ce qu'on doit lire et comment le lire. Étant donné la parfaite continuité du règlement de la *RM*, le mot « omission » est à prendre ici au sens fort. En l'employant, nous ne voulons pas seulement constater le fait que certains passages du Maître manquent chez Benoît, mais suggérer que celui-ci a trouvé ces passages dans sa source et les a délibérément laissés de côté. L'homogénéité de *RM* 24 paraît autoriser cette induction. Si la *RB* se détache moins que la *RM* de l'ensemble des règles en s'abstenant d'indiquer ce qu'on lit au réfectoire et la manière de le lire, cette moindre originalité ne lui vient sans doute pas de ce qu'elle est antérieure à la *RM*, mais de ce qu'elle retranche une partie de la législation très neuve du Maître.

CHAPITRE II

MALADES, VIEILLARDS ET ENFANTS (RB 36-37)

Entre le *De septimanariis coquinae* et le *De ebdomadario lectore*, les deux chapitres que nous abordons maintenant font figure de parenthèse²⁴⁴. Si la question alimentaire est au centre du second, elle n'occupe dans le premier qu'une place apparemment restreinte²⁴⁵. De plus, on voit mal pourquoi le traité du lecteur se trouve ainsi séparé de celui des cuisiniers. Ces deux offices se répondent et se complètent trop bien pour qu'on ne ressente pas comme une interruption ce qui est dit dans l'entre-deux. La mention du « serviteur » des malades²⁴⁶, qui fait penser aux serviteurs de table, est trop rapide pour dissiper cette impression. Entre deux traités qui règlent des ministères actifs, concernant le repas commun, nos chapitres ont pour objet des catégories de personnes passives et qui font exception à la norme. On ne s'attend guère à les rencontrer à cet endroit.

I. Attaches de ces chapitres avec la RM

Chez le Maître, on ne trouve aucun chapitre spécialement consacré aux vieillards et aux enfants. Quant aux malades,

244. L'expression est de P. DELATTE, *Commentaire*, p. 293.

245. RB 36, 9. De plus, il est probable que l'alimentation des malades est au premier rang des préoccupations du *seruitor* (RB 36, 7). Voir note 287.

246. RB 36, 7.

il en est question en deux chapitres consécutifs, qui se trouvent dans une autre partie de la Règle (*RM* 69-70). Si le second de ces chapitres a un rapport évident avec le début de *RB* 36, le premier ne semble pas avoir de répondant chez Benoît. Il y est longuement question des mesures à prendre pour déjouer toute simulation de maladie. Le malade prétendu sera pris au mot et soumis à une diète sévère. Malheur à lui, s'il se lève pour le repas, après être resté au lit pendant l'office! S'il vient à l'office, mais ne travaille point, il échappera à l'excommunication, mais ne recevra pas la ration normale : point de nourriture sans travail²⁴⁷. On trouve déjà là les rudes procédés de discernement que le Maître appliquera bientôt, selon une tradition héritée du christianisme primitif, aux hôtes du monastère²⁴⁸. Dans le cas des malades comme dans celui des hôtes²⁴⁹, Benoît ignore complètement ces méthodes.

La place de *RM* 69-70 n'est pas moins difficile à justifier que celle de *RB* 36. Ces chapitres du Maître font partie d'une section de la Règle où s'entremêlent plusieurs questions connexes²⁵⁰. L'idée de l'office et du travail obligatoires relie le chapitre 69, soit au traité des hôtes, comme nous venons de le voir, soit à ceux de la prière et du travail. De son côté, par le thème de la *caritas*, le chapitre 70 se rattache à la série des chapitres sur les relations avec les personnes de l'extérieur. Mais ces liens complexes ne relient *RM* 69-70 qu'à des traités plus ou moins éloignés. Avec le chapitre précédent et le suivant (*RM* 68 et 71), le *De fratribus aegrotis* et le *De caritate fratrum circa tediosos* sont en discontinuité manifeste. On ne saurait dire pourquoi

247. *RM* 69.

248. Voir *RM* 78 et 83. Au bout de deux jours, l'hôte doit travailler sous peine d'expulsion (78, 1-9). Même principe dans la *Didaché* 12, 2-5. Voir IX, II, § I, ci-dessous, p. 1261, n. 65.

249. Voir *RB* 53 et 60.

250. Voir *La Règle du Maître*, t. 1, p. 175-178.

le Maître les a logés ainsi à la fin d'une série de petits chapitres qui séparent *RM* 63 de *RM* 71²⁵¹.

Dans la synopse des deux règles, *RM* 69 et 70 prennent place entre le chapitre de Benoît sur l'oratoire (*RB* 52; cf. *RM* 68) et celui sur les hôtes (*RB* 53; cf. *RM* 65.72.79). C'est dire que rien ne leur répond dans la partie correspondante de la Règle bénédictine. En revanche, *RB* 36 et 37 ne sont pas sans répondants parmi les prescriptions alimentaires du Maître. Après deux brèves mentions des « moins de douze ans » dans les chapitres sur la nourriture et la boisson²⁵², la *RM* traite successivement des malades et des enfants dans deux paragraphes du traité des jeûnes²⁵³. Une phrase de conclusion leur associe les vieillards, ces trois catégories formant, ici comme ailleurs, un trio inséparable.

Ce passage de *RM* 28 présente donc la même séquence que *RB* 36-37. L'analogie est d'autant plus frappante que le chapitre bénédictin sur les vieillards et les enfants donne justement des directives pour l'alimentation de ces catégories, peut-être en ce qui concerne la quantité et la qualité des aliments²⁵⁴, certainement en ce qui

251. *Ibid.*, p. 188.

252. *RM* 26, 14 (cf. *RB* 39, 10); 27, 41-42.

253. *RM* 28, 13-18 et 19-26.

254. *RB* 37, 2 : *districtio regulae in alimentis*. A vrai dire, on ne voit pas bien comment la Règle pourrait être mitigée en matière alimentaire, si ce n'est sur le chapitre du jeûne. S'agirait-il de l'abstinence de viande ? Mais les notes de *RB* 36, 9 et 39, 11 paraissent exclure toute dispense, sauf pour les malades graves. Quant au pain, la note de *RB* 39, 10, conformément à *RM* 26, 14, prévoit expressément une réduction de la ration pour les enfants. On ne pense donc nullement à leur accorder des suppléments. La ration alimentaire des adultes étant considérée comme « suffisante », celle des enfants doit être réduite proportionnellement. Le même principe vaut sans doute pour la boisson, encore que *RB* 40 n'ait pas de note qui corresponde à *RM* 27, 41-42. L'horaire des repas reste donc le seul domaine où une mitigation paraisse concevable. Au reste, la syntaxe elle-même

concerne l'heure des repas²⁵⁵. Ainsi l'on peut établir une correspondance assez stricte entre *RM* 28, 19-26 et *RB* 37. Toutefois le chapitre bénédictin est anticipé. Au lieu de venir à la suite de la règle des jeûnes (*RM* 28; *RB* 41), il se présente dès avant le chapitre sur la nourriture (*RM* 26; *RB* 39), voire avant le chapitre du lecteur (*RM* 24; *RB* 38). Cette anticipation a peu de chances d'être primitive, puisqu'elle a pour effet d'interrompre la suite naturelle que forment le *De septimanariis* et le *De lectore*. Au contraire, la position de la péricope chez le Maître n'a rien que de normal et peut être tenue pour originelle.

Si le paragraphe de *RM* sur les enfants et les vieillards est à l'origine de *RB* 37, il est probable que le paragraphe du même chapitre sur les malades est pareillement à l'origine de *RB* 36. Il est vrai que, dans ce cas, le contenu du chapitre bénédictin est trop différent de celui de la péricope du Maître pour qu'on puisse mettre les deux textes en parallèle au seul vu des matières traitées. Mais la séquence malades-enfants se retrouve à la fois dans *RM* 28, 13-26 et dans *RB* 36-37. Si les deux textes sur les enfants sont corrélatifs, il doit en être de même pour les deux textes sur les malades. Il semble donc que Benoît ait constitué son *De infirmis fratribus* de la même façon que son *De senibus uel infantibus*: deux paragraphes contigus du traité des jeûnes ont été érigés en chapitres distincts et transportés quelques pages plus haut.

Comment expliquer ce transfert? Concédant aux vieillards et aux enfants de « devancer l'heure régulière » des repas, le chapitre 37 n'est pas sans analogie avec les notes des chapitres 35 et 38 où Benoît accorde des faveurs du même genre aux cuisiniers et au lecteur²⁵⁶. Mais ce

suggère que *praeueniant horas canonicas* équivaut à *nullatenus eis districtio regulae teneatur in alimentis*, les deux expressions étant opposées l'une à l'autre par *sed*. Voir aussi note 368.

255. *RB* 37, 3 : *praeueniant horas canonicas*.

256. *RB* 35, 11-13 ; 38, 10.

sont surtout les similitudes du chapitre 36 avec le chapitre 35 qui paraissent avoir motivé le déplacement. On se souvient que le *De septimanariis coquinae* répète comme un refrain : *sibi inuicem seruiant ... seruiant fratribus suis*²⁵⁷. Or la même notion de service domine le traité des malades. Dès les premières phrases, le verbe *seruire* y revient trois fois, à quoi il faut ajouter les mentions du ou des serviteurs²⁵⁸. Dans l'un et l'autre chapitre, ce service procure « une plus grande récompense²⁵⁹ ». Ces thèmes communs du service et de la *merces* donnent un air de ressemblance très marqué aux deux traités. Visiblement, Benoît a engendré ensemble ces jumeaux. On notera que si le Maître parlait souvent de *seruitium* à propos de la fonction des hebdomadiers, il n'avait pas songé à la présenter expressément comme un devoir incombant à tous et comme une œuvre de charité méritant récompense. C'est à Benoît qu'il appartient en propre d'avoir marqué cette signification spirituelle du service hebdomadaire. Son insistance sur ce point dans le chapitre 35 fait comprendre l'adjonction du *De infirmis fratribus* aussitôt après. Préoccupé de mettre en valeur le service de la cuisine et ses fruits spirituels, Benoît a songé tout naturellement à l'œuvre similaire du service des malades.

Chez le Maître, la fonction des semainiers était envisagée d'un point de vue extérieur et objectif. Il s'agissait d'organiser méthodiquement et minutieusement le repas commun, d'en assurer le déroulement ordonné suivant certains principes. Dans une telle perspective, le chapitre du lecteur ne pouvait être séparé de celui des cuisiniers. Un autre point de vue prévaut chez Benoît, plus intérieur, plus

257. *RB* 35, 1.6.13.

258. *RB* 36, 1 (*eis seruiatur*). 2 (*sibi seruire... seruiantes sibi*). 7 (*seruitor*). 10 (*seruitoribus*).

259. *RB* 35, 2 : *quia exinde maior merces... adquiritur*; 36, 5 : *quia de talibus copiosior merces adquiritur*.

subjectif. Réglementer la vie commune lui importe moins que d'instaurer le service mutuel dans la charité. C'est pourquoi il fait suivre le *De septimanariis coquinae* de deux chapitres, complémentaires à ses yeux, sur le traitement des malades, des vieillards et des enfants.

Que telle soit la raison profonde de cette séquence, nous en avons une preuve de plus dans le fait que le *De infirmis*, comme le *De septimanariis*, se préoccupe d'épargner aux servants la « tristesse²⁶⁰ ». Qu'elle vienne d'un travail disproportionné aux forces du servant ou des exigences démesurées de ceux qu'on sert, la tristesse est ce ver rongeur qui détruit de l'intérieur l'œuvre de charité et sa récompense. Le souci de la subjectivité doit donc s'allier au souci du service dans la charité. La même pédagogie spirituelle, faite de ces deux préoccupations inséparables, est à l'œuvre dans le traité des semainiers et dans celui des malades. C'est cette visée nouvelle, plus spirituelle, plus subjective, qui a provoqué la dislocation de la séquence purement descriptive du Maître (*RM* 18-24).

II. Le chapitre des malades (*RB* 36)

Le *De infirmis fratribus* comporte deux parties assez différentes. Alors que la seconde traite une série de questions pratiques (local, infirmier, bains, viande), la première expose quelques principes généraux : les malades doivent être soignés avant tout et par-dessus tout ; il faut les servir exactement comme le Christ ; de leur côté, ils doivent avoir conscience du motif religieux de ce service, et ne pas se montrer trop exigeants ;

260. *RB* 35, 3 (*ut non cum tristitia hoc faciant*) ; 36, 4 (*non superfluitate sua contristent fratres suos seruiantes sibi*).

cependant, même s'ils exagèrent, on les supportera patiemment ; enfin, l'abbé doit veiller avec le plus grand soin à ce qu'ils ne souffrent d'aucune négligence (*RB* 36, 1-6).

Le second de ces principes, qui équipare les malades au Christ, est illustré par deux citations évangéliques, tirées du même passage de saint Matthieu²⁶¹. La première (*Infirmus fui et uisitastis me*) fait immédiatement songer au petit chapitre de la *RM* « Sur la charité à l'égard des malades ». Là, en effet, le Maître exhorte les frères à visiter, consoler et servir ceux qui sont souffrants, afin de leur témoigner la charité fraternelle et d'accomplir la parole du Seigneur : « J'ai été malade et vous m'avez visité²⁶² ».

Le début du traité bénédictin ressemble donc à ce petit chapitre du Maître. Cependant les deux auteurs ont un dessein un peu différent. Le Maître s'adresse à tous les individus bien portants et leur propose la visite des malades comme une bonne œuvre à pratiquer « à l'envi ». Visiter et consoler les affligés sont des maximes de l'art spirituel²⁶³. A chacun de les appliquer de son mieux, dans un climat de spontanéité, voire d'émulation, pour démontrer à Dieu et à l'abbé qu'il est rempli de charité. La citation évangélique a pour but d'encourager ces actes de charité spontanés envers les malades. Comme la maxime de l'*ars sancta* qui en dérivait, elle fait figure de règle d'action à mettre en pratique.

Chez Benoît, au contraire, la parole du Seigneur n'apparaît pas comme un ordre à exécuter, mais comme la preuve scripturaire de deux axiomes : le soin des malades passe avant tout ; on doit les servir comme le Christ. L'incitation directe à l'action fait place à la considération de la grandeur de l'acte, de son éminente dignité et de ses exigences. Les deux premiers principes de *RB* 36, que vient confirmer le

261. *RB* 36, 2-3 (*Mt.* 25, 36 et 40).

262. *RM* 70, 1-3.

263. *RM* 3, 16 et 19.

texte de l'évangile, ne se trouvaient pas dans *RM* 70. En les posant avant tout, Benoît introduit un moment théorique qui manquait chez le Maître. La vue de foi sur laquelle se fonde le service des malades passe du plan vécu au plan réflexif. D'autre part, l'accent n'est plus sur les manifestations spontanées, voire compétitives, de la charité individuelle, mais sur la gravité du devoir collectif de soigner les malades²⁶⁴. Cette *cura infirmorum* n'apparaît pas comme matière à des démonstrations de zèle, mais comme une tâche objective à remplir parfaitement.

Cet exorde du chapitre des malades est fort semblable à celui du traité des hôtes. Là, cependant, Benoît commence d'emblée par ce qui est ici le second principe : « Tous les hôtes doivent être reçus comme le Christ, car il dira un jour : J'étais hôte, et vous m'avez reçu ²⁶⁵ ». Le premier principe est donc propre à *RB* 36. Si les hôtes aussi bien que les malades doivent être traités comme le Christ, ceux-ci ont pourtant le privilège de l'*ante omnia et super omnia*.

Au traité des hôtes, le verbe de la citation évangélique est repris dans le contexte : à *suscepistis* répond *suscipiantur*. Ici, au contraire, les verbes sont différents : *uisitantis* et *seruiatur*. On notera que le passage parallèle du Maître porte trois verbes : *uisitent, consolentur et seruiant*²⁶⁶, dont le premier reprend celui de l'évangile. Or c'est le troisième que reproduit Benoît, conformément à la préoccupation dominante que nous avons déjà relevée chez lui. Visiblement, il prête moins d'attention que le Maître au texte

264. Encore latent dans ce début, l'aspect communautaire de la tâche apparaîtra en pleine lumière quand Benoît en fera peser la responsabilité sur l'abbé (*RB* 36, 6-10). Dès maintenant, cependant, la *RB* laisse de côté la présentation individualiste de l'autre Règle.

265. *RB* 53, 1 (cf. *Mt.* 25, 35).

266. *RM* 70, 1.

cité. On peut voir là un léger indice de l'antériorité de la *RM* : le texte sacré s'y insère mieux que dans la *RB*.

Outre *Mt.* 25, 35, Benoît cite *Mt.* 25, 40 : *Quod fecistis uni de his minimis, mihi fecistis*, en omettant les mots *fratribus meis*, qui paraissent pourtant appartenir au texte authentique. Augmentée de ces mots, la citation apparaît déjà au début d'une Question de Basile²⁶⁷. Celui-ci introduit le texte évangélique par une phrase qui correspond exactement au second principe de Benoît. A la question *Quali affectu debemus infirmis fratribus ministrare?* Basile répond : *Sicut ipsi Domino offerentes obsequium, qui dixit...* Cette fois, nous tenons l'origine probable du principe bénédictin. De plus, il est à noter que les mots *infirmis fratribus* du titre de *RB* 36 figurent déjà dans l'Interrogation basilienne, alors que le titre de *RM* 70 employait des termes différents²⁶⁸. Enfin, la suite de la réponse de Basile n'est pas sans analogie avec la suite du texte bénédictin. Après avoir recommandé le soin des malades, Benoît invite ceux-ci à « considérer que c'est en l'honneur de Dieu qu'on les sert, et à ne pas contrister par de vaines exigences leurs frères qui sont à leur service ». Pareillement, Basile-Rufin voulait déjà que les malades aident les autres à voir le Christ en eux, et qu'ils se comportent de façon à mériter qu'on les serve ainsi²⁶⁹. Les deux auteurs se tour-

267. BASILE, *Reg.* 36. Texte grec dans *PR* 160. Nous indiquerons les principales différences entre le texte de Rufin et le grec. Elles sont assez considérables pour que la traduction latine obscurcisse parfois la pensée de Basile, comme on le verra.

268. *RM* 70, T : *De caritate fratrum circa tediosos*. Cependant le terme *infirmi* est celui qu'emploie *RM* 28, 13-18 et 26. Benoît pourrait l'avoir pris là. On notera que rien ne correspond à *infirmis* dans le titre de BASILE, *PR* 160. C'est apparemment une addition de Rufin, d'ailleurs conforme à la pensée de Basile.

269. BASILE, *Reg.* 36 : *Expedit autem ad conseruandum huiuscemodi affectum in obsequiis, ut et hi qui obsequia a nobis suscipiunt, tales sint quibus merito deferri obsequium debeat*. Les cinq derniers mots manquent dans *PR* 160, Basile disant seulement : *toioutous einai*

nent donc vers les malades, immédiatement après la citation de *Mt.* 25, 40, pour exiger d'eux une conduite correspondant aux honneurs qu'on leur rend.

Cependant Benoît est plus précis que Basile dans ses exigences. Il ne se contente pas de demander en termes généraux une attitude convenable, mais recommande de « considérer » le motif religieux des services rendus, et aussi de « ne pas contrister » ceux qui servent. La première de ces recommandations fait penser à un passage du *De ordine congregationis*, où Benoît invite l'abbé à « songer » que c'est pour l'honneur et l'amour du Christ qu'on l'appelle seigneur et abbé, et à « se montrer digne d'un tel honneur²⁷⁰ ». Quant à la seconde, elle rappelle les nombreuses mises en garde contre la « tristesse » qui parsèment la *RB*²⁷¹. Comme le montre le directoire du cellérier, Benoît a un égal souci de ceux qui sont servis et de ceux qui servent. A ceux-ci, aussi bien qu'aux premiers, on doit épargner toute tristesse²⁷². Ce principe de réciprocité s'applique aux relations des malades et des infirmiers.

(= *iales sint*). Cette expression laconique fait allusion aux mots *adelphois moi* (= *fratribus meis*) de la citation évangélique (*Mt.* 25, 40). Pour être « frère du Christ », il faut « faire la volonté de son Père » (*Mt.* 12, 50). Basile exige donc des malades qu'ils se comportent en frères du Christ, c'est-à-dire d'une façon conforme à la volonté divine. Cette idée apparaît en pleine lumière dans la *PR* 155, qui manque chez Rufin. Là, Basile étudie le problème du malade mal édifiant et de mauvaise volonté. Le supérieur doit d'abord le semoncer. S'il ne se corrige pas, on l'expulse de l'hôpital (voir note 278). — En ajoutant *quibus merito deferri obsequium debeat*, et d'autres expressions analogues dans la suite de *Reg.* 36, Rufin a malheureusement énervé le raisonnement de Basile. On ne voit plus l'importance des mots *fratribus meis* du texte évangélique. Rien d'étonnant, dès lors, que Benoît les ait omis.

270. *RB* 63, 13-14.

271. *RB* 31, 6-7 ; 31, 19 ; 34, 3 ; 35, 3 ; 48, 7.

272. Comparer *RB* 31, 6-7 et 17-19.

Nous en trouverons encore des applications remarquables dans les chapitres sur la distribution du nécessaire²⁷³.

Ainsi, sur un canevas qui a pu lui être fourni par Basile, Benoît pose deux touches originales et bien caractéristiques de sa manière propre. L'originalité de *RB* 36, 4 apparaît plus nettement encore si l'on considère la suite de la Question basilienne. En réalité, ce n'est pas aux malades eux-mêmes que s'adresse Basile, mais aux supérieurs. C'est à ceux-ci de veiller sur la santé morale des malades, en sorte que la maladie ne soit pas un prétexte à la recherche de satisfactions charnelles, mais l'occasion d'aimer Dieu et le Christ, d'exercer la patience, de glorifier le Christ et de confondre le diable, comme ce fut le cas pour Job²⁷⁴. A ce discours aux supérieurs, Benoît substitue des avis directement adressés aux malades, et ces avis ne concernent pas l'attitude générale dans la maladie, mais très précisément les relations fraternelles avec les infirmiers.

Cependant, il faut tenir compte non seulement de la Question 35 de Basile, mais aussi de la Question 37. Celle-ci est bien écrite pour les malades eux-mêmes. A l'interrogation *Cum quali humilitate debet quis suscipere a fratribus obsequium?* Basile répond : *Sicut seruus a domino et sicut ostendit Petrus apostolus, cum ei Dominus ministraret.* Ainsi, tandis que l'on sert les malades « comme le Seigneur », les malades reçoivent ces services « comme venant du Seigneur²⁷⁵ ». Cet admirable jeu scripturaire, où le lavement des pieds répond au jugement dernier, n'a pas été repris tel quel par Benoît. Mais si l'on ne peut parler ni de dépendance littéraire, ni même de correspon-

273. Voir *RB* 34 et 54-55.

274. BASILE, *Reg.* 36. Ici encore, Rufin efface l'opposition basilienne entre *philosômatoi* (terme omis par le latin) et *philothéoi... philochristoi*. De plus, il ajoute les mots *probabiles inueniantur... ac uitae meritum fratrum mereantur obsequia*, dans la ligne des ajoutés déjà signalés (note 269).

275. BASILE, *Reg.* 36-37. Cf. *Mt.* 25 et *Ioh.* 13.

dance précise, il est évident que les deux auteurs sont proches l'un de l'autre. Avec le début de la Question précédente, la Question 37 de Basile forme un couple analogue à celui des deux premières phrases de Benoît. De part et d'autre, on s'adresse successivement aux soignants et aux soignés, en faisant valoir à chaque catégorie la signification chrétienne de l'autre.

C'est seulement avec la phrase suivante de *RB* 36 que l'on sort de la sphère d'influence de Basile. Non que Benoît y contredise la doctrine basilienne. Il la dépasse plutôt. Dans les Questions 36-37, Basile se bornait à réclamer des malades l'attitude convenable. Après l'avoir suivi sur ce terrain, Benoît ajoute une considération miséricordieuse pour les malades qui manqueraient à leur devoir. Plus exactement, c'est aux servants qu'il s'adresse derechef, en leur recommandant la patience envers ces sujets pénibles, occasion de récompense plus abondante pour ceux qui les servent²⁷⁶. Encore que la foi et la charité ne soient pas nommées, c'est bien à leur triomphe que l'on assiste ici. Le cas des malades ingrats est semblable à celui des hôtes pauvres, « en qui l'on reçoit le Christ²⁷⁷ » : les uns et les autres obligent à redoubler de lucidité surnaturelle et de dévouement.

Par rapport aux Questions basiliennes accessibles aux lecteurs latins, la phrase de Benoît marque un simple dépassement. Mais l'*Asceicon* grec de Basile renferme en outre la Petite Règle 155, étroitement connexe à ces Questions. Basile y prend un parti opposé à celui de Benoît. Le malade mal édifiant, qui ne se comporte pas en véritable « frère » du Christ, doit être d'abord réprimandé par le supérieur, puis expulsé²⁷⁸. Il est vrai que Basile ne songe

276. *RB* 36, 4.

277. *RB* 53, 15.

278. Sur les rapports de *PR* 155 avec *PR* 160 (= *Reg.* 36), voir note 269.

sans doute pas spécialement à des religieux malades, mais à tous ceux qu'on soigne à l'hôpital tenu par les frères. Il n'en reste pas moins que le problème du malade difficile reçoit de lui une solution assez différente de celle que préconise Benoît. Les déficiences morales du malade mettent à l'épreuve la foi de ceux qui le soignent. Basile et Benoît le reconnaissent tous deux, mais l'un estime que l'on ne peut tolérer de telles déficiences au-delà d'un certain point, tandis que l'autre demande aux infirmiers une patience sans limites. Cette longanimité de Benoît annonce un article du chapitre du Bon Zèle : *Infirmittates suas siue corporum siue morum patientissime tolerant*²⁷⁹. L'infirmitté morale du malade doit être supportée, tout comme son mal physique.

La dernière phrase du paragraphe est également originale. Benoît y revient, par manière d'inclusion, au premier principe du chapitre. La *cura ante omnia et super omnia adhibenda* est appelée cette fois, moyennant un certain glissement sémantique, *cura maxima*²⁸⁰. Quant au fond, le seul fait nouveau est que l'abbé se voit mis en cause nommément. Cet appel au supérieur en personne souligne l'importance privilégiée que la question revêt aux yeux de Benoît. Le principe premier du chapitre, nous l'avons noté, n'a pas de répondant dans le début, pourtant très semblable, du traité des hôtes. L'avertissement qui est adressé maintenant à l'abbé fera pareillement défaut dans *RB* 53. La sollicitude de Benoît pour les malades est

279. Cf. *RB* 72, 5.

280. Le premier *cura* est suivi du génitif objectif *infirmorum* et désigne les soins donnés aux malades. Le second *cura*, complété par *sil abbati ne...*, désigne le soin que l'abbé doit prendre du bon fonctionnement de l'infirmierie. — On notera que *BASILE, Reg.* 36, ordonne également aux supérieurs de « prendre soin » (*curam gerere*) des malades. Mais il pense à la santé spirituelle de ceux-ci. Plus loin, Basile parle encore de *patientia* (cf. *RB* 36, 5 : *patienter*), mais il s'agit de la patience des malades, non de celle des infirmiers.

vraiment hors pair. On ne peut la comparer qu'à celle que lui ont inspirée les excommuniés, ces malades spirituels. De ceux-ci également, l'abbé était invité à « prendre soin », sans négliger le moindre détail²⁸¹. Avant que les deux sortes de maux, physiques et spirituels, soient expressément mises en parallèle par le *De zelo bono*²⁸², ce parallélisme se laisse entrevoir ici assez clairement.

Quand on passe aux prescriptions plus concrètes qui constituent le **second paragraphe de RB 36** : **Benoît et Augustin** second paragraphe de Benoît, on relève d'emblée une nouvelle analogie avec le traité des hôtes. Comme ceux-ci, les malades ont une maison à part, avec un frère responsable²⁸³. Comme l'hôtelier aussi, ce serviteur des malades doit « craindre Dieu ». Ce n'est là toutefois que la première des qualités requises. De l'infirmier, on exige en outre la « sollicitude » et la « diligence », tandis que, pour l'hôtelier, Benoît parlera seulement de « sagesse ». D'ailleurs l'hôtelier paraît plutôt chargé du local et de son « administration », alors que l'infirmier est expressément mis au service des personnes. La tendresse spéciale de Benoît pour les malades perce encore dans cette différence de présentation.

Du *seruitor*, on passe aux bains. Cette séquence se trouve déjà, en ordre inverse, dans la Règle augustinienne, comme on le constatera par la synopse suivante :

281. Voir RB 27, 1 (*omni sollicitudine curam gerat abbas...*); 27, 5 (*magnopere enim debet sollicitudinem gerere abbas et omni sagacitate et industria currere*, etc.). On notera d'ailleurs que Benoît use constamment de la métaphore médicale dans ce chapitre et dans le suivant. Il parle en particulier d'*infirmarum animarum* (27, 6) et d'*infirmis* (27, 9).

282. Ci-dessus, note 279.

283. RB 53, 21-22.

AUGUSTIN, Ep. 211, 13 (CSEL 57)	RB 36
<p>P. 368, 2-5 : <i>Aegrotantium cura siue post aegritudinem rescindendum siue aliqua imbecillitate etiam sine febribus laborantium alicui debet iniungi, ut ipsa de cellario petat quod cuique opus esse perspexerit.</i></p>	<p>Quibus fratribus infirmis sit cella super se deputata et seruitor timens Deum et diligens ac sollicitus.</p>
<p>P. 367, 10-21 : <i>Lauacrum etiam corporum ususque balnearum non sit assiduus, sed eo quo solet temporis interuallo tribuatur, hoc est semel in mense. Cuius autem infirmitatis necessitas cogit lauandum corpus, non longius differatur; fiat sine murmure de consilio medicinae, ita ut, etiam si nolit, iubente praeposita faciat quod faciendum est pro salute. Si autem uelit et forte non expedit, suae cupiditati non oboediatur. Aliquando enim, etiam si noceat, prodesse creditur quod delectat. Denique si latens est dolor in corpore famulae Dei, dicenti sibi quid doleat, sine dubitatione credatur; sed tamen, utrum sanando illi dolori quod delectat expediat, si non est certum, medicus consulatur.</i></p>	<p>Balnearum usus infirmis quotiens expedit offeratur, sanis autem et maxime iuuenibus tardius concedatur.</p>

On aura remarqué que nous n'avons pas reproduit la Règle masculine d'Augustin, mais le texte féminin de l'Épître 211 du saint. Les deux recensions n'ont pas de variante notable en ce qui concerne l'infirmier, mais l'Épître ajoute une phrase entière, que nous avons mise en italiques, au début du paragraphe concernant les bains. Or cette phrase contient l'expression caractéristique *usus balnearum*,

que l'on retrouve chez Benoît. De plus, elle traite de l'usage des bains par les religieuses en bonne santé, ce qui correspond à la deuxième partie de la phrase bénédictine. Il semble donc que Benoît s'inspire ici de la Règle augustinienne sous sa forme féminine, comme l'a bien vu L. Verheijen²⁸⁴. Rien ne s'y oppose, s'il est vrai que, selon le même auteur, cette recension féminine pourrait remonter très haut, voire à l'époque même où vivait Augustin²⁸⁵.

Examinons maintenant les textes parallèles, en commençant par la phrase sur l'infirmier. Beaucoup plus bref que celui d'Augustin, le texte de Benoît est, à certains égards, plus complet. La *cella* et les qualités requises du serviteur sont des éléments nouveaux. En revanche, Benoît ne précise pas la tâche du serviteur. Chez Augustin, celui-ci est spécialement chargé de prendre au cellier les aliments nécessaires à chaque malade²⁸⁶. Ce service alimentaire est probablement le premier que Benoît attend de l'infirmier²⁸⁷,

284. L. VERHEIJEN, *La Règle de saint Augustin*, t. I, Paris 1967, p. 308.

285. *Ibid.*, t. II, p. 201-205. Déjà C. LAMBOT s'était demandé si la *RB* dépendait de la Règle masculine d'Augustin (*RA*) ou de la Règle féminine (*EA*). Cf. « L'influence de S. Augustin sur S. Benoît », dans *Rev. Liturgique et Monast.* 14 (1929), p. 325. Il avait opté pour *RA*, mais en vertu de considérations *a priori*. Le passage sur les bains n'est même pas pris en considération dans l'examen des passages où *RB* dépend d'Augustin (*ibid.*, p. 325-328). En revanche, D. DE BRUYNE « La première Règle de S. Benoît », dans *Rev. Bénéd.* 42 (1930), p. 328 et 339, a bien vu l'importance de ce passage et ses relations particulières avec *EA*. Mais il a mal lu le texte de *EA*, qui ne porte pas *non tardius differatur* (*tardius* est le mot de *RB* 66, 8), mais *non longius differatur*.

286. Cf. AUGUSTIN, *Reg.* 9, 57-61 : les malades ont besoin de moins de nourriture qu'à l'ordinaire, mais les convalescents de plus.

287. Voir *RB* 38, 11 : les *servitores* mangent après la communauté, ce qui donne à penser qu'ils ont servi les malades pendant le repas. Mais s'agit-il bien de « serviteurs des malades » ? Nous y reviendrons (notes 298-300). En tout cas, le cellier est prié de veiller particulièrement sur les *infirmi* (*RB* 31, 9), et sans doute le *servitor* fait-il la liaison entre le cellier et l'infirmier.

mais on peut penser que la tâche de celui-ci est plus large. Les malades ont, selon la *RB*, une *cella* particulière. Ce fait laisse entrevoir un service d'infirmier plus développé que chez Augustin.

Pas plus qu'il ne délimite la tâche du serviteur, Benoît ne s'étend sur les conditions de l'usage des bains par les malades. Suivant une de ses habitudes constantes, Augustin se préoccupe de soumettre cet usage au contrôle du supérieur. Les bains doivent être pris comme des remèdes, sur l'ordre de la *praeposita* et d'après l'ordonnance du médecin, sans égard à la répugnance ou au désir qu'ils peuvent inspirer à la malade. A vrai dire, Augustin semble craindre beaucoup moins le « murmure » de la patiente qui refuse une thérapeutique nécessaire, que les demandes non motivées par de véritables besoins de santé. Ce deuxième inconvénient fait l'objet d'un développement bien plus considérable que le premier. Le bain est chose agréable, et des religieux qui en sont habituellement privés seront plus tentés d'en user trop que pas assez.

On notera dans ce deuxième développement le double *expedit ... expedit* qu'Augustin oppose à *uelit ... delectat*²⁸⁸. Bien que *expedit* soit fréquent dans la *RB*, il est possible que le mot fasse ici écho à la Règle augustinienne. Cependant on ne trouve pas chez Benoît l'opposition augustinienne entre utilité et volupté. Plutôt qu'une restriction de ce genre, *quoliens expedit* paraît être un encouragement positif à proposer le bain. D'ailleurs il n'est pas plus question d'imposer celui-ci que de restreindre son usage. On l'« offre » simplement aux malades, aussi souvent qu'il le faut. La petite phrase de Benoît est affranchie de toutes les tensions dont était chargé le paragraphe d'Augustin.

S'il est accordé aux malades sans réticence, le bain est

288. AUGUSTIN, *Ep.* 211, 13 (ed. GOLDBACHER, *CSEL* 57, p. 367, 16 et 21).

considéré avec beaucoup de réserve quand il s'agit des bien portants. A cet égard, le *tardius concedatur* de Benoît équivaut à peu près au *non sit assiduus* de la Règle augustinienne. Cependant Benoît n'a rien qui corresponde à *semel in mense*, ni même à la mention d'intervalles réguliers. Cette indétermination n'est pas sans rappeler l'expression très vague (*saepius*) dont Benoît se sert à propos de la lecture de la Règle en communauté²⁸⁹. Augustin voulait qu'on fasse cette lecture « une fois par semaine²⁹⁰ », et qu'on prenne le bain « une fois par mois ». Aucune de ces précisions n'a été retenue par la *RB*. Dans les deux cas, elle substitue à la périodicité indiquée par Augustin un simple adverbe au comparatif : *saepius, tardius*.

Outre cette imprécision, on note chez Benoît une inversion de l'ordre des matières. La Règle augustinienne commençait par l'ensemble de la communauté et continuait en parlant des malades. Benoît commence par les malades et poursuit en parlant des bien portants. Cet ordre s'explique sans peine dans un traité *De infirmis*. On notera d'ailleurs que Benoît a déjà opéré une inversion analogue, en traitant du serviteur avant les bains. Cette double interversion est à retenir. Ce que Benoît fait ici en utilisant la Règle augustinienne, il le fait ailleurs en exploitant la *RM*²⁹¹. La même similitude de procédés apparaît encore si l'on considère l'extrême concision de *RB* 36, 8, comparé au paragraphe d'Augustin sur les bains. Benoît abrège ici Augustin aussi radicalement qu'il abrège ailleurs le Maître. De ces analogies, on peut inférer que, si Benoît dépend d'Augustin presque certainement, il dépend aussi du Maître très probablement.

289. *RB* 66, 8. Voir notre commentaire de l'épilogue (*RB* 73), p. 98, n. 199-204.

290. AUGUSTIN, *Reg.* 16, 208-209.

291. Voir par exemple *RB* 57 (cf. *RM* 85). Cf. notre commentaire sur ces textes dans la VII^e partie, chapitre IV : « Les artisans et la vente de leurs produits ».

Il est encore une différence entre la Règle augustinienne et la *RB* : celle-ci parle seule des « jeunes », à qui l'usage des bains est spécialement déconseillé. Mais la signification de ce *maxime iuuenibus* apparaîtra mieux quand nous étudierons la question des bains dans l'ensemble de la tradition. A présent, il nous faut poursuivre notre lecture de *RB* 36. La note sur la viande, qui suit celle sur les bains, est construite de la même façon. L'une et l'autre oppose le régime des malades à celui des bien portants. Plus encore que le bain, la viande est réservée aux malades, voire aux malades « extrêmement affaiblis ». Cette suite de concessions aux malades et de refus aux bien portants marque la préoccupation qu'a Benoît de ne pas mitiger l'observance commune, tout en accordant aux *infirmi* ce dont ils ont besoin.

Au reste, c'est encore à Augustin que nous ramène la note sur la viande. Celui-ci ne parle pas en propres termes des *carnes*²⁹², mais ce qu'il dit du régime alimentaire des convalescents ressemble à la phrase de Benoît. « Après la maladie, on doit les traiter de telle façon qu'ils se remettent plus vite... Mais dès qu'ils auront repris (*reparauerint*) leurs forces antérieures, ils reviendront à leur régime accoutumé... »²⁹³. Il se pourrait même que *pro reparatione*, dans le texte bénédictin, provienne du *reparauerint* d'Augustin. Certes, cette référence augustinienne ne doit pas être majorée, car nous verrons bientôt que les prescriptions de Benoît sur la viande ont des parallèles précis dans les deux règles de Césaire²⁹⁴. Cependant ces passages de Césaire ne parlent pas du retour au régime normal

292. Plus vaguement, Augustin recommande l'*abstinentia escae et potus, quantum ualetudo permittit* (*Reg.* 8, 39-40).

293. AUGUSTIN, *Reg.* 9, 58-62 : *Post aegritudinem sic tractandi sunt, ut citius recreentur... Sed cum uires pristinas reparauerint, redeant ad feliciorum consuetudinem suam.*

294. Ci-dessous, notes 350-351.

après la convalescence, comme le font à la fois Augustin et Benoît. Il semble donc que cette dernière phrase du second paragraphe de *RB* 36 s'apparente, comme les précédentes, à la Règle augustinienne.

La conclusion
(*RB* 36, 10)

Benoît reviendra sur la question de la viande dans son *De mensura cibi*²⁹⁵. Plus loin, nous comparerons les deux

notes parallèles de *RB* 36 et 39. A présent, nous pouvons passer à la conclusion du *De infirmis fratribus* (*RB* 36, 10). Elle ressemble singulièrement à celle du premier paragraphe²⁹⁶. Derechef, l'abbé est sommé de veiller avec le plus grand soin à ce que l'on ne néglige point les malades. Cette fois, cependant, Benoît désigne deux catégories de personnes à sa vigilance : les cellériers et les serviteurs. Il n'est pas surprenant que Benoît mentionne ici seulement les *seruitores*, puisque ceux-ci n'ont été présentés que dans le second paragraphe. Quant à la responsabilité du cellérier à l'égard des malades, il en avait déjà été question dans le *De cellarario*²⁹⁷.

Le pluriel *cellarariis* peut faire allusion à l'aide que reçoit éventuellement le cellérier²⁹⁸, à moins que Benoît ne pense aux officiers qui se succèdent dans la charge. Le pluriel *seruitores* est susceptible des mêmes interprétations. Cependant le second paragraphe présentait un seul *seruitor*, et il n'a pas été question d'aides. On est donc enclin à voir plutôt dans ce pluriel une allusion aux titulaires successifs. Ce sens pourrait convenir aussi à l'expression au pluriel (*fratres seruietes*) que l'on trouve déjà dans le premier paragraphe²⁹⁹. Mais la Règle parlera plus loin de *seruito-*

295. *RB* 39, 11.

296. *RB* 36, 6 (cf. 36, 1). Voir ci-dessus, note 280.

297. *RB* 31, 9.

298. *RB* 31, 17 (*solatia ei dentur*).

299. *RB* 36, 4.

*res*³⁰⁰, dans un contexte qui ne se prête pas à une telle interprétation. Si ces « serviteurs » sont bien ceux des malades — mais le sont-ils? — il faut admettre que Benoît pense alors à plusieurs infirmiers simultanés. En définitive, le nombre des infirmiers n'est pas moins incertain que celui des hebdomadiers. La *RB* est curieusement imprécise à cet égard. Une évolution a d'ailleurs pu se produire, sur ce point comme sur d'autres, au cours de la rédaction de la Règle³⁰¹.

La mention des cellériers et des serviteurs précise donc ici la conclusion du premier paragraphe. En même temps, Benoît insiste sur la responsabilité de l'abbé en énonçant un principe universel : *et ipsum respicit quidquid a discipulis delinquitur*. Ensemble, ces deux traits nouveaux doublent la longueur de la conclusion générale. Les trois phrases qui parlent de la *cura* se trouvent ainsi en progression. La première, au début du chapitre, est brève et reste dans le vague. La seconde, à la fin du premier paragraphe, est aussi courte, mais elle précise que la *cura* incombe à l'abbé. La troisième, à la fin du chapitre, est deux fois plus longue et elle désigne nommément les officiers responsables sous le contrôle de l'abbé, dont la responsabilité personnelle est encore soulignée. De la sorte, le *De infirmis* est scandé par un refrain qui va se précisant et s'amplifiant³⁰², encore que d'emblée le principe initial, dans sa concision et sa généralité, énonce le thème avec une vigueur insurpassable.

300. *RB* 38, 11.

301. Sur le nombre des hebdomadiers, voir ci-dessus, p. 1017-1022, notes 103-118, spécialement les phrases précédant l'appel de note 110.

302. Comparer le refrain du « service » dans le *De septimanariis* (*RB* 35, 1.5-6.13) et le refrain de la « réception du Christ » dans le *De hospitibus* (*RB* 53, 1.7.15).

L'infirmerie, l'infirmier, les bains, la viande : toutes ces notations du second paragraphe sont absentes de la *RM*. Trois d'entre elles, nous l'avons vu, ont leur origine, certaine ou probable, immédiate ou lointaine, dans la Règle d'Augustin. Il reste à les replacer dans un cadre historique plus large, afin de situer Benoît et le Maître par rapport à l'ensemble de la tradition³⁰³.

Commençons par la *cella infirmorum*. Elle remonte aux origines mêmes du cénobitisme, puisqu'il en est maintes fois question dans la Règle pachômienne. La traduction de celle-ci par Jérôme parle le plus souvent de *locus aegrotantium*³⁰⁴, parfois de *locus infirmorum*³⁰⁵ ou de *triclinium aegrotantium*³⁰⁶, à trois reprises de *cellam aegrotantium* ou *languentium*³⁰⁷. Un esprit de stricte réglementation se retrouve dans la plupart de ces textes. Il s'agit d'établir autour de l'infirmerie des barrières telles que les faveurs accordées aux malades n'entraînent pas de relâchement. De plus, c'est à la *cella languentium*, et non ailleurs, que doivent aller toutes les douceurs venues de l'extérieur.

Dans un esprit différent, Jérôme avait déjà parlé de l'infirmerie dans sa description des cénobites d'Égypte. Le malade, dit-il, est transporté *ad exedram latiore*, ce qui peut désigner soit une salle commune, soit une cellule particulière plus spacieuse que celles des bien portants³⁰⁸.

303. La plupart des textes qui suivent ont été analysés par B. STEIDLE, « Der Kranke in den alten Mönchsregeln », dans *Erbe und Auftrag* 41 (1965), p. 189-206 (dernier article d'une série publiée sous le titre général « Ich war krank, und ihr habt mich besucht », dans la même revue).

304. PACHÔME, *Reg.* 42.43.45.53 (pluriel *loca* dans ce dernier paragraphe).

305. *Ibid.*, 164.

306. *Ibid.*, 42.

307. *Ibid.*, 53 (*bis*) et 54.

308. JÉRÔME, *Ep.* 22, 35.

Avec Césaire, toute équivoque sur ce point sera dissipée : point de chambre particulière pour chaque malade, mais une *cella* commune pour toutes³⁰⁹. L'évêque d'Arles applique ainsi aux sœurs âgées et souffrantes la règle du dortoir unique qu'il vient d'imposer à la communauté entière. Outre la *cella* ou dortoir, les malades peuvent avoir un petit cellier et une cuisine spécialement affectés à leur usage³¹⁰. Un contemporain, l'abbé jurassien Eugende, leur accorde les mêmes privilèges : ils prendront leurs repas et habiteront à part³¹¹. Quant à Aurélien d'Arles, il suit Césaire en donnant aux malades cuisine et cellier particuliers³¹², mais il ne parle pas de leur *cella*. Celle-ci ne reparait que chez Isidore, qui demande qu'elle soit bien à l'écart et protégée du bruit, en la désignant du même nom que la Règle pachômienne : *locus aegrotantium*³¹³. Isidore admet d'ailleurs que des moines malades ou âgés habitent une cellule particulière, loin de la communauté³¹⁴. A son tour, Fructueux ne parle pas de l'infirmerie, mais la *Regula communis* qui lui est attribuée prescrit de rassembler les malades *in una domo*, afin de les soigner le mieux possible³¹⁵.

Dans cet ensemble de témoignages, on discerne deux tendances principales. L'une vise à protéger la vie commune et l'austérité monastique : les malades ne doivent pas être

309. CÉSAIRE, *Reg. uirg.* 9.

310. CÉSAIRE, *Reg. uirg.* 32. La précision *in commune* montre que Césaire reste fidèle à sa préoccupation dominante : la désappropriation.

311. *Vita Patrum Jurensium* III, 21 : *praestitit sequestratim reficere uel manere*.

312. AURÉLIEN, *Reg. mon.* 53 ; *Reg. uirg.* 37.

313. ISIDORE, *Reg.* 1, 3.

314. *Ibid.*, 19, 2. Cf. PACHÔME, *Reg.* 107 : ces mêmes personnes peuvent, à la différence des bien portants, fermer leur cellule la nuit.

315. FRUCTUEUX, *Reg.* II, 7. La suite s'inspire de JÉRÔME, *Ep.* 22, 35.

une occasion de relâchement. Ce réflexe défensif apparaît surtout, sous des aspects divers, chez Pachôme et chez Césaire³¹⁶. L'autre tendance est plus positive. Elle ne vise pas à isoler l'infirmier, ou à interdire les cellules particulières, mais simplement à promouvoir le bien des malades. Dans son extrême concision, la note de Benoît sur la *cella* paraît se rattacher plutôt à cette seconde tendance. Il n'y est pas question, comme chez Césaire, d'imposer aux malades une salle commune, mais de les mettre dans un local spécial (*super se deputata*), apparemment pour qu'ils soient mieux soignés.

L'infirmier

Une observation du même genre peut être faite à propos de l'infirmier.

Ici encore, plus d'un législateur se préoccupe d'empêcher que les serviteurs des malades se servent eux-mêmes. Ce souci est partagé, non seulement par Pachôme et par Césaire³¹⁷, mais aussi par la *Tarnatensis*, par Isidore et par Fructueux³¹⁸. Au contraire, Benoît ne fait aucune allusion aux tentations de l'infirmier³¹⁹, pas plus que n'en avait fait Augustin, dont il semble s'inspirer.

316. Nous ne considérons ici que les textes sur la *cella infirmorum*. Par ailleurs, la Règle pachômienne fait preuve de beaucoup d'humanité envers les malades. Voir par exemple PACHÔME, *Reg.* 46, où il est dit du frère malade en voyage : *et dabitur ei a ministris ad omnem abundantiam, ne in ullo frater languidus contristetur*. Comparer la Préface de Jérôme, § 5 : *Aegrotantes miris sustentantur obsequiis et ad omnem copiam praeparatis cibis*.

317. PACHÔME, *Reg.* 41 (cas de l'infirmier malade : il doit recourir à d'autres ministri); CÉSAIRE, *Reg. uirg.* 32 (*monasterialem rigorem custodiat*).

318. ISIDORE, *Reg.* 21, 1 (*de sumptibus eorum uesci non praesumat*); *Reg. Tarnatensis* 21 (*monasterialem disciplinam regulariter custodiat*; cf. CÉSAIRE, *Reg. uirg.* 32); FRUCTUEUX, *Reg.* I, 10 (*de his quae illis residua sunt neque fraudem faciant...*).

319. La seule expression qui pourrait être entendue en ce sens est *timens Deum* (*RB* 36, 7). Cf. *RM* 17, 22, où la crainte de Dieu apparaît comme un frein à la tentation de frauder. Mais l'expression est trop

Un trait remarquable de la tradition est que la plupart des auteurs ont cru bon d'indiquer certaines qualités requises du bon infirmier. Alors qu'Augustin n'en fait aucune mention, ses épigones veulent une personne « très fidèle et pleine de componction » (Césaire), « très fidèle et active » (*Tarnatensis*), « bien portante et de sainte vie » (Isidore), « active » (Fructueux), « capable » (*Regula communis*)³²⁰. Césaire et la *Tarnatensis* insistent sur la bonté que l'infirmier doit témoigner aux malades, Isidore sur son zèle, Fructueux sur son dévouement. Bref, on observe une tendance générale à esquisser le portrait moral du serviteur des malades. Benoît n'est donc pas un isolé lorsqu'il énumère trois qualités nécessaires à ce personnage. S'il ne dépend, semble-t-il, que d'Augustin, il a obéi au même instinct que les autres législateurs en complétant les données très sèches de la Règle augustiniennne. On notera que, dans le *De ostiariis*, Benoît complète de même, par l'énoncé de qualités requises, l'exposé du Maître sur les portiers.

Quelques documents supplémentaires achèveront de nous renseigner sur l'état de la tradition en ce qui concerne l'infirmier. Pachôme parle de *ministri aegrotantium*, au pluriel, ce qui ne peut surprendre dans des communautés aussi vastes que les siennes³²¹. Peut-être ces « serviteurs » sont-ils de simples hebdomadiers³²², ce qui expliquerait qu'on ne fasse pas mention de qualités qu'ils devraient avoir. Selon Jérôme, les cénobites d'Égypte confient leurs

fréquente chez Benoît, spécialement quand il s'agit des qualités requises d'un officier, pour qu'on y voie une allusion aux tentations particulières de l'infirmier.

320. FRUCTUEUX, *Reg.* II, 7.

321. PACHÔME, *Reg.* 40 (*ministros aegrotantium*); 41 et 46 (*ministri*); 44 (*ministrantibus*); 53 (*minister aegrotantium*).

322. *Ibid.*, 129. Mais il s'agit du cas particulier des voyages; cf. note 51. Voir ci-dessus, note 57 (les hebdomadiers dans les Vies).

malades à des *seniores*, qui les traitent avec un soin admirable³²³. Enfin l'Anonyme jurassien rapporte qu'Eugende poussa la condescendance jusqu'à permettre aux malades de choisir eux-mêmes ceux qui les serviraient³²⁴.

L'impression générale qui se dégage de ces textes est celle d'une extrême sollicitude pour les *infirmi*. Si Basile, le Maître et Benoît sont les seuls à se réclamer explicitement de *Ml.* 25³²⁵, tous les législateurs paraissent animés de la même conviction : la personne et le service des malades sont sacrés. Dans un tel climat, il n'est pas surprenant que, passées les premières générations, on ait exigé de toutes parts certaines qualités des infirmiers.

Les bains C'est un principe quasi universel dans le monachisme que le bain est réservé aux malades. Non seulement, dans sa Vie d'Antoine, Athanase rapporte que le saint ne se lava jamais le corps ni les pieds, mais le *Syntagma* attribué au grand évêque pose en principe que l'ascète en bonne santé n'a pas besoin de se baigner. Malade, il se lavera seulement une fois ou deux³²⁶. La Règle pachômienne n'autorise à se laver le

323. JÉRÔME, *Ep.* 22, 35 : *tanto seniorum ministerio confouentur, ut nec delicias urbium nec matris quaerant affectum*. Passage repris par FRUCTUEUX, *Reg.* II, 7, qui remplace les *seniores* par un seul titulaire (*unus qui aptus est*). Préfaçant vingt ans plus tard la Règle pachômienne, Jérôme écrira de même : *aegrolantes miris sustentantur obsequiis et ad omnem copiam praeparatis cibis* (§ 5). Mais il peut songer cette fois à PACHÔME, *Reg.* 46 (ci-dessus, note 316), si tant est que ce dernier passage soit fidèlement traduit, et non inventé par lui.

324. *Vita Patrum Jurensium* III, 21.

325. La citation se rencontre encore chez WALDEBERT, *Reg.* 15, et DONAT, *Reg.* 12, mais en dépendance de RB 36. Chose curieuse, Waldebert ne parle pas de l'infirmière, alors qu'il prescrit comme Benoît une *cella* distincte.

326. ATHANASE, *Vita Antonii* 47 ; *Syntagma* 6, PG 28, 841 c. Cf. *Synt.* 2 (837 b) : seule une maladie assez grave autorise à se dénuder au bain.

corps nu avec de l'eau qu'en cas d'infirmité manifeste³²⁷.

Sous sa forme masculine, qui est probablement la seule authentique, la Règle d'Augustin implique la même discipline : il n'y est question de bains que pour les malades. C'est seulement dans l'adaptation féminine de ce texte que sont prévus des bains pour toute la communauté une fois par mois³²⁸. Césaire d'Arles n'a sans doute eu connaissance que de la Règle pour les hommes. Chez lui aussi, en conséquence, le bain est réservé aux malades³²⁹. Au cours de sa dernière maladie, Fulgence refuse les *lauacra balnearia*, que lui prescrivent pourtant les médecins. Ce remède, dit-il, n'empêchera pas un mortel de mourir. Pourquoi donc l'obligerait-on à relâcher finalement la rigueur de sa profession, qu'il a si longtemps gardée³³⁰? Ainsi donc un vrai moine ne se baigne jamais. Si Cassiodore a fait construire des *balnea* à Vivarium, il spécifie que c'est pour les *aegri*³³¹. Léandre et Isidore, tous deux dépendants d'Augustin, sont à peu près du même avis³³². Chose curieuse, c'est certainement dans la recension féminine d'Augustin que puise Isidore³³³. Or il ne retient pas de sa source ce que celle-ci dit des bains pour toute la communauté. Pour Isidore, les seules occasions de bains légitimes sont la maladie et la pollution nocturne³³⁴.

327. PACHÔME, *Reg.* 92. On songe à Antoine, qui ne se dénuda jamais (ATHANASE, *Vita Antonii* 47).

328. AUGUSTIN, *Reg.* 13, 147-158. Pour la recension féminine, voir ci-dessus, avant l'appel de note 284.

329. CÉSAIRE, *Reg. uirg.* 31. Ce texte ne reproduit que les premières lignes d'AUGUSTIN (*Reg.* 13, 147-151).

330. FERRAND, *Vita Fulgentii* 63.

331. CASSIODORE, *Inst.* 29, 1.

332. LÉANDRE, *Ad Flor.* 10 ; ISIDORE, *Reg.* 21, 3 (cf. *De officiis* II, 16, 12).

333. Comparer *nec differendum* (ISIDORE, *Reg.* 21, 3) et *non... differatur* (AUGUSTIN *Ep.* 211, 13, GOLDBACHER p. 367, 14). Ceci a été noté par L. VERHEIJEN, *La Règle de S. Augustin*, I, p. 308.

334. Cette dernière est omise dans l'autre recension de la Règle

Ces données montrent que la position de Benoît est assez libérale. Utilisant lui aussi la Règle augustinienne pour les moniales, il n'exclut pas l'*usus balnearum* pour les bien portants. Certes, cette concession est fort restrictive, mais rien n'indique que les moines en bonne santé se baignent seulement en cas de pollution, comme chez Isidore. Il s'agit plutôt d'un usage modéré, très espacé en comparaison des habitudes séculières. Si l'absence de toute précision ne permet pas d'en dire davantage³³⁵, une chose paraît certaine : en se mettant dans le sillage de la recension féminine d'Augustin, Benoît a opté pour une discipline exceptionnellement large³³⁶.

Un détail de la Règle bénédictine reste à expliquer : les bains, dit-elle, sont particulièrement contre-indiqués « pour les jeunes ». Cette idée apparaît déjà dans une lettre de Jérôme adressée à la veuve Salvina : « La chaleur des bains ne doit pas mettre le feu au sang nouveau d'une jeune femme³³⁷ ». Que les bains chauds échauffent la chair, c'est chose évidente si l'on entend par « chair » le corps entier. De là, il est facile de conclure qu'ils échauffent la « chair » au sens restreint du mot, c'est-à-dire les sens, la sexualité. Ce faisant, ils produisent, selon le même Jérôme, un effet opposé à celui du jeûne, qui refroidit le

(§ 20, *PL* 103, 571 d). Mais la nécessité de se laver après la pollution est bien un thème isidorien. Voir *Reg.* 13, 4, *PL* 83, 884 a (= 14, *PL* 103, 567 d).

335. Sur la pratique des moines occidentaux (en général, bain avant deux ou trois grandes fêtes annuelles), voir les témoignages cités par MARTÈNE, *Commentarius*, *PL* 66, 595 ac.

336. Comme plusieurs autres législateurs, le Maître ne parle jamais de bains. Benoît est suivi par DONAT, *Reg.* 12, et par WALDEBERT, *Reg.* 15 (mais *quotiens expedit offeratur* devient chez celui-ci *summo adhibeatur studio*: empressément accru).

337. JÉRÔME, *Ep.* 79, 7 : *Balnearum calor nouum adulescentulae sanguinem non incendat*. Cf. *Ep.* 108, 11, où Jérôme pense encore à la jeunesse (*feruens aetas*), bien qu'il parle de « vierge adulte » (note suivante).

corps³³⁸. De plus, ils obligent à voir le corps dénudé³³⁹. Les inconvénients du bain dénoncés par Jérôme se rapportent donc avant tout à la sexualité. Particulièrement tentés de ce côté, les jeunes gens doivent être particulièrement en garde contre les *balnea*.

On vient de voir que Jérôme établit une relation entre l'usage des bains et celui des aliments. De fait, il interdit à Salvina d'abord toute espèce de chair, même la volaille, puis les *balnea*³⁴⁰. Pallade associe pareillement ces deux objets de renoncement dans ses notices sur les grands ascètes d'Égypte : un Isidore, un Évagre ont ignoré l'un et l'autre³⁴¹. Il n'est donc pas surprenant que Benoît traite les deux questions l'une après l'autre.

Cette note sur la viande ne peut se comprendre qu'à la lumière du passage parallèle de *RB* 39 :

<i>RB</i> 36, 9	<i>RB</i> 39, 11
Sed et carniū esus infirmis omnino debilibus pro reparatione concedatur. At ubi meliorati fuerint, a carnibus more solito omnes abstineant.	Carniū quadrupedum omnimodo ab omnibus abstineatur comestio, praeter omnino debiles aegrotos.

338. JÉRÔME, *Ep.* 108, 11 : *Si ...flammam libidinis et incēntiū feruentis aetatis extinguere cupit continentiae frigore... cur e contrario balnearum fomentis sospitos ignes suscitai?; Ep.* 125, 7 : *Balnearum fomenta non quaerat, qui calorem corporis ieiuniorum cupit frigore extinguere*. Cf. *Ep.* 117, 6-7, où Jérôme condamne le bain de nouveau, sans donner de raison. — Sur l'«échauffement» du corps par certains aliments, voir entre autres AMBROISE, *De uirginibus* III, 8.

339. JÉRÔME, *Ep.* 108, 11.

340. JÉRÔME, *Ep.* 79, 6. La condamnation de la volaille se retrouve dans *Ep.* 100, 6 (Lettre festale de Théophile).

341. PALLADE, *Hist. Laus.* 1 et 38, BUTLER p. 15, 15 et 122, 10.

Les deux notes forment un doublet tout à fait comparable à celui que nous avons rencontré plus haut en étudiant le *De ebdomadario lectore*³⁴². Placée en fin de chapitre et plus courte que l'autre, la note de *RB* 39 est dans la même situation que celle qui terminait le chapitre du lecteur, elle aussi plus brève que son homologue. Et de même que chacune des phrases sur le choix des lecteurs et des chantres plaçait ces officiers dans un ordre différent³⁴³, de même, à propos de la viande, Benoît parle d'abord des malades et ensuite des bien portants dans un cas, d'abord des bien portants et ensuite des malades dans l'autre³⁴⁴. L'ordre suivi est chaque fois conforme au thème particulier du chapitre : Benoît commence par le trait qui se rattache immédiatement à son sujet, puis il ajoute l'élément connexe.

La comparaison des deux notes sur le choix des lecteurs et des chantres nous a conduit à conjecturer que la seconde (*RB* 47, 2-3) avait été écrite la première. On pourrait faire ici une hypothèse semblable, en se fondant sur les mots *more solito* (*RB* 36, 9). Quand la note du *De infirmis* prescrit aux malades guéris de faire abstinence « comme à l'ordinaire », ne renvoie-t-elle pas au *De mensura cibis* et à sa note sur la même question ? Cependant *more solito* paraît faire allusion moins à un autre passage de la Règle qu'à la loi observée avant la maladie, à la coutume du monastère pour les bien portants³⁴⁵.

Il faut donc renoncer à un classement chronologique des deux textes. Sans doute ont-ils été rédigés corrélativement et à peu près simultanément. En tout cas, on ne trouve

342. Voir ci-dessus, notes 224-233.

343. Comparer *legant aut cantent* (*RB* 38, 12) et *cantare autem et legere* (47, 3).

344. L'exception vient avant la règle dans *RB* 36, 9, après la règle dans *RB* 39, 11.

345. Cf. AUGUSTIN, *Reg.* 9, 61-62 : *redeant ad feliciorum consuetudinem suam*.

pas entre eux la même opposition qu'entre les deux notes de *RB* 38 et 47. Ils ne diffèrent que par un trait : le second ajoute à *carnium* la détermination *quadrupedum*. Cet ajout n'est pas, semble-t-il, un correctif, mais une simple précision : la chair dont tous doivent s'abstenir absolument est celle des quadrupèdes. Cette importante précision paraît revenir à autoriser les autres sortes de chairs : volailles et poissons³⁴⁶.

La distinction ainsi posée par Benoît remonte fort loin dans l'histoire de l'ascétisme. Jérôme, qui la combat, en est déjà témoin³⁴⁷, et de même, un siècle plus tard, Julien Pomère³⁴⁸. Si les textes du Maître à ce sujet posent un problème d'interprétation assez délicat, dont il vaut mieux renvoyer l'étude au commentaire du *De mensura cibis*³⁴⁹, Césaire d'Arles distingue nettement entre *pullos* et *carnes*. La volaille peut être accordée aux malades ordinaires, la viande proprement dite seulement aux malades « désespérées³⁵⁰ ». Cette distinction, faite par Césaire dans sa Règle pour les moniales, n'est pas maintenue dans sa Règle masculine. Cependant, s'il confond alors dans la pratique *pullos* et *carnes* — les uns et les autres sont interdits aux bien portants et accordés aux malades —, Césaire a soin de les désigner séparément, signe que ses lecteurs et lui sont habitués à les distinguer³⁵¹.

A son tour, Aurélien reprend la même distinction, en paraphrasant la Règle des Vierges de son prédécesseur. Plus sévère que celui-ci, il n'accorde plus du tout la viande, même aux « désespérées ». En revanche, il ajoute

346. Cette question si discutée est longuement examinée par MARTÈNE, *Commentarius*, *PL* 66, 633-642.

347. JÉRÔME, *Ep.* 79, 7 (contre la volaille ; rien sur le poisson).

348. JULIEN POMÈRE, *De uita cont.* 2, 23, 1.

349. Voir ci-dessous le commentaire de *RB* 39, 11.

350. CÉSAIRE, *Reg. uirg.* 71.

351. CÉSAIRE, *Reg. mon.* 24.

aux *pulli* le poisson, donné à la communauté entière comme un régal pour les fêtes et les jours de détente³⁵². C'est encore la discipline de la *Regula uirginum* de Césaire que l'on retrouve chez Fructueux, avec de légères variantes. Comme Aurélien, Fructueux ne retient pas la concession de la viande aux malades *in desperata infirmitate*, mais il accorde la volaille aux frères en voyage aussi bien qu'aux *infirmi*³⁵³.

À côté du témoignage des règles monastiques, on peut citer celui des Vies de saints moines. Le biographe de Lupicin atteste que les moines de Condat observent une abstinence singulièrement stricte, ne prenant que la fraisure des « animaux » et les œufs des oiseaux, et seulement en cas de maladie³⁵⁴. Ce qui nous intéresse particulièrement dans ce texte est la distinction entre *animalia* et *altilia*. Celle-ci est encore supposée par Jonas de Bobbio, lorsqu'il raconte que le moine Baudacharius servit un canard à une trentaine de moines venus pour le visiter³⁵⁵.

Ce petit nombre de faits suffit à jalonner les quelque deux siècles et demi qui séparent Jérôme de Fructueux. Sans poursuivre l'histoire de l'abstinence jusqu'à l'époque carolingienne³⁵⁶, nous pouvons conclure que les prescrip-

352. AURÉLIEN, *Reg. mon.* 51 ; *Reg. uirg.* 34-35. On sait que l'assimilation de la volaille au poisson repose sur leur commune origine (*Gen.* 1, 21). On peut d'ailleurs se demander si cette concession explicite du poisson ne *restreint* pas l'usage de celui-ci.

353. FRUCTUEUX, *Reg.* I, 5. C'est sans doute à la volaille que pense ISIDORE, *Reg.* 9, 4-5, quand il autorise *leuissimarum carnum alimenta* les jours de fête. On peut d'ailleurs s'en abstenir volontairement, ainsi que du vin. De même la *Regula communis* suppose que la communauté prend parfois de la viande, puisqu'elle interdit celle-ci aux pénitents, ainsi que le vin (*FRUCTUEUX, Reg.* II, 19).

354. *Vita Patrum Jurensium* II, 2.

355. JONAS, *Vita Bertulfi* 21, *PL* 87, 1068 c. Comparer *RM* 1, 16 : on sert du poulet (*animantia pullorum*) au moine en visite.

356. Voir J. SEMMLER, « Volatilia ». *Zu den benediktinischen Con-suetudines des 9. Jahrhunderts*, dans *SMGBO* 69 (1958), p. 163-176.

tions de Benoît sur la viande se comprennent parfaitement dans ces premiers siècles du cénobitisme latin³⁵⁷. Quand la *RB* réserve les *carnes quadrupedum* aux « malades tout à fait débiles », elle ne parle guère autrement que la Règle des Vierges de Césaire, qui les concède aux « malades désespérées ». Cette concession, nous l'avons vu, n'a pas été maintenue par Aurélien et par Fructueux. En la faisant, Benoît se montre donc assez large, d'autant que les cas recouverts par son *infirmis omnino debilibus* sont peut-être un peu plus nombreux que ceux autorisés par le *in desperata infirmitate* de Césaire. On notera cependant que la Règle masculine de celui-ci accorde simplement aux *infirmi* « tout ce qui est nécessaire » en fait de viande. Par rapport à cette dernière norme, la *RB* est plus exigeante. Elle se situe donc, à cet égard, entre les deux règles de l'évêque d'Arles, et plus près de sa *Regula uirginum* que de sa *Regula monachorum*.

Quant aux *pulli*, s'il est vrai que la *RB* les accorde implicitement à la communauté entière, elle se montre bien moins sévère que Césaire, dont l'une et l'autre règle les réserve aux malades. Mais le fait que Benoît ne prononce pas leur nom oblige à une extrême prudence. Ici comme ailleurs, notre Règle est singulièrement elliptique, et partant obscure. Au reste, l'emploi de *omnimodo* dans la deuxième note (*RB* 39, 11) est à rapprocher de celui de *omnimodis* dans la conclusion du chapitre sur la psalmodie³⁵⁸. De même que le psautier hebdomadaire est un minimum au-dessous duquel aucune communauté digne de ce nom ne saurait descendre, de même l'abstinence de viande s'impose aux moines bien portants comme un

357. Pour l'Orient, citons seulement SOCRATE, *Hist. eccl.* 5, 22, *PG* 67, 633, où sont énumérées diverses sortes d'abstinences pratiquées par les premiers ascètes. La viande est évitée en premier lieu, ensuite la volaille, enfin le poisson et les œufs.

358. *RB* 18, 23.

minimum d'observance indispensable. Si la volaille doit être concédée, qu'elle le soit furtivement et honteusement! Comme son pendant du chapitre 18, cet *omnimodo* du chapitre 39 trahit sans doute les scrupules que ressent Benoît, au moment où il accorde implicitement à ses moines une facilité jugée peu conforme à l'idéal des Pères³⁵⁹.

Conclusion Après avoir passé en revue ces prescriptions particulières du second paragraphe, il nous faut prendre une vue d'ensemble du chapitre entier. Du point de vue de la composition, il apparaît comme un des mieux construits de la Règle. Non seulement on n'y trouve aucune de ces interruptions, aucun de ces retours en arrière, qui donnent à d'autres traités une marche si cahotante³⁶⁰, mais sa structure simple et claire est agréable à regarder : deux paragraphes, l'un plus spirituel, l'autre plus pratique, encadrés par un triple refrain proclamant la souveraine importance du soin des malades.

Le *De infirmis fratribus* n'est pas moins remarquable en ce qui concerne la législation et son esprit. Aucune autre règle, à notre connaissance, n'a rassemblé en un seul chapitre un projet de *cura infirmorum* aussi complet. Basile, Augustin, Césaire et d'autres, qui se reconnaissent derrière les phrases successives, n'avaient pas songé à écrire des traités *De infirmis*. De leurs notations éparées et occasionnelles, complétées par de nombreuses touches originales, Benoît a fait un tout organique qui est une véritable création. Par le fond comme par la forme, ce chapitre 36 est tout entier une réussite, qui atteste littérairement ce que Benoît proclame dans sa première phrase et

359. Remarquer que cet *omnimodo* apparaît justement dans la note où figure la précision compromettante (*quadrupedum*).

360. Voir par exemple *RB* 35 et *RB* 53.

prouve par chaque détail des suivantes : la prédilection, fondée sur l'évangile, qu'il ressent pour les malades.

Par rapport aux chapitres et passages correspondants de la *RM*, le *De infirmis* bénédictin apparaît comme un chapitre de synthèse, comparable au *De hospitibus*. Comme ce dernier traité, également, celui des malades élimine l'élément négatif de suspicion qui chez le Maître pesait si lourdement, encore qu'à bon droit sans doute, sur ces deux catégories de personnes. En elles, Benoît ne veut voir que le Christ. Les défauts des malades n'en sont pas moins pris en considération, mais la foi et la miséricorde l'emportent finalement sur tout reproche qu'ils pourraient mériter. Quant à la législation du second paragraphe de Benoît, elle est absolument neuve. Que le Maître n'ait songé, en particulier, à mettre à la disposition des malades ni *cella*, ni *seruitor*, voilà qui peut surprendre de la part d'un législateur aussi soigneux. Une très petite communauté peut seule expliquer de telles carences. Peut-être aussi une expérience assez courte. En tout cas, ce traité montre de façon saisissante que la *RB*, dans sa brièveté, possède des institutions bien plus développées que la *RM*. Et nous sommes fondé à penser que ce développement, à la fois institutionnel et spirituel, est lui-même le reflet d'une connaissance plus étendue de la littérature cénobitique antérieure ou contemporaine.

III. Le chapitre des vieillards et des enfants (*RB* 37)

Le petit chapitre *De senibus uel infantibus* se rattache probablement, nous l'avons dit, à un paragraphe du traité des jeûnes de la *RM*³⁶¹. Cependant le Maître s'occupe surtout, dans ce passage, des enfants. C'est à eux seuls qu'est consacré le paragraphe presque entier. Il faut

361. *RM* 28, 19-26.

attendre la dernière phrase pour trouver une mention des « vieillards très abattus », qui sont assimilés soit aux enfants, soit aux malades³⁶², en termes assez vagues. La situation est toute différente dans la *RB*. Au lieu d'apparaître furtivement dans une phrase de conclusion, les vieillards sont mentionnés dans le titre et dans le corps du chapitre à l'égal des enfants, voire avant ceux-ci.

Autre différence avec le Maître : ce n'est pas un simple paragraphe que Benoît consacre à ces deux catégories, mais un chapitre distinct, si bref soit-il. Déjà nous l'avons vu faire ainsi dans le code pénitentiel. Les peines à appliquer aux enfants, indiquées par le Maître à la fin de son traité, ont fait l'objet chez Benoît d'un petit chapitre à part³⁶³. Ainsi surgissent des titres inconnus de la *RM*, qui mettent en évidence les enfants et les vieillards.

Le chapitre s'ouvre par une phrase de forme sententieuse, qui fait penser à tant de sentences initiales de la *RB*, et notamment à celle qui ouvre le chapitre 30. Ici cependant la maxime générale n'occupe pas la phrase entière, mais seulement son début. Après avoir constaté que la nature humaine est portée à la condescendance envers la vieillesse et l'enfance, Benoît affirme néanmoins son dessein de faire intervenir en leur faveur l'autorité de la Règle. La sentence elle-même n'est pas, comme au début du *De infirmis*, fondée sur l'Écriture. Le chapitre 25 de

362. La phrase sert donc de conclusion aux deux paragraphes précédents sur les malades (28, 13-18) et les enfants (28, 19-25). On peut se demander si les vieillards sont assimilés aux premiers ou aux seconds, qui ont en fait des régimes différents. La question ne peut être tranchée d'après *RM* 50, 78, où les vieillards sont placés entre les enfants et les malades, comme ici. En revanche, *RM* 53, 4 et 52, les place en troisième lieu, après les malades et les enfants. Ainsi, dans les quatre passages, ils suivent les enfants. Ils ont donc sans doute le même sort que ceux-ci.

363. *RB* 30. Cf. *RM* 14, 79-87.

Matthieu, qui fournit le principe scripturaire du traité des malades et de celui des hôtes, ne peut être invoqué ici. C'est donc à l'observation courante que Benoît se réfère. Sa maxime attribue à l'homme une tendance naturelle à la pitié. La « nature humaine », qui n'est pas mentionnée ailleurs dans les parties propres de la *RB*, apparaît ainsi sous un jour plutôt favorable, en contraste avec certains emplois de *natura* dans l'autre règle³⁶⁴.

Au reste, il est intéressant de noter que cette introduction du *De senibus uel infantibus* ressemble beaucoup à certaines formules de la chancellerie romaine des VI^e-VII^e siècles. La correspondance de Grégoire le Grand ne renferme pas moins de huit exordes analogues, où les termes adversatifs *Licet ... tamen* enserrent un couple d'idées presque stéréotypé. Le pontife déclare d'abord qu'il ne doute pas des bonnes dispositions de son correspondant (sens de la justice, esprit sacerdotal, charité, zèle pastoral, sollicitude pour les *religiosi uiri* et pour les monastères, etc.). Cependant, continue-t-il, une recommandation expresse ne semble pas inutile, et c'est pourquoi il se permet d'écrire³⁶⁵. Le plus souvent, le but de la missive est de recommander celui qui la porte et l'affaire qu'il vient traiter. Dans plusieurs cas, il s'agit précisément d'une œuvre de charité, et le pape fait appel, tout comme Benoît, à un sentiment universel de miséricorde et de bonté³⁶⁶.

364. Voir *RM* Ths 41 (= *RB* Prol 41), et 7, 11. C'est la faiblesse morale de l'homme qui apparaît dans ces emplois de *natura*. Voir aussi *RM* 8, 13 et 16 (la nature « terrestre », c'est-à-dire corporelle et périssable, de l'homme); 23, 56; 53, 1.

365. GRÉGOIRE, *Reg.* I, 61 (*tamen* fait défaut); III, 16; VI, 50; VII, 32; IX, 50; IX, 235; XI, 17; XI, 41.

366. GRÉGOIRE, *Reg.* III, 16 (il s'agit d'une *pia causa*); IX, 235 (Philagrius est aveugle); XI, 17 : *Licet eos qui pia intentione sollicitudinis curam debilibus ac egenis impendunt, sua apud omnes ualeat tueri deuotio, melius tamen est si pro quiete sua de his fuerint muniti quae gesserint.*

Il semble donc que la chancellerie de Grégoire disposait d'une sorte de formulaire pour commencer les lettres de recommandation. Ce formulaire, si semblable à *RB* 37, 1, est-il une création de Grégoire lui-même, ou bien existait-il déjà avant celui-ci? De toute façon, il est possible que Grégoire ou un de ses prédécesseurs se soit inspiré de *RB* 37. Mais il est au moins aussi vraisemblable que Benoît reproduit une formule du style curial. Une des raisons qui nous font pencher de ce côté est que l'on retrouve un exorde semblable dans une pièce du *Liber Diurnus*. Ce texte commence par déclarer que tout acte accompli légalement est irréfutable. Cependant, poursuit-il, afin de dissiper toute hésitation, « il est nécessaire que notre autorité intervienne³⁶⁷ ». Si la protase de cette formule ressemble moins à *RB* 37, 1 que ne le faisaient les exordes grégoriens, l'apodose présente un intérêt particulier du fait qu'il y est question d'*auctoritas*, comme chez Benoît. Ainsi l'exorde du *De senibus uel infantibus* hénédictin présente à la fois une ressemblance générale et des points de contact particuliers, soit avec la correspondance grégorienne, soit avec un formulaire anonyme du *Liber*. Il y a donc de fortes chances que Benoît s'inspire de quelque formulaire de chancellerie romaine déjà en usage à son époque.

Ces faits nous semblent très significatifs. Pour une fois où Benoît n'argumente pas à partir de l'Écriture, il paraît imiter le style de la curie. Peut-on inférer de cet exorde qu'il a reçu une formation technique? Ce serait peut-être aller trop loin. Le style curial n'est pas seulement familier aux rédacteurs de brefs et de privilèges. Il l'est aussi à

367. *Liber Diurnus*, ROZIERE-SICKEL 35 (= GARNIER VI, 12, PL 105, 100 a) : *Quamuis ea quae legaliter geruntur nulla ualeant refragatione conuelli, ne qua tamen possit esse contrahendi dubietas, necessaria nostra interuenire debet auctoritas*. Les mots *ea quae... refragatione* se retrouvent dans la formule 93 du *Liber*.

tous ceux qui bénéficient de ces privilèges et usent de ces brefs. Quoi qu'il en soit, d'ailleurs, de la nature exacte des rapports de Benoît avec la curie, le fait capital est que sa manière ressemble singulièrement à celle du *Liber Diurnus* et de Grégoire. C'est là un indice important de ses rapports avec le milieu romain. De plus, « l'autorité de la Règle » joue chez lui le même rôle que l'autorité pontificale dans le privilège du *Liber*. Nous connaissons déjà le parallèle que le Maître établit entre monastères et églises, abbés et évêques. Un témoignage de la même mentalité nous est donné ici par Benoît lui-même.

Après ce préambule, Benoît énonce
La seconde phrase brièvement le privilège alimentaire des
 (*RB* 37, 2-3) vieillards et des enfants. Curieusement
 redondante, sa phrase peut s'écrire sur deux colonnes
 parallèles :

² Consideretur semper in eis imbecillitas et ullatenus eis districtio regulae teneatur in alimentis,	³ sed sit in eis pia consideratio et praeueniant horas canonicas.
---	--

Le parallélisme semble indiquer que le second membre de la seconde colonne ne fait que répéter le membre correspondant de la première. Il se pourrait donc que « la rigueur de la Règle en matière d'aliments », dont on dispense vieillards et enfants, consiste simplement dans les « heures canoniques » des repas, qu'on leur fait devancer. On voit mal, d'ailleurs, sur quel autre point la Règle pourrait être modifiée en leur faveur, si du moins on entend par *regula* les dispositions explicites de la *RB*³⁶⁸.

368. *Regula* peut-il désigner ici la coutume non écrite du monastère ? En prenant le mot dans son sens normal (la *RB*), nous avons déjà essayé d'interpréter la phrase : voir ci-dessus, note 254. On notera

Praeuenant horas canonicas résume assez exactement *RM* 28, 19-26. Cependant cette expression très vague peut être interprétée plus largement que les dispositions fort précises du Maître. Celui-ci maintient une certaine austérité les mercredi, vendredi et samedi. Ces jours-là, les enfants ne mangent qu'à none en hiver et à sexte en été, alors qu'ils mangent trois heures plus tôt les autres jours. Ainsi, les mercredi, vendredi et samedi en hiver, les enfants mangent en même temps que les adultes et ne devançant aucunement l'heure régulière. Peut-être Benoît a-t-il réellement voulu mitiger cette observance. Peut-être aussi s'est-il contenté de tracer très sommairement la ligne à suivre, sans vouloir entrer dans le détail ni corriger les dispositions de l'autre Règle³⁶⁹.

Un autre point sur lequel la *RB* reste indéterminée est l'âge limite de l'enfance. Pour le Maître, c'est jusqu'à douze ans seulement que les enfants ont un régime alimentaire particulier³⁷⁰. Benoît, qui pose avec le Maître la limite d'âge à quinze ans en matière disciplinaire³⁷¹, ne mentionne pas celle de douze ans en matière alimentaire. Le terme *infantes*, qu'il emploie ici, peut aussi bien signifier : jusqu'à quinze ans³⁷². Sur ce point comme sur le précédent,

que les enfants jusqu'à quatorze ans doivent manger de la viande (*carnes*) d'après THÉODORE DE CANTORBÉRY, *Capit.* 34, et que les vieillards doivent en recevoir selon la *Regula communis* (FRUCTUEUX, *Reg.* II, 8). Quant à Benoît, il interdit la viande, dans *RB* 39, 11, juste après la note sur les enfants (39, 10). Dans ce contexte, les expressions catégoriques dont il se sert pour prohiber les *carnes quadrupedum* paraissent bien atteindre les enfants eux-mêmes.

369. La « rigueur » du Maître n'est pas sans antécédents. Voir ci-dessous, note 373. Au sujet de *RB* 37, on trouvera des développements assez subtils chez C. GINDELE, « *Praeuenant horas canonicas* », dans *Studia Anselmiana* 44 (1959), p. 129-135.

370. *RM* 28, 24. Cf. 26, 14 ; 27, 41 ; 53, 4 ; 59, 10.

371. *RB* 70, 4. Cf. *RM* 14, 79.80.87.

372. *RB* 70, 4. C'est également pour les garçons jusqu'à 15 ans que le Maître emploie *infantulos* (*RM* 14, 79). — Quant aux vieillards,

la *RB* est peut-être plus large que la *RM*, et en tout cas beaucoup moins précise.

**Le régime
des vieillards
et des enfants
dans la tradition**

Cette imprécision de Benoît ne permet guère de situer sa législation, à côté de celle du Maître, dans un ensemble historique plus vaste. Les témoignages de la tradition ne sont d'ailleurs ni très nombreux ni très explicites. Le plus intéressant est sans doute celui de Jérôme, qui signale qu'on accorde deux repas par jour aux vieillards et aux enfants, soit chez les « cénobites d'Égypte », soit chez les Pachômiens³⁷³. On notera que ces textes hiéronymiens mentionnent les vieillards avant les enfants, exactement comme le fera Benoît. Celui-ci se souviendrait-il de Jérôme ? En tout cas, il paraît certain que la description des cénobites d'Égypte inspire à Isidore les propos très semblables qu'il tient à ce sujet³⁷⁴. L'influence de Jérôme s'est encore exercée sur la *Regula communis*³⁷⁵, dans un chapitre qui

Benoît parle de *senes* sans plus, alors que le Maître insiste sur leur décrépitude (*senio peruicti*, etc.). Il semble que Benoît soit moins exigeant que son collègue.

373. JÉRÔME, *Ep.* 22, 35 : *Vinum tantum senes accipiunt, quibus et paruulis saepe fit prandium, ut aliorum fessa sustentetur aetas, aliorum non frangatur incipiens*; *Reg. Pach. Praef.* 5 : *Aliis diebus comedunt qui uolunt post meridiem, et in coena similiter mensa ponitur, propter laborantes, senes et pueros aetiusque grauissimos*. On notera que la dispense du jeûne n'est pas octroyée chaque jour, mais seulement « souvent », d'après *Ep.* 22, 35, ou *aliis diebus*, c'est-à-dire les jours autres que le mercredi et le vendredi, selon la Préface. Ces restrictions font penser à la discipline du Maître décrite ci-dessus (note 369).

374. ISIDORE, *Reg.* 11, 3 : *Hi autem qui uetustate corporis consumpti aut tenerae aetatis fragilitate detenti sunt, non sunt quotidianis ieiuniis exercendi, ne aut senescens aetas antequam moriatur deficiat, aut crescens priusquam proficiat cedat*, etc.

375. FRUCTUEUX, *Reg.* II, 8 : *ne fessa aetas ante tempus frangatur*. Ces mots se rattachent à une phrase sur le travail, mais ils sont immédiatement suivis d'un passage sur les aliments. — Les mots

ne traite directement que des *senes*, mais assimile ceux-ci aux enfants³⁷⁶. La *Regula communis* a d'ailleurs consacré un autre chapitre aux *paruuli*, où des dispositions très généreuses et détaillées sont prises en leur faveur³⁷⁷.

Cependant cette règle espagnole assez tardive ne réunit pas enfants et vieillards de façon aussi étroite que les témoignages précédents. C'est donc Jérôme et Isidore qui encadrent le mieux Benoît³⁷⁸. Celui-ci semble dépendre à la fois de *RM* 28 et de la description des cénobites d'Égypte, où la parité des deux âges était marquée plus fortement que chez le Maître et où la priorité revenait aux vieillards.

La note sur les malades au chapitre du travail (*RB* 48, 24-25) Avant de quitter *RB* 36-37, il paraît nécessaire d'examiner un passage qui s'y rattache à plus d'un titre. Il s'agit de la note terminale du *De opera manuum cottidiana* (*RB* 48, 24-25). Ce chapitre

fessa aetas et frangatur sont des réminiscences certaines de Jérôme. D'autre part les mots *ne... ante* créent une analogie particulière avec Isidore. La *Regula communis* utilise-t-elle à la fois Jérôme et Isidore ? Ou bien se rencontre-t-elle fortuitement avec Isidore en paraphrasant Jérôme ? Contentons-nous de poser le problème. Il ressemble fort à ceux que pose mainte fois la *RB*, en particulier quand on la confronte avec Augustin et Césaire. On en a vu un exemple plus haut en étudiant *RB* 38, 5-7.

376. FRUCTUEUX, *Reg.* II, 8 : (*senes*) *pia miseratione sicut infantulos foueri... mandamus*. Cf. *Reg.* II, 6 : *propter ipsos paruulos, senes, infirmos uel hospites*. Ce dernier texte, qui concerne le « cellérier des enfants », fait penser au directoire bénédictin du cellérier : *Infirmorum, infantum, hospitem pauperumque...* (*RB* 31, 9). Là pourtant les vieillards font défaut.

377. FRUCTUEUX, *Reg.* II, 6. Ces *paruuli* sont ceux qui entrent avec leurs parents avant l'âge de sept ans, mais le régime établi pour eux se prolonge sans doute au-delà de cet âge.

378. Ailleurs, il est question séparément de ces deux catégories. Voir par exemple CÉSAIRE, *Reg. uirg.* 9 (les vieilles, rangées avec les malades) et 71 (les jeunes). WALDEBERT, *Reg.* 24, ne parle que des enfants.

a été étudié ci-dessus avec la section liturgique³⁷⁹, mais la pleine signification de son dernier paragraphe ne pouvait nous apparaître qu'à présent. D'une part cette note sur le travail des « frères infirmes ou délicats » prolonge le *De infirmis fratribus*, d'autre part sa seconde phrase est calquée sur celle du *De senibus uel infantibus*. « On tiendra toujours compte de leur faiblesse », disait celui-ci. « L'abbé doit tenir compte de leur faiblesse », reprend en conclusion le *De opera*³⁸⁰. Ainsi une remarque faite à propos du jeûne des vieillards et des enfants est reproduite à propos du travail des « frères malades ou délicats ».

Mais cette note finale de *RB* 48 ne nous intéresse pas seulement à cause de ses rapports avec *RB* 36-37. Elle a aussi un répondant très précis chez le Maître, à la fin du chapitre de ce dernier sur le travail :

<i>RM</i> 50, 75-78	<i>RB</i> 48, 24-25
<p>⁷⁵<i>Fratribus delicatis et infirmis talis labor iniungatur, ut nutriantur ad seruitium Dei, non occidantur.</i></p> <p>⁷⁶<i>Duricordes uero et simplices fratres uel qui litteras</i></p>	<p>²⁴<i>Fratribus infirmis aut delicatis talis opera aut ars iniungatur, ut nec otiosi sint nec uiolentia laboris opprimantur aut effugentur.</i></p>

379. Voir p. 591-604.

380. Comparer *Consideretur semper in eis imbecillitas* (*RB* 37, 2) et *Quorum imbecillitas ab abbate consideranda est* (48, 25). Le second passage précise le premier en désignant nommément l'abbé, tout comme *RB* 36, 6 précise *RB* 36, 1. Cf. *RB* 40, 3 : *infirmorum coniuentes imbecillitatem*; *RM* 59, 7 : *imbecillitates quorundam... considerauerit*.

RM 50, 75-78	RB 48, 24-25
discere nolunt et non possunt, ipsi gurdis operibus intricentur, ⁷⁷ tamen cum temperamento iustitiae, ne soli iugiter diversis opprimantur laboribus. ⁷⁸ Infantuli, iam senio decrepiti et infirmi aequali debent cogi iudicio.	²⁵ Quorum imbecillitas ab abbate consideranda est.

La correspondance des deux textes est très stricte au début (de *Fratribus* à *iniungatur ut*). Elle va ensuite se relâchant. Vers la fin de la première phrase de Benoît, on trouve encore *laboris opprimantur*, qui correspond aux derniers mots de la seconde phrase du Maître (*opprimantur laboribus*). Quant à la dernière phrase de la *RB*, elle n'a aucun point commun avec celle de la *RM*. Cependant cette conclusion de *RM* 50 nous est bien connue. Elle reproduit presque mot pour mot celle du paragraphe sur le jeûne des enfants (*RM* 28, 26). Or ce dernier passage correspond à *RB* 37. Ainsi deux phrases presque identiques de Benoît répondent symétriquement à deux phrases du Maître qui sont non moins semblables entre elles :

	Jeûne des enfants	Travail des malades
<i>RM</i>	28, 26 : Nam iusto iudicio perinfantuli et senio peruicti et infirmi aequali debent refectionum iudicio relaxari.	50, 78 : Infantuli, iam senio decrepiti et infirmi aequali debent cogi iudicio.
<i>RB</i>	37, 2 : Consideretur semper in eis imbecillitas...	48, 25 : Quorum imbecillitas ab abbate consideranda est.

Les deux auteurs s'accordent à appliquer au travail des malades une sentence déjà prononcée au sujet du jeûne des enfants. Un tel jeu de correspondances ne peut guère être fortuit. S'il paraît difficile d'en tirer des conclusions, on doit néanmoins l'enregistrer comme un fait remarquable. Le Maître veut qu'on assimile aux enfants les vieillards et les malades. Benoît demande qu'on ait égard à la faiblesse des enfants et des vieillards d'une part, à celle des malades de l'autre.

Revenons à la première phrase de Benoît (*RB* 48, 24). Elle présente à trois reprises la conjonction *aut*. Le premier *aut* correspond à un *et* du Maître. Les deux autres joignent des termes à peu près équivalents (*opera aut ars, opprimantur aut effugentur*), qui correspondent à un terme simple de la *RM* (*labor, opprimantur*). La rédaction bénédictine est donc, à cet égard, plus étoffée que celle du Maître.

En revanche, l'ensemble est beaucoup plus bref dans la *RB* que dans l'autre règle, où deux phrases distinctes répondent à l'unique phrase de Benoît. Après avoir parlé des *fratres delicati et infirmi*, le Maître continue en effet en parlant des *duricordes et simplices fratres*. De cette seconde phrase, Benoît a les deux derniers mots (*opprimantur laboribus*), qu'il intervertit³⁸¹. Mais il omet apparemment le cas des illettrés, dont le Maître traite à cet endroit. Nous disons : apparemment, car en fait Benoît s'est déjà occupé de cette catégorie de moines dans la phrase précédente. A ce propos, on peut de nouveau mettre en parallèle les deux règles :

381. Comparer l'intervention analogue rencontrée plus haut (*infirmis aut delicatis*).

RM 50, 76-77	RB 48, 23
<p>⁷⁶Duricordes uero et simplices fratres uel qui litteras discere nolunt et non possunt, ⁷⁷tamen cum temperamento iustitiae, ne soli iugiter diuersis opprimantur laboribus.</p>	<p>²³Si quis uero ita negligens et desidiosus fuerit, ut non uelit aut non possit meditare aut legere, iniungatur ei opus quod faciat, ut non uacet³⁸².</p>

Comme précédemment, Benoît écrit *aut*, là où le Maître écrit *et*. Ainsi, à *nolunt et non possunt* (RM) répond *non uelit aut non possit* (RB). Cette petite modification marque un changement d'objet, d'où découle un changement de ton. Le Maître a en vue des têtes dures, des simples, des hommes qui ne veulent ni ne peuvent apprendre à lire. Leur stupidité et leur inalphabétisme sont considérés comme une impuissance plutôt que comme une faute. En écrivant *aut non possit*, Benoît laisse entendre que ceux qui « ne veulent pas » seraient capables d'apprendre, s'ils le voulaient. De fait, il les traite de « négligents et paresseux », qualificatifs sévères qui atteignent aussi — on ne sait pourquoi — les illettrés par simple impuissance. Le ton est donc placide chez le Maître, âpre chez Benoît. Malgré ces différences et d'autres³⁸³, il semble bien que

382. Noter à nouveau les deux *aut* de cette phrase. Avec les trois de la suivante, ils forment une série singulièrement pesante de cinq *aut* successifs.

383. Le Maître parle seulement d'« apprendre à lire », Benoît de « méditer ou lire ». D'autre part, le Maître parle de « gros travaux » (*gurdīs operibus*), Benoît de travaux « pour éviter l'oisiveté » (*ut non uacent*).

les deux passages se correspondent³⁸⁴. S'il en est ainsi, la phrase du Maître sur les illettrés (RM 50, 76-77) est représentée chez Benoît à la fois par la phrase qui concerne ceux-ci (RB 48, 23) et par les mots *laboris opprimantur* de la suivante (RB 48, 24).

L'ordre des matières est d'ailleurs différent : le Maître place les malades avant les illettrés, Benoît après. Si Benoît commence par les illettrés, c'est sans doute parce qu'il vient de parler du dimanche, jour où « tous vaquent à la lecture³⁸⁵ ». Peut-être pense-t-il encore au cas particulier du dimanche, quand il traite ensuite de ceux qui ne peuvent lire. Même si cette note sur les illettrés a un objet plus général, elle fait une bonne suite à la note sur la *lectio* dominicale, elle-même précédée de considérations sur la lecture en carême³⁸⁶.

Cette suite de paragraphes sur la *lectio* manquant chez le Maître, on ne s'étonne pas de trouver chez lui les illettrés placés après les malades. La note sur ces deux catégories vient à la suite d'un paragraphe sur les différents travaux : jardinage, commissions à l'extérieur, métiers. La séquence du Maître est homogène. Il s'agit pour lui de répartir équitablement les travaux selon les aptitudes et les forces de chaque catégorie de travailleurs. Les faibles sont à ménager. Les têtes dures, les simples et les illettrés, bien que censés particulièrement robustes et aptes aux gros travaux, ne doivent pas non plus être écrasés. La préoccupation de Benoît est différente. Avant tout, il veut lutter contre l'oisiveté, qu'il pourchasse depuis le début du chapitre³⁸⁷. C'est dans cette perspective qu'il aborde la

384. Outre la correspondance déjà signalée (« ne pouvoir... ne vouloir lire »), noter *uero... et* au début des deux phrases.

385. RB 48, 22.

386. RB 48, 15-21.

387. RB 48, 1. Voir notre commentaire de RB 48, dans la IV^e partie, chapitre XI, § I : « L'horaire ».

question du travail des illettrés (*ut non uacent*). La même préoccupation perce d'abord à propos du travail des faibles (*ut nec otiosi sint*). C'est seulement dans la seconde partie de la phrase consacrée à ceux-ci qu'apparaît le souci de ménager leurs forces.

Chaque législateur a donc sa visée propre. L'un veut donner à tout frère un travail adapté à ses moyens, l'autre empêcher tout désœuvrement. Peut-être le développement du Maître est-il un peu plus homogène que celui de Benoît, où la seconde considération relative aux faibles est moins solidement reliée au contexte. Mais c'est là tout ce que l'on peut avancer. En somme, ce passage commun aux deux règles ne se prête guère à un diagnostic critique. Cependant il retient l'attention en raison des liens multiples et étroits qui relient les deux textes, et de la comparaison qu'il permet d'instituer entre les préoccupations des deux auteurs.

En ce qui concerne les *infirmi*, dont le sort nous intéresse particulièrement ici, il est instructif de mettre en regard les deux versions :

<i>RM</i> 50, 75	<i>RB</i> 48, 24
ut nutriantur ad seruitium Dei, non occidantur.	ut nec otiosi sint nec uiolentia laboris opprimantur aut effu- gentur.

La même idée apparaît de part et d'autre dans le second membre. Seulement, le Maître a un tour concis et piquant (« qu'on ne les tue pas! »), tandis que Benoît parle plus explicitement et plus sérieusement : « que la violence du travail ne les écrase ni ne les mette en fuite ». Cet *effugentur* rappelle le beau passage de la fin du Prologue, où Benoît conjure le disciple effrayé de « ne pas s'enfuir³⁸⁸ ». Non

388. Prol 48 : *non illico pauore perterritus refugias uiam salutis.*

seulement il ne faut pas briser physiquement le faible (*nec ... opprimantur*), ce que le Maître exprimait de son côté par *non occidantur*, mais on doit aussi se soucier de son moral³⁸⁹. Ici perce une fois de plus le sens de la subjectivité propre à Benoît.

Dans le premier membre, le Maître demande simplement que les faibles soient maintenus en vie, « nourris », comme des serviteurs doivent l'être par leur maître, que celui-ci soit humain ou divin³⁹⁰. A la place de cette requête, qui n'est que la face positive de *non occidantur*, Benoît en formule une autre, négative comme le second membre : « qu'ils ne soient pas oisifs ». Dans la *RB*, le premier membre n'équivaut donc pas au second, mais énonce un principe complémentaire et antagoniste. Il s'agit de trouver le juste milieu entre deux excès : le désœuvrement et l'accablement.

Ainsi, que l'on considère le second membre ou le premier, on constate chez Benoît un enrichissement. Au souci qu'il partage avec le Maître de ne pas surmener les faibles, il ajoute deux touches nouvelles : ne pas les « mettre en fuite », ne pas les laisser dans l'oisiveté. Et puisque l'oisiveté est ennemie de l'âme, cette dernière notation a, elle aussi, une portée morale. De la *RM* à la *RB*, on passe donc d'une considération de simple équité à un ensemble plus riche, où apparaît un souci éducatif nouveau.

389. Cf. *RB* 48, 9 : *omnia tamen mensurate flant propter pusillanimes.*

390. Voir *RM* 16, 18-22 ; 89, 21-23.

CHAPITRE III

RATIONS ET HORAIRE (RB 39-41)

I. La ration alimentaire (RB 39)

Des trois chapitres qui clôturent cette section dans l'une et l'autre règle, le premier offre un intérêt particulier, du fait que les deux textes sont presque constamment parallèles, du début à la fin.

Le début du « De mensura cibus » : les trois plats (RB 39, 1-3) A la faveur de ce parallélisme exceptionnellement strict, nous allons pouvoir comparer RM 26 et RB 39 phrase par phrase :

RM 26	RB 39
DE MENSURA CIBVS	DE MENSURA CIBVS
¹ <i>Sufficere</i> namque <i>credimus ad refectionem cotidianam tam sextae quam nonae omnibus mensis cocta duo pulmentaria</i>	¹ <i>Sufficere credimus ad refecti- tionem cotidianam tam sex- tae quam nonae omnibus mensis cocta duo pulmen- taria</i> propter diuersorum infirmatibus, ² ut forte qui ex illo non potest reficere, ex alio reficiatur. ³ Ergo duo pul- mentaria cocta fratribus omnibus sufficient,

RM 26	RB 39
<i>et tertium quodcumque fuerit crudum cum pomis.</i>	<i>et si fuerit unde poma aut nascentia leguminum, addatur et tertium.</i>

Comme dans la finale du *De opera manuum cotidiana*, que nous venons d'étudier³⁹¹, la correspondance est d'abord parfaite, puis elle se relâche, et enfin elle reprend dans les derniers mots. Ici cependant, ce n'est pas le texte de Benoît qui est le plus bref, mais — chose insolite — celui du Maître. Benoît ajoute en effet une assez longue motivation destinée à justifier les deux plats du menu quotidien. Ces considérants respirent le souci très bénédictin de soulager les « infirmités », mais aussi une certaine réserve à l'égard des deux plats cuits du menu ordinaire. L'interprétation qu'en donne Benoît est restrictive : si l'on sert deux plats, semble-t-il dire, c'est seulement pour permettre à tous de manger de l'un d'entre eux. Il est vrai que la *RB* conclut : « deux plats cuits suffiront donc à tous les frères » (et pas seulement « à toutes les tables », comme le disait le texte commun), ce qui laisse entendre qu'une même personne peut prendre des deux plats. Néanmoins l'explication précédente insinuait qu'on se nourrit d'un plat ou de l'autre, tandis que le Maître semble prévoir que l'on mangera de l'un et de l'autre, cumulativement.

La même tendance restrictive apparaît chez Benoît dans les dernières lignes. Selon le Maître, les « crudités » du troisième plat restent indéterminées (*quodcumque fuerit*), mais on semble assuré d'en avoir. A cette assurance correspond chez Benoît une simple éventualité (*si fuerit*

391. *RM* 50, 75-78 ; *RB* 48, 24-25. Voir les pages précédentes.

unde), et le troisième plat fait figure d'« ajouté » facultatif. De plus, le Maître décrit le contenu de ce plat de façon cumulative (*crudum cum pomis*), et Benoît de façon disjonctive (*poma aut nascentia leguminum*). Sous le nom de *crudum* ou de *nascentia leguminum*, les deux auteurs ont en vue le même objet, savoir ces légumes crus qui se mangent au dessert en Italie du sud, aujourd'hui encore³⁹². Mais le Maître prévoit « du cru avec des fruits », Benoît « des fruits ou des légumes tendres³⁹³ ». Le troisième plat paraît donc être, chez Benoît, à la fois moins certain et moins fourni que chez le Maître.

Du point de vue formel, on notera le second mot de la phrase du Maître. Ce *namque* semble vouloir relier le *De mensura cibis* à un chapitre antérieur, c'est-à-dire vraisemblablement à *RM* 23. Après avoir décrit en détail l'ordonnance du repas, le Maître donne une vue d'ensemble des rations servies, qu'il déclare « suffisantes ». Quel que soit d'ailleurs le texte antérieur auquel *namque* devait raccorder *RM* 26, cette conjonction en tête de chapitre semble bien être, ici comme ailleurs, un vestige de rédaction primitive³⁹⁴. Ce vestige a disparu de la rédaction normalisée de Benoît.

La *RM* présente d'autres indices d'antériorité. L'expression *omnibus mensis*, que Benoît ne présente pas ailleurs et qui a embarrassé les copistes de la *RB*³⁹⁵, se retrouve telle quelle dans *RM* 23, 8, et équivalamment en de multiples phrases de ce même chapitre du Maître³⁹⁶. La formule *ad refectionem cotidianam tam sextae quam*

392. Voir I. SCHUSTER, *La « Regula »*, p. 271 ; A. LENTINI, *La Regola*, p. 329. J'ai moi-même vérifié le fait sur place.

393. Comparer les cinq *aut* successifs de *RB* 48, 23-24 (note 382). Deux d'entre eux correspondent à des *et* du Maître.

394. Voir *La Règle du Maître*, t. I, p. 157-158.

395. Beaucoup de mss ont *omnibus mensibus*.

396. *RM* 23, 16 et 34 (*diuersarum mensarum*) ; 23, 20.28.35 (*singulas mensas*) ; 23, 32 (*unicuique mensae*).

nonae a aussi plusieurs parallèles chez le Maître³⁹⁷, tandis qu'elle est moins homogène au style de Benoît. Enfin la *RM* présente un texte mieux charpenté, où le *crudum* du troisième plat répond nettement aux *cocta* des deux premiers. Cette opposition du « cru » et du « cuit » s'est estompée dans la *RB*, par suite de la disparition du mot *crudum*. D'ailleurs l'insertion des considérants relatifs aux deux plats cuits oblige Benoît à répéter : *Ergo duo pulmentaria cocta ... omnibus sufficiant*. Son texte n'est pas seulement deux fois plus long. Il est aussi plus chargé et comme embarrassé. Ces diverses observations suggèrent que la *RM* a mieux conservé la rédaction primitive.

Le paragraphe suivant présente un phénomène auquel nous sommes maintenant habitué : les deux textes sont presque identiques au début, puis ils divergent, mais on retrouve des échos précis vers la fin du texte de Benoît :

<p>²Medius panis pensans libram singulis fratribus in die sufficiat, secundum formam diuinae dispensationis, cum medium panis caelestis coruus Paulo seruo Dei cotidie uescendum parauerit.</p>	<p>⁴Panis libra una pensa sufficiat in die,</p>
<p>³Quando ergo ad sextam horam tempore aestiuo uel aliis temporibus reficiunt, tertia quadra ipsius dimidii panis</p>	<p>siue una sit refectio, siue prandii et cenae. ⁵Quod si cenaturi sunt, de eadem libra tertia pars</p>

397. *RM* 24, 1 et 27, 27. Cf. 19, 15 ; 24, 8 ; 28, 37.

<p><i>a cellarario</i> per omnium annonas in cellarario subtracta, sera ante illum crudum pulmentarium inferendum mensis ponantur.</p>	<p><i>a cellarario</i> seruetur reddenda cenandis.</p>
<p>⁴Et ideo... (motivation de la réservation du pain).....</p>	
<p>⁷Quae omnes quadrae cum fuerint in cellarario reseruatae... (description de la cena).....</p>	

La première différence à observer est que le Maître parle seul, et à trois reprises, du « demi-pain ». Ce trait manque chez Benoît, ainsi que la référence à la *Vita Pauli* qui le fonde. Au contraire, Benoît note le poids d'une livre, et c'est même cette *libra* qui devient chez lui le trait essentiel, comme en témoigne la répétition. Au reste, le poids est simplement d'une livre chez le Maître, tandis qu'il est d'une livre « bien comptée » (*propensa*) chez Benoît. Une légère augmentation de la ration de pain semble donc voulue par la *RB*, contrairement à la tendance restrictive que nous avons observée à l'égard des trois plats.

Cette « livre de pain » est une mesure traditionnelle. Cassien nous informe que les deux *paxamatia* réglementaires du monachisme égyptien, tant cénobitique qu'érémitique³⁹⁸, « ont à peine le poids d'une livre³⁹⁹ ». Encore s'agit-il de l'unique nourriture quotidienne, au moins pour les ermites. De plus, il est déconseillé de manger les deux *paxamatia* ensemble à l'heure de none. Mieux vaut ne

398. CASSIEN, *Inst.* 4, 14 ; *Conl.* 2, 26 ; 12, 15, 2.

399. CASSIEN, *Conl.* 2, 19 : *duobus paxamatiis... quos paruulos panes uix librae unius pondus habere certissimum est.*

prendre le second que le soir venu, pour le cas où une visite obligerait à manger de nouveau à cette heure⁴⁰⁰.

Cette « réservation » d'une partie de la livre pour le soir fait à nouveau penser à nos règles⁴⁰¹. Cependant celles-ci mettent de côté, non point la moitié de la ration, mais seulement un tiers. D'ailleurs les circonstances et les motifs ne sont pas les mêmes. Selon Cassien, c'est au repas de none que l'on soustrait une partie du pain, tandis que le Maître et Benoît n'opèrent cette soustraction que quand le repas est à sexte, en prévision de la *cena* vespérale. Quant aux motifs, ils consistent chez Cassien dans l'obligation de concilier l'austérité et l'hospitalité, tandis qu'il s'agit pour le Maître d'éviter que tel ou tel frère, par ignorance ou par glotonnerie, mange toute sa ration à midi et n'ait plus rien le soir⁴⁰². Enfin, la réservation est un acte libre et individuel chez les ermites égyptiens, tandis qu'elle est un acte communautaire, accompli *ex officio* par le cellérier, dans nos deux règles.

Compte tenu de toutes ces différences, l'analogie entre Cassien et nos règles reste frappante, d'autant que l'on ne retrouve pas semblable observance ailleurs. Comme dans le cas du rituel de bénédiction des servants⁴⁰³, nous sommes en présence d'une tradition égyptienne qui a été recueillie exclusivement, semble-t-il, par ces fervents lecteurs de Cassien qu'étaient le Maître et Benoît. Lequel de ceux-ci s'approche le plus de la lettre et de la discipline des *Conférences*? Il semble que ce soit le Maître⁴⁰⁴, encore

400. CASSIEN, *Conl.* 2, 26.

401. Voir nos « Scholies sur la Règle du Maître », p. 280.

402. *RM* 26, 4-6.

403. Voir ci-dessus, note 26.

404. Chez CASSIEN, *Conl.* 2, 26, on trouve *reseruemus*, à quoi correspond chez le Maître *reseruatae* (*RM* 26, 7), tandis que Benoît a seulement *seruelur* (*RB* 39, 5). Comparer aussi *uix librae unius pondus habere* (CASS., *Conl.* 2, 19), *pensans libram* (*RM* 26, 2), *libra una propensa* (*RB* 39, 4). Les pains de Cassien font à peine une livre,

que sa motivation très développée, qui fait défaut chez Benoît, n'ait rien de commun avec celle de Cassien.

Après ce rapprochement avec Cassien, revenons à la comparaison des deux règles. La *RM* est ici beaucoup plus développée que la *RB*. Non seulement elle a en propre la motivation du demi-pain et celle de la réservation, mais elle fait suivre cette dernière d'une description de la *cena* qui manque complètement dans l'autre règle. Du fait de ce silence de Benoît, nous ignorons en quoi consiste pour lui la *cena*, mise à part la ration de pain. Selon le Maître, il s'agit d'un repas froid, consistant essentiellement dans le plat « cru » qui servait de dessert à midi, mais sans exclusion des restes de plats cuits.

Parmi les différences mineures, on notera particulièrement que les mots *singulis fratribus* (*RM* 26, 2) manquent chez Benoît. A vrai dire, celui-ci a déjà introduit une expression presque identique (*fratribus omnibus*) dans le paragraphe précédent, où elle reprend et modifie la formule *omnibus mensis* du texte commun⁴⁰⁵. Le Maître distingue clairement les plats, qui sont destinés à des tables entières, et les rations de pain, qui sont individuelles. Cette distinction s'estompe chez Benoît. Des plats, il dit tantôt *sufficere ... omnibus mensis*, tantôt *fratribus omnibus sufficiant*. Quant à la livre de pain, il ne lui applique pas la précision *singulis fratribus (sufficiat)*, qui pourtant correspond certainement à la réalité, chez lui comme dans l'autre règle. La rédaction du Maître est donc, ici comme au paragraphe précédent, plus précise et plus

celui du Maître une livre, celui de Benoît un peu plus d'une livre. Enfin, le pain du Maître est divisé en trois tranches (*quadrae*), comme on le voit en maint passage de la *RM* (17, 8 ; 53, 1), de même que la ration des Égyptiens se compose de deux pains distincts. Cette présentation du pain n'apparaît pas chez Benoît, qui parle ici de *tertia pars*, au lieu de *tertia quadra*.

405. *RB* 39, 3. Cf. *RM* 26, 1.

cohérente, celle de Benoît plus floue. On peut voir là un léger indice d'antériorité de la *RM*.

Les suppléments de nourriture (RB 39, 6-9) Le paragraphe suivant, dans les deux règles, traite des suppléments :

<p>¹¹Nam dominico die uel aliis diebus festis sed et propter extraneas aduenientes personas quouis die,</p>	<p>⁶Quod si labor forte fuerit maior,</p>
<p>quidquid addere abbas in cibo uoluerit, utpote maiori conceditur,</p>	<p>in arbitrio et potestate abbatis erit, si expediat, aliquid augere,</p>
<p>¹²uel dulciorum aliqua, secundum testimonium quod legitur in Vitas Patrum, ubi pro diebus festis petierunt a Domino cibum et apparuit eis cum fauo angelus.</p>	
<p>¹³Tantum est ut consideret aequalitatem et fugiat corruptelae nimietatem.</p>	<p>⁷remota prae omnibus crapula et ut nunquam subripiat monacho indigeries,</p>
	<p>⁸quia nihil sic contrarium est omni christiano quomodo crapula, ⁹sicut ait Dominus noster : <i>Videte ne grauentur corda uestra crapula</i> (Luc 21, 34).</p>

Cette note sur les suppléments est inséparable de celles des deux chapitres suivants sur le même sujet. Aussi les étudierons-nous toutes les trois dans une section particulière, à la fin de ce chapitre⁴⁰⁶. Contentons-nous ici de quelques remarques.

406. Voir ci-dessous, p. 1190-1203.

Le motif du supplément est selon Benoît un surcroît de travail, selon le Maître une circonstance joyeuse : dimanche, jour de fête, visite. L'une de ces circonstances (*diebus festis*) reparait dans la motivation que le Maître tire de l'*Historia monachorum*. C'est de là, sans doute, que provient la présentation particulière du supplément dans la *RM*. Cette référence aux *Vitas Patrum* fait penser à celle que nous avons trouvée plus haut, à propos du demi-pain⁴⁰⁷. Dans les deux cas, le renvoi se fait au moyen d'un *secundum*. Dans les deux cas aussi, il s'agit d'une histoire merveilleuse, où une créature céleste — corbeau ou ange — apporte aux moines leur nourriture.

Quant à la *RB*, elle n'a pas plus trace de l'anecdote de l'*Historia* que de celle de la *Vita Pauli*. En revanche, elle a en propre une référence à l'évangile, sur laquelle elle termine cette note. Ce n'est pas là le seul passage où Benoît présente un emprunt à l'Écriture en face d'une considération non biblique du Maître⁴⁰⁸. Cependant, si les deux auteurs introduisent une référence dans ce passage, ce n'est pas à propos du même objet. Par l'allusion aux *Vitas Patrum*, le Maître veut justifier l'octroi du supplément festif. Par sa citation évangélique, Benoît veut démontrer l'indécence de la *crapula*. Au reste, un simple coup d'œil sur les deux textes montre que chaque auteur insiste sur un élément différent. Chez le Maître, l'accent est sur la concession du supplément, chez Benoît il est sur l'obligation de garder la tempérance. C'est dire que l'aspect libéral et joyeux prédomine dans la *RM*, l'aspect austère et réticent dans la *RB*. Non seulement Benoît fait du supplément un soulagement à la fatigue, au lieu d'une marque de joie, mais il s'étend beaucoup moins sur la concession elle-même

407. *RM* 26, 2.

408. Comparer *RM* 2, 44-48 et *RB* 3, 3 (cf. 63, 5-6) ; *RM* 16, 61 et *RB* 33, 6 ; *RM* 85 et *RB* 57. Voir ci-dessus, VII^e partie, chapitres I et IV, notes 48-49 et 224.

que sur les dangers de *crapula* et d'*indigeries* qu'elle fait courir aux moines. L'équilibre des deux parties de la note et son esprit même sont donc profondément modifiés dans la *RB*. A nouveau, Benoît fait preuve de cet esprit restrictif et austère qui apparaissait dès le premier paragraphe du chapitre.

La dénonciation du péril de *crapula* se fonde sur un raisonnement *a fortiori*. Si ce vice est « contraire à tout chrétien », il l'est bien plus encore « au moine⁴⁰⁹ ». Il est intéressant de trouver déjà ici le recours au nom et à la qualité de « moine » comme à une règle de conduite. Plus explicitement, nous le verrons, Benoît invoquera de nouveau le titre de *monachus* au chapitre suivant, pour prononcer une condamnation platonique contre l'usage du vin⁴¹⁰. Si ce mot *monachus* est évité par le Maître, Benoît au contraire l'utilise volontiers, en le chargeant de résonances glorieuses et exigeantes. Programme de sainteté pour ceux qui veulent lui faire honneur, il est un reproche permanent pour ceux qui le portent indignement, c'est-à-dire pour l'ensemble des moines d'aujourd'hui, et spécialement pour ceux qui suivent la « toute petite règle pour débutants » qu'est la *RB*⁴¹¹. De cette appréciation très haute du nom de « moine » et de son utilisation

409. L'incise *et ut nunquam subripiat monacho indigeries*, où apparaît le mot *monachus*, appartient-elle à la même couche rédactionnelle que son contexte ? On peut en douter. Le mot *crapula* du contexte antécédent sera seul repris dans la citation évangélique subséquente (*Luc* 21, 34). De plus, cette proposition commençant par *ut* s'insère assez mal à la suite de *remota... crapula*. Il est donc possible que le contraste entre « moine » et « chrétien » résulte de l'interférence plus ou moins fortuite de la phrase contenant *monacho* avec celle qui contient *christiano*. Nous reviendrons plus loin sur la structure de ce passage (notes 458-460).

410. *RB* 41, 6.

411. *RB* 73, 8. Cf. *RB* 73, 6-7, où les « moines bien vivants et obéissants » sont opposés à « nous qui sommes paresseux, mal vivants et négligents ».

parénétique, qui apparaissent plus d'une fois chez Benoît⁴¹², on trouve ici un témoignage discret, mais certain.

La dernière phrase commune aux **La ration des enfants** deux textes concerne la ration des enfants :
(*RB* 39, 10)

¹⁴ <i>Minoribus uero</i> duodecim annis <i>minus</i> a libra panis in die sufficiat.	¹⁰ <i>Pueris uero minore aetate</i> non eadem seruetur quantitas, sed <i>minor</i> quam maioribus, seruata in omnibus parcitate.
---	--

Dans la *RM*, tout est clair. On est informé de l'âge limite de l'enfance (douze ans), ainsi que de la matière sur laquelle porte la diminution : la livre de pain. Dans la *RB*, ces deux indications font défaut. Au lieu des « moins de douze ans », il est question plus vaguement des « enfants d'âge tendre⁴¹³ ». Quant à la diminution de nourriture, on ne sait au juste sur quoi elle porte. S'agit-il de l'ensemble du menu, ou de la ration de pain, ou encore du tiers réservé pour le souper ? La première interprétation n'est sans doute pas à retenir, car il semble que les rations individuelles, susceptibles d'augmentation ou de diminution, existent seulement pour le pain. La deuxième est la plus vraisemblable, confirmée comme elle l'est par le texte du Maître. Mais ce n'est pas sans raison que celui-ci précise qu'il s'agit de la *libra panis*. Après le paragraphe sur les supplé-

412. En plus des textes cités précédemment, voir en particulier *RB* 18, 24-25.

413. Même expression dans *RB* 30, T, où l'âge limite est sans doute de quinze ans, d'après le passage parallèle du Maître (*RM* 14, 79). Voir ci-dessus, n. 370-372.

ments, dont l'objet restait indéterminé⁴¹⁴, cette précision est utile, voire nécessaire. A son défaut, le texte bénédictin demeure vague et obscur. Il n'est pas évident qu'il ait en vue la ration de pain des enfants.

Comme troisième interprétation, on peut songer à la portion de pain réservée pour le souper. Benoît lui-même paraît l'insinuer en employant ici le verbe *seruetur*, déjà utilisé pour désigner la « réservation » du tiers de la livre par le cellérier⁴¹⁵. Mais pourquoi réduire seulement cette partie de la ration des enfants? L'interprétation suggérée par Benoît lui-même apparaît en même temps comme la moins vraisemblable. C'est dire que la rédaction bénédictine n'est exempte ni d'obscurité ni de maladresse.

Ce dernier défaut est encore aggravé par la répétition du même verbe, pris cette fois dans un sens nettement différent, à la fin de la phrase (*seruata in omnibus parçitate*). Au total, le verbe *seruari* est employé trois fois, et dans trois acceptions distinctes, en l'espace de quelques lignes. Il signifie d'abord « réserver, mettre de côté », en parlant du tiers de la livre (*RB 39, 5 : seruetur*), puis « assigner, fournir », en parlant de toute la ration de pain (39, 10 : *seruetur*), enfin « sauvegarder, respecter », à propos de la vertu de tempérance (39, 10 : *seruata*).

Gauche et ambigu, le texte bénédictin est aussi plus long que celui du Maître. Cet allongement est dû aux ajoutés *quam minoribus* et *seruata in omnibus parçitate*. Le premier est une explication peu nécessaire. Le second exprime cette tendance austère qui ne cesse de se manifester depuis le début du chapitre. Il ne suffit pas à Benoît de

414. Cf. *RM 26, 11 (quidquid addere)*; *RB 39, 6 (aliquid augere)*, il est vrai que le Maître parle ensuite de *dulciorum aliqua* (26, 12), mais cette indication laisse à la précédente toute sa généralité. Il peut s'agir non seulement d'un supplément de pain, mais aussi d'un plat supplémentaire. Au reste, le supplément peut être octroyé, soit au repas principal, soit à la *cena*.

415. Comparer *seruetur* dans *RB 39, 5* et 10.

marquer, avec le Maître, que la ration des enfants doit être proportionnée à leur âge. Il lui faut encore présenter cette mesure comme une restriction.

La viande
des quadrupèdes
(*RB 39, 11*)

La dernière phrase de Benoît est sans parallèle dans *RM 26*. Cependant elle doit être rapprochée d'un passage qui se lit chez le Maître au traité

du carême :

<i>RM 53, 26-27</i>	<i>RB 39, 11</i>
<p>²⁶... omnia quae abstinebant accipiant praeter carnes sanguinarias terrae.</p> <p>²⁷De <i>carnibus uero uolucrum uel terrenis pinnatis et quadrupedibus</i> manducare, fratribus abbas uelle comedere bonum esse praedicet, abstinere uero melius...</p>	<p>¹¹<i>Carnium uero quadrupedum omnimodo ab omnibus abstineatur comestio praeter omnino debiles aegrotos.</i></p>

Le texte du Maître n'est pas facile à interpréter. Que sont d'abord les « chairs saignantes d'animaux terrestres » (53, 26), et en quoi diffèrent-elles des « chairs d'oiseaux, d'animaux terrestres ailés et de quadrupèdes », dont il est question ensuite (53, 27)? Notre auteur fait probablement allusion aux textes de l'Ancien et du Nouveau Testament qui interdisent de manger le sang⁴¹⁶. On ne peut donc manger que de la viande saignée. Une fois ce principe posé, le Maître énumère trois sortes de viandes : la volaille, les *terrena pinnata* (insectes?) et les quadrupèdes.

Sans doute pourrait-on encore, comme l'a fait

416. *Gen. 9, 4*; *Actes 15, 29*.

C. Gindele⁴¹⁷, rattacher *quadrupedibus* à *terrenis pinnatis*, et voir dans ces « animaux terrestres ailés et à quatre pattes » les insectes dont traitent certains passages de la loi mosaïque⁴¹⁸. En ce cas, le Maître autoriserait seulement deux sortes de viandes : la chair des oiseaux et des insectes, non celle des animaux quadrupèdes qu'interdit Benoît. Mais cette exégèse ingénieuse de C. Gindele ne tient pas compte de la teneur intégrale des textes mosaïques. En fait, les insectes à quatre pattes ne sont pas autorisés par le *Lévitique*, mais prohibés. Seules font exception les sauterelles et autres espèces munies à l'arrière-train de deux pattes supplémentaires, exceptionnellement longues et permettant de sauter. Or le Maître ne fait aucune mention de ce dispositif qui rend « purs » certains insectes. D'ailleurs les lois de pureté de l'Ancien Testament sont formellement abandonnées par l'Église, et ce serait judaïser que d'en tenir compte. Ce n'est donc pas au *Lévitique* que le Maître pense ici. Dès lors il n'y a aucune raison de rattacher *quadrupedia* à ce qui précède.

Plus probablement, les quadrupèdes du Maître sont les mêmes que ceux dont parle Benoît, c'est-à-dire les animaux de boucherie ordinaires (bœuf, mouton, etc.), par opposition aux bipèdes que sont les *uolucres* précédemment nommés. Cette distinction de la viande ordinaire et de la volaille nous est déjà bien connue⁴¹⁹. C'est sans doute à elle que pense le Maître. On pourrait s'étonner qu'il se contente d'énumérer ainsi les diverses sortes de viandes, sans en interdire aucune. Mais si cette adéquation pratique de la viande proprement dite et de la volaille

417. C. GINDELE, « Das Genuss von Fleisch und Geflügel in der Magister- und Benediktusregel », dans *Erbe und Auftrag* 40 (1964), p. 506-507.

418. *Lev.* 11, 20-22. Cf. AUGUSTIN, *Trin.* 11, 10, 17 ; *Retract.* II, 15, 2.

419. Voir ci-dessus, notes 347-355.

est contraire à certains textes contemporains, elle se rencontre ailleurs, par exemple dans la Règle des moines de Césaire⁴²⁰.

Au reste, les *uolucres* gardent ici-même le privilège d'être nommés les premiers. Il est probable que le Maître, comme toute l'antiquité, les juge moins nocifs que les autres animaux. En décrivant l'accueil fait aux gyrovagues, il mentionne l'immolation des *animantia pullorum*⁴²¹, et son propre monastère semble posséder des *pulli*, dont le rôle ne se borne sans doute pas à celui de réveille-matin⁴²². Mais cette préférence, ou moindre répugnance, pour la volaille n'empêche pas que la viande des quadrupèdes soit également concédée durant certaines périodes de l'année.

Le Maître semble donc autoriser toute espèce de viande au temps pascal et au temps de Noël. Cette façon de célébrer au réfectoire les deux grandes fêtes annuelles fait penser à certaines mitigations plus légères, consenties par Aurélien et par Isidore⁴²³, et plus précisément à l'usage cassinai du VIII^e siècle, tel que l'exposera l'abbé Theodemar⁴²⁴. On notera d'ailleurs l'hostilité non déguisée de notre auteur à l'égard de ces interruptions de l'abstinence. Il s'agit d'un usage qui s'impose à lui, mais qu'il s'efforce d'enrayer. Les mangeurs de viande sont mis à part et exposés à la honte⁴²⁵.

420. Voir notes 350 et 351.

421. *RM* 1, 16.

422. *RM* 33, 1-4.7.11, etc. Le *cantus pullorum* n'est sans doute pas seulement une division du temps conventionnelle, mais un signal auditif réel. Voir *La Règle du Maître*, t. I, p. 41, n. 1.

423. AURÉLIEN, *Reg. mon.* 51 (le poisson est accordé *certis festiuitatibus aut quando sanctus abbas indulgentiam facere uoluerit*) ; ISIDORE, *Reg.* 9, 4 (on sert des viandes « très légères » *diebus sanctis*).

424. THEODEMAR, *Ep. ad Theod.* 17 ; *Ep. ad Karol.* 4 (*CCM* I, p. 133, 18-20, et p. 165, 6-8) : on sert de la volaille à Noël et à Pâques. Voir *La Règle du Maître*, t. II, p. 519.

425. *RM* 53, 32-33.

Par rapport à cette discipline du Maître, celle de Benoît est à la fois plus stricte et plus large. Plus stricte, car les *carnes* ne sont pas seulement déconseillées, mais prohibées absolument et en tout temps⁴²⁶. Plus large, car la viande des quadrupèdes est seule atteinte par cette interdiction, ce qui revient à autoriser implicitement la volaille. De plus, Benoît fait une exception en faveur des malades, dont il n'était pas question chez le Maître.

Il est possible que ces différences ne soient pas seulement effectives, mais aussi voulues⁴²⁷. Cependant elles n'apparaissent que quand on rapproche *RM* 53, 26-27 de *RB* 39, 11. Or ces deux textes ne se correspondent pas quant à leur situation dans la Règle, puisque l'un appartient au traité du carême, l'autre au *De mensura cibus*. A ne considérer que ce dernier chapitre, la phrase terminale de Benoît est sans parallèle chez le Maître. Cette finale particulière du chapitre bénédictin est d'ailleurs bien dans la tonalité de l'ensemble. C'est avec une singulière vigueur (*omnimodo ab omnibus ... omnino*) que Benoît interdit la viande. Une telle prohibition conclut dignement un traité qui est tout entier empreint de sévérité⁴²⁸.

426. Voir *La Communauté et l'Abbé*, p. 498, note 1.

427. En rédigeant *RB* 39, 11, Benoît a-t-il eu présent à l'esprit *RM* 53, 26-27, et a-t-il voulu corriger ce passage du Maître ? On n'ose l'affirmer, vu la différence des contextes. Noter cependant que les deux rédactions se ressemblent fort. A *carnium uero quadrupedum (RB)* correspond *carnibus uero... quadrupedibus (RM)*, et à *abstineatur comestio* correspond *comedere... abstinere*. Seuls les mots *uolucrum uel terrenis pinnatis* du Maître ont été omis par Benoît. Cette omission ne peut d'ailleurs être due au simple propos d'abrégier. Il s'agit plutôt d'une mitigation délibérée : la volaille n'est plus interdite, mais autorisée.

428. Pour de plus amples développements sur la question de la viande, voir ci-dessus notre commentaire de *RB* 36, 9.

**Vue d'ensemble
sur le
« De mensura
cibus »**

L'austérité est en effet la note caractéristique de *RB* 39, comparé à *RM* 26. Entre ces deux textes si voisins, il est aisé d'instituer une comparaison précise, où chaque différence est significative. Or si l'on met à part la ration de pain, qui paraît un peu plus abondante dans la *RB*, tous les détails du texte bénédictin respirent la même tendance austère et restrictive. Les deux plats cuits sont donnés pour qu'on mange de l'un ou de l'autre. Le troisième plat est fait de fruits ou de légumes tendres, et son existence même n'est pas assurée. Le supplément n'est pas accordé pour réjouir les cœurs aux jours de fête, mais pour parer à une fatigue accablante. Encore Benoît se préoccupe-t-il surtout des excès auxquels il peut donner lieu⁴²⁹. La réduction de la ration des enfants fournit une nouvelle occasion de prêcher la *parcitas*. Enfin Benoît ajoute une condamnation de la viande, rédigée dans le style le plus catégorique. Tous ces traits donnent au *De mensura cibus* bénédictin sa physiologie particulière, qui est singulièrement rigoureuse.

Du point de vue littéraire, la rédaction de Benoît nous a paru secondaire, là du moins où un jugement d'antériorité était possible. Le texte de la *RM* s'avère en effet plus ferme et plus compact, quand on considère les couples *mensis ... fratribus et cocta ... crudum* de la première phrase⁴³⁰, plus net dans son rapport au contexte à propos de la ration des enfants. Le Maître se rapproche davantage aussi de Cassien en ce qui concerne la livre de pain et sa réservation. En revanche, il n'est guère possible d'affirmer que Benoît ait eu sous les yeux la double référence aux Vies des Pères que l'on trouve dans *RM* 26.

429. Outre l'importance du développement sur la *crapula*, noter dès la proposition précédente la réserve *si expediat (RB* 39, 6).

430. Voir aussi les diverses observations de vocabulaire consignées dans les notes 394-397.

Compte tenu de cette incertitude et de la présence éventuelle de passages secondaires dans le texte du Maître, il est probable que celui-ci représente dans l'ensemble la source utilisée par Benoît. Il n'en est que plus intéressant d'observer dans *RB* 39 l'aspect rigoureux que nous venons de relever. Résultant, au moins en grande partie, de modifications délibérées d'un texte antérieur, cet aspect révèle une véritable tendance.

II. La ration de vin (*RB* 40)

Quand on passe au *De mensura potus*, on constate d'emblée que la correspondance des deux règles est beaucoup moins stricte. Rien ne répond chez Benoît à la longue réglementation des coups à boire que présente d'abord l'autre règle (*RM* 27, 1-38). Cependant la suite du traité du Maître offre certaines analogies avec le traité bénédictin.

Le début du chapitre :
l'hémine et l'abstinence
(*RB* 40, 1-4)

La première rencontre se
produit à propos de l'hémine
de vin :

<i>RM</i> 27, 39-40	<i>RB</i> 40, 1-3
	<p>¹« Vnusquisque proprium habet donum ex Deo, alius sic, alius uero sic » (<i>I Cor.</i> 7, 7).</p> <p>²Et ideo cum aliqua scrupulositate a nobis mensura uictus aliorum constituitur.</p> <p>³Tamen infirmorum con- tinentes inbecillitatem cre-</p>
³⁰ Calix uero aut galleta, per quod erit in diuersis uicibus	

<i>RM</i> 27, 39-40	<i>RB</i> 40, 1-3
<p>ministrandum, talis sit qui tertius impleat mixtus <i>iminam</i>.</p> <p>⁴⁰Sed huius aequalitatem mensurae aut duos aut tres oportet calices aut galletas deseruire, ut per multa pocula uniuersis citius erogetur.</p>	<p>dimus <i>eminam</i> uini per singulos sufficere per diem.</p>

Ce premier point de contact est très limité, mais certain, l'hémine de vin ne figurant dans aucune autre règle monastique. Chez Benoît, il s'agit d'une quantité globale allouée journallement à chaque moine, sans qu'on sache d'ailleurs de quelle façon elle est distribuée. Chez le Maître, les obscurités ne sont pas moindres. Certes, nous connaissons par ce qui précède dans *RM* 27 le nombre de *caldos* distribués à chaque repas, en plus du *merus* initial. Mais que signifie au juste la présente prescription? Le calice de distribution doit-il être mêlé « trois fois » ou « au tiers », pour remplir l'hémine⁴³¹? Sans prétendre résoudre les autres problèmes posés par ce texte obscur⁴³², on peut du moins affirmer que le Maître cherche à évaluer la ration de vin d'une façon nouvelle. Jusqu'ici, il a compté les tours de boisson successifs. Maintenant il veut préciser la quantité versée à chaque tour. A la lumière de l'autre

431. « Au tiers » se lit dans notre traduction imprimée. « Trois fois » est ce qu'ont entendu Mabillon et Martène (voir le commentaire de ce dernier dans *PL* 66, 645 bd et 650 b).

432. Une des principales difficultés est que le présent passage semble envisager le « mélange » de chaque *potio* individuelle dans la coupe-étalon, alors que le reste des chapitres 23 et 27 suppose la préparation de toutes les *potiones* d'une même table dans un seul vase.

règle, on peut tenir pour probable que trois tours font une hémine, que celle-ci soit de vin pur ou de vin mêlé⁴³³. La quantité journalière serait alors, selon le Maître, ordinairement supérieure à celle que prévoit Benoît⁴³⁴. En tout cas, la capacité du vase de distribution semble calculée en fonction d'une ration globale, elle-même évaluée par rapport à l'hémine.

Le Maître s'accorde donc avec Benoît pour déterminer la ration de vin quotidienne en termes d'*hemina*. Mais il le fait avec autorité, sans hésitation, tandis que Benoît n'avance sa prescription qu'au milieu de considérations dubitatives et restrictives. Ce début du chapitre bénédictin ressemble beaucoup à celui du *De uestiario uel calciario fratrum*⁴³⁵. Là aussi, Benoît n'énonce pas d'emblée, comme le fait le Maître, ce que les frères doivent porter en hiver et en été, mais il commence par poser en principe que les vêtements seront différents selon les lieux et les climats. Ensuite, après s'en être remis à l'abbé, il propose assez timidement un habillement qu'il « croit suffisant » pour les lieux ordinaires. Mise à part la clause nouvelle concernant l'abbé, cet exorde du *De uestiario* reproduit celui du *De mensura potus*. Ce que l'un dit des différences individuelles, l'autre le répète au sujet des différences régionales. Dans les deux cas, le législateur paraît embarrassé, et son embarras se traduit en termes identiques⁴³⁶.

433. Benoît pense, semble-t-il, à une hémine de vin pur. Mais le Maître ? C'est là une nouvelle aporie de *RM* 27, 39-40. *Mixtus* semble indiquer que l'hémine mesure du vin mêlé.

434. Le Maître accorde en effet quatre *caldos* en hiver et six ou sept en été. Les enfants eux-mêmes reçoivent en été cinq *caldos*. En hiver seulement ils reçoivent trois *caldos*, c'est-à-dire une hémine (?).

435. *RB* 55, 1-4. Cf. *RM* 81, 1.

436. Comparer *Tamen... credimus... per singulos sufficere* (*RB* 40, 3) et *tamen... sufficere credimus... per singulos* (*RB* 55, 4). La formule *sufficere credimus* se trouve déjà dans *RB* 39, 1 = *RM* 26, 1. Benoît emploie donc à deux reprises, dans des textes qui lui sont

Dans le présent chapitre, cependant, le thème particulier des différences individuelles est d'un intérêt spécial, parce qu'il dénote ce sens de la personne qui apparaît si souvent dans la *RB*. A cet égard, on notera que la sentence qui ouvre le chapitre ne fournit pas seulement un exemple de plus d'un procédé cher à notre auteur. Tirée de la Première Épître aux Corinthiens, elle offre une indication précieuse au sujet de l'origine scripturaire du sens de la personne propre à Benoît. Les différences individuelles tiennent aux dons particuliers que Dieu fait à chacun, que ce soit en matière de sexualité, comme le disait Paul, ou en matière d'alimentation, comme il est dit ici⁴³⁷.

De son côté, le Maître connaît aussi cette doctrine paulinienne des charismes, mais il ne s'y réfère que pour reprocher aux moins doués, comme une déficience à demi coupable, la faible mesure de grâce qu'ils ont obtenue⁴³⁸. Ici, au contraire, Benoît prend acte simplement

propres, cette expression du texte commun. Au contraire, le Maître ne l'emploie jamais seul. Faut-il en conclure que le texte commun est l'œuvre de Benoît ? Ce serait peut-être aller trop vite, car le passage commun n'oppose pas le *sufficere credimus* à des diversités individuelles ou locales, comme le font les deux passages propres à la *RB*. Ceux-ci présentent encore d'autres similitudes verbales (*tamen... per singulos*), qui manquent dans *RB* 39, 1 comme dans *RM* 26, 1. On hésite donc à attribuer au même auteur la paternité des trois passages. Il se pourrait que Benoît remploie à deux reprises une formule qu'il a trouvée dans le texte commun, et dont il n'est pas lui-même l'auteur. Le phénomène est en tout cas à rapprocher d'autres analogues. Cf. *RB* 2, 2 (= *RM* 2, 2) et *RB* 63, 13 (*abbas... uices Christi creditur agere*); *RB* 2, 20 (= *RM* 2, 19) et *RB* 61, 10 (*uni Domino seruitur... militatur*). Comparer aussi le fait analysé ci-dessous, note 558.

437. Ce glissement d'un domaine à l'autre fait penser aux « Instruments des bonnes œuvres », où le jeûne et la chasteté sont proposés de façon semblable, comme des objets d'« amour ». Voir *RB* 4, 13 (= *RM* 3, 13) : *Jeiunium amare*; *RB* 4, 64 (= *RM* 3, 70) : *Castitatem amare*.

438. *RM* 9, 48; 23, 56; 53, 10 et 28. Les sources pauliniennes du Maître ne sont d'ailleurs pas *I Cor.* 7, 7, mais *Rom.* 12, 3 et *Eph.* 4, 7.

de la diversité des dons, qui devient une norme supérieure s'imposant au législateur lui-même. S'il honore particulièrement, comme de juste, le don d'abstinence, ce n'est pas pour faire honte aux faibles, mais pour inciter les forts à mériter une récompense plus haute⁴³⁹.

Pour surmonter ses « scrupules » et énoncer une règle générale, Benoît arrête son regard sur les *infirmi*. S'agit-il des « malades » proprement dits, de ceux qui souffrent d'une santé corporelle déficiente? Tel est bien, de fait, le sens du mot dans le *De infirmis fratribus* (RB 36), ainsi qu'au début du *De mensura cibis*⁴⁴⁰. Cependant l'*infirmitas* peut être aussi, nous le savons par ailleurs, une simple infirmité morale⁴⁴¹, telle que cette incapacité de renoncer au vin dont Benoît parlera plus loin. L'expression *infirmorum inbecillitatem* est donc ambiguë. Si le contexte rend assez plausible le sens moral, l'ensemble des lieux parallèles nous empêche d'exclure le sens physique. Peut-être même celui-ci est-il primordial. De même que les deux plats cuits n'ont été accordés qu'« en raison des infirmités diverses », de même l'hémime de vin est concédée « eu égard à la faiblesse des infirmes ». Cette façon de n'autoriser le vin qu'à titre de remède est parfaitement conforme, nous le verrons, à une tradition ascétique qui a pris pour mot d'ordre le conseil de Paul à Timothée : « Prends un peu de vin, à cause de ton estomac et de tes fréquentes indispositions⁴⁴². » Pour l'ascétisme chrétien, le seul usage légitime du vin est médicinal.

439. RB 40, 4. Cette phrase fait partie du même paragraphe que les trois précédentes et fait nettement écho à la première.

440. RB 39, 1 : *propter diuersorum infirmitatibus*. Cf. aussi RB 35, 3 (*inbecillibus*) ; 37, 2 (*inbecillitas*) ; 48, 24-25 (*fratribus infirmis aut delicatis... inbecillitas*). Le sens physique est donc habituel dans la RB.

441. RB 72, 5 : *infirmitates suas siue corporum siue morum*. Dans RB 64, 19, *fortes... infirmi* est également ambigu, mais le sens physique paraît dominer.

442. I Tim. 5, 23.

Dans cette perspective, la ration de vin offerte à tous ne conviendrait, en bonne justice, qu'aux « malades » qui en ont réellement besoin. Les bien portants seraient moralement obligés de s'en priver par un acte de renoncement volontaire. Cependant cette éthique rigoureuse à base scripturaire compose chez Benoît avec une autre doctrine paulinienne, celle des charismes⁴⁴³. Comme la virginité, l'abstinence de vin est un « don » d'en haut. Dès lors, le renoncement à l'hémime quotidienne ne peut être imposé comme une obligation morale, mais seulement proposé comme un sacrifice méritoire, qu'on accomplit par une grâce particulière de Dieu⁴⁴⁴. C'est ce que déclare la dernière phrase du paragraphe, qui suppose le principe initial.

Cette phrase de conclusion n'a pas été inscrite sur notre précédent tableau, parce qu'elle est sans parallèle dans le passage où le Maître parle de l'hémime (RM 27, 39-40). Cependant le Maître traite plus loin de l'« abstinence » volontaire, et cet autre passage doit être placé en regard de la phrase de Benoît :

RM 27, 47-51	RB 40, 4
<p>⁴⁷Iam si aliquis discipulorum de constituta mensura potus aut panis sui remanente fragmento recusare aliquantum ad mensam uoluerit, spiritum plus agnoscitur amare quam carnem⁴⁸ et frenum castitatis inponit luxuriae. ⁴⁹Nam cum hoc</p>	

443. On éviterait cette tension entre doctrines diverses en entendant *infirmorum inbecillitatem* de l'infirmité morale des frères qui n'ont pas reçu le don d'abstinence. Alors le paragraphe serait complètement homogène.

444. Cf. RM 53, 14 : *agentes gratias de boni actus uoluntate concessa*.

RM 27, 47-51	RB 40, 4
<p>ipsud recusat <i>abstinens</i> frater, leuanti cellarario dicat lente : « Suscipe et hoc quod negatum est carni proficiat Deo. » ⁵⁰Mox semote in uno uaso a cellarario hoc ipsud mittatur, Deo feliciter profuturum, ⁵¹et pro aliquod munus adiunctum elemosinae monasterii mendicanti paupero a cellarario porrigatur in manum.</p>	<p>⁴Quibus autem donat Deus tolerantiam <i>abstinentiae</i>, propriam se habituros mercedem sciunt.</p>

Certes, rien n'oblige ici à penser que l'un des textes dépend de l'autre ou qu'ils découlent tous deux d'une source commune. Pris dans leur ensemble, ils sont trop différents pour qu'on puisse établir entre eux une relation littéraire certaine. Cependant, du fait que tous deux parlent d'abstinence, un rapprochement s'impose. Chez le Maître, il ne s'agit que d'abstinence partielle et passagère : un jour quelconque, le disciple prélève sur sa ration un peu de vin ou un peu de pain, sans en faire un principe ou une habitude. Chez Benoît, il peut s'agir également d'actes occasionnels, mais la rédaction moins circonstanciée, plus générale, laisse entendre que l'auteur a en vue, au moins à la limite, une abstinence habituelle et totale.

Les deux textes diffèrent encore parce que seul Benoît attribue la « force de s'abstenir » à un don divin. Cette idée de la grâce opérante n'est pas étrangère à la RM⁴⁴⁵,

A vrai dire, le Maître ne songe sans doute pas, comme Benoît, à un don de la grâce divine, mais seulement à la faculté accordée par l'abbé (cf. RM 53, 12).

444. Cf. RM 53, 10.

445. RM 53, 10. Cf. 9, 48 ; 23, 56.

mais elle ne paraît pas ici. De l'acte de renoncement, le Maître dit seulement qu'il « profite à Dieu ». En d'autres termes, l'abstinence apparaît moins comme un don divin que comme un don fait à Dieu.

En outre, les deux auteurs décrivent différemment le fruit que l'homme recueille du sacrifice. Selon le Maître, ce fruit consiste d'abord dans la preuve manifeste que le disciple préfère l'esprit à la chair, et dans le frein imposé à la luxure. De plus, l'aliment est remis à un pauvre, ce qui revient à le remettre à Dieu lui-même⁴⁴⁶. La rédaction très concise de Benoît ne laisse rien paraître de ces perspectives intéressantes. Le seul fruit qu'il mentionne est la *merces*, cette « récompense » annoncée par l'Écriture dont il a été plusieurs fois question dans les chapitres précédents⁴⁴⁷. De même que les infirmiers seront particulièrement récompensés pour avoir supporté des malades exigeants, de même les buveurs d'eau le seront aussi pour avoir « supporté l'abstinence ».

Au reste, ce n'est pas seulement la *merces* que Benoît formule en termes plus concis et plus généraux. L'ensemble de sa petite phrase forme le même contraste avec le paragraphe du Maître. Ce contraste est d'autant plus intéressant à noter que la relation de dépendance des deux textes est moins assurée. Depuis longtemps nous savons que telle est la manière de chaque auteur, lorsqu'ils

446. Cette idée du Maître est un lieu commun, que l'on trouve en particulier chez LÉON, *Serm. de Coll.* 1 ; 4, 3 ; 5, 2, etc.

447. RB 35, 2 ; 36, 5. A présent, nous voyons apparaître l'origine scripturaire de cette notion. *Propriam... mercedem* (RB 40, 4) fait probablement allusion à I Cor. 3, 8 : *Unusquisque propriam mercedem accipiet secundum suum laborem*. Ce texte paulinien est cité par CASSIEN, *Conl.* 24, 2, qui parle de *tolerantia laboris* dans le contexte (cf. RB 40, 4 : *tolerantiam*). Le *De mensura potus* révèle donc les sources pauliniennes de deux notions capitales de la RB : la diversité des dons et la « récompense ».

se trouvent en corrélation délibérée. Peut-être avons-nous ici un cas de parallélisme non voulu, mais fortuit. Or, ici comme ailleurs, le Maître écrit de façon pittoresque et circonstanciée, Benoît de façon sèche et schématique. L'une des règles détaille les effets du renoncement et nous fait assister à une petite scène, où gestes et paroles sont notés aussi soigneusement que dans la description d'un rite liturgique. L'autre règle s'en tient à une recommandation abstraite de l'abstinence, appuyée par une vague promesse de « récompense ».

**Les suppléments
de boisson
(RB 40, 5-7)**

Cette note sur l'abstinence nous a obligé à délaissier la séquence parallèle des deux règles. Nous allons maintenant retrouver celle-ci en examinant la note sur les suppléments. Immédiatement consécutive, chez Benoît, au paragraphe sur l'hémine, la note sur les suppléments n'en est séparée, chez le Maître, que par un bref passage sur la ration des enfants (RM 27, 41-42). Voici les deux notes en synopse :

RM 27, 43-46	RB 40, 5-7
<p>⁴³Nam sicut superius de cibis constituimus, ita et de potu permittimus.</p> <p>⁴⁴Dominica die uel diebus festis uel propter extraneas aduenientes personas, quidquid aptum duxerit addere abbas, utpote maiori conceditur, ⁴⁵simul et propter caritatem laetitiae sanctorum dierum uel amicorum aduenientium addatur mercis cuius uoluerit potionem.</p>	<p>⁵Quod si aut loci necessitas uel labor aut ardor aestatis amplius poposcerit, in arbitrio prioris consistat,</p>

RM 27, 43-46	RB 40, 5-7
<p>⁴⁶Tantum est ut memor sit sobrietatem et fugiat uolentiae ebrietatem,</p> <p><i>quia nisi sobrium fuerit corpus, ad opus Dei uigilare non potest et anima cogitationibus libidinis non carescit.</i></p>	<p>considerans in omnibus ne subrepat satietas aut ebrietas.</p> <p>⁶Licet legamus « uinum omnino monachorum non esse » (<i>Vit. Patr.</i> 5, 4, 31), sed quia nostris temporibus id monachis persuaderi non potest, saltem uel hoc consentiamus, ut non usque ad satietatem bibamus, sed parcius,</p> <p>⁷quia « uinum apostatare facit etiam sapientes » (<i>Eccli.</i> 19, 2).</p>

De même que dans la note sur les suppléments de nourriture (RM 26, 11-13; RB 39, 6-9), l'une des règles considère le supplément comme une marque de joie, l'autre comme une nécessité pratique. Mais nous étudierons ce contraste plus loin, dans un paragraphe spécial⁴⁴⁸. Une autre similitude avec la note sur les suppléments de nourriture est que Benoît, ici encore, s'attarde moins à la concession elle-même qu'à l'obligation d'éviter les excès qui pourraient s'ensuivre. Bien que le Maître ajoute à sa phrase restrictive une motivation (*quia...*), qui manquait à propos de la nourriture, cette seconde partie de la note reste chez lui nettement plus brève que la première. De son côté, Benoît développe aussi la seconde partie plus qu'il ne l'avait fait en parlant de la nourriture : au lieu d'une citation, il en produit

448. Voir ci-dessous, p. 1190-1203.

maintenant deux, séparées par une phrase assez ample. La longueur de la seconde partie dépasse ainsi de beaucoup celle de la première, et leur inégalité est encore plus accentuée que dans le *De mensura cibis*. Chaque auteur reste donc fidèle à sa tendance : celle du Maître le porte à insister sur l'octroi du supplément, celle de Benoît à souligner le péril d'ivresse.

Cette mise en garde contre la satiété et l'ivresse s'effectue au moyen d'une sorte de raisonnement *a fortiori*. Si, selon l'apophtegme cité, le vin ne convient absolument pas aux moines, boire à satiété est inadmissible à plus forte raison. Cette forme de raisonnement n'est pas sans rappeler celle que nous avons vu Benoît employer, au moins implicitement, dans la note sur les suppléments de nourriture. Là, on passait par *a fortiori* de *omni christiano à monacho* : ce qui est contraire à tout chrétien, l'est bien plus encore au moine. Ici Benoît n'établit pas sa progression entre deux catégories de personnes, le chrétien et le moine, toutes deux plus ou moins obligées à éviter l'excès de nourriture, mais entre deux sortes d'abstinence de vin, l'une relative et l'autre absolue, toutes deux plus ou moins obligatoires pour les moines.

Le nouveau raisonnement *a fortiori* se tient donc tout entier sur le terrain monastique, sans faire appel aux obligations du simple chrétien. Cependant il distingue, lui aussi, deux catégories de personnes, le moine véritable et celui d'aujourd'hui. Cette façon d'opposer la réalité contemporaine à un passé idéal se retrouve chez Benoît, soit à propos de la récitation du psautier⁴⁴⁹, soit à propos de l'ensemble des observances régulières, envisagé dans

449. *RB* 18, 24-25. Là Benoît cite également les *Vitae Patrum* 5, 4. La présentation de la citation est la même : comparer *dum quando... legamus et licet legamus*. Voir à ce sujet A. ΜΥΝΔΟ, *L'authenticité*, p. 129-136.

l'épilogue⁴⁵⁰. Dans ces deux cas, on reconnaît sans peine l'argument dont Benoît use ici : si nos saints Pères ont récité le psautier en un seul jour, nous devons *au moins* le réciter en une semaine ; si les Pères tracent le programme d'une vie monastique digne de ce nom, nous devons *au moins* observer la petite règle pour débutants qui nous est proposée. Cet « au moins », qui reste implicite dans *RB* 18 et 73, est énoncé ici explicitement (*saltem uel hoc*). Dans les trois passages, Benoît étaye sa propre norme, présentée comme un strict minimum, en se référant à des sublinités inimitables, mais admirables. Vanter la perfection des anciens, c'est inspirer aux contemporains une mauvaise conscience salutaire, qui les empêchera peut-être de transgresser la norme et de tomber plus bas.

L'argument que nous venons d'analyser manque chez le Maître. En revanche, celui-ci s'accorde avec Benoît à fournir une motivation commençant par *quia*. Chose remarquable, cette motivation est de simple bon sens chez le Maître, tandis qu'elle consiste en une citation scripturaire chez Benoît. Nous avons déjà observé semblable contraste entre les deux règles dans le *De mensura cibis*⁴⁵¹. Il se manifeste ici en toute clarté. On notera d'ailleurs que cette citation scripturaire est la seconde ou la troisième que fait Benoît dans son *De mensura potus*⁴⁵². Le Maître n'a rien qui corresponde à cette armature biblique, les seules réminiscences que l'on trouve dans *RM* 27 se rapportant aux lettres de Jérôme, à l'*Historia monachorum*, aux *Vitae Patrum*⁴⁵³.

« Le vin fait apostasier même les sages. » Qu'est-ce à dire ? Empruntée à l'*Ecclésiastique*, cette formule est

450. *RB* 73, 5-7.

451. Comparer *RB* 39, 9 et *RM* 26, 12-13. Voir ci-dessus, note 408.

452. Cf. *RB* 40, 1 (*I Cor.* 7, 7) ; 40, 4 (*I Cor.* 3, 8). Au sujet de cette dernière citation, voir note 447.

453. *RM* 27, 25.36.53.54.

assurément moins précise que les considérations présentées en regard par le Maître. Nous pouvons renouveler à ce sujet la remarque faite plus haut à propos de l'abstinence. Là aussi, la promesse de « récompense » de Benoît définissait de façon plus biblique, plus concise et plus vague, les fruits décrits par le Maître en termes très concrets. Qu'il s'agisse d'abstinence ou d'excès, le Maître note en particulier l'effet produit sur la *luxuria* ou la *libido*, autrement dit sur la sexualité. Les formules toutes bibliques de Benoît restent loin de ces précisions⁴⁵⁴.

Pour différentes que soient les deux motivations, elles se correspondent cependant avec évidence. Le Maître et Benoît terminent donc la seconde partie de la note sur les suppléments de façon analogue, par un *quia* introduisant une justification. A cette analogie ultime correspond celle du début, où *ebrietas* fait écho à *ebrietatem*. Entre les deux propositions communes s'étend une phrase entièrement propre à Benoît (*RB* 40, 6 : *Licet legamus ... sed parcius*). Ce dispositif rappelle celui que présentait le début du *De mensura cibis* : deux propositions communes au Maître et à Benoît, séparées par un passage propre à la *RB*⁴⁵⁵. Nous avons observé alors la lourdeur suspecte avec laquelle Benoît se répète à la fin de sa digression⁴⁵⁶. Si, à propos du présent passage, on ne peut parler de lourdeur ou de gaucherie, il est à noter cependant que Benoît répète de façon assez semblable le mot *satietas* de sa proposition initiale⁴⁵⁷. La phrase *Licet legamus* fait donc l'effet d'une surcharge, que l'on peut comparer à l'ajouté *propter diuersorum infirmitatibus ut forte...* de *RB* 39, 1-2.

454. Au demeurant, Benoît supprime, dans *Eccli.* 19, 2, les mots *et mulieres*, qui équiparent la fornication à l'ivresse. Il ajoute au contraire le mot *etiam*.

455. *RM* 26, 1 ; *RB* 39, 1-3. Voir ci-dessus, note 391.

456. *RM* 39, 3 : *Ergo duo pulmentaria cocta fratribus omnibus sufficiant* (cf. *RB* 39, 1).

457. Cf. *RB* 40, 5 (*satietas*) et 6 (*satietaem*).

A d'autres égards, la structure de cette mise en garde contre les excès de vin rappelle curieusement celle de la mise en garde contre les excès de nourriture⁴⁵⁸. On se rappelle que celle-ci nommait deux excès : la *crapula* et l'*indigeries*, en deux propositions assez mal raccordées l'une à l'autre. La première (*remota prae omnibus crapula*) faisait seule l'objet des commentaires ultérieurs, où revenait deux fois le mot *crapula*, tandis que la seconde (*et ut nunquam subripiat monacho indigeries*) restait isolée, tant grammaticalement que logiquement. La proposition *remota prae omnibus crapula* préparait manifestement la citation de *Luc* 21, 34, ou plutôt c'est celle-ci qui avait suggéré de parler d'abord de la « crapule ». Quant à la proposition *ut ... indigeries*, elle présentait un point de contact avec le texte parallèle du Maître : la conjonction *ut* au début, employée d'ailleurs en un sens différent. Il est donc vraisemblable que cette seconde proposition appartenait à la rédaction la plus ancienne⁴⁵⁹, tandis que l'ablatif absolu *remota ... crapula* et les commentaires subséquents constituaient une série d'ajoutés.

La situation s'avère fort semblable dans le cas présent. Comme les excès de nourriture, les excès de boisson sont caractérisés par deux termes : *satietas* et *ebrietas*. Le second seul fait écho au texte parallèle du Maître. D'autre part, il n'est pas répété dans la suite. Au contraire, *satietas* se retrouve plus loin, et précisément dans une quasi-citation

458. *RB* 39, 7-9. Voir ci-dessus, notes 406-412.

459. Comparer *RB* 39, 7 (*ut nunquam subripiat*) et 40, 5 (*ne subrepat*). Dans les deux cas, le texte correspondant du Maître commence par *Tantum est ut*. La formule bénédictine provient sans doute de celle du Maître. La seconde fois, elle a conservé un *considerans* préalable, qui la rend plus aisée grammaticalement. La première fois, ce support grammatical lui fait défaut, de sorte que *ut nunquam subripiat* ne peut s'expliquer que comme une défense. Celle-ci est assez heureusement harmonisée avec l'ablatif absolu précédent (*remota... crapula*).

de la Règle basilienne, comme l'a noté Butler⁴⁶⁰. On peut donc reconstituer un processus génétique analogue à celui de la mise en garde contre les excès de nourriture. Benoît aura d'abord écrit : *ne subrepat ebrietas*, en songeant à la *RM* ou à la source commune. Ensuite, il aura inséré la phrase *Licet legamus* et la réminiscence basilienne qu'elle contient. Pour préparer celle-ci, il aura ajouté *satietas* devant *ebrietas* au début. Comme dans le *De mensura cibus*, l'ajouté préparant la citation à venir est venu se place *avant* le terme provenant de la *RM*.

Un schéma rendra perceptibles ces curieuses analogies de rédaction :

	RB 39, 7-8	RB 40, 5-6
Premier excès (provenant de la citation)	remota prae omnibus <i>crapula</i>	considerans in omnibus ne subrepat <i>satietas</i>
Deuxième excès (provenant de la <i>RM</i>)	et ut nunquam subripiat monacho indigeries (cf. <i>RM</i> 26, 5 : <i>ut</i>)	aut <i>ebrietas</i> (cf. <i>RM</i> 27, 46 : <i>ebrietatem</i>)
Citation	Videte ne graentur corda uestra <i>crapula</i> (<i>Luc</i> 21, 34).	ut non usque ad <i>satietaem</i> bibamus (cf. BASILE, <i>Reg.</i> 9).

Si nos analyses sont correctes, on peut en conclure que dans les deux cas Benoît a développé, au moyen de citations et de réminiscences, la donnée très sobre qu'il avait d'abord extraite du Maître ou de la source commune (X). Ces développements bénédictins apparaissent donc comme

460. BASILE, *Reg.* 9 (501 c) : *ut non usque ad satietaem persistamus in edendo.*

secondaires, et la rédaction du Maître a plus de chances de représenter le fonds primitif.

Pour finir, il sera utile d'examiner de plus près la réminiscence de Basile que nous venons de rencontrer. La Question basilienne ne traite pas spécialement du vin, mais de la « mesure de la continence » en général. Dans le contexte immédiat, Basile parle de la nourriture, non de la boisson, dont il sera question plus loin. Néanmoins Benoît a pu transposer facilement d'un domaine à l'autre. Il aura ainsi emprunté à Basile la formulation de son axiome. Toutefois cet emprunt ne va pas sans une transformation assez profonde. Chez Basile, le *non usque ad satietaem* apparaissait comme une règle générale, contrastée avec la diversité des besoins particuliers. Chez Benoît, il devient une règle minimale, contrastée avec l'idéal d'abstinence absolue des Pères. Mais si Benoît transporte l'axiome basilien dans un contexte nouveau, il n'ignore pas pour sa part, nous l'avons vu, le principe de la diversité des personnes et des dons. Bien que ce principe se fonde pour lui sur un texte paulinien auquel Basile ne se réfère pas dans sa Question 9, il est possible que celle-ci ait contribué à l'éveil de ce sens bénédictin de la personne qui s'est manifesté si clairement au début du *De mensura potus*.

**Pénurie de vin
et murmure
(RB 40, 8-9)**

Après avoir fixé la ration normale et autorisé les suppléments occasionnels, Benoît envisage les cas de pénurie, partielle ou totale. Le comportement qu'il préconise consiste à bénir Dieu et à s'abstenir de tout murmure. C'est là exactement l'attitude recommandée auparavant à propos de la distribution du nécessaire : le frère qui reçoit moins, parce qu'il a moins de besoins, doit rendre grâce à Dieu, sans s'attrister ni murmurer⁴⁶¹. Or ce passage sur la distribution, nous le

461. RB 34, 3-7.

verrons, a sa source dans la Règle d'Augustin. C'est dans celle-ci que Benoît a trouvé l'admirable principe *Melius est minus indigere quam plus habere*⁴⁶², dont il s'inspire en parlant de « ceux qui ont moins de besoins ». La même référence augustinienne vaut sans doute, au moins indirectement, dans le cas présent. Le vin est une des choses dont ont besoin les seuls « infirmes »⁴⁶³. En être privé, fût-ce par la contrainte des circonstances, c'est se trouver, bon gré, mal gré, dans l'heureuse condition des forts. Heureux en effet ceux qui reçoivent moins ! La communauté qui souffre de pénurie peut s'en féliciter, à l'instar du frère robuste et mal servi de *RB* 34. Le Seigneur la traite en personne forte, de même que l'abbé honore ceux à qui il juge inutile d'accorder un régime de faveur.

Apparemment, cette conclusion de *RB* 40 n'a point de répondant dans *RM* 27, où le cas de pénurie n'est pas envisagé. Cependant il n'est pas sans intérêt de rapprocher la finale de Benoît de celle du Maître (*RM* 27, 52-54). Après avoir traité de l'abstinence volontaire⁴⁶⁴, celui-ci en vient finalement aux cadeaux offerts à la communauté par des personnes du dehors. On peut les accueillir avec joie, comme des dons de Dieu, et les ajouter à la « mesure » régulière provenant des caves du monastère.

C'est donc sur une note toute différente que chaque auteur achève son *De mensura potus*. Le Maître envisage un surplus de boisson inespéré, Benoît une disette de vin. Le rapprochement des deux textes n'est pas aussi gratuit qu'il le paraît. Non seulement ils se trouvent tous deux en finale, mais l'un et l'autre traite d'un cas *fortuit*,

462. AUGUSTIN, *Reg.* 9, 65. Cf. 9, 61-62 : *feliciorem consuetudinem suam*.

463. Comparer *RB* 34, 2-4 (*infirmorum consideratio... humilietur pro infirmitate*) et 40, 3 (*infirmorum conuientes inbecillitatem*).

464. *RM* 27, 47-51. Cf. *RB* 40, 4. Voir ci-dessus, entre les appels de note 444 et 445.

d'une circonstance *extérieure*, qui oblige soit à augmenter, soit à réduire, la « mesure » normale. La présence même du mot *mensura* de part et d'autre est significative. Assez fréquent dans *RM* 27, il n'apparaît que cette fois dans *RB* 40. Il est donc vraisemblable que Benoît prend occasion de la finale du Maître, ou de la source commune, pour composer sa propre finale, sur un sujet à la fois similaire et opposé.

Le choix de ce thème nous paraît révélateur. Il respire en effet l'esprit austère que nous avons observé à chaque ligne de *RB* 26 et en plusieurs passages de *RB* 27. Comme dans ses notes sur les suppléments, Benoît ne s'attache pas aux occasions joyeuses dont s'occupe le Maître, mais aux circonstances pénibles et difficiles. L'abondance l'intéresse moins que la pénurie. Cet intérêt trahit sans doute la tendance restrictive que nous avons analysée plus haut, mais il relève certainement aussi de la sollicitude particulière de Benoît pour les faibles et de sa crainte du murmure.

Le vin
dans la tradition

Avant de conclure notre examen du
De mensura potus, il est nécessaire
de placer les traités parallèles du

Maître et de Benoît sous la lumière de la tradition. Celle-ci, au début du moins, considère le vin de la même façon que les bains et la viande : interdit aux bien portants, il ne peut être accordé qu'aux malades. Tel est déjà le principe appliqué dans la Règle pachômienne⁴⁶⁵. Basile pense de même, en se fondant sur le conseil de Paul à Timothée⁴⁶⁶. L'abstinence de viande et de vin est un trait constant du régime monastique dans les œuvres de Chrysostome⁴⁶⁷,

465. PACHÔME, *Reg.* 45 et 54. Cf. HORSTÈSE, *Règlements*, *CSCO* 160, p. 96, 8-21 ; SCHENOUDI, *Op.* 56, *CSCO* 108, p. 33, 21-34, 5.

466. BASILE, *Reg.* 9 (502 a). Cf. *I Tim.* 5, 23.

467. I. AUF DER MAUR, *Mönchtum und Glaubensverkündigung*, p. 80, n. 6. Voir entre autres CHRYSOSTOME, *In Mat.* 69, 3, *PG* 58, 653.

et lui-même, devenu évêque, ne boira que de l'eau⁴⁶⁸. Chez les cénobites d'Égypte décrits par Jérôme, le vin est réservé aux vieillards; à Marmoutier, selon Sulpice Sévère, on en donne seulement aux malades⁴⁶⁹.

Jérôme s'est d'ailleurs expliqué à mainte reprise sur ce point d'ascèse. D'après lui, le vin est à fuir comme un poison, parce qu'il échauffe le corps. Les jeunes gens doivent donc s'en garder spécialement, eux qui ressentent déjà les ardeurs de la jeunesse. Seuls les vieillards au corps refroidi peuvent en user, ainsi que les malades, selon le conseil de Paul⁴⁷⁰. Encore les vrais moines, même souffrants, se contentent-ils d'eau froide⁴⁷¹. Cassien, qui met en garde contre tout excès, même dans les aliments les plus ordinaires, fait à ce sujet un raisonnement *a fortiori*: si le pain lui-même, selon l'Écriture, peut corrompre l'homme, combien plus la viande et le vin? Seule l'infirmité peut autoriser ce dernier⁴⁷².

La plupart des témoignages que nous venons de citer concernent, directement ou indirectement, les cénobites

468. PALLADE, *Dial.* 12, PG 47, 39.

469. JÉRÔME, *Ep.* 22, 35; SULPICE SÉVÈRE, *Vita Mart.* 10.

470. JÉRÔME, *Ep.* 22, 8-9; 52, 11; 54, 9-10; 127, 4. Cf. *Ep.* 100, 6 (= THÉOPHILE, *Ep. Pasch.* 404). Comparer les mises en garde de Jérôme contre l'échauffement de la chair par les bains, surtout chez les jeunes gens (ci-dessus, notes 337-338). Que le vin soit un « poison » (*Ep.* 22, 8; 52, 11), c'est ce qui ressort aussi des *Vitae Patrum* 5, 4, 36-37, où Sisoès rejette une troisième coupe de vin comme si c'était « Satan » en personne. Cf. *Vitae Patrum* 5, 4, 53 : «ôte de moi cette mort!».

471. JÉRÔME, *Ep.* 22, 7. A côté de l'eau froide, Jérôme place les aliments crus. C'est l'usage du feu qui est évité dans les deux cas, outre celui du vin. Dans les *Vitae Patrum* 5, 4, 35, le vieux Pierre accepte seulement de l'eau tiède, non le vin qu'on lui offre. Malade, Fulgence met beaucoup d'eau dans le peu de vin qu'il s'accorde (cf. *I Tim.* 5, 23), de façon à ne pas y trouver de plaisir. Voir FERRAND, *Vita Fulg.* 19, 38.

472. CASSIEN, *Inst.* 5, 6.

eux-mêmes. Mais il va de soi que l'abstinence de vin convient éminemment aux ermites. Antoine s'est contenté de pain et d'eau, et son biographe note que bien des ascètes de moindre envergure ont renoncé à la viande et au vin⁴⁷³. Les ermites mentionnés par Augustin vivent également de pain et d'eau, de même que ceux dont parlent Jérôme et les *Consultationes Zachaei*⁴⁷⁴. Même à une époque assez haute, l'abstinence tend à caractériser spécialement l'ascèse solitaire, tandis que les communautés ou assemblées de moines admettent dans une certaine mesure l'usage du vin. C'est ainsi que, selon Pallade, on en boit à Nitrie, et qu'on peut même s'en procurer sur place⁴⁷⁵. Plusieurs apophtegmes des *Vitae Patrum* attestent que les ermites eux-mêmes prenaient du vin, à leurs réunions hebdomadaires ou occasionnelles⁴⁷⁶. D'ailleurs, le verdict de condamnation de l'abbé Pastor, que cite Benoît,

473. ATHANASE, *Vita Antonii* 7. Sur la boisson des anachorètes palestiniens, voir CYRILLE DE SCYTH., *Vita Joh.* 19, et *Vita Cyr.* 5, SCHWARTZ 216, 1, et 225, 7. Jean met de la cendre dans son *eukration* (mélange de poivre, de cumin et d'anis, selon A. J. FESTUGIÈRE, *Les moines d'Orient*, I, p. 47, n. 18; cf. *RM* 53, 6). Cyriaque « ne se nourrit que tous les deux jours de pain et d'eau, n'usant ni d'huile, ni de vin, ni d'eukraton ». C'est là le « régime des anachorètes ».

474. AUGUSTIN, *De mor.* I, 31, 6; JÉRÔME, *Ep.* 22, 36 (ces deux textes sont apparentés littérairement); *Cons. Zach.* 3, 3. Selon Jérôme, les anachorètes n'emportent au désert que du pain et du sel, donc pas de vin.

475. PALLADE, *Hist. Laus.* 7, BUTLER p. 26, 4. Le même Pallade adopte d'ailleurs, à l'égard de ce problème, une attitude nuancée. S'il réprovoque les moines qui s'adonnent « à la gastrimargie et au vin » (*Hist. Laus.* 26.27.47), il approuve ceux qui prennent de ce dernier à bon escient, comme le fit le Seigneur lui-même. Rien ne serait plus funeste qu'une horreur gnostique ou manichéenne pour cette créature de Dieu. Il reste que la maladie est le seul motif que mentionne Pallade (*Hist. Laus., Praef.*, BUTLER p. 12, 18-14, 7). Sa dissertation sur le vin est fort semblable à celle de JÉRÔME, *Ep.* 52, 11.

476. *Vitae Patrum* 5, 4, 26.36.53.54 (occasionnel). 37 (samedi et dimanche).

se situe dans un contexte indiquant que l'abstinence apparaît déjà dans ce milieu comme une pratique plutôt exceptionnelle⁴⁷⁷.

Si les ermites n'ont pas maintenu de façon absolue la règle de l'abstinence pour les bien portants, on ne s'étonnera pas de trouver des mitigations chez ceux qui suivent un régime moins rigoureux. A la différence de Chrysostome, Augustin devenu évêque boit du vin à tous les repas, et l'*Ordo monasterii* joint à sa Règle autorise le vin les samedis et dimanches⁴⁷⁸. Un passage de la Vie d'Hilaire d'Arles laisse entendre que les moines-clercs de cette ville font honneur au fruit de la vigne⁴⁷⁹. Quand certains hagiographes vantent l'abstinence de leur héros — un Lupicin, un Fulgence —, ils paraissent supposer que l'ensemble des cénobites ne se prive pas habituellement de vin⁴⁸⁰.

Au reste, dès le début du vi^e siècle et dans la suite, les témoignages abondent sur la consommation habituelle de vin dans les monastères. Toutes les règles en parlent. Césaire, Aurélien, Isidore, Fructueux donnent chacun des indications précises sur le nombre de coups autorisés, généralement deux ou trois par repas⁴⁸¹. Sans entrer dans

477. *Vitae Patrum* 5, 4, 31. On parle à Pastor d'un moine qui ne buvait pas de vin. Le fait semble surprenant. S'agit-il d'une abstinence habituelle (quand le moine est seul) ou d'une abstinence totale (même quand il participe à un repas commun) ? On aimerait le savoir pour apprécier la portée de l'histoire. Le refus du vin à un repas commun est attesté dans *Vitae Patrum* 5, 4, 53-54 (cf. 36-37 : Sisoès accepte deux coupes, mais refuse la troisième).

478. POSSIDIUS, *Vita August.* 22 ; *Ordo monast.* 7, 28-29. La « coutume » dont parle l'*Ordo* paraît être d'origine orientale. Voir *Vitae Patrum* 5, 4, 37 (ci-dessus, note 476). Aucun utilisateur de l'*Ordo* ne la conservera. Voir CÉSAIRE, *Reg. uirg.* 18 ; *Reg. Tarn.* 8.

479. REVERENTIUS, *Vita Hilarii* 11.

480. *Vita Patrum Jurens.* II, 2 ; FERRAND, *Vita Fulgentii* 6, 13 (cf. 19, 38 : ci-dessus, note 471).

481. CÉSAIRE, *Reg. mon.* 22 (*biberes*), et *Reg. uirg.* 71 (*caldellos*) ; AURÉLIEN, *Ordo conuiuii* des deux règles, *PL* 68, 395 cd et 406 c

de telles précisions, la *Regula Pauli et Stephani* et Ferréol attestent clairement l'usage du vin⁴⁸². Partout, cette boisson semble normale pour des moines. Césaire se préoccupe même de fournir du bon vin à ses moniales, qui s'étaient sans doute plaintes à ce sujet⁴⁸³. Si Fructueux recommande la « parcimonie », les autres législateurs ne font guère de réserves⁴⁸⁴. On est loin des interdictions de Pachôme et de Basile ! Seule l'austère *Regula cuiusdam* persiste à prohiber le vin et toute boisson enivrante, aussi bien que la viande. Le caractère archaïque de cet interdit est bien marqué par le contexte : immédiatement après, la *Regula cuiusdam* cite les antiques *Sentences* d'Évagre⁴⁸⁵. Au demeurant, si conservateur que fût le monachisme celtique, les moines colombaniens prenaient de la cervoise⁴⁸⁶.

Cet aperçu sommaire suffit à planter le cadre traditionnel où s'insèrent nos règles. Une évolution paraît indéniable. Les premières générations monastiques, même dans les coenobia, ont assez fermement refusé le vin. Ensuite, il

(*biberes... caldellos*) ; ISIDORE, *Reg.* 9, 9 (*pocula*) ; FRUCTUEUX, *Reg.* I, 5 (*potiones*). Ce dernier n'accorde qu'une *potio* par repas (lire *singulis*?), et celle-ci ne représente qu'un quart de setier, autrement dit une demi-hémine. Les samedis et dimanches, on ajoute une *potio* (cf. *Ordo Mon.* 7 ; ci-dessus, n. 478). Aux grandes fêtes, une troisième *potio* est accordée. On arrive ainsi au nombre de trois, qui paraît ordinaire chez Isidore et ses prédécesseurs.

482. *Reg. Pauli et Steph.* 21 (cf. 17) ; FERRÉOL, *Reg.* 39 (contre l'ivresse).

483. CÉSAIRE, *Reg. uirg.* 30.

484. Voir cependant FERRÉOL, *Reg.* 39 : même un peu de vin nuit à la mortification corporelle ; ISIDORE, *Reg.* 9, 5 (l'abstinence est encouragée ; cf. *Ordo monast.* 7, 29 : *qui uolunt*) ; *Reg.* 9, 9 (abstinence pour tous en carême ; cf. *RM* 53, 2-6).

485. *Reg. cuiusd.* 11, citant ÉVAGRE, *Sent.*, *PL* 20, 1182 d.

486. COLOMBAN, *Reg. coen.* 3, WALKER 146, 25-28. Il s'agit d'une sorte de bière. Cf. WALDEBERT, *Reg.* 10 : *sicerae liquoris id est ceruisiae*, à quoi peut s'ajouter une *potio uini*.

s'est insinué peu à peu, jusqu'à devenir un usage universel, au moins dans les communautés. L'époque de Pallade et d'Augustin est celle où se dessinent à nos yeux les premiers indices de changement. A mesure qu'on avance dans le ^v^e siècle, l'abstinence totale fait figure d'exception⁴⁸⁷. Aux ^{vi}^e et ^{vii}^e siècles, les documents normatifs sont presque unanimes à entériner l'usage du vin et d'autres boissons alcooliques.

Le mécanisme de cette évolution semble assez simple. On a pris plus ou moins au sérieux le conseil de Paul à Timothée. D'abord entendu au pied de la lettre, il semblait réserver le vin aux malades. Mais qui sont les malades? Chacun ne peut-il pas invoquer des crampes d'estomac et de « fréquentes indispositions »? Ferréol constate que tous les moines se réclament, à tort ou à raison, du fameux texte paulinien, sans qu'on puisse rien leur opposer⁴⁸⁸. Ce processus doit d'autant moins nous étonner qu'il ressemble fort à celui qui tend à éliminer sous nos yeux tout vestige de jeûne, d'abstinence et de veille dans les monastères. La « santé » devient un argument irrésistible, quand l'élan et la conviction spirituelle ont disparu.

Telle étant la courbe de la tradition, on voit que nos deux règles s'inscrivent parfaitement dans le segment constitué par les règles des ^{vi}^e et ^{vii}^e siècles. Avec sa numération des coups à boire, le Maître est très proche de Césaire, d'Aurélien et d'Isidore⁴⁸⁹. Quant à Benoît, sa façon de

487. Voir notes 479-480. Au reste, l'apophtegme des *Vitae Patrum* 5, 4, 31 va déjà dans le même sens (note 477). Il est singulier qu'on ne trouve aucune indication sur le vin dans les *Règles des Pères* et la *Regula Macarii*. Ce silence ne prouve pas, bien sûr, que l'abstinence fût de règle dans ce milieu.

488. FERRÉOL, *Reg.* 39. Cette application générale de *I Tim.* 5, 23 contraste avec l'interprétation plus restreinte et plus littérale que nous avons rencontrée jusqu'ici chez Basile, Jérôme, Pallade, Ferrand, etc.

489. C'est d'Aurélien que le Maître se rapproche le plus, soit par la mention du *merus* initial, soit par la distinction entre hiver et été,

compter par « hémine » fait penser à celle de Fructueux⁴⁹⁰. Pour autant que nous puissions interpréter les textes correctement, il semble que le Maître soit plus large, Benoît plus strict. En tout cas, et quoi qu'il en soit de la mesure concrète fixée par chaque règle, il n'est pas douteux que Benoît regarde le vin avec d'autres yeux que son collègue. Comme Césaire et Aurélien, le Maître régleme la boisson en toute sérénité et bonne conscience, sans marquer à l'endroit du vin ni réserve, ni gêne⁴⁹¹. Au contraire, Benoît paraît tourmenté de doutes, de velléités impuissantes et de scrupules. D'emblée, en citant saint Paul, il s'assimile implicitement à l'Apôtre, qui « voulait que tous soient comme lui », sans y parvenir⁴⁹². Plus loin, en citant les *Vitae Patrum*, il manifeste sa nostalgie de la pureté primitive, perdue par les moines de son temps. Ce faisant, il fait preuve d'une sensibilité historique assez remarquable. L'apophtegme cité exprime bien, en effet, la dure loi acceptée aux origines du monachisme et du cénobitisme

soit par le nombre élevé des *caldos* ou *caldellos*. Encore le Maître dépasse-t-il Aurélien sur ce dernier point. Réserve faite de l'incertitude où nous sommes en ce qui concerne la quantité de vin versée à chaque tour, il semble que le Maître soit plus généreux qu'aucun de ses collègues. Ses dispositions, en particulier le tour supplémentaire à l'heure de none en été (*RM* 27, 12-22), suggèrent une région méridionale, où l'on ressent davantage la soif.

490. Cependant Fructueux n'accorde que la moitié d'une hémine par jour (ci-dessus, note 481). Benoît serait donc, lui aussi, plus généreux que son collègue espagnol. Autre rapport entre Benoît et Fructueux : comparer *parcius* (*RB* 40, 6) et *parcimonia* (*FRUCTUEUX Reg.* I, 5).

491. Il est vrai que le Maître encourage l'abstinence (*RM* 27, 47-51) mais celle-ci reste une affaire privée. Le vin n'est supprimé ou diminué pour toute la communauté qu'en cas de pénitence extraordinaire (15, 40-44) et en carême (53, 2-6). Dans ce dernier cas, les malades, enfants et vieillards sont exemptés de l'abstinence totale (53, 4-5). Le Maître a donc une certaine conscience du caractère médicinal que la tradition ascétique reconnaissait au vin selon *I Tim.* 5, 23.

492. *I Cor.* 7, 7^a.

lui-même⁴⁹³. Cette façon de se référer aux origines idéales pour mesurer douloureusement le chemin parcouru jusqu'à « notre temps », est un des traits les plus intéressants de la physionomie intellectuelle et morale de Benoît. Elle distingue en effet le *De mensura potus* bénédictin de tous les témoignages que nous avons passés en revue.

Pour finir, il sera utile de réunir les faits que nous avons décelés en « *De mensura potus* » comparant les deux règles. Après avoir cheminé seul dans la plus grande partie de son traité, le Maître entre brusquement en contact avec Benoît à propos de l'hémime. A partir de là, le dernier tiers de *RM 27* est presque constamment parallèle à *RB 40* :

<i>RM 27</i>	<i>RB 40</i>
1-38. Long dénombrement des tours de boisson.	
39-40. L'hémime. 41-42. Les enfants.	1-2. Petit prologue scrupuleux. 3. L'hémime quotidienne.
43-45. Les suppléments pour cause de joie. 46. Garder la sobriété.	4. L'abstinence volontaire.
47-51. L'abstinence volontaire. 52-54. Quand il y a plus que la ration.	5 ^a . Les suppléments pour cause de peine. 5 ^b -7. Éviter la satiété.
	8-9. Quand il y a moins que la ration.

493. Encore que le contexte suggère que les moines admettent déjà, en fait, l'usage du vin (ci-dessus, note 477). Le mot de Pastor se réfère donc lui-même à des origines idéales.

Benoît n'a donc rien qui corresponde à deux passages du Maître : d'abord l'interminable règlement du début (*RM 27*, 1-38), ensuite le petit paragraphe sur les enfants (*RM 27*, 41-42). Ces deux lacunes, il faut le noter, sont solidaires. Le paragraphe du Maître sur les enfants est en effet la continuation du règlement initial. Après avoir fixé le nombre de *caldos* accordés aux adultes en chaque saison, le Maître ajoute un appendice relatif aux enfants : la quantité allouée à ceux-ci sera moindre, comme on pouvait s'y attendre. De part et d'autre des phrases relatives à l'hémime, ces deux passages forment donc un tout inséparable. Dès lors, il est naturel que l'un et l'autre fasse défaut dans la *RB*.

S'agit-il, de la part de Benoît, d'omissions délibérées? En d'autres termes, ces passages du Maître figuraient-ils dans la source de la *RB*? Un indice semble suggérer une réponse affirmative. Le passage du Maître sur la boisson des enfants a un répondant dans le *De mensura cibus*. Là aussi, on s'en souvient, la *RM* prescrit brièvement de diminuer la ration de pain servie aux enfants. Or cette prescription figure aussi dans le *De mensura cibus* bénédictin⁴⁹⁴. Il est donc certain que la source commune aux deux règles contenait un article sur ce point. Dès lors, il est probable que le *De mensura potus* a renfermé aussi, originellement, une prescription relative aux enfants. Celle-ci est demeurée dans *RM 27*, 41-42, tandis que Benoît l'a abandonnée⁴⁹⁵. Comme elle est solidaire, chez le Maître, de tout le règlement sur les coups à boire, on peut estimer

494. *RM 26*, 14 ; *RB 39*, 10.

495. Si Benoît a supprimé la note sur les enfants du *De mensura potus*, c'est justement, semble-t-il, parce qu'elle était rédigée dans le même style précis que tout le règlement sur les *potiones*. Supposant celui-ci, elle ne pouvait être maintenue sans lui.

que ce dernier appartient également, au moins en substance⁴⁹⁶, au fonds primitif.

En renonçant à toute précision de détail pour ne retenir que l'hémime globale, Benoît obéit à son habituel souci de brièveté. Celui-ci ne l'empêche pas, d'ailleurs, d'ajouter quelques touches personnelles, où se marquent ses propres tendances. La plus frappante est l'austérité. L'hémime de vin n'est concédée qu'en considération des infirmités. De simple étalon qu'elle paraît être chez le Maître, elle devient pour Benoît un maximum à ne pas dépasser. De plus, Benoît laisse entendre dès le début qu'on ferait mieux d'y renoncer. Quant à la phrase où le conseil d'abstinence est donné formellement, sa rédaction plus générale que chez le Maître suggère un renoncement plus étendu et plus constant. Le motif de supplément n'est pas la joie, mais la peine, et l'accent est mis ensuite sur le danger d'excès. Cette mise en garde contre la « satiété » — et pas seulement contre l'« ébriété » dont parle le Maître — comporte un sévère rappel de l'austérité des Pères. Enfin, dans le paragraphe sur les variations provenant de l'extérieur, Benoît n'envisage point le surplus, mais le déficit.

Cette tendance austère ne peut surprendre quand on vient d'étudier le *De mensura cibis*. Le même esprit restrictif anime les deux traités. Dans le cas de la boisson, il provient manifestement d'une réflexion sur la littérature monastique primitive. La lecture de celle-ci montre à Benoît l'indécence des usages en vigueur de son temps. Faute de pouvoir pratiquer le *uinum omnino monachorum non esse* de l'abbé Pastor, il se contente de rappeler le

496. Il n'est pas sûr, en effet, que tout soit primitif dans *RM 27*, 1-38. Bien des remarques adventices sur la *cena*, l'oraison à faire avant et après la boisson, les méfaits de l'eau prise en trop grande quantité, peuvent être secondaires. L'ensemble est d'une longueur anormale. Alors que *RB 40* n'est pas plus long que *RB 39*, *RM 27* l'est trois fois plus que *RM 26*.

non usque ad satietatem de Basile. Ce faisant, il applique à la consommation du vin ce que le législateur cappadocien disait de la tempérance alimentaire en général. Cette application outrepassé les intentions de Basile, pour qui le vin n'est pas à prendre modérément, mais à éviter complètement quand on est bien portant. Du moins Benoît montre-t-il par là sa familiarité avec le texte basilien. La même connaissance de la littérature ancienne perce peut-être dans la phrase où Benoît concède l'hémime de vin. Accorder celui-ci « eu égard à la faiblesse des infirmes », c'est faire écho à la tradition, fondée sur la I^{re} à Timothée, qui le réservait aux malades.

Ainsi l'austérité bénédictine semble-t-elle engendrée par une sorte de primitivisme, de regard nostalgique vers les origines. A cette influence de la littérature monastique ancienne se joint, nous l'avons vu, celle de l'Écriture sainte. Curieusement, Benoît transpose dans le domaine de la boisson l'attitude de Paul vis-à-vis de la sexualité. Inspirée par les préoccupations ascétiques du monachisme, cette transposition confère au vin plus d'importance qu'il n'en avait sans doute dans la pensée de l'Apôtre. Par elle, du moins, le sens paulinien de la personne et des charismes vient tempérer la rigueur des déductions morales que la tradition tirait du célèbre conseil donné par ce même Paul dans la Première à Timothée.

III. L'horaire des repas (*RB 41*)

Le chapitre de Benoît sur l'horaire des repas est encore moins semblable à celui du Maître (*RM 28*) que ne l'étaient les deux *De mensura potus*.

Cette fois le titre même est différent. Le titre du chapitre De celui du Maître (*De diebus ieiuniorum uel hora refectiois*), Benoît n'a que la seconde

partie, présentée sous une forme différente (*Quibus horis oportet reficere*). Il semble que le titre du Maître soit plus primitif, car il conserve le type *De...* que l'on trouvait dans les titres communs des deux chapitres précédents. Si le titre bénédictin est secondaire, l'absence de la première partie de celui du Maître n'y est sans doute pas sans signification. De fait, nous allons voir que le plan et le contenu du chapitre bénédictin fournissent une explication plausible de cette omission.

**L'ordonnance
littéraire
chez le Maître
et chez Benoît**

Les deux auteurs suivent en effet des plans différents. Celui du Maître est logique, celui de Benoît chronologique. La *RM* commence par poser la règle générale, valable en temps ordinaire : sauf le jeudi et le dimanche, où le repas est à sexte, on doit manger à none les autres jours de la semaine⁴⁹⁷. Cette loi du repas à none ayant été dûment justifiée, le Maître observe que l'on pourra ainsi ajouter quelque chose en carême, c'est-à-dire prolonger le jeûne jusqu'aux vêpres. Six jours de jeûne supplémentaires, répartis sur les deux semaines qui précèdent le carême, permettront d'atteindre le nombre sacré de quarante⁴⁹⁸. Vient ensuite une série de règles particulières concernant les malades, les enfants et vieillards, les voyageurs. Ces trois catégories spéciales bénéficient de mitigations. On avance de trois heures le repas des malades. Quant aux enfants et aux voyageurs, au lieu de jeûner uniformément jusqu'à none cinq jours sur sept tout le long de l'année, l'horaire de leur repas varie suivant les saisons (été, hiver) et selon les jours de la semaine. Trois jours (mercredi, vendredi, samedi) sont marqués par une plus grande austérité. Cette série d'exceptions occupe près de la moitié du chapitre⁴⁹⁹.

497. *RM* 28, 1-2.

498. *RM* 28, 3-12.

499. *RM* 28, 13-36.

Ensuite le Maître conclut en parlant du temps pascal, où l'on se contente de prendre l'unique repas à l'heure de sexte, sans le doubler d'une *cena* vespérale, si ce n'est le jeudi et le dimanche. L'exposé revient ainsi au régime de toute la communauté⁵⁰⁰.

Ce plan peut être dit logique, parce qu'il va de la règle générale aux cas particuliers et aux exceptions. Ayant établi la norme du jeûne jusqu'à none, le Maître traite des deux périodes où l'on y déroge, soit en prolongeant le jeûne jusqu'aux vêpres (carême), soit en anticipant le repas à sexte (temps pascal). Entre ces deux variations, qui intéressent la communauté entière, il détermine trois régimes spéciaux, propres à certaines catégories de personnes. Cette structure tend à mettre en évidence la norme fondamentale par laquelle débute le traité : en principe, on ne doit manger qu'à la neuvième heure.

Le plan de Benoît est tout différent. Il commence par le temps pascal, où le repas est à sexte et se double d'une *cena*⁵⁰¹. Ensuite il est question de l'été, c'est-à-dire du temps après la Pentecôte, où l'on ne jeûne que les mercredis et les vendredis, et seulement si le travail et la chaleur ne sont pas trop pénibles⁵⁰². Suit l'hiver, des Ides de septembre au début du carême, où le repas est à none⁵⁰³. Enfin vient le carême, avec le repas à vêpres, cette heure étant calculée de telle sorte que tout se fasse à la lueur du jour⁵⁰⁴.

Ce plan de la *RB* est moins logique que chronologique. Il parcourt simplement le cycle annuel, d'une fête de Pâques à la suivante. Ici, point de norme générale, placée en tête du traité. On se contente d'indiquer le régime particulier de chacune des quatre périodes de l'année.

500. *RM* 28, 37-47.

501. *RB* 41, 1.

502. *RB* 41, 2-5.

503. *RB* 41, 6.

504. *RB* 41, 7-9.

Quant au choix de Pâques pour ouvrir et fermer le cycle, il répond à une habitude mentale de Benoît : de nouveau, nous le verrons faire ainsi, quand il traitera de l'horaire du travail⁵⁰⁵. Cette méthode a pour effet de placer le temps pascal en tête de *RB* 41, c'est-à-dire exactement à l'opposé de la place finale occupée par ce temps dans *RM* 28. Benoît va donc du temps pascal au carême, tandis que le Maître traite d'abord du carême, puis du temps pascal.

A considérer la succession des périodes chez Benoît, on a l'impression qu'il suit un ordre d'austérité croissante : d'abord repas à sexte et *cena*, puis repas à sexte avec deux jours de jeûne par semaine, puis repas à none chaque jour, enfin repas à vêpres. Cependant cette progression visible n'est réelle qu'en partie. Il ne faut pas oublier, en effet, que l'heure du repas est calculée en fonction de la longueur des jours. Si l'hiver a un régime apparemment plus austère que l'été, c'est que les jours y sont moins longs. Au solstice d'hiver, l'intervalle entre le lever matinal et le repas de none reste inférieur à celui qui sépare le lever matinal du repas de midi au solstice d'été⁵⁰⁶. Ainsi, tandis que le temps pascal et le carême sont marqués par de véritables différences, le régime d'hiver n'est guère plus dur que celui d'été. Quand Benoît assigne un horaire différent à ces deux saisons, son propos n'est pas d'acheminer progressivement le moine de l'exultation pascale à la pénitence quadragésimale, mais simplement d'adapter l'heure du repas à la durée du jour. En mangeant à sexte en été et à none en hiver, on évite de trop grandes variations dans la période d'attente, forcément assez pénible, qui s'étend du début de la journée au repas unique ou principal.

505. Voir *RB* 48. Comparer *RM* 50, où l'ordre est différent : d'abord l'hiver (du 24 septembre à Pâques), ensuite l'été (Pâques-24 septembre).

506. Chacune des douze « heures » antiques du jour ayant, dans nos latitudes, de 75 à 80 minutes au solstice d'été, de 40 à 45 minutes au solstice d'hiver. Voir *La Règle du Maître*, t. I, p. 38.

L'ordonnance de Benoît est donc purement chronologique, sans intention de marquer une progression dans l'austérité. C'est dire qu'elle n'a rien de commun avec l'ordonnance toute logique du Maître. De plus, les deux règles diffèrent en ce que la *RM* parle longuement des exceptions, — malades, enfants et vieillards, voyageurs, — tandis que la *RB* n'en fait aucune mention. Cette omission de Benoît s'explique en partie par la présence dans la Règle bénédictine de deux chapitres antérieurs traitant l'un des malades, l'autre des vieillards et des enfants (*RB* 36-37). Benoît a donc anticipé et érigé en chapitres distincts deux des paragraphes de *RM* 28 qui réglementent les cas exceptionnels⁵⁰⁷.

Avant de passer des différences formelles aux différences réelles, il n'est pas sans intérêt de signaler que les méthodes opposées suivies par nos deux règles ont chacune des antécédents ou des parallèles dans la tradition. La méthode du Maître est déjà celle que suit Jérôme dans ses notations sur les cénobites d'Égypte. « Le jeûne de ceux-ci, nous dit l'auteur de la *Lettre à Eustochium*, est égal toute l'année, sauf pendant le carême, qui est le seul temps où il soit permis de mener une vie plus austère. Pendant le temps pascal, on remplace la *cena* par un *prandium*, de façon à suivre la tradition ecclésiastique sans se charger l'estomac de deux repas⁵⁰⁸. » On reconnaît dans ce bref aperçu le plan suivi dans le long chapitre du Maître : d'abord le jeûne *per annum*, qui est immuable, puis le carême, enfin le temps pascal. La ressemblance devient tout à fait frappante, si l'on tient compte des deux faits suivants. En premier lieu, si Jérôme ne précise pas ici l'heure de l'unique repas en temps ordinaire, c'est qu'il l'a déjà indiquée en commençant sa description de la journée cénobitique. Or

507. Sur les rapports de *RB* 36-37 avec *RM* 28, 13-26, voir ci-dessus, notes 252-255 et 361.

508. JÉRÔME, *Ep.* 22, 35.

cette heure est justement celle de none⁵⁰⁹. La norme fondamentale de Jérôme coïncide donc bien avec celle du Maître. Le second fait à relever est que la règle indiquée par Jérôme pour le temps pascal (*cenae mutantur in prandia*) est reproduite à deux reprises par la *RM*, d'abord dans son *De mensura potus*, ensuite ici-même⁵¹⁰. Ces citations de Jérôme par le Maître ne laissent aucun doute sur la dépendance générale de ce dernier par rapport au premier. Ce n'est pas par hasard que *RM* 28 suit le même plan que le texte hiéronymien. L'ordonnance du Maître provient de celle de Jérôme.

Quant à l'ordonnance de Benoît, on la trouve dans la *Regula monachorum* de Césaire⁵¹¹, et un peu moins nettement dans la *Regula uirginum* du même⁵¹². De son côté, Fructueux suit exactement ce plan, allant du temps pascal au carême, mais il a peut-être subi l'influence de Benoît, de même que ses contemporains gaulois, Donat et Waldebert⁵¹³. Quant à Aurélien et à Isidore, s'ils prennent pour point de départ, l'un le 1^{er} septembre, l'autre le carême, tous deux procèdent aussi par ordre chronologique, en parcourant les périodes successives de l'année⁵¹⁴. La méthode bénédictine est donc courante dans les règles

509. *Ibid.* Il est vrai que le repas est précédé de prières communes et d'une conférence, ce qui le repousse quelque temps après none. Cependant il reste encore, après le repas, un intervalle assez considérable avant le « soir » (*uesperam*).

510. *RM* 27, 36 ; 28, 3-8.

511. CÉSAIRE, *Reg. mon.* 22. Une seule interversion : Césaire parle de la sexagésime avant le temps qui va de Noël à la sexagésime.

512. CÉSAIRE, *Reg. uirg.* 67. Cet *ordo* commence à la « Pentecôte » et s'arrête une semaine avant le carême.

513. FRUCTUEUX, *Reg.* I, 18 ; DONAT, *Reg.* 76 (mêle Césaire et Benoît) ; WALDEBERT, *Reg.* 11.

514. AURÉLIEN, *Ordo conuiuii* des deux règles ; ISIDORE, *Reg.* 11. Chez ce dernier, cependant, la succession du *De feriis* (*Reg.* 10) et du *De ieiuniis* (*Reg.* 11) n'est pas sans analogie avec *RM* 28, 1-2.

monastiques, que celles-ci dépendent ou non de la *RB*. Parmi les textes parallèles, celui de la Règle masculine de Césaire est le plus proche de la *RB*. Une influence de Césaire sur Benoît ne peut être exclue, encore que les deux *ordines* soient assez différents pour rendre la dépendance incertaine.

Les observations précédentes font déjà apparaître un certain écart historique entre nos deux règles : littérairement, la *RM* se rattache à l'exposé de Jérôme, tandis que la *RB* s'apparente aux règles des VI^e et VII^e siècles. Cette conclusion va être pleinement corroborée par l'étude des institutions, qui sera notre seconde tâche.

Le jeûne perpétuel jusqu'à l'heure de none, tel que le Maître le préconise, est en effet un trait plutôt archaïque. Nous venons de le trouver dans la description des cénobites égyptiens de Jérôme. On le retrouve, à la même époque et sur la même terre, chez ces semi-anachorètes de l'abbé Apollonios dont parle l'*Historia monachorum*⁵¹⁵. Cassien affirme ou suppose constamment que les moines prennent leur repas chaque jour à l'heure de none⁵¹⁶. Seuls font exception les samedis et les dimanches, ainsi que les cinquante jours de Pâques à la Pentecôte⁵¹⁷. Deux des plus anciennes règles monastiques, l'*Ordo monasterii* augustinien et la Règle des IV Pères, s'accordent à placer le repas

515. *Historia monachorum* 7 (418 a).

516. *L'hora statuta, legitima, canonica*, dont parle CASSIEN, *Inst.* 5, 23, et *Conl.* 5, 11, est certainement celle de none. Voir *Conl.* 2, 26, et 21, 23. Cf. *Inst.* 10, 2-3 (l'acédie voudrait manger dès la cinquième ou la sixième heure). Sans préciser l'heure, CASSIEN, *Conl.* 21, 30, 1, parle d'un « jeûne égal toute l'année », pratiqué par la chrétienté primitive (*totum anni spatium aequali ieiunio concludebant*). L'expression ressemble fort à celle de JÉRÔME, *Ep.* 22, 35 : *Ieiunium totius anni aequale est*.

517. CASSIEN, *Inst.* 2, 18 ; 3, 9-12 ; *Conl.* 21, 18-33.

quotidien à none, sans aucune variation saisonnière⁵¹⁸. La Seconde Règle des Pères et celle de Macaire laissent entrevoir la même discipline⁵¹⁹.

Ces derniers documents nous conduisent au seuil du VI^e siècle. Il n'est donc pas nécessaire de supposer que la *RM* se situe à une date plus haute. Aussi bien, à voir la peine que se donne le Maître pour justifier sa norme⁵²⁰, on sent que celle-ci commence à faire figure d'anachronisme, au moment où il écrit. Si, aux VI^e et VII^e siècles, l'ensemble des règles monastiques abandonne le jeûne ininterrompu tout le long de l'année, il se trouvera encore des législations archaïsantes, comme la *Regula cuiusdam* et celle de Waldebert, pour maintenir l'uniformité ancienne⁵²¹. Les prescriptions de la *RM* se situent donc très bien dans les premières décennies du VI^e siècle. Fidèle à la simplicité de l'usage primitif, le Maître ne s'y tient pourtant pas sans effort, tandis que ses contemporains se tournent vers des régimes plus complexes et plus variés.

De cette tendance à diversifier l'horaire suivant les saisons, on trouve d'ailleurs une preuve chez le Maître lui-même. Ne distingue-t-il pas l'hiver et l'été, les jours de

518. *Ordo mon.* 3, 18 (il s'agit des jours ouvrables); *Reg. IV Patr.* 3, 2-5 (le dimanche est excepté).

519. *Reg. Patr. II*, 25; *Reg. Macarii* 11 : le travail dure de la deuxième ou la troisième heure jusqu'à none, apparemment sans interruption.

520. *RM* 28, 3-7.

521. WALDEBERT, *Reg.* 11 : de la Pentecôte au carême, le repas se prend à none (cf. cependant note 535); *Reg. cuiusdam* 11 : *ab hora nona usque ad horam alteram a cibis temperandum est*. C'est peut-être à cette norme traditionnelle que pense COLOMBAN, *Reg. mon.* 3 : *quotidie ieiunandum est*, encore que l'heure de la fin du jeûne ne soit pas précisée. En revanche, COLOMBAN, *Reg. coen.* 13, parle de l'heure de none à propos des mercredis et vendredis. Ce dernier passage, qui privilégie deux fêtes, ne s'accorde guère avec le *quotidie ieiunandum* de l'autre règle. Mais on sait que l'authenticité colombanienne de celle-ci n'est guère assurée.

jeûne et de non-jeûne, dans ses règlements particuliers pour les enfants et les voyageurs⁵²²? Ainsi la *RM* apparaît-elle comme une législation de transition, partagée entre la rigidité des normes primitives et la souplesse de systèmes plus évolués. Si elle maintient en principe le jeûne quotidien jusqu'à none, elle doit à la fois le défendre contre des aspirations divergentes et le mitiger quand il s'agit de sujets moins robustes ou plus fatigués. Ces mitigations sont des pierres d'attente : ce que le Maître concède à certaines catégories de personnes, d'autres l'accorderont bientôt, — s'ils ne le font déjà, — à la communauté entière.

C'est précisément à une telle généralisation que nous fait assister le **Du Maître à Benoît : les fêtes de l'été**

Règle bénédictine. En été, elle ne prescrit que deux jours de jeûne par semaine, le mercredi et le vendredi. Compte tenu de l'abandon du samedi, ce régime est analogue à celui que le Maître prévoyait pour les catégories exceptionnelles⁵²³. Ainsi, l'exception est devenue la règle. La communauté entière bénéficie des mitigations accordées naguère à quelques-uns.

522. Voir ci-dessus, note 499. De plus, la distinction entre les mercredis, vendredis, samedis et les autres jours pénètre occasionnellement dans l'horaire de la communauté, que ce soit à la sexagésime (*RM* 28, 9-12) ou à l'arrivée d'étrangers (*RM* 72, 2).

523. Du moins pour les enfants et vieillards (*RM* 28, 19-26; 59, 10-11) et pour les voyageurs (28, 27-36; 59, 1-4; 61, 6-17). La première catégorie est astreinte au jeûne des mercredis, vendredis, samedis en hiver, et à une certaine austérité (sexe au lieu de tierce) ces mêmes jours en été. Quant aux voyageurs, ils jeûnent ces trois jours jusqu'à vêpres en hiver, mais sont dispensés du jeûne en été « à cause de la chaleur et de la soif ». Cette dispense annonce *RB* 41, 4, de même que la limitation du jeûne des enfants à trois fêtes annonce *RB* 41, 2.

**Les repas
au temps pascal**
(RB 41, 1)

Il nous faut maintenant examiner une à une les quatre périodes énumérées par la *RB*. Au temps pascal, le régime de Benoît est nettement moins sévère que celui du Maître. Ce dernier appliquait le vieux principe égyptien, attesté par Cassien comme par Jérôme : *cenae mutantur in prandia*⁵²⁴. Cette façon de ne fêter le temps pascal que par un seul repas pris à sexte, sans *cena* vespérale, restait assez austère. Déjà Cassien note que les cénobites orientaux prennent une *cena*, non seulement les samedis et les dimanches, mais aussi aux « temps fériés⁵²⁵ ». Cette *cena* quotidienne du temps pascal se retrouve dans la Règle bénédictine. Elle constitue une importante mitigation de la discipline en vigueur chez le Maître. Ce que celui-ci autorisait seulement pendant l'octave de Pâques⁵²⁶, Benoît l'étend à toute la cinquantaine pascale.

Les repas en été
(RB 41, 2-5)

Le régime d'été de Benoît est aussi très mitigé, comme on vient de le voir. En cette saison, aussi bien que pendant le reste de l'année, le Maître faisait jeûner sa communauté quotidiennement, sauf les jeudis et les dimanches, c'est-à-dire cinq jours sur sept. Chez Benoît, la proportion est renversée : on jeûne seulement les mercre-

524. JÉRÔME, *Ep.* 22, 35 ; CASSIEN, *Conl.* 21, 23. Ce principe de la « monophagie » reste en vigueur chez l'austère FRUCTUEUX, *Reg.* I, 18. En revanche, CÉSAIRE, *Reg. uirg.* 66, ne le maintenait que le vendredi.

525. CASSIEN, *Inst.* 3, 12. Ces *feriata tempora* sont sans doute les cinquante jours du temps pascal. Voir *Inst.* 2, 18. Dans ce dernier passage, cependant, les modalités de la dispense du jeûne ne sont pas indiquées, Cassien se contentant de renvoyer à la *Conférence* 21. Faut-il en conclure que les cénobites d'Égypte, à la différence de ceux d'Orient, célèbrent le temps pascal de la façon exposée par Théonas, en avançant seulement l'unique repas à l'heure de sexte ?

526. *RM* 27, 34.

dis et vendredis, et c'est la dispense du jeûne qui a lieu cinq jours sur sept. Cette discipline assez large se retrouve dans plusieurs règles des VI^e et VII^e siècles. Exactement comme Benoît, la *Regula monachorum* de Césaire et la *Tarnatensis* limitent le jeûne d'été aux mercredis et vendredis. Les Espagnols sont à peine plus stricts : Isidore et Fructueux prescrivent en cette saison ce qu'ils appellent *interdiana ieiunia*, c'est-à-dire de jeûner un jour sur deux, soit trois fois par semaine⁵²⁷.

En plus de ce fléchissement manifeste, il en est un autre qui n'apparaît pas nettement dans *RB* 41, mais que l'on peut conjecturer d'après certaines indications du chapitre suivant : non seulement on mange à midi cinq jours par semaine, mais ce *prandium* de sexte est sans doute suivi d'une *cena* vespérale. Si Benoît n'en dit rien ici, les considérations qu'il développera bientôt à propos de la lecture de complies paraissent impliquer que tout *prandium* s'accompagne d'une *cena*⁵²⁸. Les jours d'été comporteraient donc habituellement deux repas. C'est là encore une mitigation considérable par rapport à la *RM*.

Enfin, même les mercredis et les vendredis, Benoît ne maintient pas absolument le repas à none. Il admet des dérogations, qu'il laisse à la discrétion de l'abbé. Cette fois, ce n'est pas seulement la discipline du Maître qu'il bat en brèche, mais une règle singulièrement vénérable par son antiquité et son universalité. Le jeûne du mercredi et du vendredi fut, on le sait, une des observances les plus chères de l'Église ancienne, et le monachisme le prit grandement à cœur. Si on en était dispensé au temps

527. CÉSAIRE, *Reg. mon.* 22 ; *Reg. Tarn.* 9 (ne parle pas de tout l'été, mais seulement des périodes de moissons et de vendanges ; la *cena* est mentionnée explicitement). — ISIDORE, *Reg.* 11, 2 ; FRUCTUEUX, *Reg.* I, 18 (cependant le jeûne est quotidien pendant le « carême » préparatoire à la fête des saints Juste et Pasteur).

528. *RB* 42, 2-3.

pascal⁵²⁹, il n'était pas question de le rompre en temps ordinaire, même pendant l'été. Ceux qui le faisaient encouraient de terribles malédictions, comme s'ils s'étaient rendus complices de Judas et des meurtriers du Seigneur⁵³⁰.

Telle était du moins la discipline du monachisme primitif, qui reste fermement maintenue par la *Regula Macarii* et par Colomban⁵³¹. Cependant les règles gauloises du vi^e siècle font assister à sa décadence. Si Césaire l'impose encore aux moines, il se montre plus vague et plus coulant pour les moniales : à l'abbesse de décider comment on jeûnera pendant l'été⁵³². Cette norme évasive, qui peut se prêter à tous les accommodements, est reprise par Aurélien dans l'une et l'autre de ses règles⁵³³. La *Tarnatensis* n'est pas plus ferme. Si elle mentionne encore, nous l'avons dit, le jeûne du mercredi et du vendredi, ce n'est que comme une convenance dont on peut se dispenser en raison du travail, selon le jugement du supérieur⁵³⁴. Le terrain était donc tout préparé en Gaule, dès le vi^e siècle, pour la diffusion des normes bénédictines. Donat n'aura aucun

529. JÉRÔME, *Praef. ad Reg. Pach.* 5: *Bis in ebdomada, quarta et sexta sabbati, ab omnibus ieiunatur, excepto tempore Paschae et Pentecostes.* En revanche, CÉSAIRE, *Reg. mon.* 22, maintient ces deux jours de jeûne, non seulement pendant l'été, mais même au temps pascal (*A sanctum Pascha*). Sur la Règle des Vierges du même Césaire, voir ci-dessus, note 524.

530. *Historia monachorum* 7 (419 ab); *Reg. Macarii* 29. Même interdiction, sans menaces, chez ATHANASE, *Syntagma* 2, PG 28, 837-840.

531. *Reg. Macarii* 29; COLOMBAN, *Reg. coen.* 13.

532. Comparer CÉSAIRE, *Reg. mon.* 22, et *Reg. uirg.* 67.

533. AURÉLIEN, *Ordo conuiuii* des deux règles.

534. *Reg. Tarn.* 9. On doit cependant s'efforcer de ne pas faire, le mercredi et le vendredi, des travaux qui obligeraient à rompre le jeûne.

mal à concilier Benoît et Césaire : sur ce point, ils sont pratiquement d'accord⁵³⁵.

Ce fléchissement, que nous constatons à la fois dans la *RB* et dans la tradition gauloise, crée entre Benoît et le monachisme transalpin un lien de parenté assez remarquable. En Espagne, un Isidore et un Fructueux se montrent plus stricts. Non seulement les jeûnes d'été ont lieu trois fois par semaine au lieu de deux⁵³⁶, mais il n'est pas question de s'en dispenser pour aucun motif⁵³⁷. Ces témoignages du vii^e siècle montrent que l'abandon du jeûne des mercredis et vendredis n'est pas simple affaire de temps. Certaines régions semblent avoir été plus longtemps fidèles à la discipline antique, tandis que d'autres l'abandonnaient plus vite. La Gaule de Césaire et d'Aurélien et l'Italie de Benoît sont de ces dernières. Comme Benoît écrit sans doute après Césaire, il est fort possible que l'évêque d'Arles ait influé sur lui⁵³⁸. Cependant

535. DONAT, *Reg.* 76. Quant à WALDEBERT, s'il prescrit un jeûne uniforme « de la Pentecôte au carême » (note 521), il prévoit des dispenses en cas de travaux, de visites et de fêtes.

536. Ce régime rappelle celui du Maître. Cependant, si le mercredi et le vendredi sont observés de part et d'autre, le troisième jour des Espagnols n'est sans doute pas le samedi, comme chez le Maître, mais le lundi, comme chez CÉSAIRE, *Reg. mon.* 22 (de Noël à la sexagésime), et *Reg. uirg.* 67 (du 1^{er} septembre au 1^{er} novembre, et de l'Épiphanie à la quinquagésime).

537. Du moins ISIDORE, *Reg.* 11, 1, ne note-t-il aucun motif de dispense spécial pour l'été, tandis qu'il admet *en tout temps* la cessation du jeûne pour motif de visites. — Quant à FRUCTUEUX, *Reg.* 1, 18, il autorise l'abbé à dispenser, mais seulement, semble-t-il, de l'abstinence de vin (lire *potiones*?) pendant le carême des saints Juste et Pasteur, pour motif de travaux.

538. Comparer notamment l'usage de *temperare* dans *RB* 41, 4-5 (*sic omnia temperet ... qualiter*) et chez CÉSAIRE, *Reg. uirg.* 67 (*quomodo ... sic studeat temperare*). De part et d'autre, il s'agit du supérieur (abbé ou abbesse). Un autre cas de dépendance probable de Benoît par rapport à Césaire se trouve dans *RB* 11, 12 (cf. CÉSAIRE, *Reg. uirg.* 69).

le Maître lui-même dispensait les voyageurs du jeûne les mercredis, vendredis et samedis d'été⁵³⁹. Ici encore, Benoît n'a eu qu'à étendre à l'ensemble de la communauté une dispense déjà accordée par son collègue à certains sujets.

L'hiver est la seule saison où la **Le jeûne en hiver** *RB* se montre un peu plus rigoureuse (RB 41, 6) que l'autre règle. Alors que le Maître dispense du jeûne le jeudi aussi bien que le dimanche, Benoît prescrit de jeûner « toujours » jusqu'à none. De ce « toujours » on ne peut excepter, semble-t-il, que le dimanche. La dispense du jeudi paraît donc refusée par Benoît, depuis les Ides de septembre jusqu'au carême.

Que signifie cette date des Ides de septembre (13 septembre)? Elle diffère de celle que fixe le Maître pour les régimes d'exception. Qu'il s'agisse des jeûnes ou de l'office, le changement de saison a lieu, dans la *RM*, à l'équinoxe d'automne, c'est-à-dire le 24 septembre. La date proposée par Benoît est donc un peu avancée par rapport à celle du Maître. En revanche, elle est plus tardive que celle des législateurs arlésiens, qui est le 1^{er} septembre⁵⁴⁰. Au siècle suivant, les législateurs espagnols choisiront tantôt la date du Maître, tantôt celle de Benoît : Isidore prescrit l'équinoxe, Fructueux le lendemain des Ides de septembre⁵⁴¹. Il est sans doute inutile de chercher dans le calendrier profane ou chrétien une fête qui expliquerait le choix des

539. *RM* 28, 28. Voir note 523. Le Maître va jusqu'à autoriser la communauté entière à rompre le jeûne les mercredis, vendredis et samedis, quand un hôte veut manger avant none ces jours-là (*RM* 72, 3-4). En quoi il se montre plus large que l'*Historia monachorum* 7 (419 b) et que ATHANASE, *Syntagma* 2.

540. Seule, il est vrai, la *Regula monachorum* de Césaire (22) fait jeûner tous les jours à partir du début de septembre, tandis que la *Regula virginum* (67) et les deux règles d'Aurélien ne prescrivent que trois jours de jeûne du 1^{er} septembre au 1^{er} novembre.

541. ISIDORE, *Reg.* 11, 2; FRUCTUEUX, *Reg.* I, 18.

Ides par Benoît⁵⁴². La seule raison d'un tel choix semble être la symétrie approximative du 13 septembre par rapport à la date moyenne de Pâques. Puisque Pâques tombe en moyenne une dizaine de jours après l'équinoxe de printemps (24 mars), l'autre changement de régime se fera une dizaine de jours avant l'équinoxe d'automne (24 septembre). Ainsi la longueur du jour sera-t-elle à peu près la même aux moments où se feront les deux grandes mutations annuelles⁵⁴³.

**Le carême
et l'heure
du repas vespéral**
(RB 41, 7-9)

Pour le temps du carême, Benoît s'accorde avec le Maître : tous deux font jeûner jusqu'au soir. Cet accord est d'autant plus digne de remarque que les documents monastiques ne fournissent pas, d'ordinaire, cette indication. Ni les Arlésiens, ni les Espagnols ne mentionnent l'heure de vêpres comme définissant le jeûne quadragesimal. Si Jérôme, dans sa description des cénobites d'Égypte, laisse entendre qu'il en est ainsi, son témoignage est loin d'avoir la netteté de celui de nos règles. Quant à Cassien, non seulement il ne mentionne aucun changement d'heure pour le repas des moines en carême, mais il déconseille en tout temps de prendre l'unique repas quotidien le soir. Mieux vaut manger, sinon toute la ration, au moins une partie, à l'heure de none⁵⁴⁴.

542. I. HERWEGEN, *Sinn und Geist*, p. 262-263, exclut avec raison une signification religieuse.

543. Un passage du Maître (*RM* 33, 28) atteste un système plus primitif, où l'équinoxe de printemps répondait à l'équinoxe d'automne. L'équinoxe de printemps a été ensuite abandonné pour Pâques (cf. *RM* 28, 28-29; 33, 10, etc.). Il en résultait une légère asymétrie entre les deux pôles annuels. C'est ce défaut que Benoît semble avoir voulu corriger, au moins en matière de jeûnes.

544. JÉRÔME, *Ep.* 22, 35. Comme le « jeûne de toute l'année » finit à none (ci-dessus, note 509), on peut supposer que les « restrictions » du carême comportent le retard de l'heure du repas jusqu'au soir. — CASSIEN, *Conl.* 2, 26.

Cependant jeûner jusqu'au soir semble avoir été la règle générale pour le carême des séculiers dans l'Église ancienne⁵⁴⁵. Les simples fidèles faisaient alors pendant quelques semaines ce que maint ermite s'imposait tout le long de l'année. Certains documents anachorétiques précisent même que l'ermite rompt le jeûne seulement « après le coucher du soleil⁵⁴⁶ ». Telle n'est pas la consigne donnée par Benoît. Il veut au contraire que le repas ait lieu en plein jour, sans qu'on ait besoin de lumière artificielle. Cette particularité suppose que l'office des vêpres, qui précède le repas, a été célébré d'assez bonne heure. Sur ce point, Benoît rejoint le Maître, qui enjoint à plusieurs reprises de célébrer le lucernaire « quand le soleil est encore

545. Voir, entre autres, BASILE, *Hom. de iei.* 1, 10; ÉPIPHANE, *Expos. fid.* 22; CHRYSOSTOME, *Hom. 4 ad popul. antioch.* 6, PG 49, 68. L'observance signalée par SOCRATE, *Hist. eccl.* 5, 22, PG 67, 633 b (manger à none en carême), paraît exceptionnelle.

546. ATHANASE, *Vita Antonii* 7; CASSIEN, *Inst.* 5, 27 (apophtegme reproduit par les *Vitae Patrum* 5, 4, 24; le héros en est l'ermite Paésius, selon Cassien et les *Vitae Patrum*, mais un cénobite anonyme, selon Sulpice Sévère, *Dial.* 1, 12, qui en donne une version un peu différente). D'après Cassien, *Inst.* 2, 5, 2, les premiers moines égyptiens ne mangeaient qu'après le coucher du soleil. Ce trait provient de PHILON, *De vita cont.* 34, et EUSÈBE, *Hist. eccl.* 2, 17, dans leurs descriptions des Thérapeutes. Au reste, l'usage séculier de prendre la *cena* « au commencement de la nuit » est attesté par Augustin, *De mor.* II, 13, 29 (il s'agit d'une *cena* qui a été précédée d'un *prandium* à l'heure de none). — Le jeûne est prolongé simplement « jusqu'au soir », d'après les instructions de Palamon à Pachôme. Voir L. Th. LEFORT, *Les Vies coptes de S. Pachôme*, p. 85, 22-23 (*Bo* 10 et parallèles). Il est précisé que ce régime demeure « en tout temps », même « aux jours d'été », où le repas est quotidien (il n'a lieu que « tous les deux ou trois jours » en hiver; noter cette différence entre les saisons). Manger à la onzième heure, ou même « tard le soir », est une des pratiques des Tabennésiotés signalées par Pallade, *Hist. Laus.* 32, BUTLER 95, 11-12, à côté d'une multitude de régimes moins sévères. Jeûne « jusqu'au soir » chez les *potiores* (sortes de cénobites) des *Consultationes Zachaei* 3, 3, et dans la *Vita Germani* 1, 3.

assez haut⁵⁴⁷ ». Cependant les deux auteurs divergent quelque peu. La préoccupation du Maître est surtout dirigée vers l'été. D'autre part il ne se soucie pas, apparemment, de l'heure du repas vespéral — il n'y en a point d'ordinaire en été —, mais seulement de celle de l'office lui-même. Au contraire, Benoît pense avant tout au carême⁵⁴⁸, et il ne s'intéresse à l'heure de l'office qu'en raison du repas qui va suivre.

La prescription que nous lisons dans *RB* 41, 8-9 est donc relativement originale. Ni le Maître, ni aucun auteur connu ne semble avoir poussé Benoît dans cette direction. Que peut signifier cette volonté de « tout faire à la lueur du jour »? On l'entrevoit quand on compare cette fin de *RB* 41 avec le chapitre suivant. Là, en liaison avec le Maître, Benoît exige un silence rigoureux aux heures nocturnes. La nuit n'est pas un temps pour parler, encore moins pour plaisanter⁵⁴⁹. Peut-être, dans l'esprit de Benoît, n'est-elle pas davantage un temps pour manger. Si, à l'opposé, une certaine tradition ascétique a vu dans la nuit le moment propice pour prendre le repas⁵⁵⁰, Benoît a pu se souvenir de plusieurs passages de saint Paul, dans lesquels ce temps apparaît comme le cadre naturel et le symbole de tous les péchés, notamment de ceux de la bouche⁵⁵¹. Il est possible que des représentations morales de ce genre

547. *RM* 34, 12-13; 36, 10 (été); 50, 70-71 (en tout temps et surtout en été).

548. Hors de ce temps, il y a aussi un repas vespéral pendant le temps pascal, et peut-être pendant l'été (note 528). Si l'on admet l'existence de cette *cena* estivale, la législation de Benoît se rapproche de celle du Maître. L'une part de l'été, puis étend ses prescriptions à toute l'année. L'autre part du carême et étend sa prescription à l'été. Cependant les perspectives des deux auteurs restent assez différentes.

549. *RB* 42, 1-11; cf. *RM* 30, 8-16.

550. Voir ci-dessus, note 546.

551. *Rom.* 13, 12-13; *Eph.* 5, 8-14; *I Thes.* 5, 5-8.

soient sous-jacentes à l'interdiction de manger la nuit que nous trouvons ici.

Il est vrai que des considérations économiques ou pratiques ont pu influencer dans le même sens⁵⁵². Mais nous croyons que le motif de cette interdiction doit être cherché avant tout dans une notion théorique de l'heure appropriée, du temps convenable. Notre interprétation trouve un appui dans un passage de la section liturgique. En été, Benoît enjoint d'« avancer l'heure » des vigiles nocturnes, de façon à célébrer les matines « aux premières lueurs » du jour⁵⁵³. La même suite de mots se retrouve ici : *sic temperatura hora ut luce...* Comme l'heure des vigiles d'été, celle des vêpres du carême et des jours de *cena* doit être « avancée », en sorte qu'on prenne le repas « à la lueur » du jour finissant. Le parallèle est instructif. Si Benoît voulait que l'on célèbre les matines au point du jour, c'était simplement parce que telle est l'heure à laquelle est destiné cet office. La même idée du temps convenable, de l'heure due, est probablement sous-jacente à la prescription concernant le repas du soir. Comme la prière des matines, le repas a un certain rapport avec la lumière. Il appartient au jour, non à la nuit.

Nous pouvons maintenant prendre
une vue d'ensemble du traité des
jeûnes. Du point de vue formel, le
cycle annuel de Benoît est d'une
grande simplicité, avec ses quatre périodes clairement
définies. Celui du Maître est certes plus complexe, si l'on

552. Benoît a peut-être l'intention d'abrèger le jeûne. De plus, il peut songer à ménager le luminaire, encore que cette question ne paraisse pas le préoccuper quand il s'agit du dortoir (*RB* 22, 4). Enfin, il craint peut-être de l'indiscipline au réfectoire et ailleurs, comme l'ont pensé plusieurs commentateurs. Mais cette dernière préoccupation nous ramène au plan moral, où se trouve, croyons-nous, la raison déterminante.

553. *RB* 8, 4.

tient compte de tous les détails indiqués en divers passages de la *RM*⁵⁵⁴. Mais si l'on s'en tient à l'*ordo* de *RM* 28, à quoi correspond *RB* 41, le système du Maître apparaît fort simple lui aussi, voire plus simple encore que celui de Benoît. Fondamentalement, notre auteur ne connaît, comme Jérôme, que deux périodes spéciales, avant et après Pâques, le reste de l'année étant soumis à une norme immuable. Le fait capital est l'absence de distinction entre hiver et été dans la *RM*, au moins en ce qui concerne le régime de la communauté. En introduisant cette distinction, Benoît accorde à tous les frères ce qui constituait le régime des exceptions chez le Maître.

Dans son ensemble, le système des jeûnes de la *RB* est très atténué par rapport à celui de la *RM*. Un deuxième repas au temps pascal et peut-être pendant tout l'été, le repas principal habituellement ramené à sexte en été, la dispense éventuelle du jeûne les mercredis et vendredis en cette saison : ce sont là de graves dérogations à l'ancienne loi monastique du jeûne uniforme, que le Maître avait jalousement gardée. Cependant Benoît ne fait pas précisément figure de novateur sur ces points : ses contemporains gaulois ont des mitigations analogues. Le contraste entre nos deux règles est donc moins dû à une initiative hardie de Benoît qu'à l'austère conservatisme du Maître.

Ce contraste entre *RM* 28 et *RB* 41 est assez bien résumé

554. *RM* 27, 34 (octave de Pâques) ; 45, 2-7 (semaine de préparation à Noël, analogue au carême ; temps de Noël à l'Épiphanie, analogue au temps pascal) ; 28, 9-12 (sexagésime). Ces détails justifient le jugement de B. STEIDLE, « *Ante unam horam refectiois* », p. 97-98, qui trouve le système du Maître compliqué. Encore le relevé de Steidle (p. 82) pourrait-il être complété. Au temps qui va de l'Épiphanie au carême (§ 5), il faut distinguer les deux semaines de la sexagésime de celles qui précèdent (celles-ci n'ont pas les trois jours de jeûne jusqu'au soir). De plus, le régime des jeudis et dimanches diffère selon la saison : en hiver, ils n'ont pas de *cena*, à la différence de l'été (*RM* 27, 28).

dans les titres des deux chapitres. On se souvient que le premier s'intitule *De diebus ieiuniorum uel hora refectiois*, et le second *Quibus horis oportet reficere*. L'omission par Benoît de la première partie du titre du Maître correspond bien, disions-nous, au plan et au contenu du chapitre bénédictin. De fait, on le voit maintenant, le jeûne a chez Benoît moins d'importance, à la fois littéraire et réelle, qu'il n'en avait chez le Maître. Au lieu de commencer par énoncer la loi du jeûne continuuel, cinq jours sur sept, pendant toute l'année, Benoît débute par le temps pascal, où il n'y a aucune espèce de jeûne, et il continue en parlant de l'été, où le jeûne est exceptionnel et atténué. A cette différence de présentation littéraire s'ajoutent les mitigations réelles dont nous venons de parler. Ensemble, ces deux séries de divergences ont pu suggérer à Benoît de modifier comme il l'a fait le titre du chapitre.

En conclusion, il sera utile de rapprocher le présent chapitre des deux précédents. On notera d'abord que la parenté de la *RM* et de la *RB*, très stricte dans le premier traité, se relâche progressivement par la suite. Cette divergence croissante des deux textes est un fait littéraire remarquable, à rapprocher du phénomène que l'on observe à une plus grande échelle quand on passe de la partie doctrinale de la Règle (*RB* Prol-7) à la partie institutionnelle (*RB* 8-66) et à l'appendice (*RB* 67-73). A ce niveau aussi, la proximité des deux règles décroît constamment.

Quant au fond, les mitigations de Benoît en matière de jeûnes peuvent surprendre, après que l'on a constaté la tendance restrictive qui s'affirmait chez lui tout au long du *De mensura cibis* et du *De mensura potus*. Entre les deux règles se produit une sorte de chassé-croisé : quand il s'agit de la ration alimentaire et de la boisson, le Maître est assez large et Benoît beaucoup moins ; quand il s'agit

du jeûne, le Maître devient sévère et Benoît indulgent. Peut-être ce phénomène paradoxal révèle-t-il un besoin de compensation. Ayant fait des concessions dans un domaine, l'un des auteurs se sent obligé de montrer une certaine rigueur par ailleurs.

Au reste, il est curieux d'observer chez le Maître, à propos des jeûnes, la même argumentation par recours à l'antiquité dont Benoît avait usé à propos de la boisson⁵⁵⁵. La différence est que le rappel du passé permet au Maître de fonder une pratique réelle et assez fermement maintenue, tandis qu'il est seulement pour Benoît l'occasion d'un constat d'impuissance et d'un repli sur un minimum d'honnêteté bien éloigné de l'austérité primitive. De part et d'autre, il existe une certaine distance de l'idéal antique à la réalité contemporaine⁵⁵⁶, mais cet écart est bien plus nettement et plus douloureusement perçu dans la *RB*.

On aimerait savoir lequel des deux auteurs a fait des concessions, puis obéi au besoin de compensation dont nous parlions plus haut. En d'autres termes, est-ce le Maître ou Benoît qui modifie l'*ordo* primitif, en accordant tantôt plus, tantôt moins ? Pour répondre à cette question, il faut se souvenir d'abord que nos comparaisons ont fait apparaître le plus souvent, dans ces chapitres, la priorité littéraire du Maître par rapport à Benoît. D'autre part, Benoît seul se montre parfois inquiet, hésitant, « scrupuleux⁵⁵⁷ », tandis que son collègue fait preuve d'assurance

555. Comparer *RM* 28, 3-7 (références profane et scripturaire) et *RB* 40, 6 (référence proprement monastique). De part et d'autre, on se réfère à des « lectures » (*RM* 28, 6 : *legimus* ; *RB* 40, 6 : *legamus*).

556. Le Maître ne prétend pas que son monastère doive observer la coutume antique, selon laquelle un seul repas se prenait chaque jour le soir venu.

557. Il est vrai que ces « scrupules » de *RB* 40, 2 proviennent apparemment d'une autre cause : le respect des grâces individuelles. Mais on ne peut guère le séparer des autres réticences de ce chapitre tourmenté.

et de sérénité. Il paraît donc vraisemblable que l'*ordo* bénédictin est, au moins dans l'ensemble, secondaire. Ayant largement mitigé le régime des jeûnes, conformément à la pratique de son époque, Benoît a conscience d'un affaiblissement de l'observance. Cette mauvaise conscience lui fait tourner un regard humilié vers la pureté légendaire des origines, tandis qu'il cherche des compensations, réelles ou verbales, en maint détail de ses deux premiers chapitres.

IV. Les trois notes sur les dispenses

Avant de quitter cette section de la Règle, il nous reste à considérer les trois notes de Benoît sur les dispenses, dont nous avons renvoyé l'examen comparé à ce dernier paragraphe. L'étroite ressemblance de ces trois notes justifie notre démarche. Construites sur le même modèle⁵⁵⁸, elles doivent être étudiées en même temps. Qu'il s'agisse de la quantité de nourriture, de la quantité de boisson ou de l'horaire des repas, Benoît accorde des dérogations analogues à la règle générale. Dans le *De mensura cibis* et le *De mensura potus*, le Maître présente une note parallèle, que nous avons pu mettre vis-à-vis de celle de Benoît. Dans le *Quibus horis oportet reficere*, la note bénédictine

558. A vrai dire, la similitude est surtout frappante dans les deux premières notes (*RB* 39, 6-9 ; 40, 5-7). Or ces deux notes ont des répondants précis, eux-mêmes exactement semblables l'un à l'autre, dans l'autre règle (*RM* 26, 11-13 ; 27, 43-46). Ce jeu de correspondances fait penser à celui que nous avons reconnu plus haut : voir le tableau comparatif de *RB* 37, 2 et 48, 25 ; *RM* 28, 26 et 50, 78 (ci-dessus, entre les appels de notes 380-381). En revanche, la troisième note de Benoît sur les mitigations alimentaires (*RB* 41, 4-5) est assez différente des deux premières, et elle n'a pas de répondant dans *RM* 28. Ainsi la *RB* présente des variations, suivant qu'elle est ou non en parallèle avec le Maître. Comparer le fait analogue analysé ci-dessus, note 436 (emploi de *sufficere credimus* dans les deux règles).

reste apparemment sans parallèle, mais nous verrons qu'on peut en rapprocher un passage qui se trouve dans une autre partie de la *RM*. Ainsi chacune des trois notes donne lieu à une comparaison entre les deux règles. Le point particulier qui nous retiendra ici est la comparaison des motifs pour lesquels chaque auteur autorise l'abbé à accorder une dérogation.

Alimentation et travail

Dans la note sur les suppléments de nourriture⁵⁵⁹, on observe d'emblée un contraste entre les occasions qui motivent le supplément de part et d'autre. Chez le Maître, il s'agit de jours de joie : dimanches, fêtes, passages de visiteurs. Chez Benoît, il est question d'un surcroît de travail. Dans l'une des règles, le supplément signifie la liesse, dans l'autre, il est octroyé pour soutenir un effort plus pénible.

Le même contraste s'observe dans les notes concernant la boisson⁵⁶⁰. Là, si les deux auteurs usent de quelques expressions nouvelles pour désigner les occasions de suppléments⁵⁶¹, chacun garde sa ligne propre. Le Maître ne songe qu'à améliorer l'ordinaire en signe de joie, tandis que Benoît vise encore des fatigues particulières à soulager⁵⁶².

559. *RM* 26, 11-13 ; *RB* 39, 6-9. Voir ci-dessus, note 406. — Les pages qui suivent reproduisent, avec quelques changements, une étude parue sous le titre « Travail et alimentation dans les règles de saint Benoît et du Maître », dans *Rev. Bénéd.* 74 (1964), p. 242-261.

560. *RM* 27, 43-46 ; *RB* 40, 5-7. Voir ci-dessus, note 448.

561. *RM* 27, 45 semble répéter le verset précédent. Voir en note dans notre édition un essai d'explication. On pourrait aussi, à la lumière de *RM* 27, 38, où reparait *mercis potio cuiuslibet* à propos du temps pascal, entendre ici un extra d'ordre *qualitatif* (vin fin), alors que le verset précédent viserait un simple supplément *quantitatif* (un ou deux coups de plus, pris sur le vin ordinaire).

562. Au travail (*RB* 39, 6) s'ajoute la chaleur, qui aiguise la soif. Quant à *loci necessitas*, il pourrait s'agir de la pauvreté qui oblige

Quant aux dérogations à la loi du jeûne, elles ne présentent pas dans les deux règles un parallélisme aussi frappant que les textes précédents. Mais si la note de Benoît au chapitre des jeûnes (*RB* 41, 2-5) n'a pas d'équivalent dans le chapitre correspondant du Maître (*RM* 28), ce dernier n'ignore pas pour autant la dispense du jeûne accordée à la communauté entière. Il en traite au chapitre 72 (*De refecione per caritatem fratrum superuenientium*), à quoi correspond une note négative dans *RB* 53, 10-11. Nous pouvons donc de nouveau ranger en synopse les textes des deux règles :

<p><i>RM</i> 72, 1-7 : ¹Cum fratres monasterio extranei superuenierint, ²si quarta, sexta et sabbato fuerit, uoce praesentis abbatis aut cellararii, si absens fuerit abbas, rogentur ad refecionem remorari ad nonam. ³Si autem usque ad tertiam admonitionem non usque ad nonam se consenserint remorari, sed pro certo se urserint ambulare, ⁴propter caritatem aduentus eorum fracto ieiunio omnes fratres monasterii cum eis ad sextam communicent. ⁵Si autem ante sextam se urserint ambulare,</p>	<p><i>RB</i> 41, 2-5 : ²A Pentecosten autem tota aestate, si labores agrorum non habent monachi aut nimietas aestatis non perturbat, quarta et sexta feria ieiunent usque ad nonam. ³Reliquis diebus ad sextam prandeant; ⁴quam prandii sextam si operis in agris habuerint aut aestatis feruor nimius fuerit, continuanda erit et in abbatis sit prouidentia. ⁵Et sic omnia temperet atque disponat qualiter et animae saluentur et quod faciunt fratres absque iustam</p>
---	---

les moines à faire eux-mêmes le travail des champs (48, 7). *Necessitas uel labor* ne formeraient ainsi qu'un seul et même motif, distinct de la chaleur (*aut... aut*). L'expression *necessitas loci* reparait en *RB* 40, 8, où elle signifie sans doute, comme ici, la pauvreté, en tant qu'interdisant l'achat du vin.

<p>quaeuis hora fuerit festinationis inuenta, ⁶iam sine domesticis fratribus ipsi soli reficiant et ieiuni de monasterio non permittantur abscedere propter uiam, ⁷quia in panis fractione cognita est caritas Christi, etc.</p>	<p>murmurationem faciant. <i>RB</i> 53, 10-11 : ¹⁰Jeiunium a priore frangatur propter hospitem, nisi forte praecipuus sit dies ieiunii, qui non possit uiolari; ¹¹fratres autem consuetudines ieiuniorum prosequantur.</p>
--	--

Ainsi donc, il n'est plus question, chez le Maître, des dimanches et fêtes, dont le régime a été soigneusement déterminé au chapitre 28. La seule occasion qui dispense ici du jeûne est l'arrivée de « frères étrangers ». C'était un des cas prévus précédemment pour l'octroi de suppléments. La dispense joue automatiquement pour toute la communauté les lundis et mardis. Pour les trois autres jours de la semaine (mercredis, vendredis, samedis, le jeudi n'entrant pas en ligne de compte, pas plus que le dimanche), on se montre un peu plus regardant : l'abbé doit s'efforcer de maintenir l'heure régulière de none; mais après trois invitations, on se rend au désir de l'hôte et l'on déjeune avec lui dès la sixième heure. La communauté entière bénéficie de cette aubaine. On ne laisse l'hôte prendre son repas seul que s'il insiste pour partir avant sexte.

Cette solution assez large⁵⁶³ n'a pas été retenue par Benoît, qui se montre plus austère. Seul le supérieur est autorisé à rompre le jeûne en l'honneur d'un hôte, mis à part certains jours majeurs qui ne sont pas précisés⁵⁶⁴.

563. Cf. l'*Historia monachorum* 7, cité en note sur *RM* 72, 4. Nous reviendrons sur ces textes dans notre IX^e partie, chapitre II, à propos de *RB* 53, 10-11.

564. Il s'agit sans doute des mercredis et vendredis en toute saison, ainsi que du carême. Voir les textes du *Syntagma* athanasien, de l'*Historia monachorum*, etc., cités ci-dessus, notes 529-531.

Quant à la communauté, elle doit observer l'horaire de règle sans se soucier des visiteurs. Ces prescriptions sont bien conformes à l'attitude générale de Benoît vis-à-vis de l'extérieur : la séparation des frères et des gens du dehors est chez lui plus fortement marquée que chez le Maître, notamment en ce qui concerne la cuisine⁵⁶⁵.

En revanche, la *RB* a une note sur la dispense du jeûne pour motif de fatigue (*RB* 41, 2-5), qui lui est entièrement propre. On y retrouve à peu près les mêmes expressions que dans les notes sur la nourriture et la boisson : *labores*⁵⁶⁶, *aestatis feruor*⁵⁶⁷. Mais cette fois une précision intéressante dévoile plus clairement un des motifs de la dérogation : on nous parle de travaux agricoles (*labores agrorum ... operis in agris*).

Ainsi chaque auteur reste fidèle à ses principes d'un bout à l'autre de la question alimentaire. Tous deux accordent à leur communauté des dérogations à la règle, aussi bien pour la nourriture et la boisson que pour l'horaire des repas. Mais tandis que le Maître en fait un signe de liesse, Benoît y voit un soulagement à des fatigues excessives. Le premier octroie la dispense à l'occasion des fêtes ou des visites, le second à l'occasion des chaleurs et des grands travaux.

**L'adoption
du travail
des champs**

Quelle peut être la raison de cette divergence? La mention des travaux agricoles, en *RB* 41, 2-4, doit ici retenir toute notre attention. On sait que le Maître s'oppose catégoriquement à ce genre de

565. Cf. *RB* 53, 16 (cuisine des hôtes) ; 53, 23-24 (pas de conversation avec les hôtes) ; 67, 5 (pas de rapports sur ce qu'on a vu au dehors) ; 51, 1 (refus catégorique de manger hors clôture ; solution beaucoup plus souple dans *RM* 61). Tous ces faits seront étudiés dans notre IX^e partie.

566. Comparer *RB* 39, 6 (*labor... maior*) et 40, 5 (*labor*).

567. Comparer *RB* 40, 5 (*ardor aestatis*).

travail. Un des motifs de cette exclusion est justement le jeûne monastique : si l'on veut que les frères cultivent la terre par eux-mêmes, un travail aussi pénible (*grauem laborem*) leur fera perdre l'habitude de jeûner (*RM* 86, 25-26). Mieux vaut donc abandonner l'agriculture à des séculiers, moyennant fermage. Les moines se contenteront de métiers artisanaux et de jardinage.

Benoît, nous venons de le voir, a levé cette interdiction. Les travaux des champs sont au programme de ses monastères, et la fatigue qu'ils occasionnent est justement un des motifs de la dispense du jeûne. Mais il ne s'agit pas d'un simple changement *de facto*, implicitement avoué à propos de l'horaire des repas. Quand on cherche dans la *RB* l'équivalent de *RM* 86 (*De casis monasterii*), on s'aperçoit que Benoît n'a rien qui corresponde à ce chapitre, dont la place serait après celui des artisans (*RB* 57). L'exclusive qui frappait le travail des champs se trouve ainsi complètement effacée. Bien plus, dans son *De opera manuum cotidiana*, Benoît s'applique à légitimer le travail des récoltes : *Si autem necessitas loci aut paupertas exegerit, ut ad fruges recolligendas per se occupentur, non contristentur, quia tunc uere monachi sunt, si labore manuum suarum uiuunt, sicut et patres nostri et apostoli. Omnia tamen mensurate fiant propter pusillanimes* (*RB* 48, 7-9).

On saisit là sur le vif les difficultés que rencontre l'adoption des tâches agricoles dans les milieux monastiques. Visiblement, les moines s'y mettent sans enthousiasme. Il faut leur suggérer des considérations surnaturelles, d'ailleurs à moitié convaincantes⁵⁶⁸, pour qu'ils surmontent

568. L'appel à « nos pères » et aux « apôtres » n'apporte pas grand chose en faveur du travail agricole. La tradition monastique, appuyée sur l'exemple de saint Paul, prouve seulement l'obligation du travail manuel en général. Le Maître, qui s'oppose au travail des champs, ne s'en réfère pas moins aux textes pauliniens (*RM* 50, 6 ; 78, 19-24 ; 83, 14-16 et 22).

leur répugnance à faire ces travaux « par eux-mêmes⁵⁶⁹ ». Derrière cet appel à l'exemple « de nos pères et des apôtres », se dessine une conjoncture économique contraignante : *necessitas loci aut paupertas*. C'est à cette « nécessité » que l'on cède en définitive, non sans recommander des ménagements pour les faibles.

Tout, dans ce passage, rappelle les trois notes que nous étudions, notamment celle qui concerne le jeûne⁵⁷⁰. On sent que l'introduction du travail agricole met en question tout l'équilibre de l'observance. Désormais il faut faire face à un délicat problème d'ajustement entre l'alimentation et le travail. Le régime alimentaire conçu en fonction de l'artisanat et du jardinage s'avère insuffisant quand on s'adonne à l'agriculture. Les craintes du Maître n'étaient que trop fondées ! Le jeûne, et avec lui le rationnement de la nourriture et de la boisson, va pâtir du nouveau programme de travaux.

Nous tenons donc, selon toute apparence, la cause de la diversité observée entre les deux règles à propos de suppléments. Benoît trouvait chez le Maître une série de notes accordant des dérogations à un régime austère, en signe de réjouissance. Il s'est bien gardé de supprimer ces dérogations, mais il leur a donné un sens différent, adapté à la situation nouvelle de ses moines agriculteurs. Il ne s'agit plus maintenant de célébrer les fêtes et la venue

569. *Per se* (RB 48, 7) paraît répondre à *per spirituales fratres* (RM 86, 25).

570. Sur *necessitas loci*, voir ci-dessus, note 562. En définitive, la pénurie de main d'œuvre séculière suppose toujours plus ou moins la gêne du monastère. *Necessitas* et *paupertas* sont donc ici encore presque synonymes, malgré *aut* qui paraît les distinguer. Cf. en outre *non contristentur* (RB 48, 7) et *absque iustam murmurationem* (41, 5) ; *labore manuum suarum* et *labores agrorum* (41, 2), *labor* (39, 6 et 40, 5).

des amis⁵⁷¹, mais de reconforter une communauté fatiguée par le travail des champs.

Travail des champs et office

L'adoption de ce dernier ne fait pas sentir ses effets seulement dans le domaine de l'alimentation. Elle influe aussi sur l'assiduité à l'office divin. Il suffit, pour s'en rendre compte, de comparer RM 55 et RB 50⁵⁷². Les deux règles accordent la dispense de l'office choral à ceux qui travaillent à une certaine distance de l'oratoire. Mais cette distance varie du tout au tout d'une règle à l'autre. Pour le Maître, on est dispensé dès que le lieu du travail se trouve à plus de cinquante pas (75 m). En effet, le rassemblement pour l'office est si rapide que l'on serait obligé de courir par trop vite et qu'on arriverait en retard et essoufflé. Pour Benoît, au contraire, seuls sont dispensés du chœur « les frères qui travaillent à une très grande distance (*omnino longe*) et qui ne peuvent accourir à l'oratoire à l'heure voulue ». Quelle que soit cette « très grande distance », que notre auteur se garde de préciser, elle est visiblement d'un autre ordre que les cinquante pas du Maître⁵⁷³. Quant à la nature des tâches qui entraînent les moines si loin du monastère, on a tout lieu de penser qu'il s'agit de travaux agricoles. Ici encore, une dispense accordée par le Maître a été modifiée par Benoît en fonction du travail des champs⁵⁷⁴.

571. D'autant que Benoît sépara la cuisine des hôtes de celle des frères (RB 53, 11 et 16).

572. Voir notre IV^e partie, chapitre XI : « Office et travail », § II : « Les dispenses », notes 48-52.

573. Chez le Maître, c'est le frère qui estime lui-même, d'un coup d'œil, s'il est à la distance requise. Benoît remet l'estimation à l'abbé. Les moines ont donc demandé des directives à leur supérieur avant de partir pour le travail. Ce détail, entre autres, suggère une expédition assez lointaine. Ce n'est plus au jardin qu'on va travailler, mais aux champs.

574. La dispersion de la communauté, consécutive à l'adoption

Travail des champs et alimentation Mais il nous faut revenir sur les rapports de celui-ci avec l'alimentation. Pour ne pas majorer la portée des observations faites plus haut, il convient de noter que la tendance à mitiger le jeûne est générale chez Benoît. Dans plusieurs cas, la mitigation a un motif autre que le travail agricole. C'est ainsi que la suppression du jeûne aux fêtes d'été, sauf le mercredi et le vendredi, s'explique simplement par la longueur du jour, qui rend le jeûne bien plus pénible en cette saison. D'après le texte déjà cité⁵⁷⁵, il est clair que cette suppression est acquise en tout état de cause, indépendamment du travail des champs, qui n'est envisagé que comme une hypothèse. De même, quand Benoît accorde un soulagement aux cuisiniers⁵⁷⁶, il songe simplement à la fatigue particulière de leur service. Il faut en dire autant du mixte qu'il fait prendre au lecteur, « de peur que celui-ci n'ait de la peine à supporter le jeûne⁵⁷⁷ ». Une curieuse note, à la fin du chapitre des retards⁵⁷⁸, prévoit également que le supérieur offrira

du travail des champs, explique sans doute aussi l'absence de sexte dans *RB* 48, 11 (hiver) et 14 (carême). Il ne semble pas que cette heure interrompe le travail. Peut-être même n'est-elle pas célébrée en commun à l'oratoire. Voir « Office et travail », notes 14 et 43.

575. *RB* 41, 2-3.

576. *RB* 35, 12-14, en opposition avec *RM* 21, 8-10.

577. *RB* 38, 10. Cf. *RM* 24, 14.

578. *RB* 43, 19. Si le frère refuse et qu'il vienne ensuite à se raviser ou à demander autre chose, ce sera au tour du supérieur de refuser, afin de châtier un tel manque de simplicité. Ce petit manège se trouve déjà chez le Maître (*RM* 22, 5-8; cf. *BASILE, Reg.* 96), mais l'occasion est différente. Alors que Benoît vise le refus d'un supplément offert par le supérieur, le Maître punit le refus de prendre part au repas commun. D'une règle à l'autre, la volonté propre a donc pris une forme nouvelle, où l'on perçoit le glissement à un plan de moindre austérité : dans la *RM*, le frère prétendait dépasser l'observance commune par un jeûne surérogatoire ; dans la *RB*, il prétend seulement garder cette observance en repoussant une faveur. Cf. aussi *RM* 74.

parfois à un frère un supplément de nourriture ou de boisson en dehors des repas. Le motif de cette faveur n'est pas précisé. Peut-être Benoît songe-t-il particulièrement au travail des champs, mais rien ne permet de dire qu'il n'a pas en vue d'autres circonstances. Dans ce cas comme dans les précédents, il se montre soucieux d'atténuer les restrictions alimentaires, alors que le Maître, dans ces mêmes cas, n'y songeait pas. C'est là une préoccupation nouvelle et générale, qui déborde visiblement le fait particulier du travail des champs. Celui-ci n'est pas pour Benoît la seule circonstance qui motive la mitigation du jeûne⁵⁷⁹. Cependant il se peut que son introduction ait pesé assez lourd sur l'ensemble de la situation à laquelle ces mitigations multipliées semblent vouloir porter remède.

Des voyages à l'agriculture A cet égard, il est significatif que Benoît mentionne la « tristesse » et les « murmures fondés » à propos du travail des champs⁵⁸⁰. Le Maître, qui parle beaucoup moins souvent du murmure que ne le fait son collègue, indique cependant une occasion où cette vilaine chose se produit : l'envoi d'un frère en voyage *pro actibus monasterii*⁵⁸¹. C'est là une mission de confiance, exigeant une dose particulière

579. Même dans les trois notes que nous étudions, on ne parle pas seulement du travail des champs. Dans *RB* 39, 6 et 40, 5, *labor* peut désigner d'autres travaux. En 40, 5 et 41, 2-4, la chaleur intervient à côté du travail. Il reste que la précision donnée en 41, 2-4 (*agrorum... in agris*) jette une vive lumière sur l'ensemble de ces textes, surtout si on la rapproche de 48, 7-8.

580. *RB* 41, 5 (*iustam murmurationem*) et 48, 7 (*contristentur*). Noter ce qu'a de piquant la première expression, dans une règle qui pourchasse aussi impitoyablement le murmure sous toutes ses formes.

581. *RM* 57, 14-17. Comparer les résistances d'Auxentius, nommé à la charge de muletier, d'après CYRILLE DE SCYTH., *Vie de S. Euthyme* 18, dans A. J. FESTUGIÈRE, *Les moines d'Orient*, III-1, Paris 1962, p. 82-83.

de vertu⁵⁸², mais aussi une corvée pénible, que les frères n'apprécient pas plus que le jardinage⁵⁸³. Aux yeux d'un artisan qualifié, habitué à travailler assis dans son atelier, c'est une disgrâce que d'être envoyé aux commissions. D'où certaines résistances, quand on fait appel à ses services. Il est difficile de ne pas rapprocher ces difficultés signalées par le Maître de celles dont parle Benoît. Celui-ci ne mentionne pas les sorties comme cause de murmure⁵⁸⁴, peut-être en partie parce que de telles expéditions sont devenues plus rares dans le nouveau contexte économique⁵⁸⁵. Mais il prévoit que le travail des champs donnera

582. *RM* 11, 37-39 et 15, 48-56. Cf. *Vie de S. Euthyme* (note précédente) : « deuxièmement, je crains les occasions de débauche » (Schwartz 28, 27).

583. Les deux besognes sont associées dans *RM* 50, 72-77, par opposition au travail artisanal. Celui-ci est moins fatigant et plus relevé, puisqu'il exige un apprentissage dont tous ne sont pas capables. On notera la défaveur qui s'attache, dès la *RM*, au *labor terrenus*. S'il est déjà peu apprécié sous la forme moins pénible du jardinage, on peut s'attendre à ce qu'il « contriste » les moines qui le pratiquent sous forme d'agriculture proprement dite (*RB* 48, 7). Quant aux inconvénients spirituels des sorties, cf. *Vie de S. Euthyme* (ci-dessus, note 81) : « troisièmement, j'ai peur que par une telle distraction et excitation je ne puisse plus rester en repos dans ma cellule et m'y tenir dans le recueillement » (Schwartz 29, 1-3).

584. Noter cependant la position de *RB* 68 (« De l'obéissance dans les choses impossibles »), à la suite du chapitre sur les sorties.

585. Dans la *RM*, les sorties semblent avoir ordinairement pour but des fermes (62, 13-14 : *casam... colono*). Il peut s'agir en particulier des *casae* appartenant au monastère et affermées à des séculiers. Ailleurs on parle de nuits passées à l'auberge (28, 33 ; 57, 5), ce qui suppose de grandes distances. Mais il arrive aussi qu'on passe la nuit dans une *casa* (58, 5). Ainsi le monastère a peut-être des domaines fort éloignés. En tout cas, qu'il s'agisse de fermes appartenant aux moines ou à d'autres, les relations avec ces exploitations agricoles sont une nécessité pour une communauté qui ne pratique pas elle-même l'agriculture. Il faut percevoir les fermages, se ravitailler. Inversement, une communauté qui pratique l'agriculture sur ses propres domaines a moins besoin d'entretenir des relations de ce

lieu à des résistances analogues. On sait d'autre part que le Maître se préoccupe beaucoup du sort des voyageurs et prend mainte disposition pour leur épargner un jeûne trop pénible⁵⁸⁶. A son tour, Benoît témoigne la même sollicitude aux moines agriculteurs, en leur accordant suppléments alimentaires et dispense du jeûne. La seule différence est que ces mesures d'humanité ne concernent plus seulement deux ou trois individus, mais la communauté entière, le travail des champs mobilisant un personnel beaucoup plus important que les commissions⁵⁸⁷. En somme, l'agriculture a pris la place des voyages et du jardinage comme travail fatigant, et elle provoque les mêmes murmures et les mêmes mitigations, mais cette fois à l'échelle de tout le convent.

**La discrétion
recommandée
à l'abbé**

L'ampleur prise par le problème du travail dans la Règle bénédictine du fait de l'adoption de l'agriculture se mesure en outre à certaines recommandations que Benoît adresse à l'abbé dans son second

genre, l'autarcie étant mieux assurée. C'est sans doute ce qui se produit chez Benoît. L'adoption de l'agriculture va ainsi de pair avec le renforcement de la clôture (ci-dessus, note 565) et la diminution des sorties.

586. Dans *RM* 28, 27-28, le Maître dispense du jeûne en été les voyageurs, même les mercredis, vendredis et samedis, ce qui correspond à *RB* 41, 2-4. Noter le motif analogue (*propter aestus et sitim*). Le régime d'hiver est plus complexe (*RM* 28, 29-36), tantôt plus sévère que la règle du monastère, pour des raisons d'ailleurs toutes pratiques, tantôt mitigé. Cf. 59, 1-3. Une clause miséricordieuse vient, au reste, tempérer la sévérité (59, 4). Enfin on recommande à l'abbé d'accorder un petit déjeuner au départ, hiver comme été (59, 5-9). A ces concessions sur l'horaire s'ajoutent des concessions sur la quantité solide et liquide (*RM* 60). Tout cela équivaut aux mesures prises par *RB* 39-41.

587. A supposer toutefois que les suppléments accordés par *RB* 39-40 intéressent toute la communauté. On pourrait à la rigueur entendre ces notes en un sens plus restreint. Mais la dispense du jeûne (41, 2-4) paraît bien, en tout cas, concerner la communauté.

directoire abbatial. Il vaut la peine de les confronter avec le passage déjà cité sur la dispense du jeûne :

RB 41, 4-5 : ⁴Quam prandii sextam si operis in agris habuerint aut aestatis feruor nimius fuerit, continuanda erit et in abbatibus sit *prouidentia*. ⁵Et sic omnia temperet atque disponat, qualiter et animae saluentur et quod faciunt fratres, absque iustam murmurationem faciant.

RB 64, 17-19 : ¹⁷In ipsis imperiis suis *prouidus* et consideratus, et siue secundum Deum siue secundum saeculum sit *opera* quam iniungit, discernat et *temperet*, ¹⁸cogitans discretionem sancti Jacob dicentis : « Si greges meos plus in ambulando fecero laborare, morientur cuncti una die. » ¹⁹Haec ergo aliaque testimonia discretionis, matris uirtutum, sumens *sic omnia temperet*, ut sit et fortes quod cupiant et infirmi non refugiant.

Les deux textes présentent un parallélisme évident. L'un et l'autre s'adresse à l'abbé pour lui inculquer la même leçon, presque dans les mêmes termes⁵⁸⁸. Or de part et d'autre, le travail est au premier rang des questions préoccupantes qui occasionnent cet appel à la modération. A côté de lui figure le jeûne, explicitement dans le premier passage, et peut-être aussi, implicitement, dans le second⁵⁸⁹.

588. Voir *La Communauté et l'Abbé*, p. 375.

589. *Secundum Deum... opera* (*RB* 64, 17) paraît signifier l'ascèse monastique, dont le jeûne est une des pièces maîtresses, par opposition à l'*opera secundum saeculum*, c'est-à-dire au travail. Comparer l'opposition entre le travail spirituel et l'*opera carnalis* dans *RM* 11, 94-106 ; 86, 3-17, etc. Benoît aurait donc ici présent à l'esprit le couple ascèse-travail, tout comme en 41, 5, où *animae saluentur* semble se rapporter au jeûne, et *quod faciunt fratres* au travail.

L'intérêt de ce rapprochement est de faire apparaître l'une des assises concrètes de la fameuse « discrétion » bénédictine. Le mot est absent de l'œuvre du Maître, mais celui-ci est loin d'ignorer le souci correspondant du juste milieu et des ménagements dus aux faibles. Nous en avons donné plus haut quelques exemples, et il serait facile d'en ajouter quantité d'autres⁵⁹⁰. Cependant Benoît manifeste, comme on l'a vu, une tendance à multiplier ces tempéraments et ces exceptions⁵⁹¹. Surtout il développe une réflexion sur la nécessité de la discrétion⁵⁹². Il semble y avoir été incité par une situation intérieure plus tendue, dont ses fréquentes allusions au « murmure » sont un des signes les plus nets. Et ces tensions proviennent elles-mêmes pour une part d'un nouveau régime économique, où l'adoption du travail agricole, imposée par la pauvreté, rend plus difficiles à supporter les restrictions alimentaires de l'observance⁵⁹³.

590. Voir *RM* 7, 10-15 (obéissance) ; 9, 48-50 (silence) ; 33, 19-26 (sommeil), etc.

591. Voir ci-dessus, notes 576-578.

592. Aux passages cités de *RB* 41 et 64, on peut joindre *Prol* 46-49, où *non ... refugias* fait écho à *non refugiant* (64, 19), ainsi que 64, 12-14, et 70, 5-6, qui reviennent sur la discrétion à propos des corrections.

593. Nous avons noté plus haut le rapport que le Maître établit lui-même entre alimentation et travail, à propos de l'agriculture (*RM* 86, 25-26). Le même rapport est mis en évidence dans *RM* 53, 38-41, à propos du carême. L'idée est d'ailleurs traditionnelle. Voir PALLADE, *Hist. Laus.* 32, BUTLER 89, 1-4 ; DENYS, *Vita Pachomii* 22 et 25, *PL* 73, 242 b et 246 a ; *Apophth. Biare*, *PG* 65, 145 a : « Fais-toi un petit estomac et un petit travail, et reste tranquille dans ta cellule ».

CHAPITRE IV

LE CARÊME (RB 49)

Le traité du carême (*RM* 51-53 ; *RB* 49) peut être rattaché à plusieurs sections de la Règle. Chez le Maître comme chez Benoît, le programme de ce temps comprend à la fois des « oraisons » et des « abstinences ». Les premières s'ajoutent à l'*ordo officii*, les secondes modifient l'*ordo conuiuii*. Cependant, ce n'est dans aucune de ces deux sections que s'insère le traité du carême. Le Maître et Benoît le placent ailleurs : entre le chapitre sur le travail (*RM* 50 ; *RB* 48) et celui des dispenses de l'assistance au chœur (*RM* 54-55 ; *RB* 50). Cette place, nous le verrons bientôt, a été suggérée au Maître par des motifs de convenance assez superficiels. Restent donc les deux attaches plus solides mentionnées auparavant, par lesquelles notre traité se relie soit à celui de l'office, soit à celui de l'alimentation. C'est à ce dernier que nous avons choisi de rattacher le *De quadragesimae obseruatione*.

I. Le traité du Maître (*RM* 51-53)

Structure du traité La *Regula quadragesimalis* du Maître comprend trois chapitres. Les deux premiers traitent des oraisons à faire pendant le carême, soit de jour, soit de nuit (*RM* 51-52). Ces oraisons « pures » ou « sans psaumes » doublent la série des offices normaux,

chacune d'elles venant se placer dans l'intervalle entre deux offices. Ce sont des prières publiques, accomplies par la communauté entière, sous la présidence de l'abbé.

Après avoir établi ces oraisons, le Maître passe au programme alimentaire du carême. Un long chapitre (RM 53) détaille tous les aspects de « l'abstinence de nourriture et de boisson ». On commence par une série de retranchements progressifs, les uns imposés à toute la communauté, les autres proposés à la bonne volonté des individus⁵⁹⁴ (RM 53, 1-10). Ces abstinenances volontaires doivent cependant être contrôlées. Le Maître institue donc, au début du carême, une cérémonie solennelle, au cours de laquelle l'abbé accorde à tous l'autorisation de pratiquer des abstinenances particulières, et chacun déclare à l'abbé ce qu'il entend se refuser⁵⁹⁵. Publiquement désignés par cet acte, les absti-

594. Il s'agit de l'huile.

595. La cérémonie a lieu à l'oratoire, le premier jour du jeûne, avant la communion. Les volontaires vont s'incliner devant l'abbé, pour le remercier de l'autorisation accordée, puis ils lui font leur déclaration. On songe au rite décrit dans la *Vie de sainte Marie l'Égyptienne* 6-7, PG 87 C, 3701-3704 (= § 6, PL 73, 675 d-676 c), où il s'agit d'un monastère palestinien, du VII^e siècle environ. Les moines se réunissent à l'oratoire, le dimanche qui précède l'inauguration du jeûne, pour une cérémonie d'adieux. Après une longue prière commune, faite à genoux, on se salue mutuellement. Chacun embrasse l'higoumène, lui fait une métanie, puis « demande de recevoir sa prière et de l'avoir pour compagnon de lutte et témoin (? *empeiron*) dans le combat qu'il va entreprendre ». Après quoi, on se sépare, chacun s'en allant de son côté dans le désert pour pratiquer l'ascèse de son choix pendant les quarante jours. — On voit les différences de ce rite avec celui du Maître : ni le jour, ni l'heure, ni le propos ne sont les mêmes. Il reste cependant une certaine analogie globale : de part et d'autre, le début du carême est marqué par une cérémonie à l'oratoire, au cours de laquelle chacun s'adresse au supérieur. Le texte de la *Vita* n'indique pas clairement si celui-ci donne simplement sa prière (cf. RB 49, 8 : *cum eius fiat oratione*), ou s'il est mis au courant de ce que chacun a l'intention de faire (est-ce là le sens de *empeiron*?). Dans ce dernier cas, on se rapprocherait de RM 53, 15. De toute façon, il n'est pas question d'une permission à demander au supérieur (cf. RB 49, 8 : *cum eius fiat.. uoluntate*).

nents ne pourront plus revenir en arrière. Jusqu'à la fin des quarante jours, ils devront pratiquer l'abstinence promise (53, 11-18). Pour les encourager, le Maître développe la signification et la typologie du carême. C'est le temps où l'on crucifie son corps avec le Christ, afin de se réjouir avec lui à Pâques : image des tristesses de la vie présente, préparant la joie éternelle (53, 19-25).

A cet enrôlement des abstinents correspond une cérémonie semblable à la fin du carême. Le Jeudi Saint, on revient aux usages normaux : tonsure, ablutions, nourriture et boisson comme à l'ordinaire. On pourra même manger de la viande pendant le temps pascal. Mais ce dernier point doit faire l'objet d'une nouvelle autorisation de l'abbé et d'un nouveau choix des frères. Comme au début du carême, l'abbé donne une « licence » générale, puis invite chacun à déclarer ce qu'il veut faire (53, 26-31). Comme en carême aussi⁵⁹⁶, des mesures de ségrégation souligneront la « pureté » des uns et l'impureté des autres (53, 32-33).

De l'abstinence, le Maître passe ensuite au jeûne. Celui-ci est rigoureux : repas le soir chaque jour, même le jeudi ; pas de *cena* le dimanche ; point d'exception en l'honneur des hôtes (53, 34-37). Outre ce jeûne de règle, on peut en ajouter de son propre mouvement. C'est la *superpositio*, par laquelle on se prive de nourriture un jour de plus. En ce cas, on est dispensé du travail, que l'on remplace par la lecture (53, 38-41).

Après l'abstinence et le jeûne, le Maître indique le renoncement aux ablutions. On ne lave pas les pieds des frères pendant les quarante jours. Le Jeudi Saint seulement, comme il avait déjà été noté, on recommence à faire le *mandatum*, avec participation de l'abbé (53, 42-46).

Cette évocation du rite caractéristique de la *Cena Domini* conduit à parler du triduum pascal. Le Vendredi Saint, la psalmodie de l'office cesse à partir des matines,

596. Voir RM 53, 8-10, où il s'agit de l'huile.

en signe de tristesse, tandis que l'on continue à faire des « oraisons pures » (53, 47-51). Point de repas pour la communauté ce jour-là. Ceux qui voudront manger ne recevront ni bénédiction ni communion, en signe de réprobation (53, 52-55 et 58). D'ailleurs les espèces eucharistiques auront été intégralement consommées la veille et ne seront renouvelées qu'à la vigile pascale (53, 56-57). De même, tout le luminaire et l'ornementation de l'oratoire doivent disparaître le Vendredi pour réparaître, propres et resplendissants, le Samedi soir, quand commence dans la joie la vigile de la résurrection (53, 59-63). Une remarque générale sur la propreté et l'ornementation du monastère achève le chapitre (53, 64-65).

Ce troisième chapitre du Maître parcourt donc tout le carême, depuis la cérémonie d'ouverture du premier jour jusqu'à la clôture du Jeudi Saint et au triduum pascal. Ce cadre chronologique se combine avec une division tripartite, selon les diverses sortes de renoncements : abstinences, jeûne, absence d'ablutions. A vrai dire, la première sorte occupe une place bien supérieure à celle des deux autres, de la troisième surtout. Le titre même du chapitre (*De continentia ciborum et potus in quadragesima*) paraît viser essentiellement l'abstinence proprement dite. Cependant le jeûne peut être compris aussi sous cette rubrique générale, surtout quand il prend la forme radicale de la *superpositio*, soit en carême, soit le Vendredi Saint. Et si le renoncement aux ablutions, avec maint autre détail, constitue manifestement un hors-d'œuvre par rapport au sujet annoncé, tous ces traits marginaux sont suffisamment intégrés pour que l'ensemble corresponde au titre *De continentia ciborum et potus*.

Quand on considère la *Regula quadragesimalis* en son entier, elle apparaît comme un traité bipartite, établissant tour à tour un programme d'oraisons et un programme de restrictions. La prière précède ainsi la pénitence alimentaire. Cet ordre est opposé à celui que le Maître avait suivi

auparavant, en traitant d'abord de l'alimentation (*RM* 26-28), puis de l'office (*RM* 32-49), mais il est conforme à celui que notre auteur suivra bientôt en traitant de l'office des voyageurs, puis de leur repas (*RM* 56-62). Quant à la séquence jour-nuit, que l'on trouve dans *RM* 51-52, elle est opposée à celle de la section liturgique en sa première partie (*RM* 33-38), mais conforme à celle de la seconde partie de cette même section (*RM* 39-44). On la retrouve également à propos de l'office en voyage (*RM* 56-58). Ainsi le traité du carême suit en tous points l'ordre du traité des voyageurs, qui en est peu éloigné.

Ces observations sur l'ordonnance de la *Regula quadragesimalis* vont nous permettre d'expliquer jusqu'à un certain point sa place dans la Règle. Certes, elle constitue indubitablement une interpolation, séparant le chapitre du travail (*RM* 50) des chapitres sur les interférences du travail et de l'office (*RM* 54-55), qui en sont la suite naturelle⁵⁹⁷. Le Maître lui-même n'a rien fait pour dissimuler l'interruption : l'*Incipit* et l'*Explicit* qui encadrent notre traité le désignent à tous les yeux comme une pièce rapportée, brisant une suite de textes homogènes. De toute évidence, la *Regula quadragesimalis* a été d'abord composée à part, puis introduite ici artificiellement. Cependant la place que le Maître lui assigne n'est pas tout à fait arbitraire. Le chapitre du travail se présentait comme une continuation du traité de l'office : entre les offices du jour, il convient d'occuper les frères à certains travaux⁵⁹⁸. Or c'est également des intervalles entre les heures de l'office diurne que traite le premier

597. Comparer la formule *diuinis ad tertiam laudibus currant*, véritable refrain du traité du travail (*RM* 50, 17.22.34.51.54 ; la première fois seulement, *currant* est remplacé par *surgant*), et la hâte avec laquelle les frères doivent quitter le travail et courir à l'office, selon *RM* 54.

598. *RM* 50, 1-8.

chapitre de la *Regula quadragesimalis*. Les « oraisons pures » du carême sont une façon particulière de meubler ces intervalles, ordinairement occupés par le travail manuel et la lecture. Par son premier chapitre, la *Regula quadragesimalis* se rattache donc au *De actu operum cottidianorum*, qui la précède immédiatement. Ce rapport logique explique à la fois la place assignée au traité du carême et son ordonnance interne. Si le Maître y a mis la prière avant l'abstinence et le jour avant la nuit, c'est qu'il lui importait de débiter par ces oraisons diurnes, qui font une suite convenable au chapitre du travail.

II. Le traité de Benoît (RB 49)

Place du traité Chez Benoît, le traité du carême est à la fois mieux incorporé à la Règle et moins bien relié aux traités voisins. L'*Incipit* et l'*Explicit* faisant défaut, rien ne distingue RB 49 des autres chapitres de la Règle. De plus, comme le lien de RB 50 avec RB 48 est moins apparent que ne l'était celui de RM 54-55 avec RM 50⁵⁹⁹, on s'aperçoit moins aussi de l'interruption que constitue le traité du carême. En revanche, le rapport de celui-ci au chapitre précédent disparaît complètement. Ni le *De opera manuum quotidiana*, ni le *De quadragesimae obseruatione* ne parlent des intervalles entre les heures de l'office. Ainsi, aucun motif ne justifie l'insertion du *De quadragesimae obseruatione* à cet endroit de la Règle⁶⁰⁰.

599. Voir note précédente. Dans RB 50, rien ne correspond à RM 54, ce chapitre du Maître ayant déjà son répondant en RB 43, 1-3. Benoît s'occupe d'emblée de la dispense de l'office pour motif de travail (cf. RM 55). Seuls les mots *laborant... in labore... operantur* (RB 50, T-3) rappellent le *De opera manuum cottidiana*.

600. La relation entre *lectioni* (RB 49, 4) et la *lectio* en carême (48, 15-16) reste peu apparente. Quant au paragraphe entier du *De opera manuum cottidiana* sur le carême (RB 48, 14-16 ; pas de

Le chapitre du carême est simplement juxtaposé à ses deux voisins, sans raison apparente.

De ces observations se dégage une présomption en faveur de l'antériorité du Maître. En effet, l'aspect de pièce rapportée de la *Regula quadragesimalis*, dû à la fois à son *Incipit-Explicit* et à la brisure qu'elle produit dans la suite des chapitres du Maître, est le fait d'un état moins évolué, où le morceau conserve une certaine autonomie et s'intègre imparfaitement dans le tissu de la Règle. L'effacement de ces anomalies dans la RB paraît résulter d'un processus de normalisation. On imagine mal le processus inverse. Si le Maître travaillait sur une source telle que la RB, il ne créerait sans doute pas de toutes pièces un agencement aussi gauche⁶⁰¹.

L'absence de connexion entre RB 48 et 49 pointe dans le même sens. Si superficiel que soit le rapport de RM 50 et 51, il rend compte de l'insertion de la *Regula quadragesimalis* après le traité du travail. A son défaut, la place du traité dans la RB est privée de justification intrinsèque. Il est donc probable que Benoît reflète une organisation antérieure dont il n'est pas l'auteur et dont il a laissé disparaître les raisons. En d'autres termes, la RM est sans doute ici témoin de l'état primitif.

parallèle dans RM 50), il ne peut guère servir d'amorce au traité *De quadragesimae obseruatione*, puisque cette période n'y est pas plus mise en relief que les autres saisons ne le sont dans les paragraphes voisins. D'ailleurs, le chapitre se termine par trois notes sur la lecture, le dimanche, le travail des illettrés et des faibles (RB 48, 14-21.22.23-25 ; pour cette dernière, cf. RM 50, 75-78), qui font oublier le thème du carême développé auparavant.

601. Il existe d'autres *Incipit* et *Explicit* dans la RM (Prologue, *Thema*, ch. 10 et 11), mais dans ces cas il s'agit de morceaux qui se font suite, non d'un morceau qui interrompt la suite des chapitres environnants.

**Rapports de Benoît
avec le Maître :
les trois listes
de bonnes œuvres**

Ce n'est pas seulement la place du traité qui est la même dans les deux règles. Son contenu est aussi en partie semblable. En un seul chapitre de synthèse, la *RB* réunit les deux éléments caractéristiques des deux parties du traité du Maître : l'oraison (*RM* 51-52) et l'abstinence (*RM* 53). Ce processus apparaît dès la première liste de bonnes œuvres que dresse Benoît : *si... orationi cum fletibus, lectioni et conpunctioni cordis atque abstinentiae operam damus*⁶⁰². L'« oraison » vient ici en premier lieu, accompagnée des larmes et suivie de la lecture et de la componction. Ensuite Benoît mentionne l'« abstinence ». Le premier et le dernier terme de la liste constituent un résumé de la *Regula quadragesimalis* du Maître.

Celle-ci est de nouveau reflétée, et plus clairement encore, par la seconde liste de Benoît : *orationes peculiaries, ciborum et potus abstinentiam*⁶⁰³. Cette fois, rien ne s'interpose entre les deux termes qui correspondent à *RM* 51-52 et 53. Le programme du carême se réduit, comme chez le Maître, aux oraisons et à l'abstinence. Les expressions mêmes de la *RB* se rapprochent de celles de l'autre règle. Le pluriel *orationes* fait penser aux multiples « prières pures », de jour et de nuit, que prescrit le maître, et la formule *ciborum et potus abstinentiam*, plus développée et plus précise que le simple *abstinentiae* de la première liste, reproduit à peu de chose près le titre de *RM* 53 (*De continentia ciborum et potus*).

La troisième liste bénédictine est moins suggestive, avec son énumération à cinq membres : *subtrahat corpori suo de cibo, de potu, de somno, de loquacitate, de scurrilitate*⁶⁰⁴. Cette fois Benoît omet le premier élément, l'oraison, et s'attache seulement au second. De plus, s'il parle à nouveau

de « nourriture et boisson », conformément à *RM* 53, il ajoute à ces deux premiers objets de renoncement le sommeil, la loquacité et la plaisanterie, dont il n'était pas question chez le Maître⁶⁰⁵. Cette dernière liste peut donc être considérée à la fois comme le résumé et le développement du dernier chapitre de la *Regula quadragesimalis*. Seul y est envisagé l'aspect privatif et « corporel » de l'observance quadragesimale⁶⁰⁶. On est d'ailleurs surpris de trouver la *loquacitas* et la *scurrilitas* parmi ces objets de renoncement « corporel ». Benoît les aurait-il ajoutés en un second temps de la rédaction, sans trop se soucier des mots *corpori suo*, auxquels ne se rapportent adéquatement que les trois premiers termes de la liste ? En tout cas, il ne paraît pas s'être avisé de la contradiction dans laquelle il s'engageait en demandant que l'on *réduise* les plaisanteries en carême, alors qu'il les avait « condamnées à la réclusion perpétuelle », c'est-à-dire absolument interdites, à la fin du traité de la taciturnité⁶⁰⁷.

De ces trois listes bénédictines de bonnes œuvres, la seconde est donc un parfait résumé de la *Regula quadragesimalis* du Maître, tandis que la première ajoute des éléments spirituels, et la troisième des éléments « corporels », inconnus de la *RM*. Malgré des répétitions évidentes, ces trois énumérations ne sont pas simplement redondantes. Une certaine progression s'observe de l'une à l'autre, que l'on peut représenter par le schéma suivant :

605. Noter cependant que *RM* 52 (oraisons nocturnes) suppose certaines pertes de sommeil. Quant à l'usage de la parole, il en est question seulement, et en un sens différent de celui de Benoît, dans *RM* 53, 47-51 (Vendredi Saint).

606. L'aspect « spirituel » n'est pas pour autant absent de la phrase, mais il n'apparaît que dans la proposition suivante (*et cum spiritalis desiderii gaudio sanctum Pascha expectet*), c'est-à-dire après l'élément corporel. On avait l'ordre inverse dans les deux premières listes, aussi bien que chez le Maître.

607. *RB* 6, 8.

602. *RB* 49, 4.

603. *RB* 49, 5.

604. *RB* 49, 7.

	Première liste (RB 49, 4)	Deuxième liste (RB 49, 5)	Troisième liste (RB 49, 7)
Élément positif et spirituel	orationi cum fle- tibus lectioni conpunctioni cordis	orationes pecu- liares	
Élément négatif et corporel	abstinentiae	abstinentiam ciborum potus	subtrahat cor- pori suo de cibo de potu de somno de loquacitate de scurrilitate

Ainsi l'élément spirituel, d'abord prédominant, va-t-il décroissant, tandis que l'élément corporel, d'abord très restreint, va croissant. Le point d'équilibre est atteint dans la liste médiane, où les deux moments se rencontrent à égalité. Benoît se trouve alors exactement dans l'axe de la *RM*. En outre, le mouvement d'ensemble qui le porte, avant et après, de l'esprit à la chair, des oraisons supplémentaires aux retranchements corporels, est lui-même conforme à la progression du Maître.

Cette conformité substantielle de la *RB* à la *RM* ne doit pas cependant nous dissimuler une différence importante. Quand il parle d'oraisons et d'abstinence, le Maître pense avant tout, sinon exclusivement, à des observances communautaires. Chez lui, les *orationes* du carême se font en commun, à des moments déterminés. D'oraisons privées et spontanées, il n'est pas question. Quant à l'« abstinence de nourriture et de boisson », si une marge est laissée à la générosité individuelle, le premier souci du Maître est d'établir une *mensura quadragesimae*⁶⁰⁸ pour la commu-

nauté entière, qu'il s'agisse du menu ou de l'horaire des repas.

Un tel programme, précis et obligatoire pour tous, fait complètement défaut dans la *RB*. Les trois listes de bonnes œuvres que nous venons d'analyser ne fournissent que des directives générales et vagues, qui paraissent plutôt destinées à susciter et à guider les bonnes volontés individuelles. Quant à l'observance commune, si Benoît la nomme en passant⁶⁰⁹, c'est seulement pour inciter les frères à y ajouter quelque sacrifice surrogatoire. De ce que représente concrètement cette *mensura indicta*, nous ignorons tout, du moins quand nous lisons le présent chapitre. Pour avoir des renseignements plus précis, mais en définitive incomplets, il nous faut recourir à d'autres traités, comme celui des jeûnes et celui du travail⁶¹⁰.

Le *De quadragesimae obseruatione* de Benoît paraît donc singulièrement flou, quand on le compare à la *Regula quadragesimalis* du Maître. Est-ce à dire que, négligeant l'observance commune, le législateur parle seulement d'efforts libres et individuels ? Un fait curieux est de nature à nous mettre en garde contre cette supposition trop hâtive. Dans ses deux premières listes, Benoît emploie la première personne du pluriel. C'est seulement dans la troisième liste que ce « nous » collectif est remplacé par *unusquisque* et que la pensée de l'auteur se tourne sans ambiguïté vers les efforts strictement personnels. Jusque-là, il pourrait s'agir à la rigueur d'un programme de carême imposé à la communauté entière. La « prière avec larmes », nous le savons par certains passages du Maître, peut elle-

609. *RB* 43, 6 : *super mensuram sibi indictam*.

610. *RB* 41, 7 ; 48, 14-16. Ce dernier passage traite de l'horaire, le précédent du jeûne. Quant à l'abstinence proprement dite, Benoît n'en dit rien. Est-elle encore communautaire comme chez le Maître (*RM* 53, 1-6) ?

608. *RM* 53, 13 : *quadragesimae contentus erit mensuram*.

même faire l'objet de véritables rubriques liturgiques⁶¹¹. La *lectio* quadragesimale tombe sous des prescriptions communautaires dans le traité bénédictin du travail⁶¹². La componction du cœur, tout comme les larmes, pourrait être recherchée dans quelque exercice d'oraison obligatoire. Il n'est donc pas évident que les deux premières listes s'adressent exclusivement aux individus en tant que tels. L'observance commune peut y être visée, au moins pour une part. L'incertitude où Benoît nous laisse à cet égard fait penser au flottement qui s'observe dans le *De reuerentia orationis*⁶¹³. Là aussi, on s'en souvient, Benoît paraît mêler prière commune et prière privée, alors que le Maître paraît sans équivoque des seules oraisons de l'office.

Le passage de « nous » à « chacun » pourrait donc signifier que Benoît, après avoir vaguement évoqué des observances communes, passe à une autre sorte d'ascèse : les retranchements volontaires, proposés aux individus. Sa troisième liste apparaîtrait ainsi comme un écho de la cérémonie d'enrôlement des abstinents⁶¹⁴ et des passages ultérieurs où le Maître parle de renoncements individuels, tandis que les deux premières listes résumeraient ce qui précède dans la RM, c'est-à-dire le programme commun d'oraison et d'abstinence⁶¹⁵.

On notera cependant que la troisième liste est reliée à la seconde par *ut*, de sorte qu'elle paraît être une explication de celle-ci. Ce lien grammatical et logique suggère que les deux listes visent le même objet, considéré du même point de vue. Le « nous » initial ne serait donc qu'un équivalent du « chacun » subséquent, et la deuxième liste, voire la première, viserait simplement les renoncements libres et

611. Voir RM 14, 2.33.67.

612. RB 48, 14-16.

613. RB 20, 1-5. Voir notre commentaire.

614. RM 53, 11-15.

615. RM 51, 1-53, 10.

spontanés des individus. Il est vrai que cette interprétation ne s'impose pas absolument⁶¹⁶. Constatons du moins que la rédaction ambiguë de Benoît peut s'entendre de cette façon. Le lecteur non prévenu, ignorant les textes parallèles du Maître, est spontanément enclin à ne voir dans les trois listes qu'un programme d'ascèse individuelle.

Le titre du chapitre Commune ou individuelle, l'ascèse du carême comprend en tout cas chez Benoît les deux éléments fondamentaux distingués par le Maître : l'oraison et l'abstinence. L'unique chapitre bénédictin rassemble ainsi la matière des trois chapitres de l'autre règle. Ce caractère synthétique de RB 49 explique la généralité de son titre : *De quadragesimae obseruatione*. Les deux premiers chapitres du Maître s'intitulaient *De orationibus quadragesimae...*⁶¹⁷, le troisième *De continentia ciborum et potus in quadragesima*. Trop particuliers, ces titres ont été remplacés par une formule vague et large, où *obseruatio* recouvre à la fois les oraisons et l'abstinence.

L'influence de saint Léon Ce mot *obseruatio*, répété dans la première phrase de RB 49, ne vient pas de la RM, mais il a pu être suggéré à Benoît par l'autre source utilisée dans ce chapitre :

616. Il semble en effet que RB 49, 6 établisse entre la *mensura* et ce que chacun y ajoute « de son propre mouvement » un contraste différent de celui que le verset précédent établissait entre le *pensum solitum* et ce qu'on y ajoute de « particulier ». Ici l'opposition est entre l'observance commune et les retranchements spontanés, là elle est entre l'observance du temps ordinaire et les particularités du carême. Cette différence suggère que la proposition introduite par *ut* n'est pas une simple explication de la précédente. Le sens de la conjonction pourrait être assez vague, et sa portée plus formelle que réelle.

617. RM 51, T ; 52, T. Le mot *quadragesimae* manque dans le second titre, mais on le trouve dans la table (Cap 52).

les sermons de saint Léon sur le carême⁶¹⁸. Là, en effet, on trouve à deux reprises *obseruatio*, et très souvent *obseruantia*⁶¹⁹.

Cette remarque nous conduit à examiner l'influence de Léon sur Benoît. Celle-ci apparaît avec évidence au premier regard que l'on jette sur les *Fontes* de Butler, et elle se confirme quand on scrute méthodiquement les douze sermons du saint pape. Aux points de contact très saillants relevés par Butler, on peut alors en ajouter quelques autres. Quand Benoît introduit sa troisième liste par les mots *subtrahat corpori suo de cibo*, il reproduit une formule de Léon : *corpori esca subtrahatur*⁶²⁰. L'exigence de « pureté », que Benoît fait valoir dès le début, correspond à un leitmotiv de Léon, qui parle sans cesse de *puritas*⁶²¹, ainsi que de *purificatio* ou de *purgatio*⁶²². La note de « joie » et de « désir spirituel », qui résonne vers la fin du texte bénédictin, n'est pas absente des sermons de Léon⁶²³. Le contraste initial établi par Benoît entre la vie en carême et « en tout temps » n'est pas seulement représenté dans le premier sermon de Léon, comme l'a relevé Butler. Il revient dix autres fois dans la suite des sermons, encore que sous des formes moins évidemment apparentées à

618. LÉON, *Serm. de quadr.* I-XII (=39-50). Nous citons chaque sermon d'après son numéro d'ordre dans la série quadragésimale, non d'après son numéro dans la collection complète.

619. *Serm.* I, 1 ; II, 4 (*obseruatio*). — *Serm.* I, 2 ; II, 1.4 ; III, 1.2 ; IV, 1.4.5 ; V, 4 ; VIII, 1 ; IX, 1 ; XI, 3 (*obseruantia*).

620. *Serm.* IV, 2.

621. *Serm.* III, 1-2 ; IV, 1-2 ; VII, 1 ; VIII, 1.3 ; IX, 3 ; X, 3 ; XI, 2 ; XII, 1.

622. *Serm.* III, 2 ; IV, 1 ; VI, 1 ; VII, 4 ; VIII, 1 (*purificatio*). — *Serm.* X, 1 ; XII, 1 (*purgatio, purgatus*).

623. *Serm.* IV, 2 ; VII, 4 (joie). — *Serm.* III, 1 ; VII, 4 (désir de l'Esprit ; cf. VIII, 1).

l'exorde de Benoît⁶²⁴. Les thèmes bénédictins du service du Seigneur et de la lutte contre les vices sont également présents chez Léon⁶²⁵.

Quand tout est dit, cependant, il reste que les *Fontes* de Butler indiquent bien les rapprochements essentiels. Ceux-ci sont tellement importants que toute la texture de *RB* 49 apparaît comme un démarquage de la prédication léonienne. Il est inutile d'établir une à une ces analogies, qui sautent aux yeux. Nous voudrions seulement faire observer un fait curieux : ce sont surtout, sinon exclusivement, les quatre premiers sermons de Léon qu'utilise Benoît. Cette façon de s'inspirer des premières pages ou lignes d'un texte, sans suivre d'aussi près la suite, nous est bien connue par l'étude comparée de la *RM* et de la *RB*. Plus d'une fois, nous avons constaté que la proximité entre Benoît et le Maître s'observait principalement au début de leurs textes parallèles, et qu'elle allait ensuite se relâchant⁶²⁶. Or nous constatons ici un phénomène analogue dans les rapports de Benoît avec Léon. Comme celui-ci est certainement antérieur à la *RB*, la présente constatation fait naître une présomption favorable à l'antériorité du Maître dans les autres cas. Si le début des textes du Maître est représenté de façon privilégiée dans la *RB*, tout comme le début de la série des sermons de Léon, il est probable que la *RM* est une source de Benoît, tout comme ces sermons.

Benoît a donc appliqué à la « vie du moine » ce que Léon disait de la conduite des chrétiens. La transposition

624. *Serm.* I, 2 ; III, 1 ; IV, 1-2 ; VI, 1-2 ; VII, 1.4 ; VIII, 4 ; IX, 1 ; XI, 1. De même, la formule *quia haec fortitudo paucorum est* (IV, 1) revient au sermon suivant (V, 2).

625. *Serm.* I, 3 ; III, 3 (service du Seigneur). — *Serm.* II, 2 ; IV, 2 ; XI, 4 ; XII, 1 (combattre les vices).

626. Voir les observations faites plus haut à propos de *RB* 48, 24-25 (cf. *RM* 50, 75-78) ; *RB* 39.40.41 (cf. *RM* 26.27.28) ; *RB* Prol. 7.8-66.67-72 (cf. *RM* Pr-10.11-95).

n'est pas faite pour étonner le lecteur familiarisé avec la *RM*. Dans son *Thema* et dans son *ars sancta*, le Maître imite ou remploie des textes concernant les chrétiens séculiers. Benoît fait de même ici.

Une telle transposition ne va pas sans un humble aveu : comme les séculiers, les moines ont besoin d'un temps de purification, d'une préparation spéciale à Pâques. On est loin de la haute doctrine de Cassien, selon lequel la vie du moine se maintient constamment au niveau de l'idéal chrétien, sans être astreinte à cette « dîme » de l'année qu'est le carême des séculiers⁶²⁷. De cette théorie, on trouve peut-être un écho chez Léon, qui connaissait et appréciait l'auteur des *Conférences*. Comme Cassien, Léon pense que le chrétien devrait se maintenir en tout temps dans la pureté pascale. Mais puisque ce courage est le fait d'un petit nombre, — Léon, comme Cassien, ne pense-t-il pas ici aux moines ? — il est utile et même nécessaire à la masse d'être ramenée chaque année à une certaine ferveur par le carême⁶²⁸.

A son tour, Benoît reprend l'argument de Léon. Mais cette fois, la phrase *paucorum est ista uirtus* prend un sens nouveau. Ce « petit nombre » des purs et des fervents, ce n'est plus la généralité des moines, mais seulement une élite parmi ceux-ci. Dans son ensemble, le monde monastique est semblable au monde séculier. On y a besoin du carême annuel pour retrouver une certaine pureté. Ainsi, en passant des sermons du grand pape à la *Regula monachorum*, le thème se nuance-t-il de cette sorte de pessimisme monastique qui caractérise la pensée de Benoît. Dans ces considérations sur la *uita monachi*, on devine la même sévérité à l'égard du monachisme contemporain, la même nostalgie de l'idéal primitif, qui perce ailleurs à propos du psautier hebdomadaire ou de l'hémine de vin⁶²⁹.

627. CASSIEN, *Conl.* 21, 24-30.

628. LÉON, *Serm.* IV, 1 (cf. V, 2).

629. *RB* 18, 24-25 ; 40, 6. Cf. 73, 5-9. Voir *Addenda*, p. 1398.

En appliquant aux moines la prédication de Léon aux séculiers, Benoît s'est vu forcé de la modifier sur un point au moins. Le pape recommandait à ses fidèles deux sortes de pratiques : les jeûnes et les *pia opera*⁶³⁰. Sous cette dernière rubrique, Léon visait la charité active sous toutes ses formes, et avant tout l'aumône. Or la pratique de l'aumône n'est guère possible ni même licite à des moines. Benoît n'a donc pas repris à son compte cette partie du programme de Léon. S'il parle aussi de restrictions alimentaires⁶³¹, l'autre élément de l'ascèse quadragésimale ne consiste pas pour lui dans les œuvres de miséricorde, mais dans les « oraisons ». En d'autres termes, son double programme d'ascèse quadragésimale s'inspire plutôt du Maître que de Léon.

Cette observation nous conduit à évaluer plus généralement ce que la *RB* doit à ses deux sources principales. De la *RM*, elle tient ce couple de l'oraison et de l'abstinence par lequel se définit l'observance du carême, ainsi que l'invitation à des sacrifices volontaires qui dépassent la *mensura* obligatoire⁶³². Pour tout le reste, elle est tributaire

630. LÉON, *Serm.* IV, 1 ; VIII, 3 ; IX, 3 ; X, 5 ; XI, 6. Dans ces deux derniers passages, le jeûne apparaît comme la contrepartie de l'aumône : ce qu'on se refuse à soi-même, on le donne aux autres. Avec l'aumône et les autres œuvres de charité, Léon recommande constamment le pardon des offenses.

631. Benoît ne les appelle pas ici *ieiunia*, mais *abstinentias*. Ce mot n'est inconnu ni de Léon (*Serm.* I, 1.5 ; II, 4 ; IV, 2.4-5), ni du Maître, qui emploie une fois *absinentia* (*RM* 53, 19) et près de quinze fois *abstinere* (*RM* 53, 7-10.12.14.16.18.23.26-28.33). Quant à *continentia*, qui n'apparaît que dans le titre du chapitre du Maître (*RM* 53, T ; cf. 53, 16 : *continent*), Léon l'emploie autant qu'*abstinentia* (voir *Serm.* III, 2 ; IV, 2-3 ; VII, 4 ; VIII, 1.3 ; XII, 2 [*bis*]).

632. *RB* 49, 6. Cf. *RM* 53, 13. LÉON, *Serm.* II, 1, parle aussi d'une *mensura*, mais celle-ci est caractérisée par l'habitude (*consuetudinis nostrae*), non par l'obligation. Sur ces deux aspects de la norme chez Benoît, voir ci-dessus, note 616.

des sermons de Léon. C'est le pontife qui a suggéré à Benoît ses considérations initiales sur le rapport du carême aux autres temps, sur le petit nombre et le grand nombre, ainsi que l'appel à la conversion et à la purification qui précède les trois listes de bonnes œuvres⁶³³. C'est de lui aussi que vient l'invitation à « ajouter quelque chose » à l'observance accoutumée⁶³⁴. C'est enfin aux homélies de Léon que le *De quadragesimae obseruatione* tout entier doit sa forme parénétiq. Ce dernier apport n'est pas le moins important. Par là, le traité de Benoît prend un tout autre aspect que celui du Maître. D'une *Regula quadragesimalis* au sens propre du terme, c'est-à-dire d'un véritable règlement, on passe à une exhortation morale, où l'accent n'est plus sur les observances communes et les pratiques définies, mais sur la rectitude de la conduite personnelle et la générosité de l'élan d'un chacun⁶³⁵. Aux fidèles de Rome, Léon s'adressait en termes généraux et vagues, sans entrer dans le détail des œuvres à accomplir. Benoît procède de même. Aux prescriptions précises et détaillées du Maître, il préfère les suggestions générales. Ailleurs, il a donné quelques indications sur l'horaire des jeûnes et du

633. *RB* 49, 1-4.

634. *RB* 49, 5. Cf. LÉON, *Serm.* II, 1. Butler cite une formule très voisine d'AMBROISE, *De uirginibus* 3, 17, mais Ambroise ne fait cette remarque qu'en passant, son propos étant d'inciter sa sœur à ne pas tant jeûner en temps ordinaire. La remarque d'Ambroise fait penser à la fois à JÉRÔME, *Ep.* 22, 35 (jeûne égal toute l'année, mais renforcé en carême), et à *RM* 28, 8 : *Nam ideo ad nonam horam uniuersis diebus constituta sunt solui ieiunia, ut sit aliquid prolixius quod quadragesimae diebus addatur, id est usque ad uesperam.* Ce passage du Maître est lui-même très proche de LÉON, *Serm.* II, 1, et de *RB* 49, 5. — Aussitôt après la phrase citée par Butler, Ambroise ajoute : *nihil ostentationis causa fiat, sed religionis* (cf. *RB* 49, 9).

635. Le même contraste entre le caractère réglementaire de la *RM* et la manière plus vague et plus spirituelle de Benoît se retrouve en maints traités parallèles, comme celui des semainiers (*RM* 18-25 ; *RB* 35) et celui des portiers (*RM* 95 ; *RB* 66).

travail en carême. Ici, à l'exemple de Léon, il adopte le ton du prédicateur et fait une exhortation spirituelle.

Le chapitre bénédictin du carême est donc à l'intersection d'un règlement monastique et d'une prédication séculière. En définitive, c'est de celle-ci surtout qu'il tient son contenu et sa forme. L'influence monastique du Maître ne se reconnaît guère jusqu'ici que dans l'allusion à une observance obligatoire (*mensura indicta*) et dans la substitution de la prière à l'aumône.

Le paragraphe final : Cependant notre estimation de l'influence du Maître serait incomplète, et partant inexacte, si nous ne tenions compte du dernier paragraphe du chapitre. Si nous ne l'avons pas encore pris en considération, c'est que ce morceau final se présente moins comme une conclusion que comme un appendice ou un post-scriptum. Après l'évocation de la « sainte Pâque » et de son attente joyeuse, où l'exhortation atteint son point culminant, on revient sur « l'offrande d'un chacun ». Des notations complémentaires précisent les conditions dans lesquelles cette offrande doit s'accomplir. L'autorisation de l'abbé est requise. Il faut donc lui déclarer ce qu'on entend sacrifier, obtenir son approbation et sa prière. Sinon, on aura travaillé seulement pour la présomption et la vaine gloire, sans récompense spirituelle⁶³⁶.

Ce paragraphe fait penser à plusieurs passages du Maître. Il rappelle d'abord la cérémonie de l'enrôlement des abstinents, au début du carême⁶³⁷. Là, chaque frère doit déclarer à l'abbé ses projets de mortification volontaire.

636. *RB* 49, 9. Cette remarque ressemble à la fois à celle d'AMBROISE *De uirginibus* 3, 17 (*nihil ostentationis causa fiat, sed religionis*, également à propos des pénitences de carême), et à la conclusion du chapitre de l'obéissance dans nos deux règles (voir ci-dessous, notes 657-658).

637. *RM* 53, 11-15.

Cependant cette déclaration n'a pas pour but d'obtenir l'assentiment de l'abbé, comme dans la *RB*, mais plutôt d'engager définitivement l'abstinent. Dans les deux règles, l'abbé exerce un certain contrôle sur les mortifications de ses moines, mais ce contrôle a un objet différent. Selon Benoît, l'abbé autorise les sacrifices, selon le Maître il en surveille la persévérance.

En deux autres passages, la *RM* se rapproche de la notion bénédictine d'autorisation, mais ces passages n'ont pas de rapport spécial avec le carême. Au chapitre 22, le Maître censure celui qui s'abstient de communier ou de manger. Cette abstinence non autorisée est taxée d'« enflure⁶³⁸ », ce qui correspond au reproche de « vaine gloire » formulé par Benoît. A nouveau, le chapitre 74 du Maître s'en prend « au frère qui forme le dessein de jeûner, passer la journée sans manger (*superponere*) ou faire abstinence au-delà de la mesure prescrite, et qui, sans l'ordre de l'abbé, veut faire quelque chose au gré de sa volonté. » Celui-là est le jouet du diable, qui le pousse à faire sa volonté propre, chose interdite au monastère⁶³⁹. Cette fois, le Maître ne parle pas d'« enflure » ou de vaine gloire, mais l'abstinence volontaire apparaît nettement comme un délit d'indépendance, de « volonté propre ». L'autorisation de l'abbé est requise pour tout retranchement alimentaire dépassant la mesure commune. Le Maître s'accorde donc pleinement avec Benoît, sauf qu'il ne fait aucune mention du carême.

Ainsi, presque tous les éléments de ce dernier paragraphe de Benoît se trouvent dans l'autre règle, mais sous forme de pièces détachées. La déclaration des mortifications de carême à l'abbé se retrouve dans *RM* 53. L'autorisation abbatiale est exigée, à propos du même objet et avec la

638. *RM* 22, 5-7 (*inflauerit... inflatus*).

639. *RM* 74, 1-4. Sur le sens de *uotum fecerit*, voir nos *Scholies*, p. 285.

même généralité, dans *RM* 74. Le reproche d'orgueil fait à ceux qui s'abstiennent de leur propre mouvement correspond à *RM* 22. Seuls quelques détails sont nouveaux : l'« oraison » de l'abbé, accompagnant et signifiant son autorisation⁶⁴⁰; le nom de *pater spiritualis* qui lui est donné⁶⁴¹; le terme très bénédictin de *praesumptio*, qui stigmatise le délit⁶⁴²; la mention de la *merces*, si caractéristique de la *RB*, elle aussi⁶⁴³.

Mais l'originalité principale de Benoît est d'avoir rassemblé et organisé de façon personnelle les éléments épars qu'il a pu trouver chez le Maître⁶⁴⁴. Parmi ceux-ci, seule

640. Cf. *RM* 50, 66-69 : on demande l'oraison de l'abbé avant de commencer à « méditer ». De même avant de commencer un service communautaire, tel que la semaine de cuisine ou de lecture (*RM* 19 et 24). Les textes orientaux parlent constamment de cette « prière du père spirituel », requise avant toute entreprise du disciple. C'est à elle que le disciple attribue ensuite le succès de ses actions. Voir I. HAUSHEER, *Direction spirituelle*, p. 232 et 247. En Occident, *oratio abbatis* devient un véritable synonyme d'« autorisation » dans *Reg. Pauli et Steph.* 4.28.29.31.

641. L'épithète *spiritualis* ne fait que contredistinguer l'abbé du père selon la chair. Elle n'implique pas un rapport spécial entre le moine et l'abbé. On notera que les *seniores spirituales* qui reçoivent la confession dans *RB* 46, 5 sont autres que l'abbé. Il en est peut-être de même du *senior spiritualis* (singulier) qui joue le même rôle dans *RB* 4, 50. Il se peut d'ailleurs que *aut spiritualibus senioribus*, dans *RB* 46, 5, soit un ajouté au texte primitif.

642. *Praesumptio* ne reparait que dans *RB* 70, 1, mais *praesumere* se rencontre une trentaine de fois sous la plume de Benoît, presque toujours indépendamment du Maître.

643. *RB* 35, 2 ; 36, 5 ; 40, 4, etc. Dans sa *Regula quadagesimalis*, le Maître parle aussi de *merces*, mais en dehors des trois passages-sources de *RB* 49, 8-10 (*RM* 53, 53.)

644. Cf. BASILE, *Reg.* 88-89 (= *PR* 128-129). Basile affirme avec force que le jeûne ne peut être laissé à la *uoluntas propria*. C'est la communauté qui doit en déterminer la « mesure », en sorte que le jeûne soit « raisonnable ». Si intéressante soit-elle, cette doctrine est moins proche de la note finale de *RB* 49 que ne le sont les trois passages du Maître que nous venons d'analyser.

la déclaration des projets de carême se trouvait dans la *Regula quadragesimalis*. C'est autour de ce noyau que semble s'être constituée la note de Benoît. Correspondant à l'enrôlement des abstinents, elle accroît considérablement l'ombre portée par *RM* 53 sur *RB* 49. Comme il a commencé par emprunter à Léon, Benoît finit par des emprunts au Maître, tandis que le milieu du *De quadragesimae obseruatione* nous fait assister à la rencontre des deux influences.

Malgré tout ce qu'il doit certainement à ces deux grandes sources, et peut-être à d'autres de moindre importance⁶⁴⁵, le traité bénédictin du carême porte la marque d'un style personnel, qui se retrouve dans d'autres chapitres de la *RB*. C'est sur ce point que nous voudrions insister en dernier lieu. L'exorde fait penser à celui du petit chapitre *De senibus uel infantibus*⁶⁴⁶, et surtout à l'ouverture de *RB* 42⁶⁴⁷. Là aussi, Benoît oppose le « devoir des moines en tout temps » aux exigences d'un temps particulier. De

645. Sur le texte d'Ambroise cité par Butler, voir ci-dessus, notes 634 et 636. On trouve dans *RB* 49, 4 comme un écho de CASSIEN, *Insl.* 12, 16 : *sic ad eam (puritatem cordis) festinare debemus ieiuniis, uigiliis, orationibus, contritioni cordis et corporis operam dantes, ne haec omnia morbo hoc (= superbia) inflante uacuemus*. Ces derniers mots de Cassien, joints à ceux d'Ambroise, montrent combien la crainte de la « vaine gloire » est courante chez les auteurs spirituels (cf. *RB* 49, 9). Quant à l'invitation à pratiquer spécialement la *lectio* en carême (*RB* 49, 4), on peut citer CÉSAIRE, *Serm.* 196, 1-5 ; 197, 5 ; 198, 2-5 ; 238, 4. Ce dernier sermon s'adresse aux moines. Léon ne parle que vaguement de la nourriture spirituelle à prendre dans la sainte Écriture par ceux qui jeûnent (*Serm.* I, 5 ; II, 4, etc.).

646. *RB* 37, 1 : *Licet... tamen...* Dans *RB* 49, 1-2, ce jeu de conjonctions fait partie d'une réminiscence de Léon, mais c'est Benoît qui l'a placé en tête de son traité, comme il l'avait fait au début du *De senibus*.

647. *RB* 42, 1-2 : *Omni tempore silentium debent studere monachi, maxime tamen nocturnis horis. Et ideo...* Cf. *RB* 19, 1-2 : *Ubique credimus... maxime tamen... Ideo...*

même que l'observance et la pureté doivent être spécialement en honneur aux jours du carême, de même le silence aux heures nocturnes. L'imitation de Léon étant certaine dans le *De quadragesimae obseruatione*, il se peut que l'exorde de *RB* 42 dérive indirectement de la même source. De sa lecture des sermons léoniens, Benoît aura retenu cette formule, dont il paraît se souvenir non seulement dans son traité du carême, mais aussi dans le chapitre du silence nocturne⁶⁴⁸.

La suite de *RB* 49 accuse une certaine ressemblance avec *RB* 16 (*Qualiter diuina opera per diem agantur*). Ce chapitre a pour but d'indiquer la série des heures diurnes de l'office. Après avoir posé le principe du septénaire, énoncé dans un verset du Psaume 118, Benoît explique quelles sont les sept heures du jour dont parle le psalmiste. L'explication est donnée d'une façon tout à fait semblable à celle de la première liste du *De quadragesimae obseruatione*:

<i>RB</i> 16, 2	<i>RB</i> 49, 4
<i>Qui septenarius numerus a nobis sic implebitur si...</i> (première liste des sept heures)	<i>Quod tunc</i> ⁶⁴⁹ <i>digne fit si...</i> (première liste de bonnes œuvres)

648. Comparer le cas de *sufficere credimus* (note 436) : Benoît commence par employer cette expression dans *RB* 39, 1, qui correspond à *RM* 26, 1, puis il l'utilise à nouveau, indépendamment du Maître, dans *RB* 40, 3 ; 55, 4. Il agit de même à l'égard de Léon dans le cas présent. Le comportement de Benoît à l'égard d'une source certaine (Léon) s'avère donc analogue à son comportement vis-à-vis de la source hypothétique qu'est la *RM*. On peut refaire ici l'induction que nous avons faite plus haut à propos des relations particulières de la *RB* avec le début des textes qu'elle utilise, qu'ils soient de Léon ou du Maître (note 626) : la *RM* est probablement la source de la *RB*.

649. *Tunc... si* rappelle plus précisément *RB* 5, 14 (= *RM* 7, 67).

Le chapitre des heures diurnes prouve ensuite, à l'aide d'une autre citation du même psaume, que le septénaire ne saurait comprendre les vigiles nocturnes (*RB* 16, 3-4). Cet argument est sans parallèle dans *RB* 49, mais aussitôt après, les deux chapitres se rencontrent de nouveau dans une exhortation commençant par les mêmes mots et comportant de part et d'autre une seconde énumération, voire une troisième dans le cas du carême, avec l'introduction *id est*:

<i>RB</i> 16, 5	<i>RB</i> 49, 5-7
<i>Ergo his temporibus referamus laudes creatori nostro super iudicia iustitiae suae, id est...</i> (deuxième liste des sept heures)	<i>Ergo his diebus augeamus nobis aliquid solito pensu seruitutis nostrae...</i> (deuxième liste de bonnes œuvres) <i>ut unusquisque ... aliquid ... offerat Deo, id est...</i> (troisième liste de bonnes œuvres)

Même si l'on fait abstraction des rencontres verbales⁶⁵⁰, la similitude des deux exposés est frappante. De part et d'autre, Benoît suit le même plan :

- I. Proposition générale { du nombre des heures (16, T-1)
du programme du carême (49, 1-2)

L'expression se retrouve aussi bien sous la plume de Benoît (*RB* 48, 8) que sous celle du Maître (*RM* 15, 1 ; 33, 51 ; cf. *si... tunc* dans *RM* 2, 47 ; 59, 8 ; 62, 9 ; 87, 43 ; 93, 9). Elle revient une fois dans le texte commun (*RB* 7, 18 = *RM* 10, 19).

650. A celles que nous venons de signaler, on peut ajouter *pensu seruitutis* (*RB* 49, 5) et *seruitutis officia* (16, 2). Cf. 50, 4 (*seruitutis pensum*).

- II. Explication et première énumération { des sept heures (16, 2-4)
de quatre bonnes œuvres (49, 4)
- III. Exhortation et nouvelle énumération { des sept heures (16, 5)
de deux (cinq) bonnes œuvres (49, 5-7).

Le plus frappant peut-être de ces traits communs aux chapitres 16 et 49 est la répétition. Le phénomène est encore plus accusé dans le second cas que dans le premier. Il y aurait d'ailleurs une étude à faire sur les répétitions de toutes sortes qui fourmillent dans le *De quadragesimae obseruatione*. Elle ferait apparaître certains schèmes constants⁶⁵¹.

Beaucoup plus mince, mais non moins significatif, est le trait d'union entre *RB* 49 et l'un des « instruments des bonnes œuvres ». Modifiant un article de l'*ars sancta*, Benoît demandait que l'on « désire la vie éternelle avec une convoitise spirituelle intense⁶⁵² ». Ce « désir spirituel » se retrouve dans le traité du carême, à propos de l'attente de Pâques. Rien de plus naturel, puisque Pâques est le type de la vie future, comme le Maître l'enseigne *ex professo*⁶⁵³. Dans les Instruments des bonnes œuvres comme dans le *De quadragesimae obseruatione*, il se peut que Benoît veuille « spiritualiser » une expectation à laquelle le Maître donnait un objet assez terre à terre. Pour la *RM*, la « Jérusalem céleste » méritée par le labeur de l'*ars sancta*

651. En particulier le schème *ab-ac-bc* (les lettres *a, b, c* désignent trois versets consécutifs) : un mot d'un verset est répété dans le verset suivant (*ab*) ; un autre mot du même verset est répété deux versets plus loin (*ac*) ; un autre mot unit le deuxième et le troisième versets (*bc*). Ce schème se vérifie au moins trois fois dans *RB* 49 : répétition de répétitions !

652. *RB* 4, 46 : *uitam aeternam omni concupiscentia spiritali desiderare* (cf. *RM* 3, 52).

653. *RM* 53, 22.

est une cité féerique, une terre de délices. Plus réservée, la *RB* l'appelle « ce que l'œil n'a pas vu, ce que l'oreille n'a pas entendu »⁶⁵⁴. De même, le Maître fait miroiter aux yeux de ses lecteurs le régal qui les attend au bout du carême⁶⁵⁵. Peut-être Benoît entend-il sublimer ce désir, quand il dirige les regards vers des joies « spirituelles ».

Enfin deux autres passages de la Règle doivent être mis en relation avec la note finale de *RB* 49. Ce sont justement deux fins de chapitres. D'abord celle du traité de l'obéissance, commune à Benoît et au Maître. On y trouve la même façon d'introduire et de motiver la remarque finale⁶⁵⁶. De plus, cette conclusion de *RB* 5 menace celui qui obéit en rechignant « de n'obtenir aucune faveur, mais d'encourir au contraire la peine des murmurateurs⁶⁵⁷ ». Ces mots font penser à la menace analogue du *De quadragesimae obseruatione*: « Ce qui est fait sans permission du père spirituel sera mis au compte de la présomption et de la vaine gloire, non de la rétribution⁶⁵⁸. » De part et d'autre, un défaut dans la manière d'agir ruine la valeur de l'acte. Obéir sans bonne volonté et se mortifier sans permission sont deux actions inutiles, voire mauvaises.

654. *RM* 3, 84-94 ; *RB* 4, 77.

655. *RM* 53, 22 et 55.

656. *RB* 5, 14-15 (= *RM* 7, 67-68) : *Sed haec ipsa obedientia... quia...* Comparer *RB* 49, 8-9 : *Hoc ipsud lamen... quia...* Un autre rapprochement a été fait plus haut (note 649) entre *RB* 5, 14 et *RB* 49, 4 (*tunc... si*). Ces deux rapprochements, et celui que nous ferons ci-après, peuvent signifier que Benoît est, au traité de l'obéissance, l'auteur du texte commun. Mais il peut s'agir aussi, dans *RB* 49, d'un phénomène de mimétisme : en traitant du carême, Benoît reproduirait des formules trouvées au traité de l'obéissance chez la Maître ou dans la source commune (cf. note 648).

657. *RB* 5, 18-19 (cf. *RM* 7, 72-74). Chose curieuse, le Maître ne parle pas de « faveur » (*gratiam*), mais de « rétribution » (*merces*). Or ce mot est précisément celui dont use *RB* 49, 9. Pour une fois, Benoît, au traité de l'obéissance, n'a pas retenu ce terme de *merces*, qui lui est si cher (note 643).

658. *RB* 49, 9.

L'autre finale qui doit être rapprochée de *RB* 49, 8-10 est celle du chapitre des sorties⁶⁵⁹. Non seulement Benoît y parle à deux reprises de « présomption », mais il proclame l'universelle nécessité de l'autorisation abbatiale, tout comme au traité du carême. Dans l'un et l'autre chapitre, une prescription particulière donne lieu à cette proclamation générale. Au traité du carême, le point de départ particulier est le contrôle exercé par l'abbé sur les mortifications. Au traité des sorties, il s'agit du contrôle de l'abbé sur ces dernières. La démarche généralisatrice est la même dans les deux cas. Elle aboutit ici à une formule sentencieuse, qui clôt dignement le *De quadragesimae obseruatione*: « Tout doit donc se faire avec l'agrément de l'abbé. »

Cette idée du contrôle universel de l'abbé est, on le sait, une de celles qui reviennent le plus souvent dans toute la *RB*. Le Maître lui-même, dans l'ensemble de son œuvre, n'y insiste pas autant⁶⁶⁰. La présente conclusion lui donne un singulier relief. Peut-être cette importance donnée à l'abbé dans le traité bénédictin du carême n'est-elle pas sans rapport avec le caractère moins communautaire, plus individuel, du programme d'ascèse quadragesimale tracé par Benoît. Quand la Règle s'abstient d'imposer des observances communes et paraît ne faire appel qu'au bon vouloir des individus, il devient plus nécessaire de tout subordonner à l'autorisation du supérieur. Le principe d'unité que constituait chez le Maître la loi écrite, est remplacé chez Benoît par l'autorité vivante de l'abbé.

659. *RB* 67, 6-7 : *Quod si quis praesumpserit... Similiter et qui praesumpserit claustra monasterii egredi uel quocumque ire uel quippiam quamuis paruum sine iussione abbatis facere*. Au chapitre du carême, la finale n'a peut-être pas une portée aussi universelle que le *quippiam quamuis paruum facere* de *RB* 67, 7, car *omnia* (49, 10) peut signifier « tout ce que l'on fait en carême ».

660. Voir par exemple *RB* 32 et 57, comparés à *RM* 17 et 85.

Ici comme ailleurs⁶⁶¹, le pouvoir abbatial s'étend dans l'espace abandonné par la *regula*.

Vue d'ensemble Nous sommes maintenant en mesure d'apprécier la signification et l'intérêt de ce petit traité du carême. Du point de vue des sources, il offre le spectacle captivant d'une rencontre d'influences. Celle de Léon domine au début, celle du Maître à la fin. Commencé sur le ton parénétiq ue d'un sermon pour séculiers⁶⁶², le chapitre s'achève par les austères injonctions d'une règle pour moines.

Mais ces deux influences ne se distinguent pas seulement au plan de la manière et du style. Un contraste fondamental les sépare. Quand Benoît commence par inviter ses moines à la pureté, à la réparation de toutes les négligences des autres temps, à l'abstention de tous les vices, il se range décidément aux côtés de Léon, en opposition au Maître. Pour ce dernier, c'est en tout temps que la surveillance des prévôts, les occupations incessantes, l'émulation entretenue par le concours pour l'abbatiai t doivent éliminer le péché complètement, sauf accident. Aussi le carême prend-il, dans la *RM*, l'aspect de l'effort surrogatoire et de la communion aux souffrances du Christ, non celui de la purification morale et de la conversion. En prêchant avant tout la lutte contre le péché, ainsi que les larmes et la componction, Benoît se place à un point de vue plus modeste et plus réaliste : comme les séculiers, ses moines ont besoin de secouer la torpeur pécheresse du temps ordinaire.

661. Cf. *RB* 32 et 55 (voir notre VII^e Partie : « La Désappropriation ») ; *RB* 51 et 56 (IX^e Partie : « Les Relations avec l'extérieur »).

662. La triple répétition de *omnis* (*RB* 49, 2-4) est bien dans le style de Léon. Voir *Serm.* I, 2 : *omnes praeleritae desidiaae castigantur, omnes negligentiae diluuntur* (cette seconde phrase est reprise textuellement dans *RB* 49, 3) ; II, 1 (*omnem obseruantiam*) ; III, 1 (*omni circumspectione... omnia*) ; IV, 6 (*si nos ab omni malitia contineamus*, cf. *RB* 49, 4), etc.

Le début du *De quadragesimae obseruatione* appartient donc à l'homilétique séculière par le fonds même de ses idées et de ses présupposés. Le passage à la règle pour moines ne se fait sentir que quand l'oraison se substitue à l'aumône comme œuvre caractéristique du carême, quand se dessine, au moins à l'arrière-plan, une observance cénobitique qui s'impose à tous (*mensura indicta*), quand enfin les retranchements corporels s'étendent, bien au-delà des *ieiunia* proposés à tous les fidèles, jusqu'au sommeil, à l'usage de la parole et à la plaisanterie.

Bien qu'assez typiques de l'ascèse monastique, ces trois sortes de privations n'étaient pas explicitement prévues par le Maître. C'est Benoît qui les a ajoutées à la simple *continentia ciborum et potus* prévue par l'autre règle. L'oraison, autre pratique fondamentale du carême, reçoit un développement analogue : elle s'accompagne de larmes, de lecture et de componction. Ici cependant, il s'agit autant de la qualité subjective que de pratiques nouvelles. Si la *lectio* s'ajoute, en quelque sorte, à l'oraison, les larmes et la componction du cœur ne sont que des modalités de celle-ci⁶⁶³.

Cette remarque attire notre attention sur ce qui est sans doute l'apport le plus personnel de Benoît dans ce chapitre : les touches indiquant le *comment* des actes à accomplir. L'oraison doit être faite avec larmes, l'offrande avec la joie du Saint-Esprit ; on attend la sainte Pâque avec la joie du désir spirituel⁶⁶⁴, et on se mortifie avec

663. Ces deux modalités ne sont d'ailleurs pas réellement distinctes. Ailleurs, Benoît parle de *conpunctio lacrimarum* (*RB* 20, 3). Ce « génitif d'inhérence » montre bien que *conpunctioni cordis* est ici une sorte d'explication de *cum fetibus*. Cf. *RB* 52, 4 : *in lacrimis et intentione cordis*, où les « larmes » et le « cœur » sont de nouveau réunis.

664. On notera comment la « joie du Saint-Esprit » se change en « joie du désir spirituel ». La première expression est une réminiscence de *I Thes.* 1, 6. La seconde fait penser à ce « désir de l'Esprit » dont parle *Gal.* 5, 17 (le même passage mentionne la joie parmi les « fruits de l'Esprit » : *Gal.* 5, 22).

l'assentiment de l'abbé, c'est-à-dire avec obéissance. Aucun de ces traits ne se trouvait dans la *Regula quadragesimalis* du Maître. Benoît manifeste par là, une fois de plus, son intérêt particulier pour l'aspect intérieur et subjectif des comportements. Il est d'ailleurs beau que les larmes aboutissent ainsi à la joie. Les premières naissent de l'oraison⁶⁶⁵, la seconde accompagne le sacrifice. L'allégresse, que le Maître réservait pour les lendemains du carême⁶⁶⁶, pénètre de la sorte au cœur même de celui-ci. Ce temps n'est pas seulement celui de la souffrance et de l'attente. Il est déjà, par la présence de l'Esprit divin, celui de la joie⁶⁶⁷.

665. Dans *RM* 53, 20, les « larmes » proviennent des pénitences du carême, non de l'oraison.

666. *RM* 53, 19-25. Cf. 53, 55 et 62-63.

667. D'après *I Thes.* 1, 6, la « joie de l'Esprit-Saint » est le fait des fidèles qui souffrent persécution pour leur foi (cf. *Mt.* 5, 10-12). L'expérience suggérée par Benoît est profondément semblable : la joie spirituelle accompagne les souffrances du moine en carême.

CHAPITRE V

CONCLUSION

L'ensemble que nous venons d'étudier comprend deux éléments bien distincts : d'abord une longue suite de chapitres ininterrompue (*RM* 18-28; *RB* 35-41), ensuite un traité tout à fait à part, encore que partiellement connexe à la question alimentaire : celui du carême (*RM* 51-53; *RB* 49).

Le problème littéraire

Presque partout la rédaction bénédictine nous a paru moins primitive que celle du Maître. Cependant il est un cas où celle-ci présente un aspect plutôt secondaire. Alors que le *De septimanariis* de Benoît (*RB* 35) ressemble assez, par sa sobriété et son ordonnance, aux *Institutions* de Cassien, les sept chapitres correspondants du Maître (*RM* 18-23 et 25) développent énormément cette question et suivent un ordre différent de celui de Cassien. Par plusieurs traits institutionnels, ce même chapitre de Benoît se rapproche plus des *Institutions* que ne le fait la législation du Maître. En outre, le caractère factice du titre de *RM* 19 donne raison à la rédaction bénédictine, qui groupe en un seul chapitre l'organisation du service (*RM* 18) et l'entrée en fonction des servants (*RM* 19). Tous ces faits tendent à prouver que cette partie de la *RM* a subi des remaniements auxquels la *RB* est restée étrangère.

Cependant on ne peut purement et simplement placer Benoît avant le Maître. Par certains traits, celui-ci à

son tour se rapproche de Cassien plus que son collègue. De plus, l'ordre qu'il suit au début de son traité des semainiers (*RM* 18-19) est exactement conforme à celui que présente le traité du lecteur dans l'une et l'autre règle (*RM* 24; *RB* 38) : d'abord l'organisation du tour de service, puis l'entrée en fonction. Dès lors on peut se demander si ce n'est pas là l'ordre originel du *De septimanariis*, que Benoît aura modifié pour retrouver, volontairement ou fortuitement, celui de Cassien. Un retour plus ou moins délibéré de Benoît aux *Institutions* pourrait aussi expliquer les traits communs à celles-ci et à la *RB*.

En définitive, on aura sans doute intérêt à séparer nettement les deux sortes d'arguments que nous avons mêlés dans cette discussion. D'un côté, il faut ranger tout ce qui concerne la comparaison des deux règles avec Cassien. Dans ce domaine, la situation s'explique assez bien par l'hypothèse d'une source perdue (X) ou, si l'on préfère, d'un état moins évolué de la *RM*, dont dépendraient nos deux textes. Cependant ce genre d'argument reste douteux, non seulement parce que l'un des auteurs, tout en dépendant de l'autre, a pu recourir directement au modèle des *Institutions*, mais encore parce que celles-ci sont, à l'égard de nos règles, une source chronologiquement trop lointaine et littérairement trop incertaine pour fournir une base d'argumentation bien assurée : si Cassien est pour nous le seul témoin du rite de sortie caractéristique de la *RM* et de la *RB*, que savons-nous des voies diverses — soit traditions, soit documents — par lesquelles son influence a pu s'exercer sur le Maître et sur Benoît?

A côté de ces rapprochements avec Cassien, il faut faire une place à part à l'analyse comparée des deux règles. Celle-ci met en évidence deux faits majeurs. D'abord *RB* 35 reflète la capitulation primitive de la *RM*, puisque le titre de *RM* 19 s'avère secondaire. Ensuite *RM* 18-19 présente le même ordre que *RM* 24 et *RB* 38 : l'organisation du service suivie de l'entrée en fonction, tandis que

l'ordre de *RB* 35 diverge. Ces deux indices de sens opposé suggèrent qu'aucune des deux règles n'a parfaitement conservé la rédaction originelle. Le Maître semble avoir multiplié les chapitres, soit par création de titres nouveaux (*RM* 19, T; 20, T?; 21, T), soit même peut-être par adjonction de chapitres entiers. De son côté, Benoît paraît avoir modifié l'ordonnance du traité, en renvoyant à la fin le rite d'entrée.

Quoi qu'il en soit de cette question difficile, on notera la tendance du Maître à suivre un ordre chronologique. Celle-ci s'observe non seulement à propos de l'office des cuisiniers et du lecteur (*RM* 18-25), mais aussi dans chaque partie de la *regula quadragesimalis* (*RM* 51-52 et 53). Cette présentation convient au génie descriptif de notre auteur. Cependant on trouve aussi chez lui des séquences et distinctions logiques. Ainsi la *regula quadragesimalis* est divisée en deux parties : oraisons et abstinence. De même, le traité des jeûnes (*RM* 28) part d'un principe général (le jeûne perpétuel jusqu'à none), auquel font suite les dérogations consenties suivant les temps et les personnes. Ici se fait sentir la préoccupation de soutenir une thèse.

Au contraire, le traité correspondant de Benoît (*RB* 41) passe simplement en revue les divers temps de l'année, d'une Pâque à l'autre, en suivant l'ordre chronologique. Le fait vaut d'être noté, car Benoît ne s'attache pas autant à ce genre de présentation quand il traite des semainiers et du lecteur ou du carême, matières où il ne se livre guère à la description. Mais ceci nous amène à considérer la manière dont chaque auteur légifère.

Institutions et esprit Qu'il s'agisse des cuisiniers, du lecteur, des malades, vieillards et enfants, ou de la discipline du carême, on observe le même contraste entre les deux règles. Le Maître détermine avec précision, voire avec minutie, tous les détails du comporte-

ment des individus et de la communauté. Au contraire, la législation de Benoît est généralement vague et elliptique, parfois jusqu'à l'obscurité. Les modalités du roulement hebdomadaire et les attributions concrètes des servants l'intéressent moins que le sens du service. Laissant dans l'indétermination le régime alimentaire des malades, vieillards et enfants, il se contente de réclamer pour eux sollicitude et charité. A la *regula quadragesimalis* du Maître, il substitue une simple exhortation à la générosité. Dans tous ces cas, l'animation spirituelle tend à remplacer la réglementation.

Au reste, cette tendance n'empêche pas Benoît d'entrer dans certains détails concrets qui manquaient au Maître. Si l'heure du repas des malades n'est pas indiquée, une *cella* et un *seruitor* sont mis à leur disposition. Dans ces notations, on perçoit un net développement institutionnel. Benoît offre encore aux malades les bains et la viande, aux cuisiniers un supplément alimentaire, au lecteur un « mixte » préalable qui n'est plus seulement une ablution, mais aussi un soulagement au jeûne. Tous ces détails respirent la même sollicitude pour le bien-être matériel et moral des intéressés. Il en va de même pour les exemptions du service de la cuisine, pour les aides accordés aux cuisiniers, pour la discrétion recommandée aux malades par rapport à leurs infirmiers. Qu'il s'agisse de la communauté entière et des cuisiniers, ou des malades et des infirmiers, Benoît cherche à promouvoir une charité réciproque : au service généreux des uns doit répondre chez les autres le souci d'épargner toute « tristesse » à ceux qui servent.

Ce sens des relations fraternelles, de la charité réciproque et de la subjectivité est sans doute le trait le plus marquant des premiers chapitres de cette section. On y relève encore la double annonce d'une « récompense » destinée à ceux qui servent (*RB* 35, 2; 36, 5). Cette *merces* à percevoir dans l'éternité et sans doute aussi en esprit dès ici-bas

sera de nouveau promise aux moines qui renoncent au vin et à ceux qui se mortifient dans l'obéissance durant le carême (*RB* 40, 4; 49, 9). Qu'il s'agisse de dévouement actif ou de retranchements ascétiques, cet appât du bonheur eschatologique et du progrès spirituel apparaît comme l'unique mobile de tout l'effort du moine.

Les trois chapitres sur la nourriture, la boisson et les jeûnes par où se termine cette section (*RM* 26-28; *RB* 39-41), présentent de singuliers contrastes. Par rapport à la *RM*, la *RB* se montre d'abord très restrictive en ce qui concerne la ration alimentaire et le vin, mais ensuite elle mitige considérablement la discipline des jeûnes. Cette mitigation est probablement plus effective que les restrictions des chapitres précédents, qui paraissent plutôt verbales. Compte tenu d'une situation économique et d'un ravitaillement peut-être moins faciles, il semble que Benoît veuille surtout compenser le relâchement des jeûnes en donnant au reste de sa législation un air d'austérité⁶⁶⁸. Il y est mû, de son propre aveu, par le souvenir des Pères, qu'il cite avec nostalgie.

Une telle attitude est à rapprocher du comportement de Benoît dans le *De quadragesimae obseruatione*. Ce chapitre débute, on s'en souvient, par un hommage platonique à l'idéal d'une vie monastique « toujours aussi observante qu'en carême ». Cela dit, Benoît transpose à l'usage de ses moines la prédication séculière de Léon. Ce faisant, il admet que les moines de son temps sont dans la condition des laïcs, obligés à un effort annuel de purification et de conversion. Certes, le Maître exigeait aussi un effort particulier pendant le carême, mais il le présentait plutôt comme une participation aux souffrances du

668. La même tendance s'observe déjà au chapitre des malades, à propos des bains et de la viande (*RB* 36, 8-9). La concession faite aux malades est immédiatement suivie de restrictions en ce qui concerne les bien portants.

Christ. Sans négliger cet aspect d'offrande volontaire et de sacrifice surrogatoire, Benoît parle avant tout de « s'abstenir de tous les vices » et « d'effacer toutes les négligences des autres temps ». Ainsi le traité du carême confirme l'impression qui se dégage des chapitres sur l'alimentation : Benoît a conscience d'un affaiblissement de la vie monastique, d'un glissement vers une pratique et une spiritualité plus éloignées de la pureté idéale du moine, plus proches de la réalité pécheresse de la vie séculière.

NEUVIÈME PARTIE

LES RELATIONS AVEC L'EXTÉRIEUR

CHAPITRE I

SORTIES ET REPAS (RB 51)

Sans revenir sur quelques chapitres commentés ailleurs¹, nous voudrions examiner dans cette partie la plupart de ceux qui traitent des relations du monastère avec l'extérieur. La première rencontre dont parle Benoît est celle qui se produit au cours des sorties du moine (RM 61; RB 51). Vient ensuite l'accueil des hôtes au monastère (RM 79; RB 53), dont on reparle à propos de la table de l'abbé (RM 84; RB 56). Avec la réception des frères et des enfants (RM 87-91; RB 58-59), on passe à un sujet apparemment différent. Nous verrons cependant, à la lumière de la RM, que l'on ne peut guère séparer l'accueil des postulants de celui des hôtes. D'ailleurs la RB elle-même ne dissocie pas les deux questions dans le dernier chapitre que nous aurons à considérer, celui des moines étrangers (RM 78-79; RB 61).

L'unique et très court chapitre de Benoît sur les repas pris à l'extérieur (RB 51) ne correspond exactement qu'à

1. Ainsi RB 57, étudié ci-dessus à propos de la désappropriation ; RB 60, commenté dans *La Communauté et l'Abbé*, p. 327-347, et dont nous parlerons à peine ici ; RB 66-67, commentés dans *La Communauté et l'Abbé*, p. 457-461.

RM 61. Mais ce chapitre du Maître ne peut être séparé des trois qui l'environnent, où la même question est envisagée sous divers aspects.

I. Les quatre chapitres du Maître (RM 59-62)

L'heure du repas en voyage (RM 59) Au début de son règlement le Maître place, comme il est naturel, un rappel des prescriptions déjà édictées au traité des jeûnes : en hiver, aux trois fêtes privilégiées, les frères doivent jeûner jusqu'au soir². Mais il ne reproduit cette norme sévère que pour la mitiger aussitôt. La pesanteur des fardeaux occasionne une première dérogation, valable pour l'hiver seulement³. Une deuxième mitigation, beaucoup plus générale, suit immédiatement : en toute saison et pour toute sorte de motifs, l'abbé peut faire déjeuner au départ⁴. Les enfants bénéficient de concessions analogues⁵. Le chapitre entier respire donc la condescendance et l'humanité.

La quantité de provisions à emporter (RM 60) C'est dans le même esprit libéral que le Maître traite ensuite, au chapitre 60, de la quantité de provisions à donner aux voyageurs. L'abbé reçoit licence d'accorder un supplément dans certaines circonstances. Parmi celles-ci, on notera particulièrement la prévision des compagnons de route. Tenir compte ainsi de rencontres éventuelles, toujours susceptibles de se produire, c'est en fait ouvrir la porte à une mitigation perpétuelle. En même temps, cette remarque introduit

2. RM 59, 1-3. Cf. 28, 29-30.

3. RM 59, 4.

4. RM 59, 5-9.

5. RM 59, 10-11. Cf. 28, 19-22.

la question qui va remplir le chapitre 62, celle des compagnons de route.

Le cas du retour dans la même journée (RM 61)

Auparavant, le chapitre 61 étudie le problème des sorties relativement courtes, où l'aller et le retour se font dans la même journée⁶. Peut-on, dans ce cas, accepter une invitation à manger au dehors? Doit-on au contraire attendre le retour et ne manger qu'au monastère? Par une entorse aux habitudes du Maître, ces questions sont posées non seulement dans le titre, mais aussi dans la première phrase du texte, où le frère partant interroge en style direct⁷. C'est aussi en style direct que l'abbé répond⁸. Mais il est remarquable que ce discours de l'abbé cesse au milieu du chapitre, dont la deuxième partie se présente comme une suite de prescriptions impersonnelles⁹. Vraisemblablement, cette dernière partie n'a pas été écrite immédiatement après la première, mais ajoutée quelque temps plus tard. Le titre semble avoir été rédigé quand la première partie existait seule¹⁰.

Les deux moitiés du chapitre ne diffèrent pas seulement par le style. Elles répondent aussi à des préoccupations en partie distinctes. Dans la première partie, les seuls critères sont la qualité de l'hôte (religieux ou séculier) et la forme de son invitation (avec ou sans adjuration). Dans la seconde partie, on continue à tenir compte de ces deux critères, au moins au début¹¹, mais une préoccupation

6. Le cas s'est déjà présenté à la fin du premier chapitre, à propos des enfants (RM 59, 11).

7. RM 61, 1-4. Voir *La Règle du Maître*, t. I, p. 169, note 1.

8. RM 61, 5-14.

9. RM 61, 15-23.

10. Comparer 61, T (*ad oratorium reuertentem... consignandum communioni*) et 61, 14 (*ad suam communionem expectet oratorius reuertentem*). Les mots *communio* et *expectare* ne reparaissent pas dans la deuxième partie.

11. RM 61, 15-17. Il n'en est plus question ensuite (61, 18-23).

nouvelle se fait jour, celle des besoins du voyageur. Ce souci fait envisager des hypothèses auxquelles on n'avait pas encore songé : le retour tardif¹², l'attente prolongée¹³, le départ immédiat¹⁴. Ainsi la seconde partie joint au thème de la charité envers l'hôte¹⁵ celui de la sollicitude à l'égard du frère en voyage. On reconnaît dans ce dernier thème l'inspiration généreuse des chapitres précédents. Visiblement secondaire, la deuxième partie de *RM* 61 semble donc appartenir à la période libérale et condescendante où furent écrits *RM* 59 et 60.

Au demeurant, il est inutile d'entrer dans le détail des solutions et de souligner l'amusante subtilité qui fait de ce règlement un chef-d'œuvre de casuistique. Le Maître cherche à concilier deux séries d'impératifs contraires : d'un côté les lois du jeûne et de la séparation d'avec les séculiers ; de l'autre les exigences de la charité, le respect dû à l'adjuration et les besoins de l'humaine nature. Nulle part, même au traité du silence, il n'a élaboré un système aussi compliqué. En fin de compte, l'autorisation de manger au dehors est accordée assez largement. C'est là ce qu'il nous importe surtout de retenir pour la comparaison avec la *RB*.

Le dernier des quatre chapitres **Rapports avec les compagnons de route** (*RM* 62) fait retour au cas du long voyage, dont on s'est occupé dans les deux premiers. Pour ces expéditions, on emporte des provisions de route. La quantité de celles-ci et l'heure où elles doivent être consommées ont déjà été indiquées dans *RM* 59-60. Mais une circonstance parti-

12. *RM* 61, 15 (*si tarda fuerit agendi mora*). Cf. 60, 1 (*moras agendi actus*).

13. *RM* 61, 18-19.

14. *RM* 61, 20-23.

15. Ouvrant la première partie, ce thème de la *caritas* terminera aussi la seconde (61, 23).

culière, prévue dès la fin de *RM* 60, pourra déranger ces normes. Le frère en voyage risque en effet de trouver des compagnons de route, avec lesquels la charité l'oblige à prendre de la nourriture avant l'heure normale. Un nouveau conflit opposera donc la norme régulière aux requêtes de de la charité. A la première on rendra son dû en ne touchant pas aux provisions du monastère en dehors de l'heure prescrite, tandis que la charité fera accepter de manger les provisions d'autrui à n'importe quel moment. Des explications appropriées feront entendre aux compagnons de route le sens de cette conduite, de sorte qu'ils en soient édifiés et instruits¹⁶.

Un appendice envisage l'hypothèse d'une invitation à dîner chez le fermier, au terme du voyage¹⁷. C'est là une éventualité trop incertaine pour qu'on y compte. Si l'invitation ne se produisait pas, on risquerait d'avoir à manger des provisions du monastère à une heure indue¹⁸. Sous-jacent à ce paragraphe, on reconnaît la distinction entre aliments provenant soit du monastère, soit d'ailleurs, qui a inspiré le passage précédent. Les premiers sont strictement réservés à l'heure régulière, tandis que les autres peuvent être pris à d'autres heures. Enfin une courte phrase autorise à boire avant l'heure de none¹⁹.

16. Il s'agit d'abord de dissiper le soupçon de « cupidité » (62, 6), qui reparaitra à propos du travail des artisans (85, 6), et ensuite d'apprendre aux ignorants l'heure à laquelle il convient de prendre son repas (62, 10-12). Ces dernières considérations ressemblent à une phrase de la première partie du chapitre précédent (61, 12), encore que le couple *iuste/pro caritate* devienne ici une véritable opposition, ce qu'il n'était pas précédemment.

17. *RM* 62, 13-16.

18. C'est-à-dire, dans le cas présent, après l'heure prescrite. Ici, comme en 61, 19, le Maître pousse à l'extrême, voire jusqu'à l'absurde, le scrupule de fidélité à la Règle.

19. *RM* 62, 17. On retrouve ici l'inspiration libérale de *RM* 59-60. Elle apparaissait déjà au début du chapitre (62, 3 : *pro labore itineris*).

Vue d'ensemble Cette brève analyse des quatre chapitres du Maître a fait apparaître les principales articulations du traité. Trois chapitres sur quatre, — le premier, le second et le quatrième, — traitent des voyages « longs », c'est-à-dire de ceux qui ne peuvent s'achever par un retour au monastère le jour même. Seul le troisième s'occupe des simples sorties pour une journée. Cette différence de thème n'est pas le seul trait qui mette à part *RM* 61. Dans sa première partie, ce chapitre présente un aspect insolite, celui d'un dialogue en style direct entre le frère et son abbé. La seconde partie du chapitre étant homogène, pour les préoccupations comme pour le style²⁰, aux chapitres voisins, il apparaît que l'ensemble *RM* 59-62 se compose de deux couches de textes successives : la plus ancienne semble être le début du chapitre 61, auquel se réfère probablement le titre; la seconde comprend la fin de *RM* 61 (versets 15-23), ainsi que les trois autres chapitres. Ceux-ci paraissent avoir formé d'abord un bloc continu, *RM* 62 faisant suite à *RM* 60²¹. On aura ensuite inséré *RM* 61 entre ces deux chapitres.

Pourquoi l'avoir inséré à cette place, où il interrompt une séquence naturelle? La raison nous échappe. Certes, le chapitre 62 ressemble beaucoup au chapitre 61, du fait que tous deux traitent des rapports de charité avec l'étran-

20. Outre les ressemblances déjà signalées (notes 13 et 18), comparer 61, 15.22 et 59, 1; 60, 1 (longueur du voyage); 61, 19 et 62, 16 (prendre son repas en dehors de l'heure prescrite); 61, 21 et 60 T.3; 62, 1.4 (provisions du monastère). Aucune de ces expressions ne figure dans la première partie de *RM* 61. Quant à l'analogie signalée plus haut (note 16), elle est plus apparente que réelle. La première partie de *RM* 61 diffère donc nettement de la seconde par la rareté de ses points de contact avec les chapitres environnants. Le thème de la *caritas* est à peu près le seul où elle se rencontre avec *RM* 60 et 62.

21. Cf. *RM* 60, 3, qui introduit au chapitre 62.

ger et emploient sans cesse les expressions *pro caritate*²², *per caritatem*²³. Mais si cette analogie commandait de réunir les deux chapitres, on pouvait, en plaçant 61 après 62, éviter de séparer 62 de 60. Force est donc de rester, en définitive, devant une de ces apories qui rappellent utilement à la tempérance l'exégète avide de tout expliquer.

II. Le chapitre de Benoît (*RB* 51)

Le Maître et Benoît Quand on passe à la Règle bénédictine, on se trouve devant un chapitre unique au lieu des quatre du Maître. Ce petit texte (*RB* 51) envisage uniquement les voyages à courte distance, avec retour dans la journée. Il correspond donc au seul chapitre 61 de la *RM*. Or nous venons de voir que celui-ci appartient probablement, en sa première partie, à une couche de textes plus ancienne. Dès lors on peut se demander si Benoît n'a pas rédigé son chapitre 51 à partir d'un état primitif de la *RM* où l'on traitait seulement de ces sorties pour la journée. Cette hypothèse ne serait controuvée que si *RB* 51 faisait écho à la seconde partie de *RM* 61, qui s'est avérée homogène à *RM* 59-60 et 62. Mais en fait rien n'oblige à penser que Benoît ait eu sous les yeux la seconde partie du chapitre du Maître. Son résumé peut avoir été fait sur la première partie seule.

Il se pourrait donc que Benoît n'ait pas eu connaissance des divers textes du Maître que nous avons reconnus pour secondaires. Cependant on ne saurait exclure complètement l'hypothèse contraire : Benoît aurait trouvé dans la *RM* les quatre chapitres tels que nous les lisons; négligeant le

22. *RM* 61, 3.7.12.17.23; 62, 8.11 (*bis*); cf. 60, 3 : *propter caritatem*.

23. *RM* 61, 5; 62, 7; cf. 62, 3 : *in caritate*.

cas des longs voyages²⁴, il n'aurait retenu que celui des simples sorties. Mais qu'un tel choix lui ait fait retrouver justement ce qui semble avoir été l'état primitif de la *RM*, c'est là, il faut l'avouer, une rencontre un peu trop étonnante pour ne pas éveiller quelques doutes²⁵.

Comparée à la législation du Maître, celle de Benoît est fort simple. Il est absolument interdit de manger au dehors, quelle que soit la personne qui invite et quelles que soient ses instances (*etiamsi omnino rogetur a quouis*). Seul un ordre exprès de l'abbé peut y autoriser. Benoît refuse donc de tenir compte de la qualité de l'hôte — « spirituel » ou séculier —, comme le faisait la *RM*. Il n'admet pas davantage que l'on cède à une invitation répétée, ni à une demande « au nom de la charité », ni même à une adjuration. *Omnino* paraît s'opposer à toutes ces formes de pression, auxquelles *RM* 61 autorisait à céder. Ce rejet de toute la casuistique du Maître aboutit à une règle singulièrement rigoureuse dans sa simplicité. La séparation d'avec le monde est désormais totale. Elle s'étend même, en principe, aux frères spirituels, aux autres moines. Cette tendance séparatiste reparaitra ailleurs dans la Règle, notamment au chapitre des hôtes : leur cuisine doit être à part, ils mangeront sans les frères les jours de jeûne, personne ne peut leur parler sans permission²⁶.

Cependant cette règle sévère admet un tempérament : l'abbé peut permettre d'y déroger. Cette façon de s'en remettre au jugement de l'abbé rappelle le chapitre précédent, où Benoît lui a réservé l'appréciation de la distance qui autorise à manquer l'office²⁷. Dans un cas comme dans

24. La question du jeûne en voyage n'est jamais envisagée par Benoît. Il n'y a rien dans *RB* 41 qui corresponde à *RM* 28, 27-36.

25. Comparer le cas de *RM* 3-6, où *RM* 5 paraît être un texte secondaire et n'a point laissé de trace dans *RB* 4.

26. *RB* 53, 10-11.16.23-24. Voir aussi *RB* 54, 1 ; 67, 5.

27. *RB* 50, 2 : *et abbas hoc perpendet quia ita est*.

l'autre, le pouvoir de déterminer est transféré de la Règle au supérieur. La *RM* fixait elle-même à cinquante pas la distance à partir de laquelle le frère au travail serait dispensé d'accourir au chœur. La *RB* charge l'abbé de décider si les frères, dans tel ou tel cas, sont assez éloignés pour bénéficier de pareille dispense. La *RM* précisait minutieusement en quelles circonstances on pourrait manger chez un hôte²⁸. La *RB* s'abstient de toutes ces distinctions et renvoie purement et simplement à l'autorisation de l'abbé. Ainsi, dans ces deux petits chapitres voisins et de facture si semblable²⁹, Benoît adopte la même attitude simplificatrice. Refusant d'entrer dans le détail, il confie au supérieur en charge le soin de déterminer par lui-même la conduite à suivre. Les chapitres sur la désappropriation nous ont déjà familiarisé avec cette méthode, qui permet à la fois d'abrégier la législation, de regarder les choses de plus haut et de renforcer l'autorité de l'abbé³⁰.

À la différence du chapitre précédent, *RB* 51 se termine par une clause pénale. Cette menace d'excommunication est une nouveauté : on ne trouve rien de semblable chez le Maître. Peut-être cependant a-t-elle été suggérée à Benoît par la phrase terminale de la première partie de *RM* 61, où figurent les mots *communicare* et *communio*³¹.

28. Il est vrai que *RM* 61, 4-14 met ces précisions dans la bouche de l'abbé. Mais ce n'est là qu'une fiction littéraire. En réalité, l'abbé n'aura rien d'autre à faire que de réciter la Règle, celle-ci ayant tout prévu. On notera d'ailleurs le caractère artificiel de ce discours prêté à l'abbé : pourquoi, par exemple, envisager tour à tour le cas des fêtes privilégiées et celui des autres jours (61, 6-8), alors qu'il s'agit d'une sortie pour la journée, effectuée un jour déterminé ?

29. Comparer *RB* 50, T (*De fratribus qui longe...*) et 51 T (*De fratribus qui non longe...*) ; 50, 1 (*Fratres qui...*) et 51, 1 (*Frater qui...*) ; 50, 4 (*qui ...directi sunt*) et 51, 1 (*qui... dirigitur*). Cf. *omnino* dans 50, 1 et 51, 1 ; *abbas* dans 50, 2 et 51, 2.

30. Voir le commentaire de *RB* 32 et 55.

31. *RM* 61, 14. On pourrait voir dans cette correspondance un indice confirmant que Benoît lisait seulement la première moitié de *RM* 61.

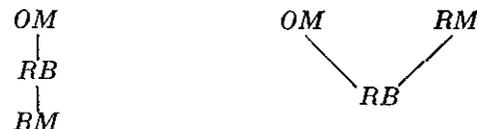
En tout cas, la nouvelle rédaction en reçoit un air de dureté qui est bien, il faut l'avouer, dans la manière de Benoît. Ce petit chapitre ne simplifie pas seulement la législation du Maître. Il lui donne en outre un aspect péremptoire et menaçant. D'une casuistique savante et raisonnée on passe à un article de loi qui respire le plus vigoureux autoritarisme.

Après avoir situé la *RB* par rapport à la *RM*, il est nécessaire de mentionner un autre texte qui a bien pu servir de source à Benoît. Il s'agit de l'*Ordo monasterii* augustinien, où se lit la phrase suivante : *Nemo extra monasterium sine praecepto manducet neque bibat: non enim hoc ad disciplinam pertinet monasterii*³². Cette prescription simple et catégorique ressemble beaucoup à celle de Benoît. On notera particulièrement les mots *sine praecepto*, qui font penser à la clause bénédictine *nisi forte ei ab abbate suo praecipiat*. Par ailleurs, l'*Ordo* ne précise pas qu'il s'agit de sorties pour la journée, la chose paraissant aller de soi³³. Sur ce point la précision *ea die speratur reueri ad monasterium* (*RB* 51, 1) fonde un rapport évident entre Benoît et le Maître³⁴. Ainsi la *RB* présente des points de contact particuliers aussi bien avec l'*Ordo monasterii* qu'avec la *RM*, tandis que ces deux écrits ne se rencontrent que par les traits qu'ils ont en commun avec la *RB*. C'est dire que Benoît se trouve ici « entre » le Maître et Augustin. Cette situation ne peut être figurée que par l'un des deux schémas suivants :

32. *OM* 8, 31-32. Cf. *Reg. Tarn.* 9, qui combine *OM* 8 avec *Раснѡме*, *Reg.* 77 et 114.

33. En revanche, l'*Ordo* donne dans le contexte des indications qui manquent dans *RB* 51 : les frères ne sont pas envoyés seuls, mais par deux (8, 30 ; cf. *Reg. Macarii* 22) ; ils doivent se garder de toute désobéissance et de toute fraude (8, 32-36 ; cf. *RB* 57).

34. Cf. *RM* 61, T : *in eodem die expectandus*. Dans le corps du chapitre du Maître, cette précision fait défaut.



Selon le premier schéma, Benoît développerait la prescription augustinienne, *extra monasterium* devenant chez lui *qui ... ea die speratur reueri ad monasterium*³⁵, et *sine praecepto* passant à *nisi forte ei ab abbate suo praecipiat*. La clause *etiamsi omnino rogetur a quouis* serait entièrement neuve, ainsi que la sanction pénale. Au total, le texte bénédictin serait au moins deux fois plus long que celui de l'*Ordo*. Or Benoît a plutôt tendance à abrégé ou condenser les textes augustinien qu'il utilise ailleurs³⁶.

Notre premier schéma n'est donc pas parfaitement plausible³⁷. Plus probablement, selon le second schéma, Benoît utilise à la fois l'*Ordo* augustinien et la *RM*. Celle-ci lui aura fourni la matière et l'occasion de son chapitre, tandis que l'*Ordo monasterii* lui suggérerait la manière dont il renouvellerait le sujet. La *RB* offre des exemples assurés

35. Les mots précédents (*Frater qui pro quouis responso dirigitur*) représenteraient plutôt la phrase antérieure de l'*Ordo* : *Si opus fuerit ad aliquam necessitatem monasterii mitti*, dont la finale (*duo eant*) serait omise à dessein (voir note 33).

36. Voir le commentaire de *RB* 34 (cf. *AUGUSTIN, Reg.* 5-9) et de *RB* 54 (cf. *AUGUSTIN, Reg.* 11 et 12). Dans ce dernier cas, le chapitre de Benoît a juste le même nombre de mots que les deux passages correspondants d'Augustin, mais il faut tenir compte du fait que Benoît combine la Règle de Césaire avec ses sources augustinienues.

37. Du moins en ce qui concerne le rapport *OM-RB*. Quant à la dépendance du Maître par rapport à Benoît, elle expliquerait assez bien la situation analysée plus haut. Partant de *RB* 51, le Maître aurait développé cette donnée (*RM* 61, 1-14), puis ajouté à l'entour ses chapitres 59-60 et 62, ainsi que la deuxième partie du chapitre 61. Dans ce cas, cependant, on ne voit pas pourquoi le Maître aurait négligé la sanction pénale qui termine *RB* 51.

de ce procédé de combinaison, que l'on croirait à première vue trop compliqué pour être vraisemblable³⁸.

Si la sentence de l'*Ordo* ressemble beaucoup à la loi de Benoît, elle ne se termine pourtant pas comme *RB* 51 par une clause pénale, mais par une sorte de motivation³⁹ (*non enim hoc ad disciplinam pertinet monasterii*). Ainsi la *RB* diffère également de ses deux sources par la menace d'excommunication qu'elle profère en fin de chapitre. Ni « Augustin » ni le Maître n'avaient songé à pénaliser les repas pris sans permission. Benoît, lui, n'y manque pas. Une menace de sanction se substitue chez lui soit à la simple proposition explicative d'Augustin, soit aux considérations plus développées du Maître⁴⁰. La présence de cette clause pénale et l'absence de toute motivation concourent également à assombrir son texte. En refusant la casuistique du Maître, Benoît a refusé à sa propre législation cet aspect raisonné, et partant très humain, que présentait *RM* 61. En se dispensant de fournir une motivation, fût-elle aussi sommaire que celle de l'*Ordo*, il laisse son lecteur en présence d'un simple interdit. Désormais le moine n'a plus qu'à obéir à une loi non motivée ou à obtenir dispense de son abbé⁴¹.

38. Ainsi *RB* 54 combine plusieurs passages d'Augustin et de Césaire (note 36); *RB* 52 s'inspire à la fois d'Augustin, de Cassien et du Maître. Ces amalgames sont courants dans les règles monastiques. Voir par exemple *Reg. Tarn.* 9 (note 32).

39. Celle-ci, à vrai dire, n'est guère qu'une réduplication de la loi elle-même. Elle manifeste cependant une volonté de motiver qui est constante dans cet *Ordo* pourtant si court (cf. 1, 2 : *quia*; 4, 22 : *enim*; 5, 23 : *ut non*; 6, 26 : *sicut*; 7, 29 : *sicut*; 8, 34 : *scientes*; 8, 35 : *ut*). L'expression *disciplina monasterii* revient dans *OM* 9, 44, mais avec un sens pénal analogue à celui de *disciplina regularis* chez Benoît. Ici l'expression paraît désigner plutôt l'usage du monastère, voire d'un monastère quelconque, de tous les monastères.

40. *RM* 61, 12 et 21-23.

41. *Ab abbate suo* (*RB* 51, 2). La portée du possessif est difficile à déterminer. Benoît songe-t-il, ici comme ailleurs, à plusieurs

En définitive, la volonté de celui-ci apparaît d'autant plus souveraine qu'il demeure seul juge de l'application d'une règle abrupte et qu'on ne lui trace aucune directive pour l'exercice de son droit de dispenser. A cet égard, le chapitre 51 annonce le chapitre 54, où la *potestas abbatis* apparaîtra comme la norme unique et incontrôlée de l'attribution des objets⁴². Dans un cas comme dans l'autre, Benoît ne se soucie pas plus d'expliquer ses propres décrets que de restreindre le pouvoir du supérieur chargé de leur exécution. La Règle bénédictine est péremptoire, et l'autorité qu'elle confère à l'abbé quasi absolue⁴³.

communautés ayant chacune son abbé? Ou bien veut-il distinguer l'abbé qui envoie le voyageur de ceux qui, à l'extérieur, pourraient l'inviter à manger? Cf. toutefois *RB* 49, 8-10, où *abbati suo* est remplacé par *abbatis* tout court, le possessif ne marquant, semble-t-il, qu'une nuance d'intimité et de dépendance.

42. *RB* 54, 3 : *in abbatis sui potestate cui illud iubeat dari*. Comparer AUGUSTIN, *Reg.* 12, 143-144 : *sit in potestate praepositi ut in rem communem redactum cui necesse fuerit praebatur*. Benoît omet les deux principes scripturaux qui devaient, selon Augustin, guider la décision du supérieur : la « mise en commun » des biens et leur distribution « selon les besoins ».

43. Comparer le commentaire de *RB* 57, dans la VII^e Partie, ch. IV, et ci-dessous celui de *RB* 56.

CHAPITRE II

LA RÉCEPTION DES HÔTES (*RB* 53)

Dans un chapitre assez long, Benoît a rassemblé des notations éparses en plusieurs chapitres du Maître. Ceux-ci ne se suivent pas, la question des hôtes étant traitée dans cette partie de la *RM* concurremment avec d'autres thèmes plus ou moins connexes⁴⁴. A la manière de Benoît, il nous faudra donc aller d'un chapitre à l'autre pour recueillir l'enseignement du Maître sur ce point. Outre les trois chapitres représentés dans *RB* 53 et qui concernent effectivement l'accueil des hôtes (*RM* 65, 72 et 79), notre enquête devra considérer celui des rencontres hors du monastère (*RM* 71), dont Benoît semble aussi s'être inspiré. De plus, nous aurons à tenir compte de *RM* 78, qui traite bien de l'hospitalité, mais dont *RB* 53 n'a rien retenu⁴⁵.

I. L'hospitalité selon le Maître (*RM* 65 ; 71-72 ; 78-79)

Ce qui vient d'être dit laisse déjà entrevoir un fait capital : le Maître n'a pas de traité de l'hospitalité comparable à celui de Benoît. Au lieu de faire l'objet d'une

44. Voir *La Règle du Maître*, t. I, p. 176.

45. C'est dans *RB* 61 que se trouve le véritable répondant de *RM* 78. Voir ci-dessous le commentaire de ce chapitre, où l'on trouvera aussi quelques remarques sur *RB* 60 (cf. *RM* 83), chapitre qui concerne également, au moins chez le Maître, l'hospitalité.

législation organique, traitant méthodiquement de leur accueil, de leur séjour et de leur départ, les hôtes posent pour lui une série de questions distinctes, auxquelles il répond en plusieurs chapitres dispersés : comment saluer les hôtes à leur arrivée (*RM* 65); à quelle heure les faire manger quand ils partent (*RM* 72); à quelles conditions les nourrir et comment les surveiller s'ils veulent séjourner (*RM* 78-79).

Chacune de ces questions se rattache à son tour à un ou plusieurs problèmes voisins : les salutations à l'arrivée font penser à celles qu'on se donne hors du monastère (*RM* 63 et 71) et à la réception des eulogies (*RM* 76); la casuistique au sujet du repas de l'hôte est analogue à celle des repas pris à l'extérieur (*RM* 61); l'exigence du travail pour être nourri rappelle le chapitre des malades (*RM* 69); la surveillance contre le vol et les formalités de stabilisation annoncent le traité des postulants (*RM* 87-89). Ces relations avec d'autres traités accentuent l'impression d'émiettement que donne la législation hospitalière du Maître. Les rapports avec l'hôte ne sont pas envisagés par lui comme un sujet distinct et cohérent, mais comme une série de cas particuliers⁴⁶ relevant de quelques thèmes plus généraux : honneurs à rendre au prochain, horaire des repas, obligation du travail, protection du patrimoine monastique.

Il est vrai que ces deux dernières questions sont étudiées en deux chapitres consécutifs et primitivement réunis⁴⁷ (*RM* 78-79), qui forment l'ébauche d'un traité *De hospitibus*. Mais la relative continuité⁴⁸ de cet ensemble fait

46. A ceux qu'on vient d'énumérer, ajouter le lavement des pieds (*RM* 30, 5 et 26 ; 53, 43), l'arrivée nocturne des étrangers (*RM* 30, 24-27), la dispense du jeûne en carême (53, 36-37), la place à table (84, 1).

47. Cf. *RM* 79, 1 (*uero*).

48. Relative, parce que *peregrinus* n'apparaît qu'au chapitre 79, comme nous le verrons.

ressortir d'autant plus nettement ce qui le sépare des chapitre 65 et 72. Ce n'est pas avant le chapitre 78 que le Maître emploie le mot *hospites*. Auparavant les chapitres 65 et 72 parlent seulement de *fratres extranei*. Ces étrangers de passage ne sont pas à proprement parler des « hôtes ». Si nous les considérons comme tels à la suite de Benoît, le Maître, lui, les regarde plutôt comme des visiteurs⁴⁹. Il y a donc, dans le groupe de chapitres de la *RM* que nous abordons, une partition fort nette entre ceux qui concernent l'arrivée et le départ des étrangers (*RM* 65 et 72) et ceux qui traitent de l'hébergement des hôtes (*RM* 78-79)⁵⁰. Ce fait rend plus sensible encore la discontinuité des diverses notations de la *RM* que rassemblera *RB* 53.

L'arrivée de l'étranger (*RM* 65)

Après ces remarques générales, examinons brièvement chacun des chapitres en cause. Le cérémonial d'accueil de *RM* 65 est empreint

dans tous ses détails de la volonté d'« honorer » le visiteur, selon le précepte paulinien que le Maître cite pour finir⁵¹. On adresse à l'étranger une demande de bénédiction (*Benedicite*), puis une demande d'oraison. On le laisse conclure la prière. On s'incline profondément devant lui avant de lui donner le baiser de paix. Selon toute apparence, le Maître a complété plus tard ce cérémonial en prescrivant de réciter le verset *Suscepimus* avant la conclusion de l'oraison⁵². On exprime ainsi le sens religieux de l'événement : la visite est une « miséricorde » divine, l'étranger est l'envoyé de Dieu⁵³.

49. *Extraneus* (*RM* 65, T.1.2.5.9 ; 72, 1) ne reparaitra plus dans *RM* 78-79.

50. Le seul terme commun aux deux groupes est *superuenire* (65, 1 ; 72, T-1 ; 79, 2.7-8).

51. *RM* 65, 8 (*Rom.* 12, 10).

52. *RM* 65, 9. Voir la note.

53. En tant que tel, il est accueilli comme l'eulogie envoyée par un prêtre, pour laquelle on dira le même verset (*RM* 76, 3).

Ce rite d'accueil se termine par le **L'oraison et le baiser** (RM 71) baiser de paix. Celui-ci est donc précédé par l'oraison. Si cette séquence oraison — paix est une constante à travers le rituel du Maître⁵⁴, elle n'en a pas moins une signification particulière dans le cas présent. C'est ce qui apparaît dans RM 71, où notre auteur s'explique à propos des rencontres faites à l'extérieur. Si l'on fait l'oraison avant la paix, c'est à la fois pour être fidèle à l'exemple de Paul et d'Antoine — tel du moins que l'entend le Maître⁵⁵ — et pour vérifier que la personne rencontrée n'est pas un démon travesti. Cette dernière motivation a été suggérée au Maître par l'*Historia monachorum*⁵⁶. Cependant il a, selon son habitude, quelque peu modifié la donnée fournie par sa source. L'*Historia* ne parlait pas de baiser de paix. Selon elle, l'oraison devait être faite « avant tout », sans que l'on précisât ce qui viendrait après. C'est le Maître qui a eu l'idée de faire de l'oraison le préambule obligé *du baiser*. Ce faisant, il s'est peut-être souvenu d'un passage antérieur de l'*Historia*, où l'on voit un démon échapper comme une ombre entre les mains du moine qui croyait embrasser une femme⁵⁷. En tout cas, la pratique signalée par l'*Historia* prend dans la RM une portée particulière et proprement rituelle. L'oraison s'insère désormais dans un cérémonial précis, entre le Benedicite et la paix⁵⁸.

54. Voir *La Règle du Maître*, t. I, p. 65-66 et 80-81.

55. Voir RM 71, 1-4 et notes. Cf. 71, 9-11.

56. *Hist. mon.* 1, PL 21, 404 a. Cf. 15 (434 ab), où le diable « s'enfuit » également, mais sans que la prière ait été nécessaire pour le déceler.

57. *Hist. mon.* 1 (399 b). La situation est différente (un démon travesti en femme), mais le Maître est très capable d'avoir effectué une transposition. — *Phantasia*: cf. *Hist. mon.* 1 (404 ab).

58. L'originalité de ce cérémonial apparaît quand on le compare aux descriptions d'accueil de l'*Historia*. Dans celles-ci, l'oraison n'est nullement le préambule du baiser. Au contraire, elle le *suit* dans

**Le départ
et l'heure du repas**
(RM 72)

Les deux chapitres que nous venons d'analyser concernaient le premier contact avec l'étranger. Dans RM 72, le Maître va s'occuper de son départ, non pour régler la cérémonie d'adieux⁵⁹, mais pour déterminer l'heure du repas. Comme dans RM 61, il s'agit de concilier le jeûne sacré des mercredi, vendredi et samedi avec les lois de la *caritas* hospitalière. Alors que le rite d'accueil de RM 65 était conçu comme une marque d'honneur, le repas d'adieux de RM 72 sera un témoignage de « charité ». On notera que le Maître paraît envisager ici le départ d'un étranger qui est arrivé le jour même.

Comme au chapitre précédent, notre auteur va s'inspirer de l'*Historia monachorum*⁶⁰, mais en la modifiant cette fois plus radicalement. Aux deux fêtes privilégiées, l'*Historia* ne permettait pas de rompre le jeûne avec l'hôte : celui-ci mangerait seul. On devait même le laisser partir à jeun s'il le désirait. Ces solutions ont paru trop sévères au Maître. Si l'hôte veut bien attendre au moins jusqu'à sexte, tous les frères mangeront avec lui. On ne le fera manger seul que s'il insiste pour partir avant sexte. En aucun cas on ne le laissera partir à jeun. Cette mitigation

Hist. mon. 7 (417 d) et 9 (422 a). Ailleurs on parle seulement d'une ou plusieurs oraisons, sans mentionner expressément la paix : *Hist. mon.* 1 (403 a) et 2 (406 b). Voir aussi *Hist. mon.* 21 (443 c-444 a), où n'est mentionnée ni l'oraison ni la paix. A comparer ces récits entre eux, on a l'impression que l'ordonnance des rites n'est nullement figée, mais reste très souple, la description pouvant être elle-même plus d'une fois approximative ou lacuneuse. Le seul rite qui se retrouve partout est le lavement des pieds. Il a lieu dès l'arrivée (note 76).

59. Celle-ci n'est jamais décrite. On peut s'en faire une idée d'après les chapitres 57, 63 et 88.

60. *Hist. mon.* 7 (419 b). Pas plus ici que dans RM 71, le Maître ne cite expressément l'*Historia*. Les références avouées sont prises ailleurs : dans la *Vita Pauli* pour RM 71, dans les *Actes des Apôtres*, authentiques ou apocryphes, pour RM 72.

des normes de l'*Historia* est une victoire de la *caritas* sur le jeûne jusqu'à none, auquel pourtant le Maître tient beaucoup⁶¹. L'hospitalité l'emporte sur l'austérité.

Pour mettre au point sa source, le Maître recourt à des précisions nouvelles. Trois admonitions sont adressées à l'étranger avant que l'on consente à avancer l'heure du repas. Le terminus de sexte permet de distinguer deux solutions, là où l'*Historia* n'en connaissait qu'une. La nouvelle casuistique est donc à la fois plus large quant à l'esprit et plus précise quant à la réglementation. Ce caractère de précision rappelle ce que nous avons observé dans le chapitre précédent. Qu'il s'agisse des rites d'accueil ou de l'horaire des repas, le Maître particularise les indications plus générales de l'*Historia*.

Avec les chapitres 78-79, on passe des simples visites à de véritables séjours. En même temps la législation change de ton. Si les dispositions prises envers les visiteurs n'étaient qu'honneur et charité, celles qui concernent les hôtes respireront une profonde défiance. Le Maître songe uniquement à protéger sa communauté contre les parasites et les voleurs. Les premiers seront écartés par la mise en demeure de travailler au bout de deux jours. Les seconds seront déjoués par un ensemble de précautions : logement à part, surveillance continue de deux gardiens, verrouillage nocturne. Tout ce système de protection, sans doute rendu nécessaire par des vices trop répandus, laisse une pénible impression de contrainte et de soupçon. C'est à peine s'il y est question une seule fois de « charité » pour l'hôte, à propos d'une mesure policière à laquelle on voudrait donner un visage aimable⁶². L'avant-dernier paragraphe, qui règle l'incorporation de l'hôte désireux

61. Voir *RM* 28, 1.

62. *RM* 79, 14.

de se stabiliser, dissipe un instant cette pesante atmosphère d'hostilité⁶³. Mais celle-ci enveloppe à nouveau le dernier paragraphe, où l'on revient au cas de l'hôte permanent, et le traité s'achève ainsi par le rappel des lois du travail forcé et de la surveillance continue⁶⁴.

Vue d'ensemble Les divers chapitres que nous venons de résumer forment donc un ensemble des plus disparate. Si tous concernent les relations avec des étrangers, les uns ne s'occupent que de simples visites ou rencontres, tandis que les autres traitent de séjours plus ou moins prolongés. Le contraste est saisissant entre les premiers et les seconds. Autant l'accueil du monastère est déferent et empressé, autant son hospitalité s'avère défiante et restrictive. Cette dialectique de la charité et de la prudence n'est pas sans rappeler certaines pages de la primitive Église⁶⁵. Comme les communautés apostoliques, les monastères du VI^e siècle ont à discerner entre vrais et faux frères, entre membres du Christ et menteurs. Cette triste réalité du vice ambulante ramène à la défensive la plus stricte une législation dont le premier mouvement n'était que vénération religieuse et amour.

63. *RM* 79, 23-28.

64. *RM* 79, 29-34.

65. Voir par exemple *Didachè* 11-12. Il y a même une similitude fort précise entre *RM* 78 et *Did.* 12, 2-5 : « Si l'hôte ne fait que passer, aidez-le de votre mieux ; mais il ne demeurera chez vous que deux ou trois jours, si c'est nécessaire. S'il veut s'établir parmi vous, ... qu'il travaille pour sa nourriture », etc. Cf. *Vitae Patrum* 5, 10, 97 : la « coutume du désert » est d'accorder 3 jours d'hospitalité ; PALLADE, *Hisl. Laus.* 7 : à Nitrie, on accorde une semaine d'oisiveté, avant de contraindre au travail.

II. Le traité de Benoît (RB 53)

Quand on passe au *De hospitibus suscipiendis* de Benoît, ce titre suggère à lui seul l'importante transformation qui s'est accomplie. La *RB* n'a en effet qu'un chapitre sur les étrangers, au lieu des quatre ou cinq du Maître. Cet unique traité a pour objet les « hôtes », ce terme couvrant toute la variété des personnes qui se présentent au monastère pour y être reçues à un titre quelconque. La distinction entre *extranei* et *hospites* est donc abolie⁶⁶. Le concept de « réception des hôtes » embrasse désormais toutes les phases de l'accueil, depuis l'arrivée des étrangers et leur premier repas jusqu'à leur hébergement dans la *cella hospitum* s'ils désirent rester.

L'accueil de l'hôte Notre première tâche sera de repérer chez Benoît les correspondances avec la législation du Maître. Elles apparaissent çà et là quand on parcourt *RB* 53. Si les deux premières phrases, prescrivant de recevoir tout hôte comme le Christ avec les honneurs appropriés, constituent une introduction originale⁶⁷, on perçoit aussitôt après un écho de *RM* 65 : supérieur et frères vont au devant de l'hôte, prient avec lui et lui offrent le baiser de paix⁶⁸. L'explication de ce rite d'accueil rappelle très précisément *RM* 71 : la prière précède la paix « à cause des illusions du diable⁶⁹ ». On retrouve ensuite *RM* 65 dans la description du « salut », empreint d'« humilité », que les moines adressent à leurs hôtes. Les marques de vénération dépassent cependant la simple inclination prescrite par le Maître⁷⁰ : on va

66. *Extranei* fait même défaut dans la *RB*.

67. *RB* 53, 1-2. Voir note 109.

68. *RB* 53, 3-4.

69. *RB* 53, 5.

70. *RB* 53, 6-7. *Inclinato capite* (*RB* 53, 7) correspond à *incuruato*

jusqu'à se prosterner en terre pour adorer le Christ invisiblement présent.

Le repas Cette notation originale est suivie d'une série de traits entièrement nouveaux : on conduit l'hôte à l'oraison — sans doute à l'oratoire du monastère —, puis on s'assoit avec lui pour écouter une lecture édifiante, et enfin on lui prodigue toutes les marques d'« humanité⁷¹ ». Cependant cette *humanitas* consiste avant tout à faire manger l'hôte, et l'on rencontre ainsi le conflit du jeûne et de l'hospitalité que le Maître avait arbitré dans son chapitre 72. La solution de Benoît est simple et relativement neuve : le supérieur rompt le jeûne, sauf s'il s'agit d'un jour privilégié ; quant aux frères, ils jeûnent comme à l'ordinaire⁷². Cette solution inaugure une certaine séparation entre moines et hôtes, que l'on verra s'accentuer à la fin du chapitre.

Le lavement des mains et des pieds Le repas amène à parler du lavabo, qui en est sans doute le préambule⁷³. C'est l'abbé en personne qui verse l'eau sur les mains des hôtes, comme l'avait fait Martin à son futur biographe en visite à Tours⁷⁴. Cette marque de haute considération est un ajout de

capite (*RM* 65, 6). Rien n'empêche que cette « inclination de tête » soit chez Benoît aussi profonde que dans la *RM*, où l'on se courbe « jusqu'aux genoux » de l'hôte.

71. *RB* 53, 8-9.

72. *RB* 53, 10-11. Benoît étend ici à l'année entière le système que le Maître préconisait pour le carême (*RM* 53, 36-37). Cependant le Maître ne séparait pas l'abbé de la communauté. En carême, les hôtes mangeaient tout seuls, sans l'abbé.

73. *RB* 53, 12. Cf. *RM* 19, 23 : l'hebdomadier lave les mains des frères avant la communion. Celle-ci précède immédiatement le repas. Le lavabo est également associé au repas chez SULPICE SÈVÈRE, *Vita Martini* 25, 3.

74. SULPICE SÈVÈRE, *Vita Martini* 25, 3 : *aquam manibus nostris ipse obtulit*.

Benoît, le Maître n'ayant rien prescrit à ce sujet. A son tour, le lavement des mains conduit à parler du lavement des pieds, en vertu d'une association d'idées que l'on trouve également dans la *Vita Martini*⁷⁵. Le lavement des mains n'est effectué que par l'abbé, qui mange parfois seul en compagnie des hôtes. Au contraire la communauté entière prend part avec lui au lavement des pieds, celui-ci ayant lieu soit à l'arrivée de l'hôte⁷⁶, soit le soir avant le coucher⁷⁷. La solennité ainsi donnée au rite est encore un trait particulier de la *RB*, autant qu'on puisse en juger. Dans la *RM*, ce sont les seuls hebdomadiers qui paraissent l'accomplir⁷⁸.

La signification du lavement des pieds est encore rehaussée par la place où Benoît en fait mention. La *RM* ne le signalait qu'occasionnellement, dans des chapitres traitant l'un du coucher des frères, l'autre du carême. Dans ses chapitres sur l'accueil des étrangers (*RM* 65 et 72), elle n'en soufflait mot. C'est donc une particularité de Benoît que d'avoir inscrit cette cérémonie parmi les rites d'accueil de son *De hospitibus*.

On observe une dernière différence entre les deux règles à propos du verset qu'elles prescrivent de dire à la fin

75. SULP. SÉV., *ibid.* : *ad vesperam autem ipse nobis pedes abluit*.

76. PACHÔME, *Reg.* 51 (rite réservé, semble-t-il, aux clercs et aux moines) ; *Hist. mon.* 1.2.7.9.21 (ci-dessus, note 58). La récitation du verset *Suscepimus* au lavement des pieds se comprend mieux si le rite a lieu dès l'arrivée, au moment où l'hôte est « reçu » (*susceptus*). Cf. *RM* 65, 9.

77. SULP. SÉV., *Vita Mart.* 25, 3 (note 75) ; FRUCTUEUX, *Reg.* I, 10. Pas d'indication d'heure chez ISIDORE, *Reg.* 22, 2. Quant à la *RM*, ses indications sont incertaines. Dire qu'on lave les pieds « aux étrangers qui surviennent » (*RM* 30, 5 ; 53, 43) fait plutôt penser à un rite d'accueil. Cependant le Maître ne parle du lavement des pieds qu'à propos des rites du coucher (*RM* 30, 5 et 26). Voir la note sur 30, 5.

78. *RM* 30, 5.26 et 53, 43.

du rite⁷⁹. Chez le Maître, ce verset est le même pour tout lavement des pieds, qu'il s'agisse d'hôtes ou des frères. Se référant au *mandatum* évangélique, il fait allusion au commandement général de la charité fraternelle, sans viser particulièrement l'hospitalité. Au contraire, le verset bénédictin *Suscepimus* se rapporte spécifiquement à la « réception » de l'hôte. La *RB* paraît l'avoir emprunté à *RM* 65, que nous retrouvons ici une dernière fois. Le *Suscepimus* passe ainsi du rite d'accueil⁸⁰ au lavement des pieds, celui-ci se plaçant peut-être dans le prolongement immédiat de celui-là⁸¹. On notera que l'attribution de ce verset au lavement des pieds de l'hôte souligne à nouveau la signification du geste. Le nombre et la qualité de ceux qui accomplissent le lavement des pieds, sa mention en bonne place au traité des hôtes, la teneur du verset qui le suit, tout contribue chez Benoît à mettre en valeur ce vieux rite d'hospitalité chrétienne⁸², qui passait presque inaperçu dans la *RM*.

Les lignes qui suivent dans la *RB* **La cuisine des hôtes** n'ont aucun répondant chez le Maître. Benoît recommande d'abord de soigner particulièrement l'accueil des pauvres et des *peregrini*, affirmant pour la troisième fois qu'on reçoit en eux le Christ⁸³. Cette phrase, qui fait écho à l'introduction du chapitre, ressemble à

79. *RM* 30, 6-7 : *Tu mandasti...* (*Ps.* 118, 5). Benoît ne prescrit aucun verset pour le lavement des pieds des frères (*RB* 35, 9).

80. *RM* 65, 9. Aucun verset n'est indiqué par Benoît pour l'oraison correspondante (*RB* 53, 4).

81. Voir ci-dessus, note 76.

82. Il est encore présenté comme un devoir strict par ATHANASE, *Syntagma* 2, PG 28, 840 b, et même par CÉSsaIRE, *Serm.* 64, 2 ; 67, 3 ; 68, 1, qui rappelle la « promesse » faite au baptême.

83. *RB* 53, 15 (cf. 1-2 et 7). Voir notre article « Honorer tous les hommes », dans *RAM* 40 (1964), p. 129-138.

une conclusion⁸⁴. La note sur la cuisine qui vient ensuite fait retour à la question des repas. Elle consacre la séparation entre la communauté et l'abbé, celui-ci mangeant seul avec les hôtes pour ne pas déranger les frères⁸⁵.

Au service de cette cuisine des hôtes, Benoît affecte deux frères qui y resteront au moins un an⁸⁶. Y a-t-il là un souvenir des deux frères que le Maître affectait à la surveillance des hôtes⁸⁷? En tout cas, la durée du service diffère autant que sa nature. Les gardiens de la *RM* étaient de simples semainiers; tous les frères passaient à tour de rôle dans cette charge, pour laquelle aucune qualification n'était requise. Au contraire Benoît exige de ses cuisiniers stabilité et compétence. Le fait qu'ils sont deux et qu'ils reçoivent même des aides dans certains cas, tout comme les semainiers de la cuisine⁸⁸, semble indiquer que les hôtes non seulement « ne manquent jamais », mais sont d'ordinaire assez nombreux⁸⁹.

84. Elle est probablement amenée par *hospitibus omnibus* (53, 13), qui semble vouloir écarter des distinctions. De même *omnibus... hospitibus* (53, 6) avait amené la deuxième affirmation au sujet du Christ (53, 7). Comme le salut initial, le lavement des pieds doit être fait à tous sans distinction, à cause du Christ.

85. *RB* 53, 16. Cette séparation est avant tout, et peut-être exclusivement, une question d'heure. La table de l'abbé et des hôtes se trouve-t-elle au réfectoire commun, comme chez le Maître, ou bien dans un autre local? Nous étudierons ce point en commentant *RB* 56.

86. *RB* 53, 17.

87. *RM* 79, 5-22.

88. *RB* 53, 18. Cf. *RB* 35, 3-4.

89. Le Maître prévoit deux hebdomadiers pour une communauté d'environ vingt-cinq membres (*RM* 18, 1-3). A eux aussi on donne des aides « si la communauté est nombreuse ou si des étrangers surviennent en grand nombre » (*RM* 19, 18; cf. 19, 20 et 23, 51-54). D'après ce parallèle, il semblerait que Benoît songe à une table d'hôtes où il n'y a guère moins d'une vingtaine de personnes les jours ordinaires. Le Maître pensait certainement à un moins grand nombre d'hôtes.

Cependant les cuisiniers peuvent parfois manquer d'occupation. Dans ce cas, ils deviennent disponibles pour les autres travaux qu'on leur commandera. Benoît rejoint ici une disposition prise par le Maître au sujet du cellérier⁹⁰, tout comme il s'était rencontré avec le Maître pour accorder des aides aux cuisiniers en cas de besoin⁹¹. Mais ces analogies de détail entre les deux règles ne doivent pas dissimuler l'originalité foncière de l'institution que Benoît vient de mettre en place. La cuisine des hôtes, avec son personnel spécialisé, est une création de la *RB*.

L'hôtellerie et l'hôteller

Après avoir, dans une parenthèse, généralisé le système de peréquation instauré pour les cuisiniers⁹², Benoît revient au sujet en parlant de la *cella hospitum* et du frère qui en est chargé. Ce double thème est, on s'en souvient, celui de *RM* 79. Le Maître parlait d'abord de la *cella peregrinorum*, local bien à part et sans autre mobilier que les indispensables « lits garnis »⁹³, puis il exposait longuement son plan de surveillance des hôtes, confié à deux gardiens qui restent en fonction une semaine⁹⁴. Ces deux développements successifs étaient d'ailleurs commandés par l'unique préoccupation de protéger le monastère contre les vols.

Dans son court paragraphe correspondant à *RM* 79, Benoît mêle davantage les deux questions. Hôtellerie et

90. *RM* 16, 45-46. Cf. 95, 7-9.

91. Voir note 89.

92. *RB* 53, 19-20. Voir *La Communauté et l'Abbé*, p. 318, note 1. La disponibilité exigée des cuisiniers fait penser à *RM* 50, 72-74, qui met les artisans à la disposition du supérieur pour les tâches urgentes. Cf. *RB* 57, 1-3, où certains mots rendent un son « impérieux » qui laisse deviner les résistances déjà prévues par le Maître (*RM* 57, 14-16).

93. *RM* 79, 1-4. Les précisions concernant les lits des gardiens et la clé du local ne viendront que plus loin (79, 10 et 18).

94. *RM* 79, 5-22.

L'idée maîtresse de Benoît : honorer tous les hommes Les mesures défensives de la fin ont donc une portée différente dans chaque règle. Quant aux gestes d'accueil du début, notre analyse a fait apparaître entre la *RM* et la *RB* quelques différences, sur lesquelles il faut maintenant revenir. La première et la plus importante consiste dans l'exorde où Benoît demande que tous les hôtes soient reçus comme le Christ et honorés comme il convient¹⁰⁹. Deux citations scripturaires soutiennent cette double requête : d'abord la parole évangélique *Hospes fui et uisitastis me*, ensuite le mot de saint Paul au sujet des *domestici fidei*¹¹⁰. On songe aussitôt au début exactement parallèle du chapitre des malades. Ceux-ci doivent être servis comme le Christ, parce qu'il a dit : « J'ai été malade et vous m'avez visité¹¹¹ ». Benoît concluait alors de la sentence évangélique à l'obligation de soigner les malades « *avant tout et par-dessus tout* », « vraiment comme le Christ ». A présent, il insiste pour que l'on reçoive « comme le Christ *tous les hôtes qui surviennent* ». L'accent n'est plus sur l'absolue priorité et la parfaite qualité du service, mais sur son universalité. *Aucun* hôte ne doit être reçu au monastère autrement que ne le serait le Christ en personne. Il faut donc les honorer *tous* comme il convient. Par cette exigence d'universalité, qui sera renouvelée plus loin¹¹², Benoît proteste contre des distinctions fondées sur le rang social. Il entend que les honneurs de l'hospitalité ne soient pas réservés aux « riches », à ceux dont on peut attendre quelque bienfait ou redouter

de la cuisine où l'on prépare leur repas (*RB* 53, 16 : *super se sil*). Ici la ségrégation est dirigée contre le vol, là elle vise au maintien de l'observance.

109. *RB* 53, 1-2.

110. *Mt.* 25, 35 ; *Gal.* 6, 10.

111. *RB* 36, 1-2 ; cf. *Mt.* 26, 35.

112. *RB* 53, 6-7.

quelque tort¹¹³. Si certains hôtes doivent être plus honorés, ce ne sont pas ces puissants de la terre, mais les hommes qui appartiennent particulièrement au Christ par leur « foi » ou qui lui ressemblent davantage à titre de pauvres et d'étrangers¹¹⁴. La hiérarchie de l'hospitalité monastique est donc, en quelque sorte, à l'inverse de l'échelle sociale¹¹⁵.

Tel est le principe fondamental du *De hospitibus suscipiendis*. Qu'il soit particulièrement cher à Benoît, c'est ce que montrent à la fois la place d'honneur qu'il occupe en tête de *RB* 53 et les deux rappels insistants dont il fait l'objet au milieu et à la fin de la première partie du chapitre¹¹⁶. En l'énonçant si clairement et si fortement, Benoît innove dans une large mesure. Sans doute le Maître n'ignore-t-il pas que l'étranger reçu au monastère est un envoyé de Dieu. Le verset *Suscepimus*, qu'il fait réciter à l'oraison d'accueil, manifeste cette conviction, et telle remarque faite à propos du lavement des pieds prouve que la personne du Christ n'est pas oubliée quand on accomplit ce rite¹¹⁷. Mais pour être présente à l'esprit du Maître et de ses lecteurs, cette signification théologique de l'accueil est loin de ressortir de la *RM* avec la même évidence que de la *RB*. L'insistance

113. *RB* 53, 15.

114. Voir « Honorer tous les hommes », dans *RAM* 40 (1964), p. 134-136 et p. 138, note 38. Cf. ci-dessous, note 136.

115. Il n'est peut-être pas exclu, pour autant, que l'on tienne compte des différences de condition dans le traitement accordé aux hôtes. Mais on le fera dans le même esprit qui inspire la Règle augustinienne et *RB* 34 quand elles prescrivent de donner « à chacun selon ses besoins ». Dans cette perspective, les riches apparaissent comme des « infirmes » à soulager miséricordieusement par des soins spéciaux, non comme des grands qui mériteraient d'être honorés en tant que tels. Voir *art. cit.* (note 114), p. 138, note 38.

116. *RB* 53, 6-7 et 15. Voir aussi *RB* 4, 8 : *Honorare omnes homines*. Cet instrument des bonnes œuvres, nous l'avons montré dans l'article cité, est une maxime d'hospitalité.

117. *RM* 53, 43 ; 65, 9.

de Benoît sur ce point est chose neuve. Quant à l'exigence d'universalité qui découle de cette vue de foi, elle est complètement absente de la *RM*¹¹⁸, et donc tout à fait originale dans la *RB*.

Influence de l'*Historia monachorum* D'autres particularités apparaissent chez Benoît dans les rites d'accueil : le prosternement pour adorer le Christ dans le nouveau venu, l'oraison où l'on conduit l'hôte après la réception, la lecture scripturaire qu'on lui fait écouter en compagnie du supérieur ou de son représentant, l'*humanitas* qu'on lui témoigne de toute manière. Tous ces traits paraissent provenir de l'*Historia monachorum*, qui est l'autre grande source de Benoît dans ce chapitre¹¹⁹. C'est peut-être aussi de l'*Historia* que Benoît a tiré son affirmation initiale au sujet du Christ reçu dans l'hôte, ainsi que l'exigence d'accueil universel qui s'ensuit¹²⁰. En tout cas la phrase prescrivant que « supérieur et frères accourent au devant de l'hôte avec toutes les marques de la charité » a des antécédents suffisamment nets dans l'*Historia*¹²¹. D'une façon générale,

118. On peut même se demander si le Maître envisage réellement l'accueil des laïcs. Bien des indices suggèrent qu'il ne songe habituellement qu'à des hôtes moines. Nous reviendrons sur ce point en commentant *RB* 61.

119. *Hist. mon.* 7 (418 ad) : adoration ; 1 (403 a) : seconde oraison ; 2 (406 b) : entretien sur l'Écriture ; 7 (418 a) : *humanitas*. Cf. 17 (440 a) : *omni humanitate refoueat*.

120. Voir *Hist. mon.* 7 (417 d-418 a) et l'article « Honorer tous les hommes » (note 114), p. 131. Aux réserves que nous faisons là sur la dépendance de Benoît par rapport à l'*Historia*, on ajoutera celle-ci : le parallélisme de *RB* 53, 1-2 avec 36, 1-2 suggère que Benoît s'inspire de lui-même plus que d'aucune source dans ce début du traité des hôtes.

121. *Hist. mon.* 7 (417 d-418 a) : *occurrerunt nobis fratres... ipse sanctus Apollonius procedit in occursum* ; 1 (403 a) : *omnia... conplent caritatis officia*. Ces expressions manquent dans *RM* 65.

toute la première partie de *RB* 53 respire une charité chaleureuse, empressée, enthousiaste, qui déborde manifestement le cérémonial du Maître et semble provenir en droite ligne des vieux récits sur les moines d'Égypte.

Nous venons de relever séparément ce que Benoît doit à la *RM* et à l'*Historia*. Il arrive cependant que ces deux sources se rencontrent. On peut alors se demander si Benoît dépend directement de l'une ou de l'autre. C'est le cas, en particulier, pour le lavement des pieds. Du fait que ce rite n'est signalé dans la *RM* qu'en passant, en dehors des chapitres sur l'accueil des hôtes, la *RB* paraît se rattacher plutôt à l'*Historia*, où il figure en bonne place dans chaque récit d'accueil¹²².

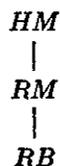
Un autre cas de rencontre des deux sources est la prière *propter illusiones diabolicas*. A cet égard, il ne fait pas de doute que Benoît est en relation directe avec le Maître¹²³, celui-ci dépendant à son tour de l'*Historia*¹²⁴. Entre cette dernière et la *RB* on ne trouve aucun rapport certain¹²⁵. Le Maître se trouvant ainsi « entre » l'*Historia* et Benoît, on peut avec une quasi-certitude tracer le schéma suivant :

122. Voir ci-dessus, notes 58 et 76. Cependant le verset bénédictin *Suscepimus* est une trace certaine de *RM* 65, 9.

123. Comparer *RM* 71, 2 (*prius orent et sic sibi pacem dent*) et *RB* 53, 4 (*primitus orent... et sic sibi socientur in pace*). L'épithète *diabolica* est commune à *RM* 71, 7 et à *RB* 53, 5, tandis que l'*Historia* écrit *daemonis*. Surtout le Maître et Benoît s'accordent à mettre l'oraison en relation avec le baiser, trait qui manque dans l'*Historia* (ci-dessus, note 58).

124. Comparer *Hist. mon.* 1 (404 a) et *RM* 71, 6 : *quia si...* Surtout le Maître et l'*Historia* s'accordent à parler explicitement des travestissements du diable, de l'efficacité de la prière pour le déjouer et de sa disparition soudaine à la façon d'un fantôme (ci-dessus, notes 56-57). Ces traits manquent dans la rédaction très concise de Benoît.

125. *Oratione praemissa* (*RB* 53, 5) ressemble à *oratione facta* (*Hist. Mon.* 1, 404 a), mais ce peut être une simple coïncidence.



Il est plus difficile de dégager le rapport des trois textes à propos de la dispense du jeûne. Tandis que la *RM* ressemble assez à l'*Historia monachorum*¹²⁶, la *RB* adopte une présentation nettement différente de l'une et de l'autre¹²⁷. Pourtant certains traits apparentent Benoît au Maître¹²⁸. Du point de vue formel, on serait donc tenté d'appliquer au cas présent le schéma tracé ci-dessus. Cependant la solution de Benoît, plus simple et plus sévère que celle du Maître, s'accorde en substance avec l'*Historia* : aux fêtes privilégiées, celui qui reçoit ne fait aucune dérogation à la loi du jeûne. Tout bien pesé, il paraît probable que la *RM* dépend de l'*Historia* et la *RB* de la *RM*, tandis que l'accord entre l'*Historia* et Benoît vient sans doute de ce que celui-ci, en simplifiant le système du Maître¹²⁹, rejoint sans y songer l'ancienne pratique

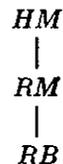
126. Voir ci-dessus, note 60.

127. Cette présentation fait penser à celle d'ATHANASE, *Syntagma* 2, qui se contente de distinguer entre les jours ordinaires, où l'on peut rompre le jeûne, et les jours « imposés », où cela est interdit. Comme le *Syntagma*, la *RB* se place uniquement au point de vue de celui qui reçoit, sans s'occuper de l'hôte. Au contraire, le Maître et l'*Historia* parlent de ce que fait celui-ci et de la permission qu'on lui accorde ou non de partir à jeun.

128. L'un et l'autre traite spécifiquement du repas de la communauté (*fratres*), tandis que l'*Historia* énonce au singulier une règle générale, qui vaut pour toute hospitalité, qu'elle soit le fait d'une communauté ou d'un individu. Comparer aussi *fracto ieiunio* (*RM* 71, 4) et *ieiunium... frangatur* (*RB* 53, 10), *propter caritatem aduentus eorum* et *propter hospitem*. Ce vocabulaire est absent de l'*Historia*.

129. Comparer la simplification de *RM* 55-56 et 61 par *RB* 50-51. De lui-même Benoît élague mainte fois la casuistique du Maître.

égyptienne. Nous pouvons donc poser à nouveau, sinon comme certain, au moins comme probable, le diagramme précédent.



Au reste, les diverses pratiques d'hospitalité que nous venons de passer en revue étaient assez courantes dans l'antiquité pour que l'on soit parfois fondé à se demander si Benoît n'en parle pas en toute indépendance à l'égard de la *RM* comme de l'*Historia monachorum*. Seuls des rapports précis dans les institutions ou le langage peuvent être retenus comme indices de dépendance. Il arrive d'ailleurs qu'un rite hospitalier de la *RB* soit sans répondant dans l'une et l'autre de ses sources. Tel est le cas du lavement des mains, qui faisait pourtant partie de la vie courante.

En dehors de ses deux sources principales, Benoît a peut-être puisé dans la Règle des IV Pères¹³⁰. Tout ce

que celle-ci dit des hôtes est dominé par le souci d'empêcher les frères de les rencontrer. Tout rapport avec eux est réservé au supérieur et à tel frère qu'il aura lui-même désigné, qu'il s'agisse du responsable de leur accueil, qui paraît être permanent, ou de ceux qui reçoivent permission occasionnelle de leur parler, soit au repas, soit ailleurs. Ces règles vont plus loin que la *RB* dans le sens de la

Il n'a pas besoin pour cela d'être guidé par une autre source. Dans le cas présent, l'absence d'analogie formelle entre la *RB* et l'*Historia* déconseille d'attribuer à celle-ci une influence sur celle-là.

130. *Reg. IV Patr.* 2, 36-42.

séparation. Il se pourrait que Benoît ait pris là l'idée de faire manger les hôtes à part et d'interdire aux frères de converser avec eux. Peut-être aussi pense-t-il aux prescriptions des IV Pères sur le repas quand il ordonne de « lire à l'hôte la loi divine pour qu'il soit édifié¹³¹ ». L'édification de l'hôte est le motif invoqué par les IV Pères pour le faire manger avec le supérieur seul. Chez Benoît ce souci d'édification a une application un peu différente, tandis que la réunion des hôtes à l'abbé pour le repas vise à sauvegarder le jeûne de la communauté.

Vue d'ensemble Ces analyses nous permettent de prendre une vue d'ensemble de *RB* 53. Dans sa première partie, le traité bénédictin amplifie considérablement, sous l'influence de l'*Historia monachorum*, les démonstrations de vénération et de charité que le Maître prescrivait en l'honneur des nouveaux venus. De façon très personnelle, Benoît insiste pour que l'on honore *tous* les hôtes, parce que tous représentent le Christ, surtout les plus pauvres. Cette pensée du Christ présent dans l'hôte, affirmée d'emblée et plusieurs fois rappelée, donne à tout le cérémonial d'accueil une grandeur religieuse et une ferveur qui en font un des beaux morceaux de la Règle.

Benoît ne s'abandonne pas pour autant à un enthousiasme imprudent. Non seulement, avec ses sources¹³², il soumet l'arrivant à l'épreuve de la prière, — ce pourrait

être le diable au lieu du Christ! — mais il s'accorde avec les IV Pères pour séparer l'hôte des frères, tant au repas des jours de jeûne que dans les conversations. Ces notes restrictives, qui apparaissent dans la deuxième partie du chapitre, contrastent avec les effusions du début, un peu comme *RM* 78-79 contrastait avec *RM* 65 et 72. Cependant Benoît ne songe pas, comme son devancier, à défendre des intérêts matériels, mais à sauvegarder l'observance et la paix des frères. Ses réserves n'ont nullement le caractère offensant des mesures policières de la *RM*. La seconde partie de son traité reste empreinte de bienveillance et de sollicitude pour les hôtes. *RB* 53 est donc d'un bout à l'autre plus religieusement et cordialement hospitalier que les chapitres correspondants du Maître. D'une règle à l'autre, les hôtes semblent devenus à la fois plus nombreux et moins sujets à caution. La gyrovagie est-elle en régression? Si la position du monastère et la qualité des visiteurs ont pu changer, il faut sans doute aussi faire honneur à Benoît d'un regard à la fois plus humain et plus surnaturel sur ceux qu'il reçoit. Sa conception profondément chrétienne de l'hôte ne lui suggère pas seulement un accueil particulièrement chaleureux. Elle entraîne la transformation du régime hospitalier, avec la création d'un personnel stable et qualifié¹³³.

133. Cf. *RB* 36, 7 (également à partir d'une vue de foi inspirée par *Mt.* 25).

131. *RB* 53, 9. Cf. *Reg. IV Patr.* 2, 41 (*ut possit aedificari*) et 42 (*nec... audiat sermo nisi diuinus qui ex pagina profertur*). S'agirait-il du repas dans *RB* 53, 9? La chose n'est pas impossible (*sedeat* signifie « se mettre à table » dans *RM* 84, 1). Noter cependant que le supérieur paraît autorisé à se faire remplacer à cette « séance » avec les hôtes, alors qu'il ne sera pas question de remplacement à propos du repas (*RB* 53, 10 et 16; cf. 56, 1).

132. A l'*Historia* et à la *RM*, on peut joindre ici *Reg. IV Patr.* 2, 38-39, qui marque nettement que l'oraison doit précéder la paix.

CHAPITRE III

LA TABLE DE L'ABBÉ (RB 56)

Un des faits les plus remarquables du traité des hôtes est la séparation que Benoît établit entre les frères et l'abbé. Les jours de jeûne, celui-ci mange seul avec les hôtes, ce qui oblige à créer une « cuisine de l'abbé et des hôtes » distincte de celle de la communauté. Le supérieur est ainsi détaché auprès des étrangers, délégué à l'hospitalité, tandis que les frères ignorent la présence des hôtes et suivent leur horaire sans perturbation. Ce divorce entre le monastère et ses hôtes, entre la communauté et son chef, à propos de l'acte communautaire par excellence qu'est le repas, cause trop de surprise pour qu'on n'aborde pas ensuite avec une certaine curiosité le petit chapitre « De la table de l'abbé ».

Le chapitre du Maître (RM 84)

Chez le Maître, la table abbatiale se trouve au réfectoire commun. Les commensaux de l'abbé sont les « anciens » du monastère, au premier rang desquels se placent les portiers, puis les étrangers en visite, enfin les frères qui savent le psautier, ces derniers à tour de rôle et selon la volonté de l'abbé (RM 84, 1-2). Après avoir rapidement énuméré ces trois catégories de personnes, le Maître s'étend assez longuement sur un point qui lui tient à cœur : parmi les *psalterati* que l'abbé invite tour à tour, on doit excepter les prévôts. Ceux-ci sont tenus de rester à leur table pour surveiller leurs

subordonnés. Les deux prévôts de chaque dizaine sont ainsi exclus de la table abbatiale à perpétuité¹³⁴.

**Le chapitre
de Benoît
(RB 56)**

Entre le chapitre du vestiaire et celui des métiers, le *De mensa abbatis* de Benoît correspond exactement à *RM 84* quant à la place¹³⁵. Les commensaux de l'abbé sont avant tout « les hôtes et les étrangers¹³⁶ ». Quand ceux-ci sont moins nombreux, l'abbé est autorisé à inviter ceux des frères qu'il voudra. Cependant un ou deux « anciens » doivent toujours rester avec les frères pour maintenir l'ordre.

Le contenu de *RB 56* est donc très voisin de celui de *RM 84*. Les différences des deux textes en sont d'autant plus faciles à repérer. Chez Benoît, plus d'« anciens » à la table abbatiale¹³⁷. Les *hospites et peregrini*, qui correspondent aux *extranei superuenientes* du Maître, restent donc les seuls convives attitrés de l'abbé. Benoît souligne ce point : l'abbé les aura à sa table *toujours*. Quant à la

134. *RM 84*, 3-4.

135. Compte tenu du déplacement du chapitre des prêtres (*RM 83*), que Benoît rejette dans la section sur le recrutement (*RB 60*).

136. *Hospitibus et peregrinis* (*RB 56*, 1). Bien que nous traduisions ici et là par « étrangers », les *peregrini* de Benoît ne correspondent pas exactement aux *extranei* du Maître. Celui-ci pense à toute personne qui n'appartient pas à la communauté, qu'elle vienne de loin ou de près. Au contraire, Benoît paraît songer à une catégorie d'hôtes particulière, celle des « étrangers » au sens fort du terme, de ceux qui viennent d'un autre pays ou d'une région éloignée. Voir ci-dessus, note 114.

137. *Senior* n'a pas le même sens dans *RM 84*, 1 (« ancien » par l'âge) et dans *RB 56*, 3 (« doyen »). Cependant il se pourrait que l'emploi du mot au second sens à la fin du chapitre bénédictin ait influé sur sa suppression dans la première phrase. Benoît évitait ainsi l'amphibologie. On observe un phénomène analogue à propos des *pauperes* dans *RB 59*. Parlant des parents « pauvres » aussi bien que des riches, Benoît ne mentionne plus les pauvres comme bénéficiaires de l'acte de donation, à la différence du Maître.

troisième espèce du Maître, elle se retrouve dans la *RB*, mais élargie : on ne mentionne pas les seuls *fratres psalterati*, mais plus généralement « les frères ». D'autre part, il n'est plus question de les faire venir « à tour de rôle ». Cette précision, qui allait de pair avec le système de confusion des rangs préconisé par le Maître, a disparu chez Benoît. Elle cesse de guider et de limiter le choix de l'abbé. Le « pouvoir » de celui-ci est d'ailleurs mis en relief. Non seulement il peut inviter « qui il veut », mais on le laisse libre d'inviter ou non, comme bon lui semble.

Cette clause *in ipsius sui potestate* est une nouveauté. Chez le Maître, des « frères sachant le psautier » s'asseyaient à la table abbatiale de façon habituelle, en vertu d'une disposition de la Règle¹³⁸. Chez Benoît, la Règle n'impose pas leur présence, mais la propose seulement à l'abbé. A celui-ci de les inviter s'il le juge bon.

En même temps qu'elle donne ainsi les coudées franches à l'abbé, la *RB* met à l'admission des frères une condition qui est également neuve : *quotiens... minus sunt hospites*. On n'invitera les frères que quand les hôtes seront moins nombreux. Ceux-ci mangent *toujours* avec l'abbé, ceux-là seulement par intermittence. Les hôtes prennent place à table de plein droit, les frères facultativement et comme bouche-trous.

Des trois catégories de convives habituels que prévoyait le Maître, une seule subsiste donc chez Benoît. La table de l'abbé est réservée aux hôtes par priorité¹³⁹. Les « anciens » du monastère n'y ont plus leur place marquée. Quant aux « frères », ils n'y sont invités qu'occasionnellement. Le privilège ainsi accordé aux hôtes correspond aux dispositions prises dans *RB 53*. S'ils sont les seuls commensaux

138. *RM 84*, 2. A moins que *uel* ait un sens disjonctif (« ou »), mais cela semble peu probable.

139. On peut être sûr qu'il en allait de même chez le Maître, mais celui-ci n'a pas pris la peine de le dire.

indice positif : traitant de la lecture au réfectoire, Benoît autorise le supérieur à en faire un bref commentaire¹⁴⁵. C'est dire que l'abbé se trouve, au moins à certains jours, au réfectoire des frères. Il semble donc que la table abbatiale soit restée là où elle était dans la *RM*. Les hôtes et l'abbé mangent au réfectoire commun. Les jours de jeûne, ils sont seuls à leur table dans un réfectoire vide. Les autres jours, ils mangent avec les frères assis aux tables voisines.

Vue d'ensemble Si, en dépit des apparences, Benoît est resté fidèle au Maître sur ce point, son petit chapitre n'en diffère pas moins de *RM* 84 par plus d'un trait. Deux fois plus court, il est aussi beaucoup plus flou. Les deux seuls points nettement indiqués sont ceux que souligne le double *semper*, au début et à la fin du texte : l'abbé doit toujours manger avec les hôtes ; un ou deux anciens doivent toujours rester avec les frères. Tout le reste de *RM* 84 est laissé *ad libitum* ou passé sous silence.

De ce vague, comme de certaines notations ajoutées, résulte pour l'abbé une plus grande liberté. Ici comme en d'autres chapitres de la *RB*, le législateur passe la main au supérieur en charge. Le pouvoir abbatial s'étend dans l'espace abandonné par la Règle.

Enfin ces modifications formelles s'accompagnent d'un changement de visée. Chez le Maître, ce chapitre avait pour objet de mettre chacun à sa place, soit à la table de l'abbé, soit à celles des frères. La surveillance de ceux-ci

Au reste, il n'est pas question d'une cuisine particulière pour les novices. Cuisine et réfectoire ne sont pas donc liés, et l'on ne saurait conclure de l'existence d'une cuisine des hôtes à celle d'un réfectoire des hôtes.

145. *RB* 38, 9. Cet indice a été relevé par H. MÉNARD, dont l'argumentation copieuse (*PL* 103, 1255-1258) est généralement convaincante.

était son souci dominant, tandis qu'il ne mentionnait les étrangers qu'en passant. Au contraire, Benoît fait de ce chapitre un corollaire du *De hospitibus*. Par suite des dispositions prises au chapitre 53, c'est aux hôtes qu'il réserve de manger, d'office et perpétuellement, avec l'abbé. La séparation entre la table abbatiale et celles des frères se trouve ainsi confirmée. Si elles demeurent dans le même local, l'heure des repas et le choix des convives tendent à les distinguer. Même les jours où les uns et les autres mangent à la même heure, on n'est plus assuré de trouver les frères assis à côté des hôtes. L'hospitalité est devenue en quelque mesure une tâche particulière de l'abbé.

CHAPITRE IV

L'ADMISSION DES POSTULANTS (RB 58)

Comme celle des hôtes, la réception des postulants est traitée par Benoît en un seul chapitre assez long, qui correspond à quatre chapitres du Maître. Ceux-ci, cependant, ne sont pas dispersés, comme l'étaient les chapitres de la *RM* sur l'hospitalité, mais groupés en une série continue (*RM* 87-90). Il était donc relativement facile pour Benoît de les synthétiser en un seul exposé.

I. De Cassien au Maître (*RM* 87-90)

Les étapes de l'admission d'après Cassien

Avant d'analyser les chapitres du Maître, il est nécessaire de se remémorer les indications fournies par Cassien. Elles expliquent en effet certaines dispositions de la *RM*. Selon Cassien, le postulant égyptien n'est admis qu'après dix jours au moins passés à la porte du monastère, pendant lesquels il essuie refus et injures¹⁴⁶. Il s'agit de mettre à l'épreuve sa patience et sa persévérance. Une fois reçu, on le dépouille de tout argent, sans accepter de sa part le moindre don¹⁴⁷, et

146. CASSIEN, *Inst.* 4, 3, 1. Cf. *Inst.* 4, 30, 3 (*diutius*); 4, 32 (*quot diebus*); 4, 33 (*diutissime*); *Conl.* 20, 1 (*multis diebus... diuturna fastidia*).

147. *Inst.* 4, 3-4.

l'abbé, en présence de tous, lui change ses vêtements contre ceux du monastère¹⁴⁸. Les anciens vêtements seront conservés au vestiaire jusqu'au jour où l'on se sentira assuré de la persévérance du nouveau frère. Alors on les donnera aux pauvres. En attendant, on les gardera pour les lui rendre en cas de départ volontaire ou de renvoi¹⁴⁹.

A ces indications, on peut ajouter les renseignements fournis par Cassien sur la cérémonie d'admission à laquelle il assista dans le coenobium de Pinufius. Elle eut lieu « devant tous les frères réunis en synaxe¹⁵⁰ ». L'abbé adressa au nouveau venu une instruction exposant le sens de l'épreuve qu'il avait subie à la porte, les exigences de sa nouvelle profession et l'itinéraire spirituel qui s'ouvrait devant lui¹⁵¹.

Après l'admission et la vêtue, le postulant n'est pas aussitôt introduit en communauté. On le confie d'abord à un ancien chargé de l'accueil des hôtes. Pendant un an entier, il aide celui-ci à servir les étrangers, apprenant à cette école l'humilité et la patience. Ce temps de probation achevé, s'il n'a donné aucun sujet de plainte, on le confie à un autre ancien, chargé de diriger dix moines. C'est à partir de ce moment qu'il sera membre de la communauté et qu'il recevra de son ancien la formation aux diverses vertus, à commencer par l'obéissance¹⁵². Tel est du moins, au dire de Cassien, le schéma normal. Dans le cas de

148. *Inst.* 4, 5 : *in concilio fratrum productus in medium exuatur propriis ac per manus abbatis induatur monasterii uestimentis*. Cf. note 150.

149. *Inst.* 4, 6.

150. *Conl.* 20, 2. Cf. notes 148 et 167.

151. *Inst.* 4, 32-43. Cf. *Conl.* 20, 2. Aucun de ces deux textes ne parle de changement de vêtements (sauf une allusion possible dans *Inst.* 4, 36, 1). C'est d'après *Inst.* 4, 5 qu'on peut supposer qu'il s'agissait d'une vêtue.

152. *Inst.* 4, 7.

Pinufius, postulant à Tabennes, il n'est pas question de l'année à l'hôtellerie. Aussitôt reçu, semble-t-il, le nouveau venu est employé au jardin¹⁵³.

Dans ce système d'admission décrit par Cassien, on ne semble exiger du postulant aucun engagement formel, oral ou écrit, au sujet de son comportement et de sa persévérance. Cet engagement existe, mais il reste implicite. Il est pris par le fait même que l'on demande à entrer et que l'on reçoit l'habit. L'abbé Pinufius parle de « profession », de « vœu », auquel le postulant ne saurait manquer sans faute grave¹⁵⁴. Il a le devoir de persévérer jusqu'à la fin de sa vie¹⁵⁵, d'une persévérance qui ne consiste pas seulement à rester au monastère, mais à y pratiquer effectivement les vertus monastiques¹⁵⁶.

A cet engagement du postulant ne correspond aucune contrepartie de la part de la communauté. Celle-ci reste toujours libre, après comme avant l'admission, de renvoyer le sujet, s'il vient à murmurer ou à s'attiédir¹⁵⁷. L'engagement de persévérer est donc pris unilatéralement par le nouveau venu. Aux yeux de ses supérieurs, il reste pour ainsi dire en état de probation perpétuelle. Sa condition est d'autant plus inégale qu'il est censé s'être lié irrévocablement dès son entrée, donc avant même d'avoir pu expérimenter son nouveau genre de vie.

**Le second
traité du Maître
(RM 90)**

Quand on passe de Cassien au Maître, on se trouve en présence d'un vaste ensemble où se reconnaissent immédiatement deux parties bien distinctes : les chapitres 87-89 et le chapitre 90. C'est par ce dernier que nous commencerons, parce qu'il est manifes-

153. *Inst.* 4, 30, 4 ; *Conl.* 20, 1.

154. *Inst.* 4, 33.

155. *Inst.* 4, 37 et 41.

156. *Inst.* 4, 36.

157. *Inst.* 4, 6.

tement le plus proche de ce que nous venons de trouver chez Cassien. D'après *RM* 90, donc, le postulant essuie d'abord un refus fictif de l'abbé. Celui-ci l'avertit sans ménagements de ce qui l'attend au monastère : obédiences pénibles, amertumes et contrariétés, jeûnes quotidiens, mortifications de la volonté propre¹⁵⁸. Il s'agit d'une sorte de martyre, comme le montre une longue comparaison entre les souffrances des persécutés d'autrefois et celles du chrétien d'aujourd'hui qui sert le Seigneur dans son « école¹⁵⁹ ». Seule l'espérance de la récompense éternelle est capable de faire supporter pareils tourments.

A la suite de ce parallèle entre vie monastique et martyre, l'abbé reprend ses terribles prédictions. Aux épreuves de la volonté s'ajouteront le renoncement à toute propriété particulière, l'interdiction perpétuelle de retourner chez les parents et celle de sortir du monastère sans un ordre du supérieur¹⁶⁰. Au milieu de ces avertissements se glisse une indication de particulière importance : on doit lire au postulant la Règle en son entier et lui faire promettre de l'observer¹⁶¹. Finalement, on exige de lui une promesse générale « d'obéir à tout et d'être prêt à suivre en tout les instructions de l'abbé et celles de la Règle ». Cette promesse est suivie de l'admission : *tunc suscipiatur in monasterio*¹⁶².

Jusqu'ici aucun délai précis n'a été indiqué. L'admission se place donc à un moment indéterminé. Entre l'arrivée du postulant et sa « réception au monastère » s'est écoulé le temps nécessaire à la présentation de la demande par le postulant, au refus fictif et aux avertissements de l'abbé, à la lecture complète de la Règle, enfin à la promesse

158. *RM* 90, 1-12.

159. *RM* 90, 13-59. Voir en particulier 90, 29 (cf. 7, 59).

160. *RM* 90, 60-66.

161. *RM* 90, 64.

162. *RM* 90, 67.

d'obéissance faite en connaissance de cause par l'intéressé. Tout cela ne peut guère se passer en une journée, mais on ne saurait en préciser la durée : s'agit-il de jours, de semaines, de mois ? Le Maître ne dit pas davantage où le postulant demeure pendant cette période : à l'hôtellerie, sans doute ? La même indétermination caractérise l'acte d'admission. Nous avons cité les quatre mots qui l'énoncent. Ils n'impliquent apparemment aucun rite. On est simplement « reçu au monastère », sans qu'il soit question de cérémonie.

Cette absence d'indications de temps, de lieu et de rites va cesser dans la seconde partie du chapitre¹⁶³. Une fois « reçu », le postulant ne reçoit pas aussitôt l'habit monastique. On craint en effet qu'il ne tienne pas sa promesse. Il faut donc « l'éprouver », selon le mot de l'Écriture¹⁶⁴. Cette probation durera une année entière¹⁶⁵, au cours de laquelle l'abbé lui prêchera chaque jour la conversion intérieure en vue de recevoir ces signes extérieurs d'appartenance à Dieu que sont la tonsure et l'habit¹⁶⁶. S'il a donné satisfaction à Dieu pendant cette année, on lui accordera la tonsure. Le rite est brièvement décrit et paraît très simple¹⁶⁷. Pour le changement de vêtements

163. *RM* 90, 68-95.

164. *RM* 90, 71 : *Nolite omni spiritui credere, sed prius probate* (*I Joh.* 4, 1).

165. *RM* 90, 79. Le statut du novice sera précisé plus loin (*RM* 90, 82).

166. *RM* 90, 74-78.

167. *RM* 90, 81. Pour l'essentiel, ce rite de tonsure correspond à la vêtue décrite par Cassien : c'est l'abbé qui opère, « au milieu » de tous les frères (cf. notes 148 et 150). Le Maître parle de « oratoire », alors que Cassien parlait de « synaxe ». L'agenouillement du postulant et la psalmodie des frères sont chez le Maître des traits nouveaux. — On retrouve la tonsure chez AURÉLIEN, *Reg. mon.* 4 (elle n'est donnée qu'au postulant laïc ; les cheveux sont jetés dans la *confessio*, en signe de consécration) ; JUSTINIEN, *Nov.* 5, 2 (elle va de pair avec la vêtue,

qui accompagne la tonsure, on n'indique aucune cérémonie.

Le chapitre se termine par des prescriptions relatives à l'apostasie. En prévision de celle-ci, les anciens vêtements seront conservés avec soin. Ce sont eux, en effet, que l'apostat doit revêtir pour retourner dans le monde, tandis que le « saint habit » restera au monastère¹⁶⁸. Quant aux objets qui ont été acquis, fabriqués ou donnés au monastère par l'apostat, on ne les lui rend pas. Il s'agit à la fois de préserver d'une profanation des objets devenus sacrés et d'inciter les religieux eux-mêmes à persévérer : les choses retiendront les personnes¹⁶⁹.

Quand on compare *RM* 90 à Cassien, on voit apparaître immédiatement plusieurs points communs : refus initial opposé à la demande d'entrée¹⁷⁰, probation pendant une année entière¹⁷¹, avertissements de l'abbé, vêtue¹⁷², conservation des anciens vêtements et restitution de ceux-ci en cas d'apostasie. Ces traits communs, qui vont parfois jusqu'à l'identité verbale, suffisent à prouver que le Maître dépend de Cassien. Au reste, souvenons-nous que son traité de l'humilité est tiré du sermon de prise d'habit de Pinufius. La dépendance incontestable de *RM* 10 à

au bout des trois ans de probation) ; GRÉGOIRE, *Ep.* 10, 9 (encore à propos des postulants laïcs ; on ne la leur donne pas avant deux ans) et 11, 30.

168. *RM* 90, 83-87.

169. *RM* 90, 88-95. L'idée de sacrilège fait penser à CASSIEN, *Inst.* 4, 3-4 (note 147). Sur cette finale de *RM* 90, voir notre chapitre sur la désappropriation.

170. CASSIEN, *Inst.* 4, 3, 1 (*de industria refutatus*) ; *RM* 90, 2 (*habitatio ei ...denegetur*). Cf. *Inst.* 4, 33 (*si... facile*) et *RM* 90, 1.63.71 (*non... tam facile*).

171. CASSIEN, *Inst.* 4, 7 (*inlegro anno*) et *RM* 90, 71 (*per inlegrum annum*).

172. Le Maître et Cassien ont en commun non seulement le fait du changement de vêtements, mais aussi les principaux traits de la cérémonie de vêtue chez l'un et de la cérémonie de tonsure chez l'autre. Voir note 167.

l'égard d'*Institutions* 4, 39 est bien faite pour confirmer que *RM* 90 provient directement du même Livre des *Institutions*.

Si le Maître dépend de Cassien dans ce chapitre, il s'en écarte sur beaucoup de points. Tout d'abord, l'épreuve initiale est fort mitigée. On ne parle plus de dix jours passés à la porte, temps et lieu demeurant indéterminés. Le refus ne s'accompagne plus d'injures, celles-ci faisant place à un exposé des difficultés à venir. La lecture de la Règle et la promesse formelle de l'observer sont des traits entièrement nouveaux¹⁷³. L'année de probation ne se passe plus à l'hôtellerie, mais au sein de la communauté¹⁷⁴. Le novice y entend à nouveau des instructions de l'abbé.

En outre — et c'est là, à en croire le titre de *RM* 90, l'objet principal du chapitre —, la prise d'habit n'a pas lieu avant cette année de probation, mais après. Elle est accompagnée d'une cérémonie de tonsure. On ne parle plus d'une homélie de l'abbé à cette occasion, celui-ci ayant déjà instruit le postulant à loisir au cours des deux périodes probatoires. A aucun moment il n'est question d'entrée en décanie. Ce que Cassien appelait *nudatio* (privation de tout argent) est également passé sous silence. Enfin, alors que les Égyptiens refusaient toute offrande de la part du postulant, on semble désormais en accepter.

173. Ce n'est pas que le mot *regula* soit absent des descriptions de Cassien, mais il y prend un sens différent. Cf. *Inst.* 4, 6 : *quem semel ab institutionis suae regula tepuisse peruiderint* ; *Cont.* 20, 2 : *cuidam fratri monasterii regulam subeuntii*. Dans ces deux passages, comme dans le reste de l'œuvre de Cassien, il ne semble pas que *regula* désigne un document écrit, une « règle » au sens où l'entend le Maître. En tout cas, il n'est pas question de lire la règle au postulant ni de lui en faire promettre l'observation.

174. Ce changement est en rapport avec le système hospitalier décrit dans *RM* 79. Avec ses deux gardiens hebdomadaires, l'hôtellerie est déjà pourvue. Elle n'a pas besoin d'un aide supplémentaire, surtout pas de cet aide peu sûr que serait le novice. Celui-ci n'aurait aucun « ancien » permanent pour le diriger.

Malgré ces nombreuses différences, *RM 90* reste pour l'essentiel dans la ligne de Cassien. Comme chez celui-ci, la probation suit l'engagement et demeure à sens unique. C'est le postulant seul qui est « éprouvé » pendant une année. Tandis que la communauté le met ainsi à l'épreuve, il est déjà lié par la « promesse » qui a précédé son admission.

Les principales relations entre les deux systèmes peuvent être représentées comme suit :

CASSIEN	<i>RM 90</i>
Refus. Dix jours à la porte.	Refus. Avertissements de l'abbé. Lecture de la Règle. Promesse d'obéissance.
Admission. Désappropriation.	Admission.
<i>Vêtire</i> . Sermon de l'abbé.	
Un an à l'hôtellerie.	Un an de probation.
Entrée en décanie.	<i>Vêtire</i> . Tonsure.

**Le premier traité
du Maître
(*RM 87-89*)**

Aucune des traces majeures de Cassien que nous venons de rencontrer dans *RM 90* — rebuts fictifs, année de probation, prise d'habit et conservation des vêtements — ne se retrouve dans *RM 87-89*. En revanche, ce premier traité du Maître présentera quelques points de contact nouveaux avec les *Institutions*.

La procédure d'admission commence, comme dans *RM 90*, par un entretien du postulant avec l'abbé. Cette fois, cependant, il ne s'agit pas d'un simple exposé du supérieur, mais d'un véritable dialogue. Interrogé d'emblée sur sa capacité d'observer la Règle, le postulant doit à nouveau, après la lecture de celle-ci et les prédictions de l'abbé, se déclarer prêt à tout¹⁷⁵.

175. *RM 87*, 1-4.

A la suite de cette présentation de la Règle, l'entretien se poursuit. Dans un exposé en style direct, l'abbé présente l'exigence de désappropriation et les diverses manières d'y satisfaire¹⁷⁶. Suit un directoire sur les garanties à prendre dans chaque cas¹⁷⁷.

Après ces longues directives à l'adresse du supérieur, on revient au postulant. Un délai de deux mois lui est laissé pour réfléchir, à l'expiration duquel il choisira la stabilisation ou le départ. Son choix se fera en connaissance de cause : pendant les deux mois, il aura partagé la vie des frères, recevant la même nourriture et subissant les mêmes sanctions, tout en continuant à loger à l'hôtellerie sous la surveillance des deux gardiens¹⁷⁸.

Passé le délai de deux mois, le frère est remis en présence de la Règle et de ses exigences de stabilité¹⁷⁹. Interrogé à nouveau par l'abbé, il « promet » d'obéir en tout¹⁸⁰. Cet engagement, il le renouvelle publiquement le lendemain à la sortie de prime, au cours d'une cérémonie qui a lieu à l'oratoire. Quand il déclare à l'abbé : « Je veux servir Dieu par la discipline de la Règle qui m'a été lue, dans ton monastère », le supérieur l'avertit que c'est à Dieu même qu'il vient de « promettre¹⁸¹ ». Après la remise de la donation sur l'autel, les versets *Suscipe* et *Confirma*, la paix et l'oraison, la cérémonie se termine

176. *RM 87*, 5-24. Cette section et la suivante sont analysées dans notre chapitre sur la désappropriation.

177. *RM 87*, 25-75.

178. *RM 88*, 1-14.

179. *RM 89*, 1. Le texte n'est pas clair. Il ne semble pas que l'on relise la Règle au postulant, ni même qu'on exige de lui une nouvelle promesse de l'observer : *repromissa lectae regulae firmitate* peut être un simple rappel de *RM 87*, 4. Voir notes 208 et 212.

180. *RM 89*, 2.

181. *RM 89*, 11.

par l'entrée du profès dans une « dizaine » : l'abbé le confie à un prévôt¹⁸².

Nous pouvons en rester là, sans nous attarder aux dernières dispositions du traité¹⁸³. On voit ce que celui-ci a de commun avec Cassien. C'est d'abord le fait qu'il envisage très explicitement la désappropriation du postulant, celle-ci constituant même l'objet essentiel de *RM 87*. C'est ensuite l'entrée en décanie, considérée comme le terme de l'initiation. Ces deux traits mis à part, le système est tout autre. On peut même se demander si les traits communs postulent une véritable dépendance littéraire de *RM 87-89* par rapport à Cassien. La désappropriation prend dans la *RM* une forme assez différente de celle des *Institutions*¹⁸⁴. De plus, elle donne lieu à une divergence fondamentale, déjà constatée dans *RM 90* : le Maître accepte la donation du postulant. Quant à l'entrée en décanie, elle est décrite en termes différents par chaque auteur. Le Maître a pu y songer de lui-même, d'autant que la chose s'impose dans un monastère où le système décanal tient une si grande place.

Quoi qu'il en soit, essayons de mettre en parallèle les deux systèmes :

182. *RM 89*, 28.

183. *RM 89*, 29-30 (ablutions versées par le nouveau profès avant la communion) ; 89, 31-35 (insertion de la donation dans le testament de l'abbé ; cf. 89, 27).

184. Pour Cassien, il s'agissait seulement d'ôter au postulant l'argent qu'il porte sur lui. Le Maître exige que le postulant se dépouille lui-même de tout son avoir, soit en le distribuant aux pauvres, soit par une donation au monastère en bonne et due forme.

CASSIEN	<i>RM 87-89</i>
Dix jours à la porte.	Présentation et acceptation de la Règle.
Désappropriation. Vêtire.	Désappropriation.
Un an à l'hôtellerie ¹⁸⁵ .	Deux mois à l'hôtellerie ¹⁸⁵ . Promesse d'observer la Règle et cérémonie de profession.
Entrée en décanie.	Entrée en décanie.

Si l'on rapproche ce tableau du précédent, on constatera qu'en dépit de quelques analogies nouvelles, le Maître est ici moins proche de Cassien qu'il ne l'était au chapitre 90. Le refus initial, déjà fort atténué dans *RM 90*, disparaît maintenant presque complètement¹⁸⁶. La vêtire et ses suites (conservation des anciens vêtements et restitution de ceux-ci en cas d'apostasie) se sont évanouies. Le délai n'est plus d'un an, mais de deux mois seulement. De plus, le sens de cette période d'attente est profondément différent. Au cours de l'« année » de Cassien et de *RM 90*, le novice seul subit la probation. Au cours des deux mois de *RM 87-89*, la probation n'est plus unilatérale, mais réciproque : *ut et mores monasterii probet et a monasterio ipse probetur*¹⁸⁷. Ainsi le délai de deux mois permet à l'aspirant d'expérimenter la vie commune, en même temps qu'à la communauté de mettre à l'épreuve son futur membre. Le don de soi au monastère n'est donc pas inconditionnel et immédiat. On le fait en connaissance de cause, après

185. Analogie plus apparente que réelle : chez Cassien, le postulant est au service des hôtes ; chez le Maître, il est l'un d'eux.

186. On en perçoit à peine un écho dans *RM 87*, 3 : *respondeat ei... non forte eum posse constituta regulae servare.*

187. *RM 88*, 5. Cf. *Reg. Consensoria 3*, PL 66, 994 d.

mûre réflexion. Le législateur manifeste un véritable respect de la liberté du postulant. Il a le souci de lui faire contracter un engagement pleinement responsable. Cette remarquable innovation tient sans doute à des expériences fâcheuses, qui auront démontré la fragilité de promesses faites trop vite et trop légèrement. Nous avons déjà vu que, par crainte de l'apostasie, *RM 90* reporte la vêtue à la fin de l'année de probation : ainsi l'on risquera moins de donner le saint habit à des indignes. Dans *RM 87-89*, ce n'est pas seulement l'habit religieux, mais la promesse de religion elle-même que l'on cherche à mettre à l'abri d'une profanation en la faisant précéder d'une période probatoire.

**Contrastes
et complémentarité
des deux traités**

La comparaison de chacun des deux traités avec Cassien nous a déjà conduit à les comparer entre eux. Il nous faut maintenant approfondir leurs rapports mutuels. Ce n'est pas chose aisée, car les deux législations paraissent étrangères l'une à l'autre. On ne trouve dans les chapitres 87-89 aucune annonce du chapitre 90, ni dans celui-ci aucune référence explicite aux précédents. Cependant, comme on ne trouve pas non plus de contradiction formelle entre les deux exposés et que de nombreuses et importantes analogies verbales démontrent l'unité d'auteur¹⁸⁸, mieux vaut les supposer complémentaires qu'indépendants ou opposés. Voyons donc comment ils s'ordonnent l'un par rapport à l'autre :

188. Comparer 90, 5 (*ex lectione regulae et dicto abbatis*) et 87, 4 (*regula in lectione expleta et omnia abbatis uerbis praedicta*); 90, 63 (*peculiaribus... denegentur*) et 87, 17 (*peculiare... denegatur*); 90, 67 et 87, 3 (*ad omnia obaudire*); 90, 67 et 87, 4 (*ad omnia factis esse paratum*), etc.

<i>RM 87-89</i>	<i>RM 90</i>
87, 3 : Première déclaration : « Je peux »	
Lecture de la Règle	1-67 : Prédications de l'abbé
87, 4 : Prédications de l'abbé	64 : Lecture de la Règle
Deuxième déclaration : « Je suis prêt »	
87, 5 : Désappropriation	
88, 3 : <i>Duorum mensuum induciae</i>	
89, 2 : Promesse d'obéissance faite à l'abbé	64-67 : Promesse d'obéissance
89, 8 : Troisième déclaration : « Je veux »...	
89, 11 : ...ou promesse d'obéissance faite à Dieu	
89, 28 : Entrée en décanie	67 : Admission
	79-82 : <i>Annus probationis</i>
	80-82 : Tonsure et vêtue

Ce tableau fait apparaître les principales différences entre les deux traités. Nous en indiquerons quelques autres en le commentant. D'abord les deux premières déclarations demandées au postulant dans *RM 87* — « Je peux » et « Je suis prêt » — sont absentes de *RM 90*. Seules subsistent dans celui-ci les prédications de l'abbé et la lecture de la Règle. Encore leur place et leur importance respectives sont-elles modifiées. Dans *RM 87*, la Règle est présentée en premier et avec insistance, tandis que les prédications de l'abbé reçoivent une simple mention (*omnia abbatis uerbis praedicta*). Dans *RM 90*, au contraire, le discours de l'abbé est interminable, ses prédications détaillées, et c'est seulement vers leur fin qu'on entend parler de la Règle en une courte phrase (*Regula ei tota legatur*). Ce

changement s'explique sans peine, si l'on songe que les chapitres 87-89 visent toute espèce de postulant, « convers » aussi bien que « laïc », tandis que le chapitre 90 s'adresse spécialement au postulant « laïc ». Ignorant tout de la vie religieuse, celui-ci a particulièrement besoin d'en être instruit, d'où l'importance donnée à la monition abbatiale dans le second traité¹⁸⁹.

Cette instruction de l'abbé a un caractère moral et religieux autant que juridique. Il ne s'agit pas seulement de présenter au postulant les difficultés concrètes de la vie monastique¹⁹⁰, mais aussi de lui faire pressentir l'héroïque grandeur de ce combat¹⁹¹. En face de ce vaste exposé, au ton souvent dramatique, le premier traité dresse un simple formulaire de questions et de réponses encadrant la lecture de la Règle. Cette fois, il s'agit bien d'une procédure juridique, au style sobre et précis. Avant d'en venir à la promesse proprement dite, on veut attirer l'attention du postulant sur la gravité d'un tel engagement. Les deux déclarations préalables qu'on exige de lui visent à l'y préparer¹⁹². Avant de déclarer définitivement : « Je veux », le postulant réfléchira à la portée de cette parole en disant d'abord : « Je peux », puis : « Je suis prêt ».

Dans la même ligne, le premier traité spécifie dans le plus

189. Si l'on admettait que les deux traités sont indépendants l'un de l'autre, on pourrait noter en outre que l'expérience de deux mois prévue par le premier rend apparemment moins nécessaire l'exposé verbal des difficultés à venir. On saura à quoi s'en tenir au terme des *induciae*. Inutile d'en disserter à l'avance. Mais en fait les deux traités sont probablement interdépendants.

190. Cette présentation se trouve aux deux bouts de l'exposé (*RM* 90, 3-11 et 60-66).

191. Voir toute la partie centrale (*RM* 90, 12-59).

192. De plus, elles sont rendues opportunes par l'intervalle assez long (deux mois) qui sépare la lecture de la Règle de la promesse. Il est naturel que la présentation de la Règle donne lieu sur-le-champ à une déclaration d'adhésion.

grand détail les formalités de la désappropriation. De plus, il précise le laps de temps qui s'écoulera avant la promesse, ainsi que le lieu où le postulant demeurera pendant ce délai. Enfin il décrit très soigneusement le rite au cours duquel le nouveau frère émet sa « promesse » en public, après l'avoir faite privément à l'abbé. Toutes ces précisions comblent des lacunes qui nous avaient frappés en lisant le second traité. On peut penser que celui-ci renvoie implicitement au premier en s'abstenant de spécifier ces choses¹⁹³. De son côté le premier traité paraît renvoyer au second à propos des « prédictions » : dire que l'abbé prédira « tout » au postulant¹⁹⁴, c'est, semble-t-il, faire allusion aux prédictions détaillées du chapitre 90. Quant au silence du premier traité à l'égard des institutions particulières du second — année de probation, tonsure, vêtue —, il peut s'expliquer par le fait que, s'adressant alors à tout aspirant, au convers comme au laïc, le Maître ne croit pas utile de signaler ce qui concerne seulement ce dernier.

Il n'est donc pas déraisonnable d'admettre que les deux traités ont été composés en référence l'un à l'autre, bien que cette relation mutuelle reste tacite. En définitive, on doit faire confiance aux mentions *sive iam conuersus sive adhuc laicus et laico*, qui se lisent respectivement dans les titres de *RM* 87 et 90. La nécessité de distinguer entre ces deux cas, le général et le particulier, fournit l'explication la plus simple et la plus sûre d'un doublet qui paraît à première vue assez suspect. Pour l'ensemble des postulants, le Maître a d'abord écrit un traité d'allure très personnelle, où prédominent les préoccupations juridiques et économiques. Il s'agit de définir de façon précise les

193. La désappropriation initiale n'est pas mentionnée dans *RM* 90, mais il est question de l'interdiction du « pécule » (*RM* 90, 63), qui paraît la supposer. Quant au rite de la profession, on peut penser que *tunc suscipiatur in monasterio* (90, 67) y fait allusion.

194. *RM* 87, 3. Cf. *RM* 90, 3 et 67.

conditions d'admission, les formalités et les rites. On se soucie par-dessus tout d'assurer la persévérance.

De celle-ci, au contraire, il ne sera plus question dans le second traité¹⁹⁵. Empruntant désormais plus d'un trait à Cassien et s'adressant spécialement au postulant laïc, le Maître s'appliquera moins à enserrer celui-ci dans un réseau d'engagements et de garanties — les dispositions des chapitres précédents restent en vigueur — qu'à l'instruire de la grandeur et des exigences d'un état entièrement nouveau pour lui. La précision juridique cède le pas aux préoccupations morales. Avant comme après l'admission, la catéchèse de l'abbé tend surtout à proposer un idéal de sainteté. Une fois entré en communauté, le postulant est tenu en haleine par la révélation d'un nouveau but à atteindre : la vêtue-tonsure, différée d'un an. Par là on espère obtenir de lui un nouvel effort de purification.

**Comparaison
d'ensemble
avec Cassien**

Si tel est bien le rapport des deux traités, il est permis de les prendre cumulativement et de joindre leurs données en un seul système, valable en son entier pour les postulants laïcs. Ce système peut être comparé à celui de Cassien, auquel il emprunte en ses deux parties, et surtout dans la seconde. Voyons donc comment le Maître a refondu les données des *Institutions* :

CASSIEN	RM 87-89 ET 90
Refus. Dix jours à la porte. Injures.	Refus. A l'hôtellerie, présentation de la Règle et des aspérités de la vie monastique.

195. Si ce n'est à la fin du chapitre (90, 88-95), appendice qui revient aux thèmes du premier traité : souci des biens et de la persévérance. Déjà l'appendice précédent (90, 83-87) réintroduisait la mention du *iam conuersus*, caractéristique de RM 87.

CASSIEN	RM 87-89 ET 90
Désappropriation. Vêtue (sermon).	Désappropriation. Délai de deux mois. Promesse et ENTRÉE EN DÉCANIE.
Un an à l'hôtellerie. ENTRÉE EN DÉCANIE	Un an en communauté. Vêtue et tonsure.

D'emblée apparaît un fait capital : vêtue et entrée en décanie se trouvent chez les deux auteurs, mais *en ordre inverse*. Chez Cassien, la vêtue marque la fin de la première période, l'entrée en décanie la fin de la seconde. Les choses sont au rebours chez le Maître : on entre en décanie au bout des deux mois, et l'on ne reçoit l'habit qu'un an plus tard.

Cette interversion correspond à un changement de signification de la vêtue. Chez Cassien, elle suit et achève la désappropriation. Quand on a ôté au postulant tout son argent, on lui retire par surcroît ses vêtements eux-mêmes. Chez le Maître, la prise d'habit n'est pas en rapport avec la désappropriation — celle-ci a eu lieu longtemps avant —, mais avec la purification morale du nouveau frère. L'habit religieux signifie moins la pauvreté et la vie commune¹⁹⁶ que l'appartenance à Dieu et la sainteté. On le présente comme la sanction de l'effort ascétique. Le recevoir est un honneur et une récompense. L'habit est qualifié de « saint » et de « sacré¹⁹⁷ ». Ce n'est pas seulement « notre habit¹⁹⁸ » (celui du monastère), mais « l'habit du Christ¹⁹⁹ ». Cette conception de l'*habitus* est chose nouvelle

196. Tel est son sens principal d'après CASSIEN, *Inst.* 4, 5.

197. RM 90, 85.

198. RM 90, 78.

199. RM 90, 86.

par rapport à Cassien²⁰⁰, et elle contraste aussi avec la façon purement juridique dont on envisageait les vêtements dans le premier traité²⁰¹. Moyennant une telle exaltation de l'habit, le Maître a pu faire de la vêtue le point final et le couronnement suprême de tout le processus d'admission, tandis que l'entrée en décanie reculait, à la fois chronologiquement et qualitativement, au rang d'étape préalable, au moins pour le postulant laïc.

En plus de l'interversion de ces deux actes, on notera surtout chez le Maître une série de dispositions nouvelles dans les débuts de la procédure : présentation de la Règle et prédictions de l'abbé, formalités minutieuses de la désappropriation, délai de deux mois pour probation réciproque, promesse solennelle de fidélité. Ces prescriptions variées ne visent qu'à un seul but : obtenir du postulant un engagement lucide et ferme, libre et explicite, qui mette irrévocablement au service de Dieu sa personne et ses biens. Certes l'homme pourra manquer à sa promesse, sans qu'on puisse l'empêcher de s'en aller. Du moins la propriété de ses biens restera-t-elle acquise au monastère²⁰².

Enfin le Maître a dû innover pour tenir compte d'un cas non prévu dans l'Égypte du iv^e siècle : celui du *iam conversus* qui demande à entrer en communauté. Déjà initié à la vie religieuse, ce personnage ne subira ni l'année de probation ni le changement de vêtements. On l'astreindra seulement à la désappropriation, au délai de deux mois et aux promesses, avant de le verser dans une dizaine.

200. Si le Livre I des *Institutions* prête un sens moral et religieux aux pièces du vêtement, il n'en fait pas des objets « sacrés ». Dans *Inst.* 4, 5, Cassien parle simplement des « vêtements du monastère ».

201. Voir *RM* 87, 55-59 et 88, 12 (cf. 87, 64-65). Les vêtements religieux y sont appelés *res monasterii*. Ce nom de *res* n'est employé que trois fois dans le second traité (90, T.74.95), tandis qu'on trouve cinq fois *habitus* (90, 68.78.82.85.86) et six fois *vestis* (90, 75.78.80.83.85 [bis]). Ces derniers n'apparaissent jamais dans le premier traité.

202. *RM* 87, 37 ; 90, 88-95.

Cette formation minima constitue un tronc commun sur lequel se greffe la formation particulière réservée au postulant laïc. De là vient la bipartition du traité de la *RM* et ses redondances manifestes. Conjuguées avec certaines silences, celles-ci lui donnent même une apparence composite, en dépit de quoi l'on doit reconnaître sa réelle unité.

II. Du Maître à Benoît (*RB* 58)

Cette unité de *RM* 87-90 se reflète dans l'unique chapitre de Benoît, où l'on retrouve les principaux éléments du double traité du Maître, mais redistribués de façon originale et fondus en une synthèse plus poussée.

D'emblée on constate que Benoît parle de « deux mois » comme *RM* 88-89, et que ses trois périodes probatoires de deux, six et quatre mois aboutissent à une année entière, c'est-à-dire au temps prescrit par *RM* 90. Ce qui est nouveau chez lui, c'est que les deux mois et l'année ne sont plus des laps de temps *successifs*, comme ils l'étaient chez le Maître, mais que le premier est intégré dans le second. En d'autres termes, tandis que la période de formation durait au total quatorze mois chez le Maître, elle ne dure plus que douze mois chez Benoît²⁰³.

Une autre différence capitale est que Benoît ne distingue plus entre la généralité des postulants, convers ou laïcs, et le cas particulier du laïc. De ce fait disparaît également la bipartition du traité en un « tronc commun » (*RM* 87-89) et un appendice spécial à l'usage du *laicus* (*RM* 90). D'un bout à l'autre de son chapitre, Benoît s'occupe d'un seul

203. Sans compter les jours qui précèdent la période de deux mois chez l'un et l'autre auteur.

et même personnage : le postulant laïc²⁰⁴. Le cas de l'homme déjà initié à la vie religieuse sera traité à part, dans un chapitre ultérieur²⁰⁵.

Ce changement en entraîne un autre. Comme il n'y a plus de distinction entre genre et espèce, Benoît ne distingue pas entre profession et vêtue. Chez le Maître, la première avait lieu au bout des deux mois, la seconde à la fin de l'année. Chez Benoît, elles sont réunies en une seule cérémonie qui a lieu à la fin de l'année. Elles y gardent d'ailleurs leur place respective : le rite commence par la profession et s'achève par la vêtue. On peut donc dire que la vêtue a attiré à soi la profession, qui en forme désormais le préambule. Si la fin des deux mois continue à être marquée par une sorte d'engagement et d'« entrée²⁰⁶ », ces actes sont privés de leur solennisation rituelle, que Benoît a reportée à la fin de l'année.

Insertion des deux mois dans l'année, fusion de la profession et de la vêtue. Ces opérations combinatoires s'accompagnent d'une multiplication des lectures de la Règle. Chez le Maître, il ne semble pas que celle-ci soit lue plus d'une fois, et cela dès l'arrivée du postulant²⁰⁷. Si l'on parle ensuite à trois reprises de « Règle lue », c'est probablement par allusion à cette lecture initiale, qui reste unique²⁰⁸. Au contraire, Benoît mentionne clairement trois lectures distinctes de la Règle, au bout de deux mois, de six mois et de quatre mois. Ce triplement correspond à une tendance générale de Benoît²⁰⁹, spécialement dans le

présent chapitre²¹⁰. Il se pourrait d'ailleurs qu'en mentionnant plusieurs fois la lecture de la Règle, le Maître ait suggéré à Benoît d'en instituer autant de lectures effectives et distinctes²¹¹.

En même temps qu'à ce triplement des lectures, on assiste au doublement des « promesses ». On se souvient que le Maître réservait ce mot à l'engagement définitif de la profession, qui est pris au bout de deux mois²¹². Chez Benoît, il est question de « promesse », non seulement au moment de la profession, c'est-à-dire à la fin de l'année²¹³, mais déjà auparavant, à un moment que l'on peut placer soit avant, soit après les deux mois, suivant

210. *RB* 58, 22 (*tertio respondeat*). Noter en outre les trois périodes de plusieurs mois, ainsi que les triades *meditentur et manducant et dormiant* (58, 5), *ad opus Dei ad oboedientiam ad opprobria* (58, 7), *de stabilitate sua et conuersatione morum suorum et oboedientiam* (58, 17).

211. Voir notes 207-208. Si l'on met à part *RM* 89, 8, qui fait partie du rite de profession, il reste chez le Maître comme chez Benoît trois mentions de la lecture de la Règle. La première lecture de Benoît (58, 9) correspond à *RM* 87, 2-4 (comparer *RM* 87, 2-3 : *non forte eum posse constituta regulae conseruare ... posse se ad omnia obaudire*, et *RB* 58, 10 : *si potes obseruare... si uero non potes...*), moyennant un déplacement : lue dès l'arrivée chez le Maître, la Règle ne l'est qu'au bout de deux mois chez Benoît. Mais la place ainsi faite par Benoît à la première lecture correspond à *RM* 89, 1, c'est-à-dire à la deuxième mention du Maître. Ainsi *RB* 58, 10 rappelle à la fois la mention de *RM* 87, 3-4 (question de la « capacité d'observer ») et celle de *RM* 89, 1 (au bout de deux mois). — La deuxième lecture de Benoît (*RB* 58, 12) ne correspond à rien de précis chez le Maître. La troisième (*RB* 58, 13), qui se situe au bout d'une année, est peut-être en relation avec la troisième mention du Maître (*RM* 90, 64 ; cf. 90, 67), qui apparaît dans le voisinage de l'année de probation, encore qu'avant celle-ci.

212. *RM* 89, 1 (corriger la traduction : *repromissa*, d'après les autres emplois du verbe dans la *RM*, ne signifie pas une nouvelle promesse, mais une promesse tout court) et 89, 11 (cf. 90, 64 et 67).

213. *RB* 58, 14 et 17-18.

204. Ou du moins non-moine, car nous ne savons pas si et comment Benoît recevait les « convers ». Cette catégorie fait défaut dans *RB*.

205. *RB* 61 : *De monachis peregrinis*.

206. *RB* 58, 9-11.

207. *RM* 87, 3-4.

208. *RM* 89, 1 : *repromissa lectae regulae firmitate* ; 89, 8 : *per disciplinam regulae mihi lectae* ; 90, 64 : *regula ei tota legatur et factis implenda promittatur*.

209. Cf. *RB* 8, 1 ; 35, 17-18 ; 38, 3.

la façon dont on interprète une phrase assez ambiguë²¹⁴. Ici encore il semble que les deux mentions successives de la même promesse trouvées chez le Maître aient induit Benoît à parler de deux promesses distinctes²¹⁵. Cette distinction réelle n'est d'ailleurs pas seulement affaire de temps. L'objet même de la promesse paraît différent : la première fois, on promet de persévérer, la seconde d'obéir. Cette variation est chose nouvelle par rapport au Maître, qui parlait d'obéissance dans les deux passages correspondants²¹⁶. Dans la formule de profession, Benoît récapitulera les objets des deux promesses, en intercalant

214. *RB 58, 9 : Si promiserit de stabilitate sua perseuerantiam post duorum mensuum circulum legatur ei haec regula... Cf. RB 58, 13 : Et si adhuc stat post quatuor menses iterum relegatur ei eadem regula.* Dans les deux cas, on peut se demander si l'acte énoncé dans la proposition conditionnelle se situe au début ou à la fin de la période indiquée par *post ...mensuum circulum* (ou *menses*). La première interprétation est peut-être la plus naturelle (cf. 58, 11). Dans la seconde interprétation, la promesse « après deux mois » de *RB 58, 9* correspondrait exactement à celle de *RM 89, 2*. En tout cas, il existe une correspondance verbale certaine entre ces deux passages (comparer *RM 89, 1 : stabilitas... et perseuerantia*, et *RB 58, 9 : de stabilitate sua perseuerantiam*). Il est donc au moins vraisemblable que la première « promesse » de Benoît vient de celle du Maître, avec ou sans déplacement.

215. Littérairement, et peut-être réellement, la première promesse de Benoît (*RB 58, 9*) correspond à *RM 89, 1-2* (voir note précédente). Quant à la deuxième promesse bénédictine (*RB 58, 14*), elle correspond sans aucun doute à *RM 90, 67* (comparer *promiserit se ad omnia obaudire et...* chez le Maître, et *promiserit se omnia custodire et...* chez Benoît ; de part et d'autre, la promesse a pour objet d'obéir à la Règle et à l'abbé ; elle est précédée par une lecture de la Règle : *RM 90, 64* et *RB 58, 13* ; elle est immédiatement suivie de l'admission : *tunc suscipiatur in monasterio* chez le Maître, *tunc suscipiatur in congregatione* chez Benoît).

216. *RM 89, 2 : cum... inplenda in omnibus oboedientia promittatur ; 90, 67 : cum... promiserit se ad omnia obaudire et eius uel regulae monitionibus ad omnia factis esse paratum.* Dans le premier cas, le contexte immédiat parle de « stabilité » et de « persévérance » (voir note 214), mais la promesse elle-même a pour objet l'obéissance.

entre eux la *conuersatio morum*, de façon à obtenir une de ces triades qui lui sont chères²¹⁷.

Si l'on peut comparer de façon précise les « promesses » de Benoît à celles du Maître, il est plus difficile de rapprocher les autres engagements dont parlent les deux règles. Le Maître, on s'en souvient, entourait la lecture de la Règle de deux déclarations : « Je peux » et « Je suis prêt ». Seule la première a laissé une trace chez Benoît²¹⁸. De son côté, Benoît laisse entrevoir deux acceptations au moins implicites de la Règle, à la suite des deux premières lectures de celle-ci²¹⁹. La première de ces acceptations, ou déclarations de persévérance, pourrait être rapprochée du « Je peux » du Maître, puisqu'elle répond à l'alternative : « Si tu peux... Si tu ne peux pas...²²⁰ », mais la seconde ne présente aucun point de contact avec la *RM*, et l'ensemble est très différent.

Ces observations générales sur les rapports des deux règles sont résumées dans le tableau suivant, où nous ajoutons plusieurs relations secondaires non encore signalées :

<i>RM 87-90</i>	<i>RB 58</i>
Refus	Refus Patience à supporter les injures, persévérance : 4 ou 5 jours
Lecture de la Règle (2 acceptations) Prédications de l'abbé Désappropriation	

217. *RB 58, 17 : promittat de stabilitate sua et conuersatione morum suorum et oboedientiam.* Voir note 210.

218. Comparer *RM 87, 2-3* et *RB 58, 10* (note 211).

219. *RB 58, 11 : Si adhuc steterit ; 58, 13 : Et si adhuc stat.*

220. Voir notes 211 et 218.

RM 87-90	RB 58
Deux mois à l'hôtellerie	Entrée à l'hôtellerie : « quelques jours »
Surveillance 89, 1 : choix (stabilité, persévérance)	Surveillance, prédictions 1 ^{re} promesse (stabilité, persévérance) 1 ^{re} lecture de la Règle : « après 2 mois »
89, 2 : promesse (obéissance) Le lendemain, à l'oratoire : promesse à Dieu (servir Dieu par la Règle dans le monastère)	Entrée dans la <i>cella noviciorum</i> 2 ^e lecture de la Règle : après 6 mois 3 ^e lecture de la Règle : après 4 mois 2 ^e promesse (obéissance) A l'oratoire : promesse devant Dieu et ses saints (stabilité, <i>conuersatio morum</i> et obéissance)
Déposition de la <i>donatio</i> sur l'autel <i>Suscipe et Confirma</i>	Déposition de la <i>petitio</i> sur l'autel <i>Suscipe</i> (ter) et <i>Gloria Patri</i>
Paix, oraison L'abbé prend la <i>donatio</i> sur l'autel Incorporation à une dizaine	Oraison L'abbé prend la <i>petitio</i> sur l'autel Entrée en communauté (Désappropriation) Vêtue (conservation des anciens vêtements)
Un an de probation Tonsure et vêtue (conservation des anciens vêtements) On ne restitue pas ses biens à l'apostat	On ne restitue pas la <i>petitio</i> à l'apostat

**Les quatre
ou cinq jours
à la porte**

Désormais, nous poursuivrons la comparaison des deux règles en suivant ce tableau. Le refus initial opposé au postulant prend chez Benoît une forme beaucoup plus dure que chez le Maître. L'influence de Cassien et des IV Pères est ici évidente. Du premier, Benoît tient les « injures » et peut-être la « difficulté²²¹ », des seconds la « persévérance à frapper » et la « permission d'entrer²²² », de l'un et de l'autre les « quatre ou cinq jours ». Cassien parlait de « dix jours ou plus », les IV Pères d'« une semaine²²³ ». Benoît a réduit de moitié. De plus, il ne dit pas formellement, comme ses deux auteurs, que le postulant doit coucher *pro foribus*. Néanmoins l'accueil garde une grande rudesse, qui contraste singulièrement avec le refus fictif et courtois du Maître.

On peut même, en dépit de quelques échos de la *RM*²²⁴, considérer tout ce premier paragraphe comme une nouveauté. Le Maître ouvrait son traité par les mots *Ingredienti in monasterio nouo fratre*, qui supposent une entrée sans difficulté²²⁵. Benoît écrit au contraire : *non ei facilis tribuatur*

221. CASSIEN, *Inst.* 4, 3, 1 : *iniuriis quoque et exprobrationibus multis affectus* ; 4, 32 : *cuius difficultatis causam... debes agnoscere*. Noter cependant que *difficultatem ingressus* (*RB* 58, 3) renvoie à *non ei facilis tribuatur ingressus* (58, 1), qui fait écho à *RM* 90, 1 (cf. note 170).

222. *Reg. IV Patr.* 2, 27 : *Si uero perseuerauerit pulsans* (*RB* 58, 3 ; cf. *Luc* 11, 8), *petenti non negetur ingressus* (*RB* 58, 4). Le mot *ingressus*, trois fois répété par Benoît (58, 1.3.4), paraît venir des IV Pères.

223. CASSIEN, *Inst.* 4, 3, 1 : *diebus decem uel eo amplius* ; *Reg. IV Patr.* 2, 25 : *ebdomada*.

224. Cf. *non... facile/non... facilis* (note 225), et la citation commune de *I Joh.* 4, 1 dans *RM* 90, 71 et *RB* 58, 2 (le Maître cite la première partie du texte et Benoît la seconde ; seul le mot *probate* leur est commun).

225. *RM* 87, 1. Si le Maître écrit à trois reprises *non... tam facile* (*RM* 90, 1.68.71), ce n'est pas à propos de l'« entrée », mais de la prise d'habit et de la « confiance » qu'elle suppose de la part du monastère.

ingressus : l'entrée ne va pas de soi, on ne l'accordera que difficilement. S'il y a refus de part et d'autre, l'objet en est différent. Ici l'on dit au postulant : « Tu ne pourras rester », là : « Tu n'entreras pas ». Une observation analogue peut être faite à propos de la citation de *I Joh.* 4, 1, qui est commune aux deux règles. Chez le Maître, le *Probate spiritus* de l'Apôtre trouvait son application dans l'année précédant la vêtue. Chez Benoît, il entre en jeu dès l'arrivée²²⁶. Une nouvelle période probatoire, antérieure même à l'entrée, fait ainsi son apparition dans la *RB*.

Une fois entré, le postulant séjourne Les « quelques jours » à l'hôtellerie pendant « quelques et les deux mois jours ». Ce laps de temps indéterminé contraste avec les périodes précises que définit le reste du chapitre : quatre ou cinq jours, deux mois, six mois, quatre mois. Quand il prendra fin, le postulant séjournera dans un autre local, appelé *cella nouiciorum*. C'est là que les « novices » étudient, mangent et dorment, un « ancien » étant chargé de les surveiller avec le plus grand soin. Après avoir usé du pluriel dans ces indications sur la *cella* et sur le *senior*, le texte revient au singulier pour décrire la formation individuelle que reçoit le postulant : examen de sa sincérité à chercher Dieu et de son zèle pour la vie religieuse, prédiction des *dura et aspera* par lesquels on va à Dieu. S'il promet de persévérer, on lui lit la Règle après deux mois et on lui demande s'il se sent capable de l'observer. Sur sa réponse affirmative, on le conduit à la *cella nouiciorum* et on recommence à l'éprouver.

Si nous avons tenu à suivre de près la lettre de ce passage, c'est qu'il pose un difficile problème d'exégèse. A première vue, les « quelques jours » passés à l'hôtellerie sont suivis de deux mois passés au noviciat. Ainsi l'entendent presque

226. Comparer l'application de *I Joh.* 4, 1 dans *RM* 90, 71 et *RB* 58, 2.

tous les commentateurs anciens et modernes²²⁷. Cependant on peut se demander si les « quelques jours » ne s'identifient pas aux deux mois, cette période se passant tout entière à l'hôtellerie. Si en effet le postulant se trouvait déjà au noviciat pendant les deux mois qui ont précédé la lecture de la Règle, pourquoi le « conduirait-on » au noviciat après cette lecture? En écrivant *tunc ducatur in supradictam cellam nouiciorum*²²⁸, Benoît suggère un changement de lieu et de statut analogue à celui qui se produira après la dernière lecture de la Règle, au moment de la profession²²⁹. Selon l'interprétation courante, le novice est simplement ramené là où il habitait déjà, après avoir été interrogé on ne sait où²³⁰. Mais *tunc ducatur* se comprend mieux si le postulant est alors introduit pour la première fois dans la maison des novices. D'ailleurs, on vient de lui proposer d'« entrer²³¹ », ce qui suggère un véritable changement de local et de condition. Une mutation de ce

227. Seul fait exception HILDEMAR-PAUL DIACRE (note 233). Son interprétation est rejetée par MARTÈNE (*PL* 66, 815 ab), qui s'appuie sur SMARAGDE (note 230). La plupart des commentateurs modernes, entre autres Ménard, Calmet, Delatte, Herwegen, ne semblent pas même s'être posé une question.

228. *RB* 58, 11.

229. *RB* 58, 14 : *tunc suscipiatur in congregatione* (cf. 58, 23 : *iam ex illa die in congregatione reputetur*). On passe du noviciat à la communauté.

230. A l'*auditorium* (parloir), selon SMARAGDE (*PL* 102, 900 c : supprimer *non* devant *intelligitur*). Mais Smaragde interprète d'après AURÉLIEN, *Reg. mon.* 1, qui suppose une situation toute différente (le postulant vient d'arriver). Dans la situation que suppose *RB*, on ne voit pas pourquoi le novice devrait être conduit au parloir pour y entendre la Règle. Cette interprétation de Smaragde est suivie par BERNARD DU CASSIN, PIERRE BOHIER et MARTÈNE (note 227).

231. *RB* 58, 10 : *si potes obseruare, ingredi*. Cf. 58, 4 : *ingressus* consiste à être admis à l'hôtellerie. Cependant 58, 10 fait peut-être allusion à l'entrée en communauté, c'est-à-dire à l'engagement définitif de la profession. Cf. 58, 12 : *ut sciat ad quod ingreditur*.

genre rendrait compte au mieux de l'engagement qu'on vient d'exiger du postulant : si on lui a fait « promettre » stabilité et persévérance²³², c'est apparemment qu'il allait accomplir un acte sérieux en franchissant un véritable seuil.

Le texte bénédictin renferme donc plusieurs indices suggérant que l'aspirant ne passe de la *cella hospitum* à la *cella nouiciorum* qu'à la fin des deux mois. Déjà proposée par Paul Diacre²³³, cette interprétation est corroborée par la comparaison avec le Maître. En effet celui-ci note expressément que le postulant demeure à l'hôtellerie pendant ses deux mois de réflexion²³⁴. La lecture de la Règle, les prédictions de l'abbé, la promesse finale du frère, tous ces éléments communs au Maître et à Benoît montrent que les deux auteurs s'accordent à peu de chose près sur le contenu de cette période probatoire. Leur accord cesserait-il en ce qui concerne le lieu où elle s'écoule? Plus probablement, Benoît comme le Maître songe à l'hôtellerie. Nouveauté bénédictine, la *cella nouiciorum* semble plutôt faite pour les deux périodes suivantes, qui sont également des innovations de la *RB*.

Il ne manque donc pas d'arguments, soit à partir de la *RB*, soit à partir de la comparaison des deux règles, pour situer les deux mois à l'hôtellerie. Cependant cette interprétation reste sujette à discussion. Pourquoi en effet Benoît mentionne-t-il le séjour à la *cella nouiciorum* aussitôt après les « quelques jours » à l'hôtellerie, et bien

232. *RB* 58, 9. Nous supposons ici que cette « promesse » est exigée à la fin des deux mois (note 214).

233. PAUL DIACRE, *Commentarius*, p. 440 (= HILDEMAR). Au contraire, DONAT, *Reg.* 6, supprime la mention de la *cella hospitum*, comme d'ailleurs celle des *paucis diebus* et des deux mois. Aussitôt franchie la porte, la postulante est admise dans la *cella* (sans précision), où elle demeurera toute l'année. La Règle lui est lue non point trois fois, mais *saepius*.

234. *RM* 88, 8 : *in cella illa peregrinorum dormiant*.

avant de parler des prédictions, de la promesse, de la lecture de la Règle et des deux mois? Spontanément, comme l'ont fait la plupart des commentateurs, le lecteur comprend que ces choses ont lieu au noviciat, sous la responsabilité de « l'ancien apte à gagner les âmes ». Il est vrai que l'emploi du pluriel délimite assez nettement les deux phrases concernant la *cella* et l'ancien²³⁵, de sorte qu'elles pourraient être considérées comme formant une parenthèse. Par anticipation, Benoît décrirait dès maintenant un local et une fonction qui n'entreront en usage qu'après l'acceptation de la Règle²³⁶. Mais si l'« ancien » ne s'occupe que des « novices » proprement dits, qui donc veille sur le postulant pendant les deux mois précédents, qui lui prédit les *dura et aspera*, qui lui lit la Règle et le met en demeure de l'accepter²³⁷? Ce pourrait être l'abbé, comme dans la *RM*, mais il faut avouer que Benoît a tout fait pour donner à penser autre chose. Dire de l'ancien : *super eos omnino curiose intendat*, puis ajouter aussitôt : *et sollicitudo sit si...*, c'est suggérer invinciblement que le même personnage est à l'œuvre dans le second cas comme dans le premier. Seule une considération attentive peut faire soupçonner une coupure entre les deux phrases²³⁸.

235. *RB* 58, 5-6. DONAT, *Reg.* 6, ayant supprimé le mot *nouiciorum* après *cella*, met au singulier ce qui suit. De même SMARAGDE, bien qu'il conserve *nouiciorum*, met au singulier *meditetur* et la suite. Ces auteurs, et d'abord le texte même de la règle qu'ils ont sous les yeux, effacent donc toute apparence de parenthèse dans *RB* 58, 5-7. De plus, en remplaçant *sollicitudo sit* par *sollicitus (a) sit*, ils attribuent au *senior* l'action décrite dans *RB* 58, 7 sq. Voir note 238.

236. *RB* 58, 11 (*supradictam cellam nouiciorum*) renvoie à 58, 5. On songe à certains retours en arrière (*RB* 53, 6 revenant à 53, 3-4 ; la désappropriation dont parle *RB* 58, 24-25 a lieu en réalité auparavant).

237. *RB* 58, 7-11.

238. Outre le passage du pluriel au singulier (*eos... quaerit*), noter la tournure impersonnelle (*sollicitudo sit*), qui évite d'attribuer

De son côté, la comparaison avec la *RM* autorise quelques doutes. En effet plusieurs expressions que le Maître emploie en parlant de l'hôtellerie et de ses gardiens se retrouvent approximativement sous la plume de Benoît quand il parle du noviciat et de son *senior*²³⁹. On pourrait y voir le signe que Benoît transfère mentalement le séjour de deux mois de la *cella peregrinorum* à la *cella nouiciorum*.

Il faut donc se résigner à l'incertitude en ce qui concerne le lieu où s'écoulaient les deux mois. Le moins qu'on puisse dire est que Benoît n'a pas évité toute équivoque. Au reste, quel que soit le moment exact où l'on place l'entrée dans la *cella nouiciorum* — au début de l'année ou au bout de deux mois —, l'important est de remarquer l'innovation que constituent cette *cella* et son *senior*. Comme il l'avait fait pour les malades, Benoît crée pour les novices un local et un officier particuliers. La

formellement au *senior* de 58, 6 la surveillance dont parle 58, 7. Les verbes suivants (*praedicentur, legatur, dicatur*), tous passifs ou impersonnels, laissent le lecteur dans la même incertitude en ce qui concerne l'agent responsable de ces diverses actions. On comprend que le texte interpolé (cf. DONAT, *Reg.* 6) ait personnalisé *sollicitudo sit* en le remplaçant par *sollicitus (a) sit*.

239. Comparer *RM* 88, 7 (*sub cura*) et *RB* 58, 6 (*curiose*); *RM* 88, 8 (*in cella... peregrinorum dormiant*) et *RB* 58, 5 (*in cella nouiciorum ubi... dormiant*); *RM* 88, 10 (*sollicite*) et *RB* 58, 7 (*sollicitudo sit*). D'après ce dernier parallèle, il semblerait que *RB* 58, 7 se rattache à ce qui précède. On aurait ainsi, par la comparaison avec le Maître, la confirmation de ce qui ressort d'une simple lecture du texte : le verset 7 continue le verset 6 et décrit le rôle du *senior*, celui-ci remplaçant les deux gardiens de *RM* 88. Au contraire, les « prédictions » du verset 8 font partie du rôle de l'abbé, d'après *RM* 87, 4 et 90, 3.67, de même que la lecture de la Règle dont il est question ensuite. Ainsi la comparaison avec la *RM*, aussi bien que le sens, suggère de placer une coupure entre les versets 7 et 8, plutôt qu'entre les versets 6 et 7, comme nous l'avions fait dans la note précédente en nous plaçant à un point de vue étroitement formel.

« maison des novices » n'abrite pas seulement ceux-ci pour la nuit. Outre qu'ils y « dorment », ils y « étudient » et ils y « mangent ». Les aspirants sont donc beaucoup plus séparés de la communauté qu'ils ne l'étaient chez le Maître²⁴⁰. Seuls l'office et peut-être le travail manuel les réunissent aux profès. Le fait de manger à part est sans doute le trait le plus caractéristique de cet état de séparation. Si, comme nous croyons l'avoir montré, les hôtes mangent toujours au réfectoire commun et assez souvent en même temps que les frères, les novices sont nettement plus séquestrés.

« L'ancien apte à gagner les âmes » rappelle à la fois l'infirmier et l'hôtelier. En créant ces charges, Benoît ne manque pas d'indiquer les qualités requises du titulaire. Comme l'hôtelier, ce maître des novices stable et qualifié contraste singulièrement avec les deux semainiers auxquels la *RM* confiait la surveillance des hôtes et des postulants²⁴¹. S'il a encore pour mission de surveiller ceux-ci avec la plus grande attention, ce n'est pas pour les empêcher de voler et de s'enfuir, mais pour « gagner leurs âmes ». Ainsi le *senior* de Benoît assume une partie au moins des responsabilités qui incombaient à l'abbé chez le Maître. D'après ce dernier, toute la formation du postulant, soit avant la profession, soit avant la vêtue, était assurée par l'abbé. Bien que Benoît ne mentionne l'abbé qu'à l'occasion de la cérémonie de profession²⁴², il est vraisemblable que celui-ci continue à jouer un rôle actif, voire le

240. Pendant les deux mois, les postulants de la *RM* « dorment » seulement à l'hôtellerie (note précédente). Pendant l'année de probation, ils partagent en tout la vie commune, sauf qu'ils ne sont pas autorisés à exercer une fonction liturgique ni à manger avec l'abbé (*RM* 90, 82).

241. Cf. H. FRANK, « Die Regula Benedicti als Quelle der Regula Magistri », dans *Vir Dei Benedictus*, p. 293-294.

242. *RB* 58, 19 et 29.

rôle principal, à chaque étape de la formation²⁴³. Mais l'« ancien » a désormais une part, quelle qu'en soit l'importance²⁴⁴, dans cette tâche pédagogique et spirituelle.

Tests et prédictions Les éducateurs du nouveau frère ont un double rôle : ils observent son comportement présent et ils l'instruisent des épreuves à venir. Avec une certaine maladresse, Benoît définit la première fonction par deux mots très voisins, dont l'un s'applique aux maîtres et l'autre au disciple : *sollicitudo sit ... si sollicitus est*. Si la « sollicitude » des éducateurs évoque ce que la *RM* disait de la surveillance policière des hôteliers²⁴⁵, son objet — la « sollicitude » du frère pour les choses de Dieu — fait penser bien davantage à la probation spirituelle que le Maître faisait subir au postulant, soit pendant les deux mois, soit pendant l'année précédant la vêtue²⁴⁶.

Les critères de cette probation étaient indiqués çà et là par le Maître : obéissance, purification du cœur, accomplissement parfait de tout ce que contient la Règle, observance impeccable²⁴⁷. Benoît les rassemble en une phrase vigoureuse, dont les termes sont presque tous originaux. Avec l'obéissance, déjà suggérée par le Maître, on y trouve « une vraie recherche de Dieu », l'« œuvre

243. La chose est certaine pour les quatre ou cinq jours à la porte et les quelques jours à l'hôtellerie. Si l'on identifie ceux-ci aux deux mois, il devient probable que les « prédictions » (sinon la « sollicitude »), la lecture de la Règle et l'invitation à l'observer (58, 7-10) font toutes partie des obligations personnelles de l'abbé. Le scrutin final et la décision de « recevoir » le novice (58, 13-16) sont sûrement aussi des attributions abbatiales.

244. Si l'on attribue à l'abbé les actes décrits dans 58, 7-8, il ne reste au maître des novices que la « surveillance attentive » de 58, 6 et sans doute aussi la « sollicitude » de 58, 7 (note 239).

245. *RM* 88, 7-10. Voir note 239.

246. *RM* 88, 5 ; 90, 71-82.

247. *RM* 90, 71 (cf. 67).75.78-79.

de Dieu » et les « opprobres », trois choses dont il n'était pas question dans l'autre Règle. Quel que soit le sens de *opus Dei* dans ce contexte²⁴⁸, la répétition du nom de Dieu est frappante, d'autant que ce nom est absent des indications correspondantes du Maître. Benoît se souvient peut-être ici d'un passage de Basile²⁴⁹. En tout cas, ce qu'il requiert du novice se définit en termes dynamiques (recherche, zèle) et en référence explicite à Dieu. Il s'agit moins d'observance irréprochable que d'élan vers Dieu et d'application à le servir.

Cette impression est confirmée par la phrase suivante, où l'on passe à la prédiction des *dura et aspera*. Là encore, le dernier mot est pour la tendance vers Dieu (*per quae itur ad Deum*). L'examen du candidat portait sur l'authenticité de son désir de Dieu. Ce désir sera exaucé par les épreuves qu'on lui annonce maintenant. *Praedificentur ei omnia dura et aspera* ressemble fort à une phrase du Maître au début du chapitre 90²⁵⁰. *Per quae itur ad Deum* résume assez bien le grand discours héroïque qui suit dans le même chapitre²⁵¹. Il n'est pas de souffrance, disait

248. Dans *RB* comme dans *RM*, *opus Dei* ne signifie jamais autre chose que l'office. Le zèle pour l'office est donné pour la marque d'un bon novice dans CYRILLE DE SCYTHOP., *Vita Sabae* 8. Ce qui autorise un doute, c'est que BASILE, *Reg.* 7 (499 a) écrit des postulants: *oportet inquirere... si satis instanter hoc expetunt et si uerum et ardens desiderium est eorum erga opus Dei*. Or dans cette phrase, qui a pu inspirer Benoît, *opus Dei* désigne manifestement l'ensemble de la vie religieuse. Chez Cassien, le zèle pour l'office n'est pas indiqué parmi les critères du bon postulant. Tout bien pesé, cependant, il ne paraît pas douteux que Benoît songe ici à l'office. S'il se souvient de Basile, rien ne l'empêche de donner un sens différent à *opus Dei*.

249. BASILE, *Reg.* 6 (498 b), cité par BUTLER. Voir aussi plus haut (498 a). A ces passages, qui répondent à *oboedientiam* et *opprobria* du texte bénédictin, ajouter *Reg.* 7 (499 a), où il est question d'*opus Dei* (note précédente).

250. *RM* 90, 3.

251. *RM* 90, 12-59. Noter la fréquence des expressions *pro Domino*, *pro Deo*, *pro nomine Dei*, *propter te*, *propter eum*.

le Maître, que l'on ne doit endurer pour le Seigneur. Comme le martyr, la vie religieuse débouche sur la joie éternelle auprès de Dieu.

Après ces échos de *RM* 90, les phrases suivantes de Benoît nous ramènent en arrière. La promesse de stabilité et de persévérance, les deux mois, la lecture de la Règle, la question : « Peux-tu l'observer? », tout cela fait penser au début de *RM* 89, voire à celui de *RM* 87, comme on l'a vu plus haut. Ce qu'il faut maintenant souligner, c'est l'importance que Benoît donne à la Règle en la présentant au novice à trois reprises et solennellement. Il est vrai que la *RB* est trois fois moins longue que la *RM*. Sa triple lecture compense en quelque sorte sa brièveté.

La délibération du novice à la fin de l'année fait penser à celle que le Maître prescrit pendant les deux mois²⁵². Cette « délibération » finale ne fait que conduire à son terme une « délibération » qui durait depuis le début de l'année²⁵³. Benoît n'a pas seulement triplé la lecture de la Règle, il a aussi prévu trois périodes de réflexion au lieu d'une, soit au total douze mois au lieu de deux. Ce n'est pas à la légère qu'il qualifie ce temps global de « délibération prolongée ». L'extension considérable du délai laissé au novice marque un nouveau progrès dans le respect de sa liberté et le souci de ne lui faire contracter que des engagements pleinement responsables.

La promesse finale d'obéissance à la Règle et aux ordres reçus, suivie de la « réception en communauté », rappelle à nouveau la première phrase de *RM* 89, mais plus encore

252. Comparer *RB* 58, 14 (*habita secum deliberatione*) et *RM* 88, T (*secum tractare*); 88, 3 (*ad tractandum secum*); 88, 6 (*secum tractet*); 89, 2 (*quid secum... definit*). Cependant l'expression de Benoît reproduit celle de GÉLASE 1^{er}, *Ep.* 9, 21, *PL* 59, 54 d.

253. Comparer *RB* 58, 14 et 16.

le chapitre suivant du Maître²⁵⁴. Cette promesse d'obéissance et cette réception connotent l'engagement de persévérer, qui est énoncé avec une sorte de majesté. Deux fois, dans cette proposition participiale, revient le mot *regula*, mis en valeur par un génitif d'inhérence : *lege regulae ... iugo regulae*. La persévérance est une obligation découlant de la Règle et elle consiste à demeurer sous la Règle. On ne peut indiquer plus clairement l'importance de celle-ci comme base des engagements du moine et comme norme permanente de toute la vie monastique. Déjà l'obéissance se définissait, au moins pour moitié, par rapport à la Règle. Il en est de même pour la stabilité. La présentation solennelle de la Règle au moyen de trois lectures successives se justifie maintenant par le rôle capital qui lui est reconnu dans les engagements définitifs.

Cette phrase sur l'obligation de persévérer fait penser avant tout à *RM* 89, 1, où le postulant « choisit » la stabilité et la persévérance, en référence à la Règle, juste avant de promettre d'obéir. Cependant il est difficile de ne pas y percevoir un écho du chapitre suivant du Maître, où *sciat* introduit à plusieurs reprises les avertissements adressés au postulant²⁵⁵. Le rapport est particulièrement frappant quand le Maître l'avertit qu'« il ne sortira plus du monastère²⁵⁶ ». Est-ce là que Benoît a pris son *non liceat egredi de monasterio*? Mais le Maître pense à de simples sorties temporaires, tandis que Benoît paraît envisager l'apostasie²⁵⁷. Il est possible que la *RB* ait pris l'expression à la *RM* en la chargeant d'un sens nouveau.

254. *RM* 90, 67. Voir ci-dessus, note 215.

255. Comparer *RB* 58, 15 (*sciens*) et *RM* 90, 6.62.65.66 (*sciat*).

256. *RM* 90, 66 : *Foris se a monasterio non exire sciat*. La Règle a été mentionnée deux phrases plus haut (90, 64).

257. *Egredi de monasterio* (*RB* 58, 15) est répété en 58, 28, où il s'agit certainement d'apostasie. Le contraire *ingreditur* (58, 12) désigne l'entrée définitive en communauté.

**La profession
et ses promesses**

Le double engagement d'obéissance et de persévérance est immédiatement suivi de la cérémonie de profession. Benoît est très sobre sur les circonstances de celle-ci. Il omet de dire si elle a lieu le lendemain après prime, comme le notait le Maître. La mention *in oratorio coram omnibus*, conforme à *RM* 89, est la seule indication qu'il nous donne. D'après ce qu'il dira de l'oblation de l'enfant²⁵⁸, il n'est pas interdit de penser que la cérémonie a lieu à l'offertoire de la messe, comme l'a entendu la tradition bénédictine. Ce serait une innovation par rapport à la *RM* et l'un des multiples signes d'une pratique sacramentelle plus évoluée. Le Maître n'a ni prêtre à demeure, ni messe à l'oratoire, sauf exception. Benoît prévoit l'un et l'autre à titre habituel. Il ne serait donc pas surprenant que la profession, au lieu d'être célébrée furtivement à la sortie de prime, s'insère désormais dans le rite eucharistique, au milieu de la journée.

La promesse du récipiendaire est décrite à l'aide de trois termes : stabilité, *conuersatio morum* et obéissance. Le premier et le troisième, on l'a déjà noté, faisaient l'objet des promesses faites respectivement au début et à la fin du cycle de formation. De plus, nous venons de voir que l'engagement de persévérance ou stabilité (c'est tout un) est connoté par la promesse d'obéissance précédant l'admission, aussi bien chez Benoît que chez le Maître. C'est dire qu'on pouvait s'attendre à trouver la *stabilitas* et l'*oboedientia* réunies dans la présente formule.

Au contraire, la *conuersatio morum* « *Conuersatio morum suorum* » est chose nouvelle. On a beaucoup écrit sur cette expression difficile à interpréter²⁵⁹. Un certain consensus semble se dessiner

258. *RB* 59, 2 (cf. 59, 8), où la « pétition » et la « main » rappellent 58, 20. Renvoi explicite au chapitre 58 dans *RB* 59, 1.

259. La discussion est résumée par H. HOPPENBROUWERS,

en faveur du sens de « conduite morale », *morum* étant considéré comme un simple génitif d'inhérence redoublant *conuersatio*²⁶⁰. Le profès promettrait de garder la *conuersatio* pour laquelle il est venu au monastère²⁶¹, autrement dit la vie monastique définie par la stabilité et l'obéissance.

Ce terme de *conuersatio* a-t-il quelque répondant chez le Maître? Si le mot même fait complètement défaut dans la *RM*, les termes apparentés n'y manquent pas : *conuersio*, *conuersus*, *conuertere*. Les deux derniers sont d'un usage fréquent dans les chapitres 87-90, où la distinction entre *conuersus* et *laicus* joue le rôle que l'on sait. Dès la première phrase du chapitre 90 le postulant laïc, appelé *nouellus de saeculo*, déclare qu'il « veut se convertir²⁶² », c'est-à-dire embrasser la vie religieuse telle qu'elle est menée au monastère, entrer au service de Dieu. On ne peut manquer de rapprocher cette phrase de celle qui ouvre le chapitre de Benoît : *Nouiter ueniens quis ad conuersionem*, d'autant que les deux auteurs continuent en termes très voisins²⁶³. Il semble donc que « venir à la *conuersatio* » (Benoît) correspond à « vouloir se convertir » (le Maître), l'un et l'autre signifiant la demande d'admission au monastère.

La même expression — « vouloir » ou « désirer se convertir » — se rencontre trois autres fois dans le même

« *Conuersatio* », dans *Graecitas et Latinitas Christianorum primaeva. Supplementa*. Fasc. I, Nimègue 1964, p. 91-95. — L'expression semble avoir déjà embarrassé DONAT, *Reg.* 6, qui l'omet. Elle est pareillement omise dans la formule de profession à deux membres, étudiée par I. HERWEGEN, *Geschichte der benediktinischen Professformel*, Münster 1912.

260. H. HOPPENBROUWERS, *art. cit.*, p. 94-95, fait sienne l'interprétation de B. STEIDLE, « *De conuersione morum suorum* », dans *Studia Anselmiana* 44, p. 136-144.

261. *RB* 58, 1 : *nouiter ueniens quis ad conuersionem*.

262. *Cum aliquis nouellus de saeculo ad seruilium Dei in monasterium confugerit et indicauerit se uelle conuerti* (*RM* 90, 1).

263. *Non ei credatur tam facile* (*RM* 90, 1) ; *non ei facilis tribuatur ingressus* (*RB* 58, 1).

chapitre du Maître²⁶⁴. *Conuerli* signifie toujours « embrasser la vie religieuse ». A deux reprises, la précision *in monasterio* indique qu'il s'agit bien de cette forme concrète de vie religieuse qui est menée au monastère du Maître et que définit sa Règle²⁶⁵. On notera d'autre part que *conuerli* apparaît seulement dans *RM* 90, c'est-à-dire à propos du postulant laïc. Les chapitres 87-89, où il est question de toutes sortes de postulants, évitent l'expression. Si *conuerli* est ainsi réservé aux laïcs, c'est que par définition le *iam conuersus* n'a pas à « se convertir ». *Conuerli*, c'est donc « embrasser la vie religieuse », en parlant d'un laïc²⁶⁶. Cette portée spéciale de *conuerli* chez le Maître se retrouve dans la *conuersatio* de Benoît. On se souvient en effet que celui-ci écrit son chapitre 58 pour les seuls postulants laïcs, ou du moins non-moines.

Les trois termes de la promesse chez le Maître et chez Benoît

Fortes de ces considérations, nous pouvons tenter de comparer la formule de profession bénédictine à celle du Maître. Au cœur de la cérémonie du Maître se trouve en effet une déclaration solennelle du nouveau frère : « Je veux servir Dieu par la discipline de la Règle qui m'a été lue, dans ton monastère²⁶⁷. » Cette déclaration est une véritable promesse faite à Dieu, comme l'abbé l'affirmera expressément dans la suite du dialogue²⁶⁸. Elle correspond donc à la « promesse de stabilité, *conuersatio morum* et obéissance devant Dieu et ses saints », dont parle la *RB*. Les deux formules sont à trois membres :

<i>RM</i> 89, 7	<i>RB</i> 58, 17
1. <i>Volo Deo seruire</i>	1. <i>Promittat de stabilitate sua</i>
2. <i>per disciplinam regulae mihi lectae</i>	2. <i>et conuersatione morum suorum</i>
3. <i>in monasterio tuo</i>	3. <i>et oboedientiam</i>

Le Maître indique d'abord le propos du sujet : servir Dieu, puis il le précise au moyen de deux données objectives : la Règle et le monastère. Benoît s'exprime de façon moins structurée et moins concrète, en indiquant trois aspects du comportement qu'il met apparemment sur le même plan. De part et d'autre, cependant, la division tripartite est évidente.

Y a-t-il quelque rapport entre les trois termes respectifs de ces engagements? La stabilité et l'obéissance bénédictines correspondent approximativement aux deux moyens indiqués par le Maître : le monastère et la Règle. Quant à la *conuersatio morum*, elle n'est pas sans analogie avec le *Deo seruire* du Maître. On peut s'en rendre compte en relisant la première phrase de *RM* 90, que nous avons citée plus haut. « Se convertir » y apparaît comme l'équivalent de « se mettre au service de Dieu ». Si le Maître emploie ici le deuxième terme plutôt que le premier, c'est qu'il a en vue tout postulant, laïc ou convers. Eu égard au *iam conuersus*, il ne peut guère employer *conuerli*. Mais à part la référence spéciale au postulant laïc, *Deo seruire* ne dit pas autre chose que *conuerli*. C'est seulement un terme plus général, s'appliquant à toutes sortes de postulants.

Le Maître devait s'exprimer ainsi, parce que la profession est chez lui l'aboutissement du « tronc commun » de la formation, suivi par tous les candidats pendant deux mois. Ce rite de profession, Benoît le transporte à la fin de l'année, c'est-à-dire au bout du temps que le Maître

264. *RM* 90, 6.9.60.265. *RM* 90, 6 et 60.266. Sens confirmé par *RM* 91, 5 (*uotum filii conuertentis*).267. *RM* 89, 7.268. *RM* 89, 11.

assignait à la formation spéciale des laïcs. D'ailleurs, Benoît ne semble avoir en vue que des postulants de cette espèce, laïcs ou du moins non-moines. Il n'est donc pas surprenant que le mot *conuersatio*, apparenté à *conuerti*, fasse son apparition chez lui à la place de *Deo seruire*. Ce changement de terme correspond au remaniement qu'il fait subir au traité du Maître, en supprimant la bipartition de celui-ci. En substance, cependant, la *conuersatio* bénédictine est l'équivalent du « servir Dieu » de la *RM*.

Ainsi ces deux formules à trois termes disent à peu près la même chose. On n'en conclura pas que Benoît a voulu réexprimer membre par membre la pensée du Maître dans un langage qui lui est propre. Les nombreuses triades que nous avons relevées dans *RB* 58 nous dissuadent même d'affirmer qu'il doit à l'influence du Maître la structure tripartite de sa formule. Manifestement, cette formule à trois termes a pu lui venir à l'esprit de façon très spontanée. Néanmoins, c'est un fait remarquable que sa description de la promesse de profession coïncide pour l'essentiel avec la formulation de l'autre règle. Sans doute les deux passages n'ont-ils pas exactement la même portée. Ici l'on indique une formule à prononcer textuellement par le profès, là on décrit approximativement le contenu d'une promesse dont la formulation précise reste à déterminer²⁶⁹. Mais les deux auteurs sont d'accord sur ce contenu. Que l'un l'envisage plus objectivement et plus concrètement, l'autre de façon plus subjective et abstraite, ne les empêche pas d'avoir en vue la même chose : le service

269. Voir B. STEIDLE, *art. cit.*, p. 141-142 : Benoît ne songe pas à définir trois vœux formellement distincts, mais résume en une sorte de rubrique l'objet des promesses. Cet objet est désigné sous sa forme la plus générale par *conuersatione morum suorum*, tandis que stabilité et obéissance en précisent deux aspects particulièrement importants. Voir note 271.

de Dieu, défini par une obéissance à la Règle et à l'abbé²⁷⁰ qui se prolongera la vie durant dans le même monastère²⁷¹.

Le rite de profession

L'accord substantiel des deux règles se maintient dans la description du rite de profession. Comme on pouvait s'y attendre, Benoît est généralement plus sec et plus sobre, mais il ajoute aussi quelques détails nouveaux. Indiquant d'emblée la triple promesse, il omet tout le dialogue entre postulant et abbé qui enveloppait chez le Maître la promesse correspondante. La formule *coram Deo et sanctis eius* correspond à celle du Maître : *Deo et huic oratorio uel altario sancto*²⁷². Ces saints sont sans doute ceux « dont les reliques se trouvent là », comme Benoît le dira dans la phrase suivante. Ils font donc partie de « l'oratoire » et de « l'autel », pour parler comme le Maître. Celui-ci ne semble pas avoir de reliques sous les autels de ses monastères²⁷³. La mention des saints par Benoît est liée à l'introduction de leurs reliques dans l'oratoire des moines. Sous cette nouveauté, qui personnalise en quelque sorte l'oratoire et l'autel, on retrouve la pensée du Maître : la promesse ne se fait pas seulement devant le Dieu

270. Bien que *RM* 89, 8 ne parle que de la Règle, le commentaire de cette formule par l'abbé indique clairement que l'obéissance a aussi pour objet les ordres de l'abbé (89, 11-16 ; cf. 90, 67). De son côté *RB* 58, 14 marque bien le double objet de l'obéissance : *omnia custodire* (la Règle) et *cuncta sibi imperata seruare* (les ordres des supérieurs).

271. La stabilité, c'est la persévérance dans la soumission. Comparer *RB* 58, 14 et 16 : c'est par rapport à la Règle que Benoît définit successivement l'obéissance (*omnia custodire*) et la stabilité (*neq collum excutere de sub iugo regulae*). Rien ne montre mieux combien il serait factice d'ériger en « vœux » distincts ces aspects d'une seule et même promesse (note 269).

272. *RM* 89, 11.

273. Voir nos « Scholies sur la *RM* », dans *RAM* 44 (1968), p. 125-127.

omniprésent, mais aussi devant des réalités saintes qui sont localisées très concrètement. Ces réalités locales, personnes ou choses, seront les meilleurs témoins des promesses d'obéissance à cette Règle et de stabilité dans ce monastère.

Chez le Maître, la formule *Deo et huic oratorio uel altario sancto* ouvrait la monition de l'abbé au nouveau profès. C'est cette monition que Benoît va résumer dans une clause menaçant de damnation le profès qui violerait sa promesse²⁷⁴. En deux phrases symétriques, le Maître présentait une alternative : par l'obéissance, le profès obtiendrait la couronne pour lui-même et l'indulgence pour son abbé ; par la désobéissance, il encourrait un jugement sévère, tandis que l'abbé serait quitte. De cette alternative, Benoît n'a retenu que le second membre. De plus, il note seulement le sort du profès coupable, sans parler de l'abbé. Si ce résumé très sec conserve l'essentiel de la pensée du Maître, il faut avouer que la forme en est sombre et dure, comme c'est souvent le cas chez Benoît. Aucune promesse de récompense n'équilibre la menace. Le profès est simplement sommé d'être fidèle, sous peine de damnation²⁷⁵.

La *petitio* écrite, que le profès dépose « de sa main » sur l'autel, correspond manifestement à la *donatio* du Maître²⁷⁶. Le contenu des deux documents est à peu près le même. Si la *petitio* contient avant tout la promesse qui vient d'être faite oralement, elle comporte sans doute aussi, le cas échéant, une clause concernant les biens donnés au monastère²⁷⁷. De son côté, la *donatio* ne porte pas seulement

274. *RB* 58, 18.

275. Le Maître disait seulement : *tu ...rationem restituas* (*RM* 89, 16). « Rendre compte », ce n'est pas encore « être damné ». Toutefois dans *RM* 87, 35, la présentation purement négative et le ton plus dur annoncent la *RB*.

276. *RB* 58, 19-20 ; *RM* 89, 17.

277. Cf. *RB* 59, 3. Voir aussi ce que nous dirons plus loin de *RB* 58, 24-25 et 29.

sur les biens, mais aussi sur « l'âme » du profès²⁷⁸. Ainsi l'un et l'autre document a un double objet : les biens et la personne, mais chaque auteur met l'accent sur un des termes du couple : le Maître sur les biens, Benoît sur la personne.

De cette différence d'accent en découle une autre. Puisque la *donatio* porte avant tout sur les biens, le Maître n'en prescrit la rédaction et la déposition sur l'autel que dans le cas où le postulant offre quelque chose au monastère. Au contraire, puisque la *petitio* exprime avant tout l'engagement de la personne, elle aura lieu dans tous les cas, qu'il y ait ou non donation de biens. Ainsi Benoît généralise une disposition particulière du Maître. De même que tous les postulants subissent l'année de probation, de même ils font tous la « pétition ».

En modifiant de la sorte la nature du document écrit, Benoît ajoute quelques détails. La « pétition » est faite « au nom des saints dont les reliques sont là et de l'abbé présent ». Elle est écrite de la main du postulant, ou du moins signée par lui. Ces précisions sont moins nouvelles que ne le ferait croire la comparaison avec *RM* 89, où elles font défaut. Plusieurs d'entre elles étaient indiquées ou suggérées par le Maître dans le chapitre antérieur où il traitait de la rédaction de la *donatio*²⁷⁹. Leur présence

278. *RM* 87, 35 ; 89, 18-19.

279. Voir *RM* 87, 35 : *cauens manu sua prius de stabilitate, simul rerum suarum breue adiuncto, una cum anima sua Deo et oratorio monasterii... offerat totum*. Benoît n'est donc pas original en prescrivant *manu sua scribat*. Il l'est davantage en prévoyant le cas du novice illettré. Quant à la clause *ad nomen sanctorum... et abbatis praesentis*, son premier élément (les saints) correspond à la mention (*Deo et*) *oratorio monasterii* du Maître, moyennant la « personnalisation » dont nous avons parlé. Le second élément fait défaut dans *RM* 87, 35, mais on le trouve dans *RM* 89, 20 : *sub potestate tamen monasterii et abbatis*, dont les deux termes correspondent assez bien à ceux de *RB* 58, 19. Cf. aussi *RM* 89, 6 et 11, où l'abbé reçoit la promesse orale après Dieu.

dans *RB* 58 vient de ce que Benoît condense dans ce chapitre tout le traité du Maître. Néanmoins elles montrent que Benoît, tout en abrégant fortement la description des rites, reste attentif aux moindres détails de portée juridique.

Le discours du donateur, qui accompagne chez le Maître la déposition du document, n'est pas conservé dans la *RB*, pas plus que ne l'a été la monition abbatiale suivant les promesses. On passe donc directement au *Suscipe*. Celui-ci est triplé, et sa forme « responsoriale » soulignée. Le verset *Confirma*, que le Maître faisait dire à l'abbé, paraît remplacé par un *Gloria Patri* que la communauté enchaîne au *Suscipe*. Benoît ne mentionne pas la paix, mais il décrit avec soin la demande d'oraison par prosternement du profès aux pieds de tous. Si ce détail manque chez le Maître, il est probablement sous-entendu, ainsi qu'il arrive plusieurs fois dans la *RM*²⁸⁰. En tout cas, les deux auteurs s'accordent à placer ici une oraison, que l'un évoque par la demande préalable du profès, l'autre par la « conclusion » de l'abbé. Tous deux indiquent ensuite l'entrée du profès en communauté. Chez le Maître, elle est décrite avec précision : l'abbé remet le nouveau frère à un prévôt. Chez Benoît, elle est énoncée en termes plus généraux : le frère est considéré dès lors comme membre de la communauté. Cette formulation moins précise correspond à l'effacement du système décanal que l'on observe un peu partout dans la *RB*²⁸¹.

La phrase suivante de Benoît est une parenthèse sur la liquidation des biens. Celle-ci a lieu avant la cérémonie, soit par distribution aux pauvres, soit par donation au monastère. Dans ce dernier cas, une clause spéciale a

280. Voir *La Règle du Maître*, t. 1, p. 69. — Le Maître parle d'une demande d'oraison un peu plus loin, à propos du *lavabo* (*RM* 89, 30).

281. Voir *La Communauté et l'Abbé*, p. 297 et 527.

sans doute été insérée dans la *petitio*²⁸². Si Benoît s'interrompt ici pour mentionner ces dispositions, c'est qu'elles se rattachent logiquement à l'entrée en communauté, en même temps qu'elles préparent le rite de vêtiture qui va clore la profession. Il en est d'elles comme des indications qui ont été données plus haut sur la rédaction de la *petitio*²⁸³ : rassemblant en un seul chapitre très concis tout ce qui concerne l'admission des postulants, Benoît se voit obligé de glisser dans son *ordo* de profession plusieurs rubriques concernant des actes qui ont dû être accomplis avant la cérémonie.

**Vêtiture
et conservation
des vêtements**

Avec la vêtiture, on passe à un rite différent, qui se trouvait complètement séparé, chez le Maître et chez Cassien, de l'admission en communauté. En l'introduisant par *mor ... in oratorio*, Benoît le soude au rite d'admission. De plus, un *ergo* en fait la conséquence de la désappropriation qui vient d'être prescrite, et peut-être aussi de l'entrée en communauté dont il était question auparavant. Le nouveau rite va consister en effet à dépouiller le néophyte de ses vêtements personnels, suite logique de la désappropriation, et à le revêtir de ceux du monastère, par lesquels il apparaîtra comme un membre de la communauté. La séquence désappropriation-vêtiture mérite particulièrement d'être soulignée, parce qu'elle se trouve déjà chez Cassien²⁸⁴. D'ailleurs Benoît semble se souvenir de celui-ci dans la rédaction de sa phrase²⁸⁵. Au Maître il n'a rien pu emprunter, puisque ce

282. Voir *RB* 59, 3. On trouvera un commentaire de cette phrase dans notre VII^e partie, ch. V, § II.

283. *RB* 58, 19-20. Il est peu probable que le profès écrive sa *petitio* sur place, au cours de la cérémonie. Il l'aura bien plutôt rédigée auparavant (cf. *RM* 87, 35).

284. Voir CASSIEN, *Inst.* 4, 5-6.

285. Cf. CASSIEN, *Inst.* 4, 5 : *ut in concilio fratrum... esuatur propriis ac... induatur monasterii uestimentis.*

dernier ne décrit que le rite de tonsure qui accompagne la prise d'habit, celle-ci étant simplement mentionnée d'un mot²⁸⁶. De son côté Benoît ne fait pas mention de la tonsure. Est-ce omission volontaire ou seulement concision? De ce fait, en tout cas, la prise d'habit prend encore plus de relief dans la *RB*. A la manière de Cassien, Benoît la présente comme l'achèvement de la désappropriation.

Pour les idées comme pour le style, Benoît dépend donc directement des *Institutions* dans la description de la vêtue. Il va en être de même dans les phrases suivantes, où sont prescrites la conservation des vêtements anciens et leur restitution au frère en cas d'apostasie. Cependant cette même phrase présente des points de contact indubitables avec la *RM*, comme on s'en rendra compte par le tableau suivant :

CASSIEN, <i>Inst.</i> 4, 6	<i>RM</i> 90, 83-86	<i>RB</i> 58, 27-28
Illa uero quae deponit uestimenta oeconomico consignata tamdiu reseruantur donec... agnoscant.	**Vestes uero saeculares quas dum mutatus exutus fuerit cum diligentia repositae conseruentur, tam de laicis quam iam de firmato conuerso, ²⁸⁶ ne forte quod non in conuersis contingat, cum ad suos denuo uomitus redire uoluerit ... reddat Christo quod suum est,	²⁸⁷ Illa autem uestimenta quibus exutus est reponantur in uestiario conseruanda,
... Sin uero quoddam ex eo murmurationis uitium ... processisseprehenderint,	²⁸⁶ ut si aliquando suadenti diabolo consenserit ut egrediatur de monasterio, quod absit,	²⁸⁸ ut si aliquando suadenti diabolo consenserit ut egrediatur de monasterio, quod absit,
exuentes eum monasterii quibus indutus fuerat uestimentis et reuestitum antiquis quae fuerant sequestrata depellunt.	²⁸⁹ id est exutussanctis uestibus uel habitu sacro, suis quibus uenerat uestibus reuestitus, resimilans saeculo ad suasorem diabolum reuertatur.	tunc exutus rebus monasterii proiciatur.

286. *RM* 90, 79-81.

Ce tableau fait apparaître des relations multiples entre les trois textes. La plus forte et la plus évidente est celle qui unit Benoît au Maître. Les mots *exutus*¹, *reponantur*, *conseruanda*, *suadenti diabolo*, *quod (absit)*, *exutus*² du texte bénédictin, tous représentés chez le Maître et absents ou moins précisément attestés chez Cassien, ne laissent aucun doute à ce sujet. D'ailleurs les deux règles prescrivent (verbes au subjonctif), alors que Cassien énonce (indicatif). De plus, elles s'accordent à prévoir, en termes très voisins, l'apostasie du profès²⁸⁷, tandis que Cassien n'envisage que son expulsion. Dans le premier cas, le départ est volontaire, dans le second il est forcé. Tout cela prouve une relation directe du Maître à Benoît, indépendamment de Cassien.

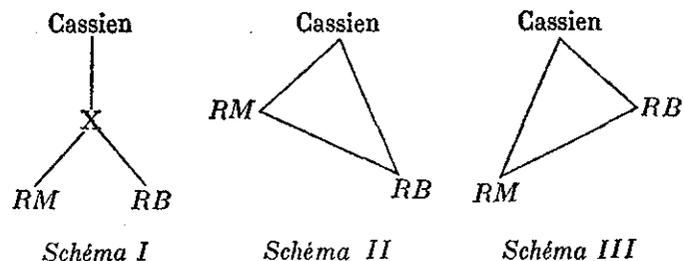
Cependant l'une et l'autre règle a des affinités particulières avec les *Institutions*. On s'en aperçoit nettement dès les premiers mots. *Illa ... uestimenta* chez Benoît, *uero* chez le Maître, viennent manifestement de Cassien, ainsi que le dessin général de la phrase chez l'un et l'autre. Dans la même phrase *repositae ... conseruentur (RM)* se rapproche de la tournure de Cassien (*consignata ... reseruantur*) un peu plus que ne le fait *reponantur ... conseruanda (RB)*. En revanche, Cassien et Benoît précisent tous deux, encore que de façon différente, le mode de conservation²⁸⁸, tandis que le Maître insiste sur le soin à y apporter²⁸⁹.

Il faut ensuite attendre la fin du texte pour retrouver des points de contact entre Cassien et l'une ou l'autre règle. Du côté de la *RB*, on notera *monasterii et proiciatur*,

287. Comparer *RM* 90, 84 (*ne forte... cum... uoluerit*) et *RB* 58, 28 (*ut si aliquando... consenserit*).288. Comparer *oeconomico* (Cassien) et *uestiario* (Benoît).289. *Cum diligentia (RM 90, 83)*.

ce dernier correspondant au *depellunt* de Cassien²⁹⁰. Du côté de la *RM*, relevons surtout *reuestitus*, trace de Cassien d'autant plus nette que le mot ne se rencontre pas ailleurs chez le Maître²⁹¹. D'ailleurs le Maître et Cassien ont en commun tout ce membre de phrase sur la restitution des vêtements anciens, tandis que la rédaction bénédictine, plus elliptique, prescrit seulement d'ôter à l'apostat les vêtements du monastère.

Ces relations particulières de chaque règle avec le texte source²⁹² nous interdisent de nous contenter d'un schéma rectiligne allant de Cassien à l'une des règles et de celle-ci à l'autre. La situation est plus complexe. Elle peut être représentée par les trois schémas suivants, entre lesquels le choix est difficile :



Dans le schéma I, le sigle X désigne une source commune aux deux règles, intermédiaire entre celles-ci et Cassien.

290. Ces deux verbes marquent une expulsion plus ou moins violente, tandis que le Maître parle d'un départ pacifique (*reuerlatur*).

291. Noter aussi *uestibus* (*RM* 90, 85), plus proche du *uestimentis* de Cassien que ne l'est *rebus* (*RB* 58, 28); *quibus uenerat* (*RM*) qui ressemble à *quibus... fuerat* (Cassien), bien qu'il s'agisse d'autre chose. Cf. *RM* 87, 55, où *quibus indutus fuerat monasterii* paraît faire écho à ce passage de Cassien.

292. Celle de la *RB* avec Cassien est d'autant moins douteuse que *RB* 58, 26 dépend déjà de Cassien, *Inst.* 4, 5. Voir note 285.

Dans les schémas suivants, chacune des deux règles est en contact direct avec Cassien, mais il existe en outre une relation de dépendance entre elles, allant soit du Maître à Benoît (II), soit de Benoît au Maître (III). L'analyse comparative des trois textes ne permet pas de trancher en faveur d'une de ces solutions. Seule une étude générale des trois systèmes d'admission nous permettra peut-être d'y voir plus clair.

**Reprise
et conservation
de la charte**

Auparavant il nous faut achever la lecture de *RB* 58. En cas d'apostasie, déclare Benoît dans sa dernière phrase, on ne rendra pas la *petitio*, mais on la conservera au monastère. En passant, il note que le document a été pris sur l'autel par l'abbé. Ce geste de l'abbé est indiqué par le Maître après l'oraison de la profession. Benoît ne nous dit pas s'il se place à ce moment ou bien à la fin de toute la cérémonie, après la vêtue²⁹³.

La reprise de la charte par l'abbé n'est qu'un détail. L'objet de cette phrase est de prescrire qu'on la conserve au monastère, sans la rendre à l'apostat. Cette prescription fait penser à celles qui terminent les chapitres du Maître sur la profession²⁹⁴ : aux approches de la mort, l'abbé insérera dans son testament les inventaires de donations des profès, afin de prémunir son successeur contre toute réclamation de la part d'un apostat. En même temps la phrase bénédictine est à rapprocher du dernier paragraphe de *RM* 90, où le Maître interdit de rendre à l'apostat quoi que ce soit²⁹⁵. Faisant suite aux dispositions concernant les vêtements, ce paragraphe correspond exactement, quant à la place, à la phrase de Benoît. Il semble donc que cette dernière phrase de *RB* 58 ait une portée essentiellement juridique et économique. Comme dans les deux

293. *RM* 89, 27; *RB* 58, 23 et 29.

294. *RM* 89, 31-35.

295. *RM* 90, 88-95.

passages du Maître, il s'agit de protéger le temporel du monastère contre des revendications d'apostats. La *petitio* contient éventuellement, nous l'avons vu, une clause financière. Elle correspond à la *donatio* du Maître. C'est pourquoi elle doit être conservée avec soin pour servir de preuve dans toute contestation au sujet des biens donnés à la communauté.

III. Benoît, le Maître et Cassien

Arrivés à la fin de *RB* 58, nous sommes en mesure de situer cette législation par rapport à celles de Cassien et du Maître. Avec cette dernière, la législation bénédictine a une foule de traits communs qui les différencient l'une et l'autre des *Institutions*. Citons seulement les deux mois de réflexion, la lecture de la Règle et son acceptation, la promesse orale et la charte écrite, le rituel précis de la cérémonie de profession, la place de la vêtue après l'année de probation, la possibilité offerte au postulant de donner quelque chose au monastère et les dispositions prises pour l'empêcher de reprendre ses dons. Cette concordance massive des deux règles devait être rappelée avant tout. On s'en souviendra sans cesse en examinant le schéma suivant, où nous ne pouvons inscrire qu'un petit nombre des traits communs au Maître et à Benoît :

CASSIEN	LE MAÎTRE	BENOÎT
10 jours à la porte. Refus. Injures.	Refus. Prédications. Lecture de la Règle.	4 ou 5 jours d'attente. Refus. Injures.
Désappropriation. Vêtue. Conservation des vêtements.	Désappropriation. 2 mois de réflexion à l'hôtellerie.	2 mois (à l'hôtellerie ?). Prédications. 1 ^{re} lecture de la Règle.
	Promesse. ENTRÉE EN DÉCANIE.	1 ^{re} promesse.

CASSIEN	LE MAÎTRE	BENOÎT
1 an de service à l'hôtellerie.	1 an de probation en communauté (laïcs seuls).	6 mois au noviciat. 2 ^e lecture.
ENTRÉE EN DÉCANIE.	Tonsure. Vêtue. Conservation des vêtements.	4 mois au noviciat. 3 ^e lecture. Désappropriation. 2 ^e promesse. ENTRÉE EN COMMUNAUTÉ. Vêtue. Conservation des vêtements.

Que Benoît soit en rapport direct avec Cassien, c'est ce qui apparaît à la première ligne de ce tableau. A l'autre extrémité, nous aurions pu signaler également des correspondances verbales à propos de la vêtue et de la conservation des vêtements. Sur quelques autres points Benoît s'accorde avec Cassien contre le Maître : il présente la vêtue dans le prolongement de la désappropriation; il ignore la distinction entre laïc et convers²⁹⁶, ainsi que la tonsure; il parle d'un *senior*²⁹⁷; il n'agrège le postulant à la communauté qu'à la fin de l'année.

A son tour, le Maître s'accorde plusieurs fois avec Cassien contre Benoît : la désappropriation est traitée dès le début; l'agrégation à la communauté est formellement désignée comme entrée en décanie; cette entrée est séparée de la vêtue par un intervalle d'un an²⁹⁸; celui-ci est une entité simple, formellement désignée comme *integer annus*, au lieu de résulter d'une addition de périodes

296. Cependant *RB* 61 envisage comme le Maître le cas du moine-postulant, dont Cassien ne parle pas.

297. Cependant ce *senior* de Benoît est un maître des novices, les *seniores* de Cassien un hôtelier et un doyen.

298. Encore que la place respective des deux actes soit inversée.

plus courtes; il n'y a pas de « maison des novices » ni d'ancien affecté à sa direction.

On se retrouve ainsi devant la situation déjà analysée à propos de la conservation des vêtements : le Maître et Benoît sont très proches l'un de l'autre, mais par quelques traits chacun se rattache à Cassien indépendamment de son collègue. Serons-nous donc de nouveau réduits à aligner parallèlement les trois schémas qui peuvent rendre compte d'un tel état de choses, sans avoir le droit de choisir entre eux ? Cette fois, cependant, la comparaison ne porte pas seulement sur des textes, mais sur des institutions. Du point de vue institutionnel, on discerne assez nettement une évolution qui va de Cassien au Maître et du Maître à Benoît. Le système de Cassien est simple, celui du Maître plus développé, celui de Benoît plus complexe encore. Donnons-en quelques preuves :

1. Cassien ne parle pas d'une règle écrite que l'on présente au postulant; le Maître en parle, et il la fait lire une fois; Benoît en parle à son tour, et il la fait lire trois fois.

2. Cassien n'accorde aucun délai au postulant pour expérimenter la vie monastique et réfléchir; le Maître lui accorde un délai de deux mois; Benoît lui accorde trois délais successifs de deux, six et quatre mois.

3. Cassien n'exige du nouveau frère aucune promesse formelle; le Maître en exige une au bout de deux mois; Benoît en exige deux, l'une au bout de deux mois, l'autre à la fin de l'année.

4. Le postulant de Cassien habite successivement deux locaux : l'hôtellerie et le bâtiment de communauté; il en est de même pour le postulant du Maître; entre l'hôtellerie et la communauté, le postulant de Benoît passe par un troisième local : la *cella nouiciorum*.

Cependant on pourrait opposer à ce dernier argument deux autres du même genre, qui feraient apparaître une évolution allant de Cassien à Benoît et de Benoît au Maître :

1. Cassien ne distingue pas entre diverses catégories de postulants; Benoît de même; le Maître, au contraire, distingue entre laïc et convers.

2. Cassien ne parle pas de tonsure, et Benoît non plus, tandis que le Maître ajoute la tonsure à la vêtue.

Le propre de ces deux arguments, comme du dernier de la série précédente, est de mettre en évidence une *innovation pure et simple* de la *RM* ou de la *RB*. Quelque chose qui n'existait absolument pas chez Cassien et dans l'une des règles, fait son apparition dans l'autre. Ce type d'argument, on le voit, n'aboutit pas à une solution du problème, puisqu'il peut être utilisé dans les deux sens.

Au contraire, les arguments 1-3 de la première série mettent en évidence une *progression* de la *RB* dans le sens de l'évolution déjà accomplie par l'autre règle à partir de Cassien. Quelque chose qui n'existait pas chez Cassien, et qui a fait son apparition dans une des règles, se développe et se multiplie dans l'autre. Cette fois, il n'existe pas d'argument qui fasse apparaître la *RM* au terme d'une évolution amorcée par la *RB*²⁹⁹. On peut donc estimer que, vues à partir de Cassien, les institutions bénédictines apparaissent comme plus évoluées que celles du Maître. Cette ligne évolutive, qui va de Cassien au Maître et du Maître à Benoît, oblige à éliminer le dernier des trois schémas tracés plus haut (III). Restent les deux premiers :

299. Dans le cas des « jours à la porte », Benoît réduit de moitié le chiffre de Cassien et le Maître ne donne aucune indication. De ce silence de la *RM* on ne peut rien conclure. Le temps qui précède les « deux mois » n'est ni inférieur ni supérieur à ceux qu'indiquent Cassien et Benoît. Il est simplement indéterminé.

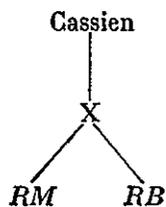


Schéma I

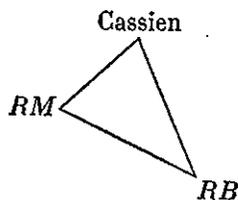


Schéma II

Le schéma I fait intervenir une source hypothétique (X). Si on le retient, on dira que le Maître est resté plus fidèle que Benoît à cette source commune. Celle-ci ne devait avoir, comme la *RM*, qu'une lecture de la Règle, un délai et une promesse. C'est Benoît qui se sera écarté de ce système en doublant ou en triplant chaque élément.

Dans l'hypothèse représentée par le schéma II, les contacts particuliers de la *RB* avec Cassien sont apparus soit par voie de causalité, Benoît subissant plus ou moins consciemment l'influence des *Institutions*³⁰⁰, soit fortuitement, du fait que Benoît a retrouvé la simplicité de Cassien en abrégeant ou simplifiant la *RM*³⁰¹. Qu'il ait écrit sous l'influence combinée de Cassien et du Maître, celui-ci dépendant d'ailleurs de celui-là, n'a rien d'invraisemblable. On trouve un autre cas similaire de double dépendance au chapitre 54, où Benoît associe à la Règle d'Augustin celle de Césaire, elle-même dépendante d'Augustin. Ce second schéma est donc aussi acceptable que le premier.

300. Ce doit être le cas pour les injures à la porte, la vêtue et la conservation des vêtements (analogies verbales) et la séquence désappropriation-vêtue.

301. Ce pourrait être le cas pour l'absence de la distinction entre laïc et convers et de la cérémonie de tonsure.

IV. Les deux règles dans la tradition

Après avoir défini les relations de Benoît avec ses sources immédiates, le Maître et Cassien, il importe de le situer dans une perspective plus large, celle de la tradition cénobitique tout entière. C'est en Égypte que nous trouverons, dès le premier siècle de cette histoire, les principaux éléments du système préconisé par notre Règle.

Les origines égyptiennes

L'ancienne tradition égyptienne semble s'être développée en trois étapes principales. Primitivement, on ne parlait que de quelques jours passés à la porte avant la vêtue. L'expression de la Règle pachômienne : *paucis diebus*³⁰², est celle-là même que nous lisons chez Benoît à propos du séjour à l'hôtellerie³⁰³. Ce temps est employé, selon la même Règle, à instruire le postulant, à l'interroger sur sa vie antérieure, à sonder ses dispositions. Cependant on ne parle pas de rebuffades et d'injures. Celles-ci n'apparaissent que chez Cassien, qui d'ailleurs précise un peu le laps de temps en parlant de « dix jours ou plus³⁰⁴ ». Quand il raconte la réception de Macaire à Tabennes, Pallade indique seulement sept jours, au cours desquels le supérieur (Pachôme en personne) cherche à décourager le postulant en lui prédisant qu'il ne pourra supporter l'ascèse des frères³⁰⁵. Le même genre de prédictions se retrouve dans les récits de Postumianus transcrits par Sulpice Sévère, mais cette fois ce sont surtout les ordres de l'abbé qui sont présentés comme insupportables³⁰⁶. De plus, Sévère parle

302. PACHÔME, *Reg.* 49. Cf. FERRAND, *Vita Fulgentii* 9 : *experiamur paucis diebus utrum uerbis facta concordent.*

303. *RB* 58, 4.

304. CASSIEN, *Inst.* 4, 3, 1. Voir ci-dessus, note 146.

305. PALLADE, *Hisl. Laus.* 18, BUTLER p. 52, 7-17.

306. SULP. SÉV., *Dial.* 1, 17-19.

de « promesses » d'obéissance et de patience, inconditionnelles et perpétuelles, faites par le postulant en réponse à ces annonces³⁰⁷. Explicitant une donnée latente dans les autres documents, cette mention de promesses anticipe curieusement ce que nous serions tentés de considérer comme un trait caractéristique des règles plus tardives, celles du Maître et de Benoît notamment.

Tel est l'état le plus ancien qu'il nous soit possible d'atteindre. La probation de quelques jours à la porte du monastère est immédiatement suivie, selon Pachôme et Cassien, de la vêtue. On ne laisse pas au postulant ses vêtements anciens, mais on les prend et on les met de côté³⁰⁸.

A cette base primitive de la formation s'est ajouté un étage. Il s'agit de l'année passée à l'hôtellerie après la vêtue. A cet égard, notre seul informateur est Cassien, voire un seul passage des *Institutions*. En effet, si Cassien parle de cette année dans la description générale qui ouvre le Livre IV des *Institutions*³⁰⁹, il n'en dit rien dans les deux récits parallèles de l'admission de Pinufius à Tabennes³¹⁰. Ceux-ci représentent probablement l'état primitif, où cette innovation fait encore défaut. On a commencé par admettre

307. SULP. SÉV., *Dial.* I, 18, PL 20, 195 c : *omnem oboedientiam polliceri (= professionem)* ; I, 19 (196 a) : *cum prima ei lex oboedientiae poneretur ac perpetem polliceretur ad omnia uel extrema patientiam*. Quand BASILE, *Reg.* 7 (499 a) parle de *confessionis suae pactum*, il songe plutôt à la « profession de virginité » (498 c). Cf. GR 14 ; *Ep.* 199, 19. — Il est singulier que les deux textes de Sulpice Sévère fassent défaut dans l'étude de C. CAPELLE. *Le vœu d'obéissance des origines au XIII^e siècle*, Paris 1959, p. 63-64.

308. Tandis que Cassien les fait remettre à l'économe, Pachôme pense peut-être au vestiaire : *uestimenta autem quae secum delulerat accipient qui huic rei praepositi sunt et inferentur in repositorium eruntque in potestate principis*. Cf. RB 58, 27.

309. *Inst.* 4, 7.

310. *Inst.* 4, 30, 3 ; *Cont.* 20, 1.

les postulants en communauté dès la vêtue. Ensuite, on les a fait attendre un an à l'hôtellerie.

Un dernier développement apparaît dans la « Règle de l'Ange », dont le premier témoin est Pallade³¹¹. Cette fois, il n'est plus question de quelques jours ou d'une année, mais de trois ans³¹². Ce temps se passe à faire des travaux pénibles. Comme le terme de la probation est appelé « admission » et « entrée », sans que l'on mentionne la vêtue avant ou après, il est difficile de comparer ce système aux précédents de façon précise. Néanmoins la prolongation du temps de probation est évidente. Le caractère tardif de cette discipline ressort en outre de son absence dans un autre passage de Pallade que nous avons déjà rencontré³¹³.

La tradition ultérieure

Quelques jours, un an, trois ans : ces temps vont se retrouver dans les documents postérieurs, tant en Occident qu'en Orient. Les « quelques jours » de Pacôme sont passés tels quels dans la *Regula Orientalis*³¹⁴, tandis que les « dix jours » de Cassien, conservés tels quels par Fructueux³¹⁵, se réduisent à une semaine dans la Règle des IV Pères, à quatre ou cinq jours chez Benoît, à trois dans la *Regula communis*³¹⁶. L'« année entière » se retrouve dans un grand nombre de documents gaulois et espagnols, dont nous reparlerons, ainsi que dans nos deux règles. Enfin les « trois ans » apparaissent dans deux Nouvelles de

311. PALLADE, *Hist. Laus.* 32, BUTLER p. 91, 9-11 ; SOZOMÈNE, *Hist. Eccl.* III, 14 ; *Vita Pachomii tertia* 32 ; DENYS, *Vita Pachomii* 22.

312. Peut-être SULPICE SÉVÈRE, *Dial.* I, 19, fait-il écho à cette discipline quand il raconte qu'un miracle mit fin, au bout de trois ans, au dur travail d'arrosage imposé à un postulant. Cf. *Add.*, p. 1398.

313. PALLADE, *Hist. Laus.* 18 (ci-dessus, note 305).

314. *Reg. Or.* 27.

315. FRUCTUEUX, *Reg.* I, 21.

316. *Reg. IV Patr.* 2, 25 ; RB 58, 3 ; FRUCTUEUX, *Reg.* II, 4. Les IV Pères dépendent de Cassien (cf. *pro foribus*).

Justinien³¹⁷, dans un canon du V^e concile d'Orléans³¹⁸ et chez Grégoire le Grand³¹⁹. Comme Grégoire, et peut-être aussi le Concile d'Orléans, est influencé par la législation byzantine, on peut dire sans trop simplifier que l'Orient et l'Occident se sont partagé l'héritage de l'Égypte : l'Occident, à la suite de Cassien, a fait siens les « quelques jours » et l'« année entière », tandis que l'Orient s'appropriait les « trois ans ».

L'histoire de l'*integer annus* mérite une attention spéciale, puisqu'il est au cœur de la législation de Benoît et du Maître. Il figure d'abord en propres termes dans la

317. En 535, JUSTINIEN prescrit trois ans de probation pour tout postulant laïc, libre ou esclave, avant la vêtue et la tonsure (*Nov.* 5, 2). En 546, il indique le même temps, mais seulement pour les personnes non libres (esclaves ou serviteurs de l'État), les autres pouvant recevoir l'habit dès leur arrivée (*Nov.* 123, 35).

318. *Conc. Aur.* V (549), can. 19 : certaines postulantes doivent attendre la vêtue un an, d'autres trois ans. Ce canon associe donc curieusement les deux normes égyptiennes. Une influence directe de la Règle de l'Ange n'est pas sûre dans le cas des trois ans. Il peut s'agir d'une simple rencontre. Peut-être aussi le concile fait-il écho aux *Novelles* de Justinien.

319. GRÉGOIRE, *Ep.* 8, 5 (Nov. 597) : les militaires aspirant à la vie monastique ne doivent recevoir l'habit qu'après une probation de trois ans. En Août 593, Grégoire avait reçu et diffusé, non sans protestations, une loi impériale interdisant d'admettre les militaires et fonctionnaires dans les monastères (*Ep.* 3, 65). Le 5 Juillet 595 le concile romain qu'il présidait prescrivait d'éprouver ces personnes pendant un certain temps, laissé indéterminé (§ 6, *PL* 77, 1337 b). Les serviteurs de l'Église étaient soumis à la même règle. C'est, semble-t-il, après avoir reçu un rescrit impérial répondant à sa protestation que Grégoire fixe le temps de probation à trois ans dans l'*Ep.* 8, 5. Sans doute ce temps lui a-t-il été indiqué par l'Empereur lui-même, se référant aux *Novelles* de Justinien. En Avril 600, Grégoire revient sur la question à propos d'un scandale survenu à Naples (*Ep.* 10, 24). Cette fois, il interdit de tonsurer aucun séculier avant qu'il n'ait passé deux ans au monastère et subi une probation sérieuse. Cette dernière norme est à la fois plus générale que la précédente (tout séculier) et moins exigeante (deux ans seulement).

Règle des Vierges de Césaire, où les réminiscences de Cassien sont évidentes³²⁰, puis dans la *Regula Tarnatensis* et celle de Ferréol, qui dépendent toutes deux de Césaire³²¹, enfin dans le canon déjà cité du V^e concile d'Orléans³²². Cependant il n'en est question ni dans la *Règle des Moines* du même Césaire, ni dans les deux règles de son successeur Aurélien, pas plus que dans la *Regula Macarii*. Le silence de ces documents donne à penser qu'il ne s'agit pas d'une norme bien solidement établie. C'est ce qu'indiquent aussi les dérogations autorisées par Césaire, la *Tarnatensis* et Ferréol. Selon le premier, l'abbesse peut raccourcir ou allonger le temps de probation, d'après le degré de « componction » de la postulante. La *Tarnatensis* admet l'abrègement pour la même cause, mais insiste pour qu'il reste exceptionnel. Quant à Ferréol, il permet tout bonnement à l'abbé de réduire l'année à six mois. Dans cette Gaule du VI^e siècle, le concile d'Orléans est donc la seule autorité qui énonce la norme fermement. Ailleurs, personne ne semble considérer l'*integer annus* comme intangible. Si au siècle suivant Donat de Besançon l'impose sans compromission³²³, c'est sous la dictée de Benoît. La rigueur de celui-ci a triomphé des accommodements de Césaire.

Dans l'Espagne du VII^e siècle, Isidore n'en parle pas, bien qu'il dépende manifestement de Cassien. Au lieu d'une année, le postulant ne passe que trois mois au service des

320. CÉSAIRE, *Reg. uirg.* 4.

321. *Reg. Tarn.* 1, *PL* 66, 978 d ; FERRÉOL, *Reg.* 5. Sous l'influence de Cassien, la *Tarnatensis* parle plus haut (977 c) d'un temps de service à l'hôtellerie, dont la durée reste indéterminée. Cf. ISIDORE, *Reg.* 4 (note 324).

322. Ci-dessus, note 318.

323. DONAT, *Reg.* 6 : *post anni circulum*. Dans cette formule, imitée de *RB* 58, 9, Donat rassemble les trois périodes successives prescrites par Benoît.

hôtes³²⁴. Au contraire, Fructueux suit docilement Cassien : après dix jours à la porte, le postulant passe un an entier dans une cellule de la cour extérieure, où il est au service des hôtes³²⁵. La même règle de l'*integer annus* est posée par la *Regula communis*, mais celle-ci substitue au service des hôtes une épreuve consistant à subir les injures de tous les frères³²⁶. Ni Fructueux ni la *Regula communis* ne prévoient aucune diminution de cette « année entière ». La norme égyptienne de Cassien semble donc s'imposer ici avec plus de force que dans le milieu gaulois au siècle précédent. Comme la Gaule de Donat, l'Espagne de Fructueux s'est ralliée à l'« année entière », mais ce qui était dû en Gaule à l'influence de Benoît l'est ici à celle de Cassien lui-même.

Quand on aura ajouté à cette liste les deux documents italiens que sont la *RM* et la *RB*, on pourra mesurer l'ampleur du consensus occidental en faveur de l'année. A cette première constatation on doit en joindre une seconde, non moins importante. Les documents cités ne mentionnent pas tous la vêtue, mais tous ceux qui la mentionnent s'accordent à la placer *après* l'année de probation. Cette dérogation fondamentale au système de Cassien se rencontre aussi bien en Gaule³²⁷ et en Espagne³²⁸ que dans l'Italie du Maître et de Benoît. Un tel consensus est d'autant plus remarquable que la plupart des auteurs en question sont visiblement en relation directe avec Cassien. Pour qu'aucun d'entre eux n'ait suivi celui-ci en plaçant la vêtue *avant* l'année, il faut qu'une tradition assez ferme se soit imposée partout en Occident. L'influence

de Césaire peut expliquer le phénomène en Gaule, mais il est plus difficile d'en rendre compte pour l'Italie et l'Espagne. Dans ces pays, ni le Maître, ni Benoît, ni la *Regula communis* ne paraissent dépendre de Césaire³²⁹. Il semble plutôt que la séquence année-vêtue aille de soi pour tout le monde³³⁰. Cassien, nous l'avons noté, ne considérait pas formellement l'habit monastique comme une chose sacrée. C'est sans doute cette notion, universellement répandue après lui, de la sainteté de l'habit qui a partout suggéré de retarder le plus possible la vêtue.

En plus de cette innovation capitale, les textes occidentaux ajoutent à Cassien plusieurs traits caractéristiques d'une époque postérieure. C'est d'abord la lecture de la règle, que l'on trouve dans toute la série des auteurs gaulois³³¹, puis la promesse de l'observer, que mentionnent

329. Chez le Maître, l'expression *per integrum annum* (*RM* 90, 79) reproduit, à une interversion près, celle de Césaire : *per annum integrum* (cf. aussi *habitum* et *mutare*). Cette correspondance verbale, jointe à la séquence année-vêtue, suffit-elle à prouver une dépendance littéraire ? Nous ne le croyons pas. En effet, le Maître et Césaire ont chacun des points de contact particuliers avec Cassien, qu'ils connaissent directement (pour le Maître, voir notes 170 et 172 ; pour Césaire, cf. *non... statim... sed uni de senioribus*). L'un et l'autre a donc probablement pris l'expression *integro anno* à Cassien, et chacun de son côté l'a modifiée en ajoutant *per*. D'ailleurs l'ordre des mots du Maître est celui de Cassien, dont Césaire s'écarte. Si l'on admet un rapport de dépendance entre le Maître et Césaire, c'est ce dernier, semble-t-il, qu'il faudra tenir pour dépendant.

330. C'est également *après* les trois années de probation que l'on donne l'habit et la tonsure, d'après JUSTINIEN, *Nov.* 5, 2 et 123, 35, et GRÉGOIRE, *Ep.* 8, 5 (notes 317 et 330).

331. *Reg. Macarii* 23 ; CÉSAIRE, *Reg. uirg.* 58 ; AURÉLIEN, *Reg. mon.* 1 et *Reg. uirg.* 1 ; *Reg. Tarn.* 1 (977 c) ; FERRÉOL, *Reg.* 5. C'est seulement dans sa *Recapitulatio* que Césaire a introduit cette clause. La lecture de la règle doit être « fréquente », ce qui fait penser à la triple lecture de Benoît. Les auteurs suivants n'ont pas retenu ce *frequentius*.

324. ISIDORE, *Reg.* 4 (cf. *Reg. Tarn.* 1, ci-dessus, note 321).

325. FRUCTUEUX, *Reg.* I, 21.

326. FRUCTUEUX, *Reg.* II, 18. Cf. *Reg.* II, 4 (note 316), où les trois jours passés à la porte sont déjà employés à injurier le postulant.

327. CÉSAIRE, *Reg. uirg.* 4 ; *Conc. Aurel. V*, can. 19 ; *Reg. Tarn.* 1.

328. FRUCTUEUX, *Reg.* II, 18.

explicitement Césaire et Aurélien³³². De leur côté, les règles espagnoles exigent toutes un engagement formel, voire écrit, de persévérance et de fidélité³³³. Cette « profession » personnelle — *profiteri* est le mot dont se servent Césaire et Aurélien — s'accompagne de stipulations concernant les biens. Les deux règles de Césaire, ainsi que celles d'Aurélien, imposent la rédaction d'actes en bonne et due forme attestant que le postulant s'est dépouillé de tout³³⁴, que ce soit en faveur du monastère ou de quelque autre. La *Tarnatensis* ne parle pas de document écrit, mais précise avec soin les mesures à prendre pour assurer la désappropriation. Si le postulant veut donner quelque chose au monastère, « il posera son offrande sur l'autel, ce qui fera de toute réclamation ultérieure un sacrilège³³⁵ ». On notera ce parallèle remarquable avec nos deux règles, spécialement avec la *RM*. En autorisant ainsi le monastère à accepter une offrande du nouveau frère, Césaire, Aurélien et la *Tarnatensis*, auxquels on peut joindre Isidore³³⁶, contreviennent évidemment au principe égyptien consigné dans les *Institutions*. Il faut attendre la *Regula communis*

332. CÉSAIRE, *Reg. uirg.* 58; AURÉLIEN, *Reg. mon.* 1 et *Reg. uirg.* 1. Cette promesse fait défaut chez CÉSAIRE, *Reg. mon.* 1, mais on pose comme « condition » d'admission que le postulant persévérera jusqu'à la mort (cf. *Reg. uirg.* 2).

333. ISIDORE, *Reg.* 4, 2. Après avoir prescrit un engagement écrit, Isidore semble hésiter : *professione uerbi aut scripti* (il s'agit du *conuersus*); FRUCTUEUX, *Reg.* I, 21, et *Reg.* II, 18, ordonne l'inscription au *Pactum*.

334. CÉSAIRE, *Reg. mon.* 1 (*chartas uenditionis... donationis chartas*); *Reg. uirg.* 5 (*chartas uel donationes aut uenditiones*); AURÉLIEN, *Reg. mon.* 3 (*chartas donationis aut uenditionis*) et 4 (*chartas*); *Reg. uirg.* 2 (= *Reg. mon.* 3).

335. *Reg. Tarn.* 1 (977 d-978 c). Cf. *Reg. Macarii* 24 : *in mensa ponatur coram omnibus fratribus*, où *mensa* désigne peut-être la table d'autel.

336. ISIDORE, *Reg.* 4, 1.

pour que ce principe soit rappelé avec la plus grande énergie³³⁷.

**Place du Maître
et de Benoît
dans la tradition**

Présentation de la règle écrite du monastère, dispositions explicites, parfois même écrites, concernant la personne et les biens, acceptation par le monastère des biens du profès, tous ces traits nouveaux par rapport à Cassien se retrouvent dans la *RM* et la *RB*. Ils sont la marque de la législation monastique des VI^e-VII^e siècles³³⁸.

Ainsi nous voyons mieux comment nos deux législations se situent dans la tradition occidentale. Celle du Maître se distingue avant tout par son ampleur. Ses quatre longs chapitres sont sans commune mesure avec les brefs paragraphes des autres règles. Le dispositif juridique très fouillé du chapitre 87, les formulaires et rites détaillés du chapitre 89, la longue homélie spirituelle du chapitre 90, tout cela forme un ensemble d'une richesse et d'une précision incomparables. Au plan institutionnel, la principale originalité du Maître consiste dans le délai de deux mois accordé au postulant avant tout engagement (*RM* 88). Ce temps de réflexion, où l'on a le loisir d'« éprouver le monastère », manifeste un respect très remarquable de la

337. FRUCTUEUX, *Reg.* II, 18 (cf. 4). C'est le danger de réclamation des biens par l'apostat qui motive la défense. Tout comme la *RM* et la *RB*, ce texte ignore la législation byzantine (*Nov.* 5, 4-7), selon laquelle les biens de celui qui entre en religion appartiennent à son monastère *ipso facto*, même s'il ne l'a pas dit expressément, et ne sauraient lui être restitués en cas de départ. Une telle législation aurait dispensé les auteurs de nos règles de bien des précautions, si elle avait été en vigueur autour d'eux. Cf. J. CHAPMAN, *S. Benedict and the Sixth Century*, p. 71, n. 1.

338. Cependant la *Reg. IV Patr.* 2, 34-35, admet déjà que le postulant donne au monastère des biens et même des esclaves (cf. *Reg. Tarn.* 1, 978 c). D'ailleurs, en condamnant cette pratique au nom des principes égyptiens, Cassien laisse entrevoir qu'elle a cours en Gaule.

liberté du sujet et le sens des conditions requises pour qu'il pose un acte pleinement responsable. Si les autres législateurs ont tous prévu quelque délai avant l'admission définitive, aucun ne l'a envisagé de ce point de vue subjectif. Le Maître est le premier, semble-t-il, à s'être soucié d'établir entre le postulant et le monastère une probation *réciproque*.

Cette législation du Maître a été reprise par Benoît, non sans quelques emprunts supplémentaires à Cassien, aux IV Pères et peut-être à Basile. Beaucoup plus concise, la législation bénédictine retrouve les proportions modestes qui sont celles de la plupart des règles, tout en demeurant parmi les plus amples. Ce que Benoît a le plus abrégé, ce sont les normes de la désappropriation — il s'intéresse beaucoup moins aux biens qu'à la personne —, les monitions de l'abbé au postulant, les préambules et discours de la profession. Ce propos d'abrégé ne l'empêche pas d'introduire çà et là des détails nouveaux, comme certaines précisions sur la charte. Surtout l'abrégement de la rédaction va de pair avec le développement des institutions. C'est ainsi qu'apparaissent la *cella nouiciorum* et son *senior*³³⁹. De ce point de vue « réel », la *RB* atteint un degré de complexité que l'on ne trouve nulle part ailleurs : deux promesses formelles, trois lectures de la Règle, quatre ou cinq périodes de probation. En ajoutant au nombre de ces dernières, Benoît accomplit un nouveau progrès dans la voie tracée par le Maître. Désormais, le droit d'expérimentation reconnu au sujet s'étend bien au delà des deux mois que lui offrait la *RM*. L'année

339. Un (une) *senior* veille sur le sujet pendant l'année de probation, non seulement chez Cassien, mais aussi chez CÉSaire, *Reg. uirg.* 4 ; *Reg. Tarn.* 1 ; FRUCTUEUX, *Reg.* I, 21. Chacune de ces trois règles dépend directement de Cassien en cette matière. Seul Césaire ne parle pas de service hôtelier, sans doute parce qu'il écrit pour des femmes. Cette « ancienne » de la Règle des Vierges se rapproche ainsi du *senior* de Benoît.

entière lui est accordée pour se préparer à l'engagement définitif de la profession. Ce respect accru pour la liberté du postulant s'accompagne d'ailleurs d'une certaine dureté : la première période probatoire (quatre ou cinq jours à la porte) retrouve la rudesse des vieux Pachômiens, et la profession donne lieu à des menaces de damnation qu'aucun encouragement ne compense. Mais nous aurions tort d'opposer ces égards pour la liberté et cette absence de ménagements. Les deux attitudes relèvent de la même préoccupation fondamentale, qui était déjà celle du Maître et que Benoît porte à son comble : assurer le plus possible la lucidité, la responsabilité et la solidité des engagements pris devant Dieu³⁴⁰.

340. Déjà BASILE, *GR* 15, 4 (956 c), veut que les jeunes oblats émettent leur profession de virginité « après mainte délibération et réflexion, qu'on leur laissera faire à part soi pendant une longue suite de jours ». Ces dispositions annoncent celles du Maître et de Benoît, qui ne les ont sans doute pas connues. Il ne s'agit d'ailleurs que des *alumni*, non des candidats adultes.

CHAPITRE V

L'OBLATION DES ENFANTS (RB 59)

Ce n'est pas la première fois que nous examinons ce chapitre et son correspondant chez le Maître (RM 91). Déjà l'étude de la désappropriation nous a conduit à les analyser³⁴¹. Comme ce thème de la désappropriation est prédominant dans les deux traités, il ne nous reste que peu de chose à en dire ici. La principale question qui subsiste est celle de l'oblation des enfants par leurs parents, telle que la décrit Benoît. Que penser de cet acte qui engage définitivement un être irresponsable ? Comment le situer dans la tradition ecclésiastique et monastique ?

Le rite d'oblation Le rite d'oblation, décrit ou évoqué aux deux extrémités du chapitre, est calqué sur celui de la profession. De celle-ci, Benoît ne retient que l'élément essentiel, c'est-à-dire la déposition d'une *petitio* sur l'autel. Cette *petitio* formule avant tout la consécration de la personne, à quoi s'ajoute éventuellement une clause concernant les biens familiaux. La seule différence entre profession et oblation est que le profès rédige ou fait rédiger la charte en son propre nom, tandis que dans le cas de l'oblation ce sont les parents qui dressent et signent l'acte. Ce changement entraîne une modification du rite. Alors que le profès pose la *petitio* sur l'autel de sa propre main, ce sont les parents qui accomplissent le

341. Voir ci-dessus, p. 962-970.

geste pour leur enfant. La main de celui-ci n'est pas absente pour autant : les parents l'enveloppent avec la *petitio* dans la nappe d'autel. Les autres rites de la profession paraissent omis : on ne parle ni de promesse orale, ni de chant du *Suscipe*, ni d'oraison.

En revanche, Benoît indique plusieurs traits absents du chapitre précédent : la nappe d'autel, l'*oblatio*, c'est-à-dire les espèces eucharistiques, et le caractère d'« offrande » que revêt l'acte des parents. Dans la réalité, ces traits sont peut-être moins nouveaux qu'ils ne paraissent. Le chapitre 58, nous l'avons noté, ne fournit aucune indication sur le temps de la cérémonie de profession. Il se pourrait que celle-ci ait pour cadre l'offertoire de la messe, tout comme la cérémonie d'oblation. Cependant la mention explicite de ce cadre à propos de l'oblation, et d'elle seule, met en évidence la signification particulière du rite. En vérité, l'enfant est offert passivement, comme le pain et le vin. On le traite non en personne, mais en chose.

Un dernier détail doit être relevé. L'enfant est offert *coram testibus*. Ces mots n'apparaissent qu'à la fin du chapitre³⁴², à propos des familles dénuées de tout bien. La mention vaut-elle aussi pour les autres cas ? De fait, c'est pour toute espèce d'oblation d'enfants que Basile exigeait la présence de témoins³⁴³. Cependant il est possible que la clause ne joue chez Benoît que pour le cas précis où elle est stipulée. En effet, les parents qui ont du bien sont probablement obligés de faire contresigner leur *petitio* par des témoins, comme le Maître le prescrit pour la *donatio* du postulant adulte³⁴⁴. Peut-être est-ce à défaut de ces attestations écrites que Benoît exige ici la présence de

342. *RB* 59, 8.

343. *BASILE, Reg. 7* (498 c). Cf. *GR* 15, 1.

344. *RM* 87, 36. Cette clause vaut probablement aussi pour le cas du « fils de noble ». Son absence dans *RM* 91 s'explique par le caractère parénétiqne de ce chapitre.

témoins³⁴⁵. Faute de biens matériels qui occasionnent l'intervention des témoins dans la *petitio*, on requerrait que ceux-ci soient présents à la cérémonie.

Benoît et Basile Cette question des témoins vient de nous mettre en présence de la *Regula Basilii*. Entre celle-ci et la *RB* il existe en outre une différence capitale. Selon Basile, les enfants offerts par leurs parents ne feront « profession de virginité » qu'à l'âge adulte, lorsqu'ils pourront renoncer au mariage en sachant ce qu'ils font³⁴⁶. Benoît, au contraire, semble considérer l'oblation des parents comme un acte qui lie l'enfant définitivement. Non seulement il ne parle pas d'une profession librement émise à l'âge adulte, mais les dispositions qu'il prend au sujet des biens manifestent la volonté d'empêcher tout retour au monde. D'ailleurs le rite d'oblation lui-même implique une consécration irrévocable. Autre chose est de confier un enfant à une communauté³⁴⁷, autre chose est de l'offrir à Dieu à l'oratoire, la main enveloppée avec le pain et le vin dans la nappe d'autel. Selon Benoît, l'enfant est donc engagé pour de bon au service de Dieu, de par la seule volonté de ses parents.

345. Basile ne parle ni des biens de l'enfant, ni d'un document écrit attestant l'oblation.

346. *BASILE, Reg. 7*. Dans *GR* 15, 4, ce n'est pas d'âge « nubile » qu'il est question, mais d'âge « pleinement raisonnable », où la profession « procède d'une volonté et d'une décision personnelles ». L'âge raisonnable (*meta tèn tou logou sumplèròsin*) est également exigé par Basile pour la profession des jeunes filles (*Ep.* 199, 18). Basile précise alors qu'il faut attendre 16 ou 17 ans. La profession des hommes est assimilée à celle des femmes au paragraphe suivant (*Ep.* 199, 19). Cf. *Addenda*, p. 1398.

347. Les termes de *BASILE* (*Reg. 7* : *oblato*s ; *GR* 15, 1 : *prosagomena*) ne semblent pas dire davantage. Par ailleurs, toute indication de rite fait défaut.

L'évolution en Occident L'opposition de Benoît et de Basile s'explique à la fois par la différence des lieux et celle des temps. A première vue, il semble que l'Église d'Occident a fait sien très tôt ce que nous pouvons appeler le système bénédictin. Dès l'époque de Basile ou très peu de temps après, un épisode de la *Vita Martini* montre un père vouant sa fille à Dieu et à la virginité perpétuelle³⁴⁸. Presque simultanément, Jérôme et Paulin attestent des consécérations de ce genre, tant de fillettes que de garçons³⁴⁹. Dans la seconde moitié du v^e siècle, le petit Eugende, âgé de sept ans, est offert par son père au monastère de Condat, d'où il ne sortira plus jusqu'à sa mort³⁵⁰.

Ces faits donneraient à penser que Benoît se borne à réglementer un usage déjà ancien. Cependant l'épiscopat latin de cette époque semble avoir exigé, tout comme Basile, le libre consentement des sujets. Gaudence de Brescia et Augustin sont formels : les parents peuvent et doivent encourager leurs enfants à garder la virginité, mais la décision appartient aux sujets eux-mêmes³⁵¹. En

348. SULP. SÉV., *Vita Mart.* 19, 2. On ne connaît ni la date précise de l'épisode, ni l'âge de la *puella*. Il est possible que le consentement de celle-ci ait été requis pour sa consécration par l'évêque Martin. Cf. R. METZ, « Les Vierges chrétiennes en Gaule au iv^e s. », dans *Studia Anselmiana* 46, p. 124. On notera d'ailleurs qu'il s'agit d'une enfant guérie par miracle. Les faits de ce genre sont à l'origine d'une bonne partie des cas d'oblation que nous connaissons. Voir par exemple GREG. TVR., *In gloria conf.* 22 (cf. le cas du serviteur adulte dans *De virt. beati Mart.* II, 4). Un miraculé, enfant ou adulte, était, à ses propres yeux et à ceux de tous, voué au service de son bienfaiteur céleste. Le consentement de l'intéressé allait sans doute de soi en pareil cas.

349. JÉRÔME, *Ep.* 24, 2 (Asella consacrée à dix ans); *Ep.* 107, 3 (Paula consacrée avant sa naissance); *Ep.* 128, 3. — PAULIN, *Po.* 21, 313-317 (Astérius), cf. *Ep.* 39, 1 et 44, 5-6.

350. *Vita Patr. Jur.* III, 3-4 (entre 460 et 470).

351. GAUDENCE, *Serm.* 8, 13 (refuse d'entendre au sens propre *I Cor.* 7, 38 : *dare uirginem suam*); AUGUSTIN, *Ep.* 262, 8 (cite

deux réponses lapidaires, le pape Léon formule nettement la même exigence, tant pour les moines que pour les vierges³⁵². Ces déclarations autorisées ne doivent jamais être oubliées quand on examine les divers témoignages cités plus haut. Si des parents, dans l'ardeur de leur foi, ont voué leur enfant à Dieu, il ne semble pas que l'autorité ecclésiastique ait estimé que leur acte engageât l'enfant, à moins d'être librement ratifié par celui-ci.

C'est seulement dans la Gaule du vi^e siècle que la nécessité du consentement de l'enfant cesse d'être affirmée dans les textes conciliaires. Comme l'a bien vu Thomassin³⁵³, il ne faut pas en conclure trop vite que cette condition soit entièrement abrogée. Si le V^e concile d'Orléans equipare l'oblation par les parents à la *propria uoluntas* comme origine de la vie religieuse, le délai d'un an ou de trois ans qu'il requiert avant la vêtue laisse peut-être la porte ouverte à une libre décision de la jeune fille³⁵⁴. Cependant les conciles suivants, ceux de Lyon, de Mâcon et de Paris, ne parlent plus de ces délais³⁵⁵. Dans ces cas, force est de s'en tenir à la lettre des canons

I Cor. 7, 7). La liberté des enfants de choisir leur état, quand ils parviennent *ad legitimam aetatem*, paraît également impliquée par la conduite du prêtre Januarius et celle d'AUGUSTIN, *Serm.* 355, 3.

352. LÉON, *Ep.* 167, 14-15.

353. L. THOMASSIN, *Ancienne et nouvelle discipline de l'Église*, I, 56, 13.

354. *Conc. Aurel. V* (549), can. 19 : *Quaecumque... seu propria uoluntate monasterium expetunt seu a parentibus offeruntur*.

355. *Conc. Lugdun. III* (583), can. 3 : *quae conuientia parentum suorum se uoluntarie dedicauerint et intra monasterium puellarum conclusionem elegerint*; *Conc. Matiscon. I* (581-583), can. 12 : *si qua... uoluntarie aut parentibus suis rogantibus religionem professa*; *Conc. Paris. V* (614), can. 13 : *quae sibi in habitu religionis... tam a parentibus quam per se uestem mutauerint*. A ces canons, qui concernent les filles, on peut joindre l'anecdote du petit garçon que sa mère confia à l'abbé d'Againe *ut factus clericus sanctis manciperetur obsequiis* (GREG. TVR., *De gloria mart.* 76 ; il s'agit de clercs-moines).

conciliaires. Or si les termes employés à Lyon ne laissent aucun doute sur le caractère libre de l'acte, les formules de Mâcon et de Paris, analogues à celles d'Orléans, paraissent signifier que la volonté des parents suffit à engager leur fille dans la virginité. Telle sera, en tout cas, la pensée du pape Grégoire II dans sa réponse à Boniface en 726 : aucun enfant, garçon ou fille, qu'un de ses parents aura donné à un monastère pour y mener la vie régulière, ne pourra, à l'âge de la puberté, en sortir et se marier³⁵⁶. Devant une déclaration aussi nette, force est d'admettre qu'un changement de discipline est intervenu à Rome entre le v^e siècle et le viii^e. L'exigence de liberté posée par Léon a disparu au temps de Grégoire³⁵⁷.

On aimerait savoir à quel moment s'est produit le changement, soit à Rome, soit ailleurs. A cet égard, les soupçons que fait naître le langage des conciles gallo-francs des vi^e-vii^e siècles sont puissamment confirmés par plusieurs documents espagnols. Le IV^e concile de Tolède, en 633, déclare catégoriquement : *Monachum aut paterna deuotio aut propria professio facit*. Et d'ajouter que ces deux modes d'entrée dans la vie monastique ont les mêmes effets : le moine est « lié à jamais, et le retour au monde lui est absolument interdit »³⁵⁸. Le X^e concile de Tolède, en 656, n'est pas moins formel. En des termes qui serviront peut-être de modèle à Grégoire II, il prononce que tout enfant, garçon ou fille, que ses parents auront fait tonsurer ou revêtir de l'habit religieux, ou seulement laissé paraître

356. GREG. II, *Ep.* 14, 7, *PL* 89, 525 c.

357. Il est vrai que les questions posées aux deux papes par leurs correspondants respectifs sont un peu différentes. Mais compte tenu de ces différences, il semble indéniable que la discipline a évolué.

358. *Conc. Tol. IV* (633), can. 49 (cf. can. 55). Le *Conc. Tol. VI* (638), can. 6, équivale aussi la consécration par les parents à la profession « spontanée ». Au contraire, le II^e Concile de Barcelone (599), can. 4, ne frappait la vierge infidèle que si elle s'était engagée *propria uoluntate*.

en public dans ce costume, est définitivement astreint au service de Dieu. Cependant le canon s'achève par une restriction importante : les parents ne peuvent vouer leur enfant à la religion qu'avant l'âge de dix ans. Ensuite l'enfant pourra y entrer par lui-même, soit avec l'assentiment des parents, soit de son seul mouvement, et il contractera ainsi les mêmes engagements définitifs³⁵⁹.

La portée de ces textes terribles est éclairée par les décisions d'un concile antérieur au sujet des enfants voués à la cléricature³⁶⁰. A dix-huit ans, ils doivent choisir entre le mariage et le célibat, celui-ci leur ouvrant l'accès aux ordres majeurs. Ainsi, bien que la volonté de leurs parents les ait définitivement consacrés au service de Dieu, les jeunes clercs ont la possibilité de mener la vie conjugale pendant un temps plus ou moins long, et s'ils le veulent pendant leur vie entière, pourvu qu'ils consentent à demeurer pendant ce temps dans les ordres mineurs. Cette liberté, que le concile ne leur reconnaît que d'assez mauvaise grâce et en raison de certains textes pauliniens difficiles à évacuer³⁶¹, ne pouvait évidemment être transportée dans le domaine de la vie religieuse, dont l'essence même est de renoncer au mariage. Dès lors, on entrevoit comment les jeunes moines et moniales ont pu être, eux aussi, fixés dans leur état par simple décision de leurs parents. Il suffisait pour cela que jouât l'analogie entre clercs et moines³⁶², si souvent assimilés les uns aux autres. Sans doute leur commune consécration au service de Dieu n'entraînait-elle pas les mêmes conséquences pour les uns et les autres. N'importe. L'enfant moine, astreint au

359. *Conc. Tol. X* (656), can. 6. Selon T. MC LAUGHLIN, *Le très ancien droit monastique de l'Occident*, p. 64, n. 1, « la limite d'âge varie entre 10 et 14 ans dans les collections canoniques ».

360. *Conc. Tol. II* (527), can. 1.

361. *Concessam ab apostolis sententiam auferre non possumus* (allusion à I Cor. 7, 7 ?).

362. Comme l'a justement noté L. THOMASSIN, *op. cit.*, I, 56, 4.

célibat perpétuel, fut confondu avec l'enfant cleric, qui pouvait rester dans son état en se mariant. Dans un cas comme dans l'autre, la consécration par les parents fut tenue pour irrévocable. Ainsi fut oublié, dans le cas du moine, le principe paulinien de liberté qui restait sauf dans le cas du cleric. La puissance paternelle et le caractère sacré de l'oblation l'emportèrent sur le libre choix de la virginité.

Des canons conciliaires, cette doctrine est passée dans les règles monastiques. Une glose introduite dans la Règle d'Isidore déclare que « quiconque a été placé par ses parents dans un monastère, doit savoir qu'il y demeurera perpétuellement ». Et de citer l'exemple classique de Samuel³⁶³. Cette glose paraît s'inspirer du IV^e concile de Tolède. Comme, d'autre part, elle ignore la limite d'âge de dix ans posée par le X^e concile, on pourrait la dater des années 633-656³⁶⁴.

Ainsi, à un moment ou à un autre, entre le v^e et le viii^e siècle, la Gaule, l'Espagne et Rome elle-même donnent des signes plus ou moins nets d'un fléchissement de l'ancienne discipline, qui ne reconnaissait pas d'engagement valide sans le libre consentement des sujets. La Règle bénédictine apparaît à la fois comme un des tout premiers témoins de cette évolution et l'un des plus formels. A une date assez rapprochée de 549, Benoît s'exprime avec une netteté qu'on chercherait en vain dans le canon du V^e concile d'Orléans. Son « avance » n'est pas moins frappante si on le compare aux autres législateurs monastiques. Si le Maître parle à mainte reprise des enfants qui vivent, mêlés aux adultes, dans ses monastères³⁶⁵, nulle part il n'indique la façon dont ils

363. ISIDORE, *Reg.* 4, *PL* 103, 558 d (manque en *Reg.* 4, 2, *PL* 83, 872 a).

364. M. DIAZ Y DIAZ, « La tradición de la 'Regula Isidori' », dans *SM* 5 (1963), p. 31-38.

365. Voir surtout *RM* 14 (sanctions) et 28 (jeûnes).

y sont entrés. Comme il n'est jamais question de ces enfants à propos des rites de profession et de vêtue, on est tenté de supposer qu'ils ont été voués irrévocablement par leurs parents et qu'aucun engagement personnel ne leur est demandé à l'âge adulte. Mais il serait imprudent de l'affirmer péremptoirement. Au reste, quel que soit son âge³⁶⁶, le « fils de noble » est un postulant volontaire, et son « oblation » par ses parents, qui n'est nullement requise, ne fait que ratifier sa propre décision.

Les deux évêques d'Arles, Césaire et Aurélien, n'en disent guère plus que le Maître sur les conditions d'admission des enfants. Césaire demande que la petite moniale ait au moins six ou sept ans, Aurélien que le jeune moine en ait dix ou douze³⁶⁷. Mais la liquidation des biens n'aura lieu que plus tard, quand l'enfant atteindra « l'âge légal », comme dit Césaire³⁶⁸, ou « un âge éprouvé », selon Aurélien³⁶⁹. Sans doute ces prescriptions veulent-elles avant tout assurer la validité de l'acte au regard de la loi civile, comme le suggère le contexte³⁷⁰. Cependant elles

366. Celui-ci pourrait être assez tendre, puisque le X^e concile de Tolède et le concile *In Trullo* décident qu'un enfant de dix ans peut se consacrer à Dieu spontanément, même sans l'approbation de ses parents selon Tolède. A ces textes du viii^e s., on peut joindre le témoignage de Cyrille de Scythopolis au sujet de Sabas, entré au monastère à huit ans contre la volonté de ses tuteurs (notes 378-379).

367. CÉSAIRE, *Reg. uirg.* 7 ; AURÉLIEN, *Reg. mon.* 17. Césaire précise que l'on n'acceptera aucun enfant *ad nutriendum aut ad docendum*. Il semble exclure par là les simples pensionnaires. Seules seront reçues les enfants destinées par leurs parents à la vie monastique (cf. *Reg. S. Benedicti An.* 36, *CCM* I, 526, 4). Les prescriptions de Césaire sont reproduites par DONAT, *Reg.* 6. On retrouve l'âge de sept ans dans *Hist. Mon.* 1 (note 377).

368. CÉSAIRE, *Reg. uirg.* 6 : *quando... ad legitimam aetatem peruenerint*.

369. AURÉLIEN, *Reg. mon.* 47 : *quando aetate probati fuerint*.

370. Aux enfants mineurs, Césaire et Aurélien associent les religieux « qui ne peuvent encore disposer de leurs biens, leurs parents étant encore en vie ». Ceux-là feront leurs *chartas* à la mort

donnent à l'adolescent la possibilité d'accomplir un acte personnel et elles offrent peut-être ainsi un point d'application au vieux principe chrétien du libre choix de la virginité.

D'autres règles monastiques, anciennes ou récentes, mentionnent les enfants parmi la population des monastères³⁷¹, sans fournir de renseignements sur la question qui nous occupe. Si l'on se borne aux auteurs qui en disent le plus — le Maître, Césaire, Aurélien —, il faut reconnaître que leurs indications restent fort en deçà de ce que nous apprend Benoît. Nulle part, en dehors de la *RB*, on ne trouve d'oblation nettement considérée comme irrévocable. Nulle part on ne rencontre un rite liturgique qui confère à l'acte des parents un caractère sacré, analogue à celui des engagements personnels du profès adulte³⁷².

Comparée aux législations ecclésiastiques ou monastiques, la *RB* paraît donc singulièrement en avance³⁷³. L'évolution qui s'ébauche ailleurs a déjà pris chez elle une forme précise et reçu une sanction rituelle. A son tour, *RB* 59 contribuera puissamment à fixer le statut juridique des oblates, entre le IX^e et le XII^e siècle. Cependant, à l'heure même où s'ouvre cette ère d'hégémonie bénédictine, le Capitulaire d'Aix-la-Chapelle (818) réaffirme l'ancien

des parents. — On notera que le Maître et Benoît suivent une autre voie : c'est dès l'entrée au monastère que le *filius nobilis* doit être déshérité par ses parents.

371. PACHÔME, *Reg.* 166 (*Jud.* 7), etc.; ISIDORE, *Reg.* 18, 2; 20, 5; FRUCTUEUX, *Reg.* II, 6. Ce dernier passage de la *Regula communis* est des plus curieux. Il traite de l'éducation d'enfants de moins de sept ans, amenés au monastère par leurs parents, qui sont venus y vivre eux-mêmes sous l'autorité de l'abbé. Ces enfants semblent destinés à la vie monastique.

372. On pourrait se demander si l'acte n'engage pas les seuls parents, tandis que l'enfant demeure libre de choisir à sa majorité. Mais rien n'appuie cette supposition.

373. Comparer, en matière liturgique, la suppression de la grande vigile dominicale.

principe de liberté³⁷⁴. Dans la période précédente, un Théodore de Cantorbéry s'est fait l'écho des règles posées par Basile³⁷⁵. Ces réactions montrent que l'Occident n'a jamais tout à fait perdu de vue une exigence spirituelle inscrite à la fois dans l'Écriture et dans la nature des choses.

La tradition orientale Telle étant la position de Benoît dans la tradition occidentale, il n'est pas sans intérêt, pour finir, de comparer celle-ci avec la tradition de l'Orient. Là, comme en Occident, on rencontre très tôt des cas de consécration par les parents qui semblent en opposition avec le principe canonique de la libre acceptation du célibat. L'autorité de Basile n'empêche pas qu'un Théodore soit voué au service de Dieu dès avant sa naissance et mis dans un monastère de très bonne heure³⁷⁶. Les faits de ce genre, qu'on pourrait multiplier³⁷⁷, ne signifient pas nécessairement que la règle canonique est battue en brèche. Elle reste sauve, si l'autorité ecclésiastique ne considère la consécration comme définitive qu'après une profession publique prononcée à l'âge raisonnable. On aimerait toutefois tenir la preuve qu'il en était bien ainsi.

A côté de ces oblations d'enfants par les parents, on trouve dans différentes vies de saints des enfants qui entrent de leur propre mouvement dans la vie monastique

374. *Reg. S. Benedicti Anianensis* 48, *CCM* I, 529, 5-7.

375. THEOD. CANT., *Capitula* 118 et 120, dans L. D'ACHERY, *Spicilegium*, t. 9, p. 52.

376. THEODORET, *Hist. Rel.* 13, *PG* 82, 1408-1409 (cas de naissance miraculeuse; cf. note 348); *Ep.* 81, *PG* 83, 1261 b.

377. *Hist. mon.* 1, *PL* 21, 393 bc : l'enfant sera confié aux moines à l'âge de sept ans; *Vitae Patrum* 5, 5, 21 et 23 : enfants amenés par leur père à Scété, etc. Ces faits vont au delà de la simple éducation au désert prônée par CHRYSOSTOME, *Adu. opp.* III, 18.

à un âge très tendre³⁷⁸. Finalement le concile *In Trullo* (692) donnera une sanction officielle à cette pratique, en proclamant que les enfants peuvent faire profession à partir de dix ans³⁷⁹. Rien n'est plus curieux que les considérants de cette décision. Le concile commence par rappeler le principe basilien : la profession religieuse ne doit être émise que lorsque le sujet (il s'agit de garçons) a atteint l'âge raisonnable et pose un acte ferme, conscient, volontaire. Si le concile croit pouvoir abaisser de dix-sept ans à dix ans l'âge limite, c'est en vertu d'une considération que Basile faisait déjà valoir pour rendre plus stricte la discipline de son temps³⁸⁰ : l'Église étant désormais plus forte et ne cessant de faire des progrès, les fidèles sont plus assurés dans l'observation des commandements. On peut donc exiger d'eux davantage, tenir pour inviolables des engagements pris plus tôt. De même que, entre les temps apostoliques et le iv^e siècle, l'âge limite pour la consécration des veuves et des diaconesses a été abaissé de soixante à quarante ans³⁸¹, de même les dix-sept ans que Basile

378. CYRILLE DE SCYTH., *Vita Sabae* 2 : à 8 ans, S. « se donna au monastère de Flaviana » ; il était orphelin, et ses tuteurs paraissent s'être opposés à sa vocation. Cf. *Vita Abraamii* 1 : « Il fit dès l'enfance son renoncement dans un monastère. » JUSTINIEN, *Nov.* 123, 41, interdit aux parents d'arracher aux monastères leurs enfants qui ont choisi la vie monastique.

379. *Conc. Trul.* (692), can. 40. Ce concile vise les moines, tandis que le texte basilien dont il se réclame concerne les vierges. Mais voir note 346.

380. Voir BASILE, *Ep.* 199, 18. Jusque-là, les vierges coupables de fornication étaient assimilées aux veufs remariés. On ne leur imposait qu'un an de pénitence. Maintenant, pense Basile, l'Église peut et doit se montrer plus sévère. Les vierges coupables seront assimilées aux adultères.

381. Le concile se réfère à *I Tim.* 4, 9 (la veuve doit avoir 60 ans) et aux « saints canons », qui autorisent la consécration des diaconesses à 40 ans. Cf. *Conc. Caesaraug.* (380), can. 8 ; *Conc. Chalced.* (451), can. 15 ; MAJORIEN, *Nov.* 6, 1 (458) ; *Conc. Agath.* (506), can. 19.

exigeait pour la profession peuvent être aujourd'hui réduits à dix ans. Il s'agit évidemment d'un âge minimum, le supérieur pouvant remettre la profession à plus tard, s'il le juge bon. Néanmoins le concile nous semble singulièrement audacieux en admettant que des enfants puissent, à cet âge, s'engager en connaissance de cause et irrévocablement.

Orient et Occident Ce décret du concile Quinisexte ne s'occupe pas, apparemment au moins, de l'oblation d'enfants par leurs parents. Le petit moine est censé agir de son propre mouvement. Il est remarquable que l'âge minimum de dix ans requis par ce concile oriental soit précisément celui qu'indiquait, quelques décennies auparavant, le X^e concile de Tolède³⁸². Orient et Occident ont donc suivi une marche à peu près parallèle : la chrétienté s'affermissant, on a cru pouvoir se fier à des engagements pris de très bonne heure.

Souvenons-nous cependant que les conciles espagnols du viii^e siècle déclarent irrévocable l'acte des parents qui consacrent leur enfant. D'une telle consécration il n'est pas question dans le canon du concile *In Trullo* que nous venons d'analyser. Au contraire, il commence par rappeler solennellement le principe basilien selon lequel la profession de virginité ne peut être qu'un acte libre et personnel. La fidélité à ce principe, même interprété de façon discutable, constitue un trait distinctif de la tradition orientale. Si l'Église d'Occident, nous l'avons vu, s'en est souvenue à plusieurs reprises, et une fois sous l'influence directe de l'Orient, elle n'en a pas moins cédé assez généralement à la tendance opposée. On a sacrifié le libre choix de la virginité à une notion trop matérielle de la consécration, associée aux droits de la puissance paternelle.

382. Voir note 359.

Conclusion De cette tendance occidentale, la Règle bénédictine a été, il faut l'avouer, un des fruits les plus précoces, un des signes les plus formels, un des agents les plus efficaces. L'attitude de Benoît en cette matière contraste apparemment avec celle que nous lui avons vu adopter au chapitre précédent. Alors qu'il a multiplié les occasions et les délais offerts au postulant adulte pour faire son choix, il ôte ici à l'enfant toute possibilité d'échapper à la condition que lui ont imposée ses parents.

Mais le contraste est plus apparent que réel. En fait, le chapitre 58 visait surtout à rendre la profession ferme et définitive. C'est à ce but qu'étaient ordonnés lectures de la Règle, avertissements, scrutins, délais, bref tout ce qui faisait appel à la conscience et à la liberté du sujet. Dans le cas de l'enfant, Benoît croit pouvoir assurer la persévérance par d'autres voies, mais son intention profonde reste la même. Son attitude dans le présent chapitre nous indique à quoi il tendait avant tout dans le précédent : moins à garantir le caractère libre et responsable de l'engagement qu'à le rendre solide et inviolable.

CHAPITRE VI

LA RÉCEPTION DES PRÊTRES ET DES MOINES
ÉTRANGERS (RB 60-61)

Chez le Maître, le traité du recrutement s'achève par le chapitre du fils de noble. On passe ensuite à la question des rangs, qui ouvre le traité de la succession abbatiale (RM 92). Chez Benoît, au contraire, la question du recrutement se poursuit par deux chapitres sur les prêtres et les moines étrangers. Dans ceux-ci apparaît d'ailleurs la question des rangs, de sorte qu'ils appartiennent à la fois au traité précédent (RB 58-59) et au suivant (RB 63). Ayant commenté ailleurs le chapitre des prêtres³⁸³, nous n'en parlerons ici que très succinctement. Au contraire, le chapitre sur les moines étrangers sera étudié à loisir.

**Les prêtres
et les clercs
(RM 83 - RB 60)**

Dans la RM, l'hébergement des prêtres fait l'objet d'un court chapitre (RM 83). Le Maître ne veut les recevoir qu'à titre de *peregrini*. Cela signifie qu'ils n'auront ni autorité dans la maison, quels que soient les honneurs qu'on leur accorde, ni permission de rester oisifs, quels que soient les ménagements qu'on a pour eux. Comme tous les hôtes, ils devront travailler, sous peine d'expulsion. La place du chapitre, aussi bien que son contenu, montre clairement que leur intégration à la communauté n'est pas envisagée. Les prêtres peuvent

383. Voir *La Communauté et l'Abbé*, p. 327-347.

« habiter au monastère », en recevoir le vivre, le vêtement et la chaussure, mais il n'est pas question de leur faire prendre des engagements, ni de les soumettre à la règle, ni de les stabiliser.

En plaçant son chapitre des prêtres à la suite de celui des enfants, Benoît manifeste une intention différente, que confirme la teneur de *RB* 60. Si le titre parle encore de « prêtres qui veulent habiter au monastère », le corps du chapitre montre qu'il s'agit d'une véritable entrée en communauté. Le prêtre devra « observer toute la règle », « se soumettre à la discipline régulière », « garder son rang d'entrée ». Le style d'accueil correspond à cette situation nouvelle. Comme tous les postulants, le prêtre essuie des refus. Il lui faut « persister absolument dans sa supplication » pour que l'on consente à l'admettre, non sans l'avoir averti qu'il ne bénéficiera d'aucune mitigation. Est-il soumis ensuite à la longue probation décrite au chapitre 58 ? Benoît ne le dit pas. Il semble du moins, d'après ce qui sera dit des clercs à la fin du chapitre, qu'une promesse d'obéissance à la règle et de stabilité est exigée du prêtre comme de tout autre postulant³⁸⁴.

Benoît s'écarte donc du Maître en admettant les prêtres à la profession. Cette différence apparaît d'autant plus nettement que les deux auteurs sont foncièrement d'accord sur l'attitude à prendre vis-à-vis du sacerdoce : on honore le prêtre, mais on n'admet de sa part aucune « présomption ». En faisant sienne cette attitude à la fois déferente et défiante, Benoît n'en a pas moins innové en intégrant les prêtres dans la communauté. De plus, il admet également les clercs désireux de vie monastique, une catégorie dont

384. *RB* 61, 9 (cf. 58, 9.14.17). Bien que Benoît n'ait pas mentionné cette promesse dans le cas du prêtre, c'est à celui-ci, plutôt qu'au postulant laïc de *RB* 58, que paraissent renvoyer les mots *et ipsi*. Toute la phrase tend en effet à assimiler les clercs aux prêtres. D'ailleurs l'observation de la règle est mentionnée dans *RB* 61, 2.

le Maître ne parlait même pas. Un nouveau chapitre s'ajoute ainsi à la section sur le recrutement. La communauté ne comptera pas seulement des laïcs adultes et des enfants, mais aussi des prêtres et des clercs. L'admission de ceux-ci va de pair avec une modification de la pratique sacramentelle, dont la *RB* présente divers indices³⁸⁵. Cause ou conséquence ? On ne saurait le dire. En tout cas, les monastères de Benoît ont leur clergé propre et leur eucharistie à domicile, deux traits qui faisaient encore défaut aux monastères du Maître.

Le cas du moine étranger ne se présente pas de la même façon que celui du clerc. Au lieu de solliciter son admission en communauté, le moine « veut habiter au monastère en qualité d'hôte ». « Vouloir habiter au monastère » pourrait à la rigueur s'entendre d'une demande d'admission, puisque l'expression figurait déjà dans le titre de *RB* 60. Mais « en qualité d'hôte » ne laisse aucun doute sur les intentions prêtées au *monachus peregrinus*. A la différence du prêtre et du clerc, il ne vient pas pour s'intégrer à la communauté, mais pour séjourner auprès d'elle. Ce séjour à l'hôtellerie est l'objet des premières phrases du chapitre (*RB* 61, 1-4). C'est seulement dans un second paragraphe qu'on suppose que l'hôte désire se stabiliser et qu'on traite de son admission (*RB* 61, 5-12).

Ces deux situations, celle de l'hôte prolongé et celle de l'hôte postulant, se trouvent déjà décrites chez le Maître à la fin du chapitre *De cella peregrinorum*. Cependant le Maître procède apparemment en ordre inverse. Il commence par s'occuper de l'hôte qui sollicite sa stabilisation (*RM* 79, 23-28), puis il traite de celui qui désire

385. Voir nos « Scholies sur la *RM* », dans *RAM* 44 (1968), p. 126-127.

prolonger son séjour sans prendre d'engagement (*RM* 79, 29-34). Dans le premier cas, on applique la procédure qui va être décrite dans les chapitres 87-89 : lecture de la règle, délai pour la réflexion, engagement à persévérer jusqu'à la mort. Dans le second cas, l'hôte reste dans la condition qui était la sienne auparavant : obligation du travail quotidien, participation à la table de la communauté, mais non à son vestiaire, surveillance continuelle par les gardiens de l'hôtellerie. A part les précisions sur le vestiaire, qui en sont l'objet essentiel, cette note sur la prolongation du séjour ne fait que récapituler les chapitres 78-79. La situation de l'hôte est seulement considérée d'un point de vue nouveau, celui de la durée, qui oblige à régler une question nouvelle, celle de l'habillement. Ce dernier paragraphe (*RM* 79, 29-34) est donc la suite logique et la conclusion du traité des hôtes, tandis que le paragraphe précédent (*RM* 79, 23-28) l'interrompt par une sorte de parenthèse sur l'admission en communauté.

A rattacher ainsi le dernier paragraphe du Maître au corps de son traité, on voit s'estomper l'opposition entre nos deux auteurs. Comme Benoît, le Maître s'occupe d'abord d'hospitalité, puis de stabilisation. Mais il ne traite de l'hospitalité *prolongée* qu'après avoir traité de la stabilisation. Benoît, au contraire, envisage d'emblée un séjour qui se prolonge « aussi longtemps qu'on le désire ». Cette différence n'empêche pas qu'une certaine symétrie apparaisse entre les deux règles, dès lors que l'on compare *RB* 61, non seulement aux deux derniers paragraphes de *RM* 79, mais à l'ensemble formé par *RM* 78-79.

Que le chapitre de Benoît corresponde bien à cet ensemble du Maître, et *RM* 78-79 c'est ce que confirment plusieurs similitudes verbales. Quand la *RB* veut que l'hôte « se contente » de ce qu'il trouve au monastère, elle reprend

et élargit une exigence de la *RM*, selon laquelle l'hôte doit « se contenter » d'user ses propres vêtements en travaillant avec les frères³⁸⁶. Quand Benoît en vient à la stabilisation, il emploie comme le Maître le mot *firmare*³⁸⁷, et il s'exprime encore en termes analogues à ceux du Maître quand il évoque l'impression produite par l'hôte, bon ou mauvais³⁸⁸.

Enfin le congédiement des indésirables donne lieu à un parallèle particulièrement net. Cette fois Benoît fait écho à un passage qui se trouve au début du traité du Maître, lorsque celui-ci met à la porte l'hôte qui refuse de travailler au bout de deux jours³⁸⁹. A nouveau, le contexte est très précis dans une des règles, plus large et plus vague dans l'autre : ici l'hôte est congédié pour oisiveté, là pour toute espèce de défaut ; ici ce sont les hebdomadiers et le cellérier qui congédient, là on ne sait qui³⁹⁰ ; ici le renvoi a lieu au bout de deux jours, là après un temps indéterminé et certainement beaucoup plus long. On notera en outre que le Maître a en vue dans ce cas l'hôte ordinaire, Benoît l'hôte postulant. La *RB* transfère donc dans le domaine de la stabilisation ce que la *RM* édictait à propos du traitement des hôtes. Plus patient que son collègue, Benoît ne rejette pas tout de suite l'hôte qui se comporte mal. Il attend, semble-t-il, sa demande d'admission pour l'inviter à se retirer.

386. *RM* 79, 30 : *si contenti sunt...* ; *RB* 61, 1-3 : *si... contentus est* (bis).

387. *RM* 79, 23 : *si... indicauerint se monasterio perfirmare* ; *RB* 61, 5 : *si... uoluerit stabilitatem suam firmare*.

388. *RM* 79, 23 : *Jam si... tales inuenti fuerint hospites qui...* ; *RB* 61, 6-8 : *Quod si... uitiosus inuentus fuerit tempore hospitalitatis... Quod si non fuerit talis qui...*

389. *RM* 78, 10-11 : *si noluerit... dicatur ei ab ebdomadariis et cellarario ut abscedat, ne laborantes... fratres cogantur...* ; *RB* 61, 6-7 : *si... inuentus fuerit... dicatur ei honeste ut discedat, ne eius miseria... alii uitentur*. Le mot *miseria* rappelle *RM* 78, 13 et 27.

390. Benoît précise cependant que le renvoi doit se faire « honnêtement ». Songe-t-il à la mise en demeure assez brutale du Maître : *Si non iubes, abscedere* (*RM* 78, 5) ?

Si suggestifs qu'ils soient, ces rapprochements de détail ne doivent pas faire perdre de vue une question fondamentale : s'agit-il bien de *moines-hôtes* chez le Maître ? On peut en douter au premier abord. Certes, il est normal que le Maître ne parle pas de « moines étrangers » comme le fait Benoît, puisque *monachus* est exclu par principe de son vocabulaire habituel. Mais il a des équivalents pour désigner le moine, notamment *frater*. Or ce mot ne s'applique aux étrangers que deux fois dans *RM* 78-79, plus précisément dans la première phrase de chacun de ces chapitres³⁹¹. Partout ailleurs, le Maître parle d'*hospites*, de *peregrini*, de *superuenientes*, sans précision³⁹². De plus, le titre du chapitre 78 déclare expressément qu'il s'agira de tout hôte, « frère ou laïc³⁹³ ». Il semble donc que les moines étrangers ne soient pas les seuls hôtes auxquels songe le Maître en écrivant ces deux chapitres.

En fait, cependant, le corps de *RM* 78-79 ne contient plus aucune mention du *laicus*. Puisque *frater* et *fratres* figurent en propres termes au début de chaque chapitre et que rien ensuite ne vient contredire formellement ces indications, on est en droit de supposer que le Maître pense partout à des hôtes moines, sinon exclusivement, du moins principalement. Il semble que les moines étrangers sont de beaucoup l'espèce d'hôtes qui se présente le plus

391. *RM* 78, 1 (*frater*) ; 79, 2 (*fratres*).

392. Dans *RM* 79, 6 et 8, *peregrinos* et *superuenientes* sont précédés de *fratres*, mais ce mot paraît plutôt se rapporter à *deputati* et désigner les frères du monastère.

393. *RM* 78, T : *Non debere aliquem aduenientem, aut fratrem aut laicum...* Comparer *RM* 87, T : *Quomodo debeat frater, siue iam conuersus, siue adhuc laicus ...* Manifestement, *frater* n'a pas le même sens dans les deux titres. En 78, T, il s'oppose à *laicum* et signifie par conséquent « religieux, moine profès ». En 87, T, il comprend aussi bien le *conuersus* que le *laicus* et signifie « postulant ». Dans le premier cas, le titre de *frater* est décerné à l'étranger parce qu'il mène déjà la vie religieuse hors du monastère, dans le second parce qu'il aspire à la mener au monastère même (cf. 87, 1 : *nouo fratre*).

souvent à la porte du monastère. Cette supposition est pleinement confirmée par plusieurs faits. D'abord le Maître use à trois reprises de l'épithète *spiritalis* en parlant de ses hôtes³⁹⁴. Or on sait que ce terme désigne normalement des consacrés à Dieu, des moines. Ensuite les personnages instables, oisifs et voleurs dont s'occupent nos deux chapitres sont manifestement apparentés aux gyrovagues du chapitre 1³⁹⁵. C'est dire qu'ils appartiennent à une des « espèces de moines ». Enfin les chapitres 65, 72 et 84, qui traitent de l'accueil des visiteurs, parlent toujours de *fratres extranei*, comme si les moines étaient pratiquement l'unique catégorie de personnes que l'on recevait. Cet ensemble de faits prouve que les chapitres 78-79 ont bien pour objet la réception de moines étrangers. La mention du laïc dans le titre de *RM* 78 représente probablement une tentative ultérieure pour élargir une législation d'abord destinée aux seuls « frères » dans la vie monastique.

**Rapports
de RB 53 et 61
avec RM 78-79**

Si tel est bien le sujet de *RM* 78-79, on voit que *RB* 61 correspond à ces chapitres, non seulement par les diverses analogies que nous avons déjà relevées, mais aussi par le thème du moine-hôte. Le traité du Maître se retrouve dans *RB* 61 plus encore que dans *RB* 53. Si ce dernier chapitre correspond à *RM* 79 par la place qu'il occupe dans la Règle et par ses notations sur la *cella peregrinorum*, il en diffère par plus d'un point, et en premier lieu parce qu'il traite de la réception de tous les hôtes, non de celle des seuls hôtes-moines³⁹⁶. Ceux-ci ne sont certes pas absents de *RB* 53, — qu'on se souvienne de la remarque sur les *domestici fidei*, — mais le cas

394. *RM* 78, 9 et 25 ; 79, 4. Cf. *La Règle du Maître*, t. I, p. 102-107.

395. Voir notes sur *RM* 78, 13-14 et 17 ; 79, 4 et 22.

396. Voir note 118. Le titre de *RM* 78 a pu encourager Benoît à élargir ainsi son sujet.

particulier qu'ils représentent sera traité à part dans *RB* 61. Ainsi Benoît a-t-il dissocié le contenu de *RM* 78-79 : gardant les notations sur l'hôtellerie et l'hôtelier à leur place normale pour en faire le noyau d'un traité de l'hospitalité, il transporte le thème du moine étranger à la fin de la section sur le recrutement.

Cette nouvelle place a été évidemment suggérée par les remarques sur la stabilisation que contenait déjà *RM* 78-79. Cependant le chapitre 61 conserve une trace de sa provenance. Son paragraphe initial sur la réception du moine en qualité d'hôte atteste qu'il provient du traité de l'hospitalité. Cette marque d'origine est d'autant plus notable que le chapitre voisin sur l'accueil des prêtres (*RB* 60) n'en porte pas de semblable, bien qu'il provienne lui aussi d'un chapitre où le Maître traite la question du point de vue hospitalier. Fait paradoxal : alors que le Maître n'envisageait pas du tout que le prêtre puisse être postulant, c'est uniquement comme tel que Benoît le considère. Partant *RB* 60 est parfaitement à sa place dans la section sur le recrutement. Au contraire, le Maître considérerait le moine étranger successivement comme hôte et comme postulant, et Benoît a fait de même. Mais la qualité d'hôte est prédominante chez le Maître, celle de postulant chez Benoît. De là vient le transfert du chapitre des moines dans le traité sur le recrutement, auquel cependant il appartient moins exclusivement que le chapitre des prêtres³⁹⁷.

Puisque *RB* 61 est le véritable répondeur de *RM* 78-79, il convient de comparer la façon dont chaque règle traite le sujet. Les préoccupations du Maître sont toutes, ou peu s'en faut, d'ordre économique. Il entend surtout défendre le monastère contre des étrangers

397. Une sorte de chiasme s'est produit dans le transfert de ces chapitres : *RM* 79 est devenu *RB* 61, *RM* 83 est devenu *RB* 60.

oisifs et voleurs. Le point de vue de Benoît est plus élevé et son horizon plus large. Tout d'abord, il ne s'agit pas pour lui de défendre le temporel du monastère, mais sa paix : « que l'hôte ne trouble pas le monastère par ses exigences ». Ce *non perturbat* rappelle le *non perturbetur* qui termine le chapitre du cellérier³⁹⁸. Du moine étranger comme de l'indigène on attend avant tout qu'il ne sème pas le désordre et la confusion. Pour cela il doit « se contenter de ce qu'il trouve », c'est-à-dire de toute l'observance et la discipline en vigueur³⁹⁹.

Cependant on n'exige pas de lui un conformisme pur et simple. Au contraire, il a le droit de faire des remontrances et des suggestions, et c'est là une seconde contribution, plus positive et plus haute, qu'on peut en espérer. Dans ce rôle de conseiller, l'étranger est de nouveau assimilé aux moines de la maison. Comme le plus jeune frère au conseil, il peut être l'organe du Seigneur⁴⁰⁰. Comme la communauté qui demande un prieur, on suppose qu'il parlera « raisonnablement et avec humilité⁴⁰¹ ». Alors l'abbé doit faire bon accueil à ses observations et les « examiner », tout comme celles des frères⁴⁰².

Enfin l'hôte peut se transformer en postulant. Ici encore Benoît se montre plus attentif à l'aspect moral de l'affaire qu'à ses modalités pratiques. S'il ne reproduit aucune des indications du Maître relatives à la stabilisation de l'étranger — lecture de la règle, délai, profession —, il insiste pour qu'on juge le candidat d'après sa conduite

398. *RB* 31, 19 ; 61, 2.

399. Voir note 386. S'il doit se plier à l'observance, le moine étranger n'en reste pas moins un hôte véritable, contrairement à ce que pensent P. DELATRE, *Commentaire*, p. 477, et I. HERWEGEN, *Sinn und Geist*, p. 357.

400. *RB* 3, 3 ; 61, 4.

401. *RB* 65, 14 : *rationabiliter cum humilitate* (cf. 7, 60). *RB* 61, 4 ajoute : *caritatis*.

402. *RB* 3, 2 : *tractet apud se* ; 61, 4 : *tractet prudenter*.

passée. Il y va de l'intérêt spirituel des frères, ceux-ci pouvant être contaminés par les défauts de la nouvelle recrue ou au contraire édifiés par son exemple. Cette dernière perspective n'est pas sans analogie avec celle du *De zelo bono*⁴⁰³. Quant à la crainte d'une contamination, elle rappelle de façon précise le motif pour lequel on a expulsé le frère incorrigible⁴⁰⁴.

La stabilisation de l'étranger est donc pour Benoît l'occasion, non de répéter ce qu'il a dit au chapitre 58 de la procédure d'admission — peut-être celle-ci est-elle simplifiée dans le cas présent —, mais d'attirer l'attention sur le rôle que le nouveau venu va jouer dans la communauté, bon ou mauvais. De plus, Benoît fait état du profit que le sujet lui-même pourra tirer de sa stabilisation⁴⁰⁵. Puisqu'il y va de l'intérêt spirituel des deux parties, on ne doit pas seulement accueillir sa demande d'admission, mais prendre les devants et lui conseiller de se stabiliser⁴⁰⁶. Toutes ces notations sont dictées par la même préoccupation du bien des âmes, qui s'est substituée au simple propos de réglementer. Il ne s'agit plus pour Benoît d'indiquer la filière que le postulant devra suivre, mais de promouvoir l'intérêt moral de tous, moines du monastère et moine étranger.

La même tendance apparaît au paragraphe suivant, qui traite des rangs. Benoît autorise l'abbé à donner de l'avancement à la nouvelle recrue, si elle paraît le mériter (*si talem esse perspexerit*). En rappelant que la même autorisation vaut pour les prêtres et clercs, Benoît répète cette condition : *si eorum talem perspexerit esse uitam*⁴⁰⁷. Comme l'a observé Herwegen⁴⁰⁸, ce critère de la « vie »

403. *RB* 72, 1-12 ; 61, 9.

404. *RB* 28, 8 (cf. JUSTINIEN, *Nov.* 133, 5) ; 61, 7.

405. *RB* 61, 10.

406. *RB* 61, 9.

407. *RB* 61, 11-12.

408. I. HERWEGEN, *Sinn und Geist*, p. 361.

édifiante et de la bonne conduite diffère de celui qu'on indiquait au chapitre précédent. Là, c'est « par respect pour le sacerdoce » qu'on accordait un rang supérieur au prêtre⁴⁰⁹.

Certes, les deux critères, hiérarchique et moral, ne s'opposent pas, mais se complètent. Cependant il est significatif que l'aspect moral soit mis en lumière dans le présent chapitre. A la différence du prêtre, le moine étranger n'a pas d'autre titre à être promu que sa valeur personnelle. En s'occupant de lui, Benoît s'est avisé que la promotion des prêtres et clercs supposait chez ceux-ci une supériorité morale analogue. Cette référence à la « vie », ou comme Benoît le dira plus loin, au « mérite de la vie »⁴¹⁰, place la question des rangs sur le plan spirituel. La promotion visible des individus méritants est ordonnée à la promotion spirituelle de la communauté entière.

Toute la législation de Benoît sur le moine étranger procède donc d'un souci d'édification que l'on ne trouve pas au même degré chez le Maître. Certes celui-ci se préoccupe déjà du mauvais effet que pourrait produire sur les frères la conduite de certains hôtes : ces parasites qui refusent de travailler provoqueraient l'aversion, le murmure et la médisance de ceux qui les reçoivent⁴¹¹. Cette remarque peut être rapprochée de celle que fait Benoît au sujet de l'hôte qui « trouble le monastère par ses exigences ». Le même souci de la paix des frères inspire les deux législateurs, encore que le défaut reproché à l'hôte soit différent de part et d'autre. Mais cette notation est isolée chez le Maître. Tout occupé à défendre les frères

409. *RB* 60, 7 : *pro reuerentia sacerdotii*. Le prêtre n'est pas promu d'office, mais seulement « si l'abbé le lui ordonne » (*RB* 60, 4). Pour les clercs, la condition est formulée différemment : « s'ils promettent l'observation de la règle et leur propre stabilité » (*RB* 60, 9).

410. *RB* 63, 1 : *ut uitae meritum discernit*.

411. *RM* 78, 11-13. Cf. 78, 27.

contre les torts matériels que peuvent leur causer les étrangers et à indiquer de façon précise comment agir vis-à-vis de l'hôte et du postulant, il ne donne guère d'autre indication tendant au bien des âmes.

Benoît, au contraire, se tient constamment à ce niveau moral, sans se soucier ni d'intérêts matériels, ni de réglementation détaillée. Ici comme ailleurs⁴¹², sa manière est à la fois plus spirituelle et plus générale que celle du Maître. Il ne parle pas d'astreindre l'hôte au travail, ni de le mettre en demeure de partir au bout de deux jours. L'hôte restera « aussi longtemps qu'il voudra⁴¹³ », pourvu qu'il accepte « tous les usages du lieu ». Comme critères d'intégration à la communauté, le Maître indiquait « une persévérance longue et fidèle » et « un travail fait de bon cœur⁴¹⁴ ». Plus généralement Benoît se borne à parler de la « vie » et à demander que l'homme ne soit pas « exigeant ou vicieux⁴¹⁵ ».

Ces généralisations s'accompagnent d'ajoutés de caractère spirituel : les observations de l'étranger et l'accueil que leur fait l'abbé, la crainte d'une contamination des frères et l'espoir de leur édification, l'invitation à se stabiliser au service de l'unique Seigneur, enfin la promotion fondée sur le mérite, tout cela est entièrement neuf par rapport à la *RM*⁴¹⁶ et donne au chapitre bénédictin la note de spiritualité qui lui est propre.

412. Voir par exemple *RB* 32 et 55.

413. D'après *RM* 79, 23-25, le Maître considère comme « long » un séjour de moins de deux mois. La *RB* ne fournit aucune indication de ce genre.

414. *RM* 79, 23.

415. *RB* 61, 5-6.

416. Si le Maître prévoit l'entrée d'un moine étranger qui mérite d'être promu à la seconde place, ce n'est pas dans ces chapitres 78-79, mais en 92, 54-65. D'ailleurs cette hypothèse n'est envisagée que pour motiver la condamnation du système des rangs. Elle ne donne lieu à aucune prescription positive.

**Cas du moine
d'un monastère
connu (*RB* 61, 13-14)**

Non moins originale est la dernière phrase de Benoît, qui traite du moine provenant d'un monastère connu. Ce cas particulier, que laissait prévoir la mention de *longinquis prouinciis* au début du chapitre⁴¹⁷, pose un problème qui est totalement absent de la *RM*.

Originale en ce sens, la question ne l'est pas si l'on considère le nombre de documents ecclésiastiques et monastiques où elle est abordée. Bien avant de concerner les moines, elle s'est posée tout d'abord pour les laïcs et les clercs. Plusieurs canons du IV^e siècle exigent que ceux-ci, lorsqu'ils séjournent hors de leur diocèse, soient munis de lettres de recommandation de leur évêque⁴¹⁸. Reprenant cette législation, le concile de Chalcédoine distingue entre les fidèles d'humble condition, auxquels on donne seulement des *epistolia* ou *pacifcae*, et les personnes de rang supérieur, les clercs notamment, que l'on munit de *commendatitiae litterae*⁴¹⁹.

417. *RB* 61, 1. Comparer la distinction entre affaires majeures et mineures, au traité du conseil (*RB* 3, 1 et 12-13). Là aussi, le cas particulier est réservé au début (*praecipua* annonce *minora*) et réglé rapidement dans la dernière phrase.

418. *Conc. Antioch.* (341), can. 7 ; *Conc. Sardic.* (344), can. 9 ; *Canon. Apost.* 13 et 34. Dans la traduction de Denys-le-Petit, le canon 13 des « Apôtres » parle de *commendatitias litteras* (*PL* 67, 143 a), les autres textes de *commendatitias epistolae* (*ibid.*, 145 b ; 161 a ; 179 b). — Voir aussi les références dans A. BLAISE, *Dictionnaire*, s.u. *communicatoria, epistolium, formata*, etc.

419. *Conc. Chalced.*, can. 11 et 13 (*PL* 67, 173 d et 174 b). Cette distinction entre *pacifcae* et *commendatitiae* paraît contraire au concile d'Antioche, can. 7, qui identifie les deux catégories : *pacifcis, id est commendatitias epistolae* (*PL* 67, 161 a). Mais les derniers mots (*id est*, etc.) sont une glose de Denys, le grec parlant seulement d'*eirènikôn* (BRUNS, t. I, p. 82). — Un peu plus tôt (446), le pape Léon s'était référé aux « canons » antérieurs pour interdire de recevoir le clerc d'un autre diocèse sans un document écrit (*euidèntia scripta*) attestant qu'il est libéré par son propre évêque. Il y va de la « concorde » et de la « charité » (LÉON, *Ep.* 13, 4 et 14, 9).

C'est seulement dans la seconde moitié du ^ve siècle, en Gaule, que ces prescriptions commencent à être spécialement appliquées aux moines. Si l'on peut hésiter sur la véritable nature des « lettres » dont le concile d'Angers veut que les moines soient porteurs⁴²⁰, il n'est pas douteux que le concile de Vannes assimile les moines aux clercs en exigeant pour eux aussi des lettres de recommandation⁴²¹. Non content de reproduire textuellement ce canon de Vannes⁴²², le concile d'Agde défend à tout abbé de recevoir un moine d'un autre monastère sans la permission de son propre abbé. C'est à celui-ci que le vagabond doit être ramené⁴²³. Ces règles seront rappelées par le I^{er} concile d'Orléans⁴²⁴.

Des textes conciliaires passons aux règles monastiques. Celle des IV Pères interdit de recevoir un frère d'un autre monastère sans le consentement de son supérieur, qui doit « recommander » ce frère au supérieur du monastère où il désire entrer. Le but de ces prescriptions est de sauvegarder la paix entre les monastères⁴²⁵. Une motivation analogue est donnée dans la Règle de Ferréol, appuyée sur la Règle d'or *Quidquid tibi non uis, alio non feceris*. Après avoir, au nom de ce principe, formellement interdit de recevoir aucun moine ou clerc venu d'ailleurs, Ferréol excepte le cas où le supérieur de l'intéressé, abbé ou évêque, lui aurait donné une lettre attestant qu'il est « envoyé pour l'amour de Dieu⁴²⁶ ».

420. *Conc. Andeg.* (453), can. 8. Plutôt que des lettres de recommandation, les *epistolae* ne sont-elles pas ici des lettres quelconques que le moine est chargé de porter à destination ?

421. *Conc. Venet.* (461-491 ?), can. 5.

422. *Conc. Agath.* (506), can. 38.

423. *Ibid.*, can. 27.

424. *Conc. Aur.* I (511), can. 19.

425. *Reg. IV Patr.* 4, 3-8. Motivation analogue à celle de Léon (note 419).

426. FERRÉOL, *Reg.* 6. Le cas n'est guère vraisemblable, conclut Ferréol.

On le voit, la dernière phrase de *RB* 61 ne dit presque rien qui ne se lise déjà dans les canons d'Agde, la Règle des IV Pères et celle de Ferréol. Avec ce dernier, Benoît a en commun la Règle d'or évangélique, citée dans le même contexte⁴²⁷. Avec les IV Pères et surtout avec Agde, il s'accorde quant à la forme concise de la rédaction et à plus d'un détail de celle-ci⁴²⁸. Comme trait original, on ne trouve guère chez Benoît que l'épithète *noto* appliquée au monastère d'où provient l'étranger. Cette précision tend à limiter le principe énoncé par les autres documents : il ne vaut que pour les monastères « connus ».

Conclusion

Si l'on prend une vue d'ensemble de *RB* 61, on s'aperçoit que ses deux parties très inégales ont des sources ou parallèles bien distincts. La première partie, de beaucoup la plus longue (61, 1-12), se rattache à *RM* 78-79. La seconde, fort brève, s'apparente aux canons et règles que nous venons d'analyser.

La synthèse des deux morceaux a été réalisée au moyen de la distinction de *longinquis prouinciis ... de alio noto monasterio*. Ces mentions, qui se lisent l'une en tête du premier morceau, l'autre au début du second, sont toutes deux absentes des sources de Benoît. Le Maître ne dit pas que l'étranger arrive « de provinces lointaines », et ni Agde ni les IV Pères ni Ferréol ne précisent que le

427. D'où l'hypothèse d'une dépendance de Ferréol par rapport à Benoît. Soutenue par Butler et Chapman, elle est rejetée par G. HOLZHERR, *Regula Ferioli*, p. 67-68, trop rapidement peut-être.

428. Cf. *sine consensu abbatis sui (RB)*, *nisi abbatis sui permissu aut uoluntate (Agde)*, *sine uoluntate eius qui praeesit (Reg. IV Patr.)*. A *sine... litteras commendatitias (RB)* correspond *sine commendatitiis epistolis (Agde)*, tandis que les IV Pères disent simplement *commendetur* et que Ferréol parle de *scripta abbatis. De alio monasterio* se trouve à la fois chez Benoît et chez les IV Pères. Benoît s'est écarté de ceux-ci un peu plus haut à propos des rangs (*RB* 61, 11 ; *Reg. IV Patr.* 4, 8-9).

consentement du supérieur est requis seulement quand le moine vient « d'un monastère connu ». C'est donc Benoît qui a inventé ces précisions. Était-il nécessaire de restreindre ainsi chaque morceau à un cas déterminé? On peut se le demander. En fait, les deux parties du chapitre ne s'opposent pas si nettement qu'il faille donner à chacune un champ d'application distinct. Plus qu'à une nécessité objective, fondée sur une réelle opposition des deux parties, la distinction de Benoît répond sans doute au sentiment qu'il avait de combiner des morceaux d'origine différente.

Ce chapitre ajoute donc à une législation inspirée par la *RM* une règle canonique totalement inconnue de celle-ci. Le Maître accueillait tout « frère » étranger, sans s'occuper de sa provenance. Si le monastère prenait les plus grandes précautions à son égard, on ne lui demandait aucun renseignement sur son lieu d'origine ni aucune attestation de ses supérieurs réguliers. Le Maître ne semble pas se soucier de la norme qui apparaît à la fois en Gaule et en Italie⁴²⁹ dans la seconde moitié du ve siècle. Au contraire, cette norme s'est imposée à Benoît, et plus précisément sous une forme très voisine de celle qu'elle avait reçue à Agde au début du vi^e siècle.

Ce complément ajouté à la législation du Maître peut donc être regardé comme un indice de rédaction plus tardive. Au demeurant, il achève de donner à *RB* 61 une physionomie et une portée bien différentes de celles de *RM* 78-79. Car le « consentement de l'abbé » et les « lettres de recommandation » ne sont pas présentés comme de simples formalités juridiques. Benoît a soin de les motiver par le *Quod tibi non vis fieri, alio ne feceris* de l'évangile. Cette note de charité conclut parfaitement un chapitre où l'aspect spirituel de l'accueil des hôtes a été constam-

ment mis en évidence. De même que l'étranger ne doit pas « troubler le monastère », de même celui-ci doit respecter et laisser en paix la communauté d'origine de son hôte. La charité qu'on attend de l'étranger lorsqu'il fait ses remontrances, l'abbé doit à son tour la témoigner à ce monastère connu.

C'est ainsi qu'après avoir transformé la législation du Maître par des touches spirituelles de son invention, Benoît en ajoute une dernière qu'il emprunte à la tradition ecclésiastique et monastique. L'ensemble est consonant : au dehors comme au dedans, c'est au bien des âmes et à la paix des communautés que tend tout ce chapitre sur la réception du moine étranger.

429. En Gaule : Concile de Vannes ; en Italie : la Règle des IV Pères, d'après J. NEUFVILLE, *art. cit.*, p. 64-66.

CHAPITRE VII

CONCLUSION

Le problème littéraire Peu éloignés les uns des autres, ces sept chapitres sur les relations avec l'extérieur ont tous un répondant chez le Maître. Certains en ont même plusieurs. Le traité des hôtes et celui des postulants sont tous deux constitués à partir de quatre chapitres de la *RM*. Dans le premier cas (*RB* 53), on peut isoler sans difficulté ce qui provient de chacun des chapitres du Maître, ceux-ci étant disséminés dans la *RM*. Mais dans le second cas (*RB* 58), les traces des quatre chapitres contigus du Maître s'entremêlent souvent. Inversement, on trouve des échos d'un même chapitre du Maître (*RM* 79) en deux chapitres de Benoît (*RB* 53 et 61). Tout cela rend assez laborieuse l'analyse comparative des deux règles.

De cette comparaison on retiendra avant tout le processus d'intégration, si frappant dans *RB* 53 et 58. Non seulement Benoît rassemble là des éléments pris à quatre chapitres du Maître, dispersés ou successifs, mais il en fait un tout par la création de concepts et de mots synthétiques. Alors que le Maître envisageait séparément les simples visiteurs et les étrangers à demeure, Benoît ne connaît plus qu'une catégorie, celle des *hospites*. Là où le Maître distinguait deux sortes d'aspirants, toutes deux désignées par des termes variés et sans portée technique, Benoît ne connaît

plus qu'une espèce, à laquelle il donne le nom précis de *nouitii*⁴³⁰.

La *RB* présente donc en une synthèse relativement ordonnée des notations qui se trouvent chez le Maître soit à l'état dispersé dans le cas des hôtes, soit réparties en deux exposés distincts dans le cas des postulants. L'aspect synthétique de la *RB* se comprend assez bien si elle est postérieure à la *RM*. Comme nous le lui avons vu faire au chapitre des outils (*RB* 32), Benoît regroupe des notations éparpillées dans la *RM*. Celle-ci a l'aspect d'un premier jet plus primesautier, tandis que la *RB* paraît résulter d'un effort d'intégration et de mise en ordre.

Que Benoît écrive après le Maître et en se servant de la rédaction de celui-ci, cela est parfois confirmé par l'étude des autres sources utilisées dans ces chapitres. Le cas le plus assuré est celui du passage sur la prière précédant la paix (*RB* 53, 4-5), où la *RM* paraît bien avoir servi d'intermédiaire entre l'*Historia monachorum* et la *RB*. Moins net, le passage sur la dispense du jeûne (*RB* 53, 10-11)

430. *RB* 58, 5.11.20 (seul). 23 (avec *frater*). Chez Cassien, *nouitius* ne se rencontre pas dans les chapitres traitant de la formation (*Inst.* 4, 1-7). Ailleurs on le trouve quatre fois. Toujours accompagné d'un autre qualificatif, il désigne le débutant dans la vie monastique, mais sans référence à une période de probation déterminée (*Inst.* 4, 30, 5 ; *Conl.* 20, 1, 5 ; 24, 4, 2 ; 24, 20, 2). Cassien n'a donc pas de terme propre pour désigner le postulant qui séjourne à la porte ou à l'hôtellerie. Chez le Maître, le terme n'apparaît qu'une fois, comme épithète de *frater* (*RM* 26, 5 ; cf. 1, 3). On ne le trouve pas dans le traité de l'admission, dont la première partie désigne le postulant comme *nouus frater* (87, 1.4.25 ; 88, 1 ; 89, T.2.3.24) ou *nouus discipulus* (89, 5.28), tandis que la seconde l'appelle *nouetus*, avec ou sans *discipulus* (90, 1 et 63), ou emploie quelque participe comme *accedens* (90, 60) et *ingrediens* (90, 71 ; cf. 90, T). A cette terminologie assez flottante se substitue chez Benoît un véritable terme technique : *nouicius*, en rapport avec une période probatoire, un local et un « ancien » déterminés. Dans la *RB*, les *nouicii* (au pluriel) forment une catégorie, un groupe, alors que le Maître n'envisage jamais qu'un seul nouveau venu, au singulier.

peut s'expliquer de même. Peut-être, au chapitre 51, Benoît combine-t-il la *RM* et l'*Ordo monasterii* augustinien. Dans le passage sur la conservation et la restitution des vêtements (*RB* 58, 26-28), la situation est plus compliquée, car les deux règles sont en contact direct soit entre elles, soit avec Cassien. Certes, les faits s'expliquent alors suffisamment si l'on suppose que Benoît joint à son résumé du Maître des réminiscences directes de Cassien. Mais on peut aussi envisager l'hypothèse d'une source commune (X), qui dépendrait de Cassien et dont dépendraient séparément la *RM* et la *RB*. Au reste, l'étude d'ensemble de *RB* 58 décèle une ligne évolutive allant de Cassien au Maître et du Maître à Benoît. C'est dire que, dans l'hypothèse de la source commune, la *RM* s'écarte moins de celle-ci que ne le fait la *RB*. On pourrait donc se représenter X comme un état de la *RM* un peu moins évolué que celui que nous connaissons.

On arrive à une conclusion assez voisine quand on recherche quels textes de la *RM* ont laissé une trace dans la *RB*, c'est-à-dire quels sont les chapitres ou passages du Maître que Benoît semble avoir eus sous les yeux. Certaines sections du Maître qui ont toutes chances d'être secondaires se trouvent représentées dans la *RB* : ainsi *RM* 65, 9, prescrivant la récitation du verset *Suscepimus*, se retrouve dans *RB* 53, 14. En revanche, les chapitres 59, 60, 61 (II) et 62 du Maître, que la critique interne désigne comme secondaires, n'ont aucun répondant chez Benoît, puisque *RB* 51 correspond seulement à *RM* 61 (I). Dans ce cas, il est très probable que Benoît dépend d'un état primitif de la *RM* où ces chapitres faisaient encore défaut.

Comparée à la *RM*, la rédaction bénédictine présente la même tendance à l'abrègement que partout ailleurs. La casuistique concernant les repas est omise, au chapitre 53 comme au chapitre 51. Dans *RB* 56, les motivations se réduisent à deux mots. Dans *RB* 58, la cérémonie de profession est simplifiée, au moins dans sa description.

En revanche, les notations nouvelles abondent. Citons seulement, à titre d'exemples, l'adoration de l'hôte et la lecture qui lui est faite, les trois périodes probatoires imposées au postulant et son triple *Suscipe*, le rite d'oblation des enfants, les *litterae commendatitiae*.

Comme dans les chapitres sur la désappropriation, il faut relever l'aspect rude et abrupt que prend le chapitre 51, du fait de la suppression de la casuistique et de l'ajoute d'une sanction. Certains détails du chapitre 58 ont le même caractère de dureté. Enfin l'on notera que le travail de synthèse effectué dans les chapitres 53 et 58 demeure imparfait. Un certain désordre règne dans ces grands traités et les ambiguïtés n'y manquent pas.

Institutions et esprit Dans le domaine institutionnel, nous pouvons tout d'abord renouveler une observation déjà faite à propos de la désappropriation : l'abbé se voit confier des pouvoirs plus étendus, du fait que le législateur entre volontairement dans moins de détails. On le constate aussi bien au chapitre 51 qu'au chapitre 56.

En second lieu, il est clair que la situation des monastères par rapport à l'Église et au monde extérieur a notablement évolué. Les communautés du Maître n'avaient pas de prêtres et de clercs dans leur sein, ni de messe à leur oratoire, ni de reliques sous leur autel. Cette triple carence a disparu dans les monastères de Benoît, qui prennent de ce fait un visage ecclésiastique nouveau. L'oblation des enfants, et peut-être la profession des adultes, s'insère désormais dans le cadre de la liturgie eucharistique. La discipline des « lettres de recommandation », empruntée à la législation des conciles, accentue le rapprochement entre abbés et évêques, moines et clercs, monastères et églises.

Un changement s'observe aussi en ce qui concerne les hôtes et les postulants qui arrivent du monde extérieur.

Chez le Maître, l'hospitalité est à peu près réservée, en fait, aux « frères » dans la vie monastique. Ces moines en visite sont souvent de véritables gyrovagues, gens peu sûrs dont on peut craindre le pire. Chez Benoît, les hôtes semblent à la fois plus divers, plus nombreux et plus sympathiques. Plus divers d'abord, car si les « domestiques de la foi » sont l'objet d'attentions spéciales, ce ne sont pas là « tous les hôtes » que le monastère accueille. À côté d'eux, Benoît nomme les « étrangers », les « pauvres » et les « riches », ces deux dernières catégories appartenant évidemment à la classe des laïcs. Tous ensemble, ces hôtes sont assez nombreux. Leur flot continu oblige à prendre certaines mesures pour protéger l'observance régulière. En même temps que la demande d'hospitalité s'est élargie et multipliée, les hôtes ne semblent plus inspirer les mêmes craintes. Si Benoît se prémunit encore contre les « vaines exigences » et les « vices » de certains moines étrangers, son attitude générale à l'égard de ces personnes est plutôt bienveillante. Le fléau de la gyrovagie serait-il en régression ?

Des changements se sont produits aussi dans le recrutement de la communauté. Le plus remarquable est que Benoît ne parle plus de « convers ». Il se pourrait que les postulants de cette espèce fassent réellement défaut, car l'unique procédure d'admission comporte désormais l'année de probation et la vêtue, que le Maître réservait naguère aux postulants « laïcs⁴³¹ ». En revanche, une catégorie nouvelle fait son apparition dans la *RB*, celle des prêtres et clercs qui ne veulent pas seulement « habiter au monastère » en qualité d'hôtes, comme c'était le cas chez le

431. Une autre interprétation est possible : Benoît imposerait aux « convers » l'année de noviciat. Noter que la tonsure est omise et que l'habit est désigné comme *res monasterii* (cf. *RM* 87-89), non comme *habitus sacer* (*RM* 90). Ainsi comprise, la vêtue de *RB* 58 peut convenir au « convers » aussi bien qu'au laïc. Voir note 433.

Maître, mais « s'agrèger à la communauté » pour de bon, comme véritables membres de celle-ci. Le recrutement semble aussi s'être élargi du côté des enfants. Au « fils de noble », dont le Maître prévoyait l'admission, s'ajoutent les fils de familles « moins aisées » ou « qui n'ont rien du tout », et l'on passe des sujets capables de poser un acte personnel aux enfants « en bas âge », passivement offerts par leurs parents, espèce de postulants dont le Maître ne disait rien et que Benoît incorpore à la communauté de façon complète et définitive.

Les différences entre les deux règles que nous venons de relever soit du côté des hôtes, soit du côté des postulants, ne sont pas sans rapport entre elles. Le Maître ne donnait guère l'hospitalité qu'à des « frères », et son recrutement se composait pour une bonne part de « convers ». C'est dire qu'il semble avoir été en relations principalement avec des milieux « religieux⁴³² », plus ou moins acquis à l'idéal monastique. Les relations de Benoît paraissent plus étendues, plus variées, moins limitées à un cercle étroit de moines ou de demi-moines. En outre, il semble moins soucieux des droits particuliers des personnes « religieuses » et « spirituelles ». Le moine qui sort refusera toute invitation à déjeuner, « même s'il est invité instamment *par qui que ce soit* ». L'absence de mention spéciale pour les « convers » dans *RB* 58 pourrait aussi s'expliquer de la sorte⁴³³.

Une autre particularité de la *RB* est qu'elle sépare davantage les hôtes et les postulants de la communauté qui les accueille. La fréquence des premiers oblige à préparer leur repas dans une cuisine à part et souvent aussi à le servir à une autre heure que celui des frères, de façon à ne pas interrompre constamment les jeûnes régu-

432. Voir en outre les allusions à ces personnes dans les chapitres 24, 57, 61, 71.

433. Voir note 431.

liers. De ce fait, les hôtes n'ont pour commensal attiré que l'abbé, celui-ci étant en quelque sorte délégué à l'hospitalité et se détachant ainsi de la communauté. Au reste, c'est seulement « quand les hôtes sont moins nombreux » que l'abbé peut inviter des frères du monastère à sa table. Le nombre élevé des hôtes a donc pour effet de les séparer de la communauté — et avec eux l'abbé —, soit quant à l'heure du repas, soit quant à la place à table, même si la table abbatiale continue à se trouver au réfectoire commun. A cette séparation, au moins partielle, de la table, s'ajoute l'interdiction de converser avec les hôtes.

De leur côté, les novices « étudient, mangent et dorment » dans un local séparé. Leur séparation est encore plus accentuée que celle des hôtes, puisqu'ils ne prennent jamais leur repas en communauté. Comme la cuisine des hôtes, la « maison des novices » est une innovation par rapport à la *RM*. Selon celle-ci, les novices partageaient toute la vie des frères. Il leur était seulement refusé, comme d'ailleurs aux profès *non psallerati*, de prendre place à la table de l'abbé. Chez Benoît, ils ne mangent même pas au réfectoire commun. Leur séquestration fait penser à celle que décrit Cassien : en Égypte, le postulant passe son année de probation hors communauté, à l'hôtellerie.

En séparant davantage hôtes et postulants, Benoît a développé le personnel chargé de leur accueil. On voit ainsi apparaître deux cuisiniers pour les hôtes, un frère responsable de la *cella hospitum* et un « ancien » qui veille sur les novices. A des titres divers, tous ces personnages rappellent plus ou moins les deux gardiens hebdomadaires que le Maître préposait à la surveillance des hôtes et des postulants. Mais grande est la différence. Les cuisiniers sont *ad annum*, l'hôtelier et le maître des novices permanents. De chacun Benoît requiert des qualités appropriées à son office. Et surtout, leur tâche ne consiste plus à

contraindre l'hôte au travail, ni à l'empêcher, lui et le postulant, de commettre quelque vol. Si le maître des novices doit encore surveiller ses sujets, c'est pour reconnaître leur aptitude au service de Dieu.

Nous arrivons ainsi à l'un des contrastes les plus saillants entre les deux règles. Vis-à-vis des hôtes, les préoccupations du Maître sont presque exclusivement d'ordre économique. Vis-à-vis des postulants, le souci du temporel tient également chez lui une grande place. Chez Benoît, au contraire, les préoccupations de ce genre sont complètement absentes du chapitre des hôtes, et elles n'apparaissent dans celui des postulants que brièvement et sous le seul angle de la désappropriation. Ayant traité ailleurs de la désappropriation des postulants, notons seulement ici que la *donatio* du Maître est devenue chez Benoît *petitio*. On peut voir dans ce changement le symbole d'une attitude nouvelle : l'offrande de la personne a pris le pas sur celle des biens⁴³⁴. Dans le domaine de l'hospitalité, il s'est produit quelque chose d'analogue. Certes, on aurait tort de trouver mesquine ou déplacée l'obligation du travail que le Maître impose à ses hôtes au bout de deux jours, puisqu'il s'agit d'un très vieil et raisonnable usage chrétien, attesté par un document aussi vénérable que la *Didachè*. Cependant Benoît, comme les autres législateurs monastiques, ne semble plus connaître cette loi juste, mais sévère. Il ignore également la crainte du vol. De ce fait, l'hospitalité prend chez lui un visage moins réticent. S'il marque encore quelque réserve vis-à-vis des hôtes, c'est plutôt dans la crainte qu'ils ne « troublent » la vie régulière, soit en interrompant les jeûnes et le silence, soit par de vaines exigences et de mauvais exemples. Les préoccupations de la *RB* ne sont

434. Chez Césaire et Aurélien, les *chartae* concernent uniquement la liquidation des biens. Chez le Maître, la *donatio* a le même objet, mais elle comporte aussi une clause concernant la personne. Chez Benoît, ce second élément prédomine nettement sur le premier, qui peut même faire défaut si le postulant n'offre rien au monastère.

donc plus les mêmes que celles de la *RM*. De l'ordre économique, elles sont passées dans les domaines de la régularité et de l'influence morale.

Au reste, ce n'est pas seulement sur ces points particuliers que Benoît fait preuve d'un sens spirituel plus exigeant. Probablement sous l'influence de l'*Historia monachorum*, il rend plus fervent et plus enthousiaste l'accueil des hôtes, en se fondant sur le principe trois fois affirmé : l'hôte, c'est le Christ. L'adoration jusqu'à terre, la lecture de la loi divine, le lavement des mains et des pieds, l'honneur, l'édification, l'*humanitas*, tout cela est ou bien tout à fait neuf par rapport à la *RM*, ou bien renouvelé par un souffle intense de foi et de charité. Une atmosphère assez semblable enveloppe le chapitre sur les moines étrangers. Là aussi, il est question de charité, d'honneurs, d'édification mutuelle. Là aussi, l'accent est mis par Benoît de façon nouvelle sur les relations humaines transfigurées par des vues de foi. Autant il serait injuste de penser que l'œuvre du Maître manquait de spiritualité, autant il est indéniable que celle de Benoît bénéficie d'un surcroît d'humanité et de sève spirituelle.

Une dernière observation achèvera de marquer ce contraste. Quand il traite de la probation des novices, Benoît multiplie les temps d'épreuve, les lectures de la règle, les mises en demeure et les « promesses ». Au total, il prolonge de quelque dix mois la période de probation réciproque, pendant laquelle il est loisible au novice d'expérimenter la vie monastique sans prendre d'engagements définitifs. Ceux-ci, en effet, au lieu d'intervenir au bout de deux mois, sont repoussés jusqu'à la fin de l'année et joints à la vêtue⁴³⁵.

435. Cette façon de joindre l'entrée en communauté à la vêtue se retrouve chez CÉSsaIRE, *Reg. uirg.* 4 : au bout d'un an, la postulante reçoit un lit au dortoir commun et l'habit. Mais c'est dès l'arrivée, semble-t-il, que Césaire lui fait prendre l'engagement de persévérer jusqu'à la mort (*Reg. uirg.* 2) et d'observer la règle (*Reg. uirg.* 58).

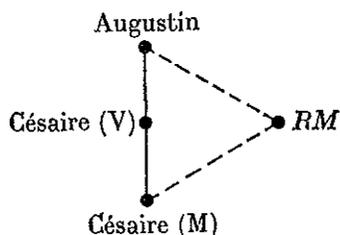
Certes, il ne faudrait pas en conclure que Benoît attache plus de prix à la liberté des postulants. Ses dispositions si peu libérales, voire si peu humaines, à l'égard des enfants indiquent le véritable sens de celles qu'il a prises à l'égard des adultes : ce qui l'intéresse, en définitive, ce n'est pas la liberté du choix, mais la solidité des liens sacrés qui en résultent. Il reste que le couronnement de l'année de probation est moins désormais la prise d'habit, devenue un simple corollaire de la profession, que la profession elle-même. Ainsi est mise en pleine lumière la grandeur et la gravité de cet engagement personnel.

ADDENDA

I. *Page 893, note 78.* Dans sa Règle des moines, Césaire ne s'inspire pas d'Augustin directement, mais à travers sa Règle des vierges, comme je le montre dans l'article « La Règle de Césaire pour les moines : un résumé de sa Règle pour les moniales », à paraître dans *RAM* 47 (1971).

II. *Page 1035 et notes 154-156.* La Règle masculine de Césaire, ici comme ailleurs, dépend certainement de la Règle féminine (voir l'*Addendum* I). Quant à Aurélien et à l'auteur de la *Tarnatensis*, le premier s'inspire moins de la *Regula monachorum* de Césaire que de la *Vita Caesarii* I, 62, et le second peut bien avoir constitué le couple *corpus... anima* à partir de *fauces... aures* (Augustin), parallèlement à la *Regula monachorum* de Césaire et indépendamment de celle-ci (*art. cit.*, note 138).

III. *Page 1036.* Puisque la Règle des moines de Césaire dépend de la Règle des vierges (voir l'*Addendum* I), elle a sans doute été écrite trop tard pour pouvoir influencer le Maître. Celui-ci, au contraire, a pu influencer Césaire au temps de la rédaction de la Règle des moines. De même que les premiers mots du chapitre 9 de celle-ci paraissent associer une réminiscence de la Seconde Règle des Pères à la donnée augustiniennne (*OM* 7) transmise par la Règle des vierges 18 (*art. cit.*, note 25), de même la motivation qui suit pourrait développer la Règle des vierges en s'inspirant du Maître. On aurait ainsi le schéma suivant :



IV. Page 1220, notes 622-629. Aux moines eux-mêmes, CÉSAIRE, *Serm.* 238, 4, présente le carême comme la « dime de l'année ». En ce temps, ils doivent intensifier leur travail spirituel (oraison, psalmodie, lectures, veilles).

V. Page 1345, note 312. L'anecdote rapportée par Sulpice Sévère se retrouve dans les Apophtegmes (*Jean Colobos* 1, PG 65, 204 c = *Vitae Patrum* 5, 14, 3, PL 73, 948 b) et chez CASSIEN, *Inst.* 4, 24, 3 (Jean de Lyco), mais ces deux textes la situent en milieu érémitique. De plus, d'après Cassien l'épreuve n'a pas duré trois ans, mais un seul. Il est pour le moins curieux que la même différence s'observe entre le temps du noviciat cénobitique selon PALLADE, *Hist. Laus.* 32 (trois ans) et selon CASSIEN, *Inst.* 4, 7.

VI. Page 1357, note 346 et page 1361, note 360. Ces âges-limites pour le choix de la virginité (16 ans, 17 ans, 18 ans) rappellent ceux qu'indique GRÉGOIRE, *Ep.* 1, 50 (= *Reg.* 1, 48) et 6, 7 (= *Reg.* 6, 10). Dans la première de ces lettres, le pape interdit de recevoir les *pueri* au-dessous de 18 ans dans certains monastères « durs » et prescrit de transférer à Rome ceux qui s'y trouveraient. Dans la seconde lettre, il ordonne d'acheter des *pueri* anglais âgés d'au moins 17 ou 18 ans et de les placer dans des monastères pour le service de Dieu. Cette dernière injonction, qui laisse entrevoir une pratique peu soucieuse de la liberté des sujets, n'est pas sans éclairer RB 59.

TABLE ANALYTIQUE

SEPTIÈME PARTIE

LA DÉSAPPROPRIATION

Chapitre I. — <i>Conservation des biens meubles et désappropriation (RB 32-34)</i>	859
I. LA NOTE DU MAÎTRE SUR LA DÉSAPPROPRIATION (RM 16, 58-61).....	860
II. LE CHAPITRE DES OUTILS ET BIENS DU MONASTÈRE (RM 17 ; RB 32).....	865
Le Maître et Benoît, 865. — Genèse du texte du Maître, 870. — Genèse du texte de Benoît, 874.	
III. L'INTERDICTION DE LA PROPRIÉTÉ (RB 33)..	875
Benoît et le Maître, 875. — Benoît et ses diverses sources, 876. — Caractère propre du texte de Benoît, 879.	
IV. L'INÉGALE DISTRIBUTION DU NÉCESSAIRE (RB 34).....	881
Benoît et Augustin, 881. — Le murmure et sa punition, 885.	
Chapitre II. — <i>La réception des présents (RB 54)</i> ...	889
Les sources augustiniennes, 889. — L'utilisation d'Augustin par Benoît, 890. — L'influence de Césaire d'Arles, 901. — Rapports avec les chapitres voisins, 906.	
Chapitre III. — <i>Vêtement et chaussure (RB 55)</i>	909
Vêtement et chaussure chez le Maître (RM 81), 910. — Vêtement et chaussure chez Benoît (RB 55), 912. —	

Le contraste des deux règles : vue d'ensemble, 918. — Le chapitre du Maître sur la désappropriation (RM 82), 921. — L'emprunt de Benoît au Maître (RB 55, 15-17), 923. — Le passage parallèle au chapitre 33 (RB 55, 18-19), 929. — Le passage parallèle au chapitre 34 (RB 55, 20-22), 931.

Chapitre IV. — *Les artisans et la vente de leurs produits* (RB 57)..... 937

Les deux thèmes du Maître : ni avarice, ni fraude (RM 85), 937. — L'interversion des thèmes chez Benoît (RB 57, 4-9), 939. — L'humilité des artisans (RB 57, 1-3), 939. — Menaces contre les fraudeurs (RB 57, 4-6), 945. — Mesures contre l'avarice (RB 57, 7-9), 947. — Conclusion, 948.

Chapitre V. — *Profession et désappropriation* (RB 58-59)..... 951

I. LES POSTULANTS ADULTES (RM 87-90 ; RB 58)..... 951

Les dispositions du Maître (RM 87-90), 951. — Les dispositions de Benoît (RB 58, 24-25), 955.

II. LES ENFANTS (RM 91 ; RB 59)..... 962

Le cas du fils de noble chez le Maître (RM 91), 962. — Les fils de nobles ou de pauvres chez Benoît (RB 59), 963.

Chapitre VI. — *Conclusion*..... 971

Le problème littéraire, 971. — Institutions et esprit, 974.

HUITIÈME PARTIE

LES REPAS ET LE CARÈME

Chapitre I. — *Les servants et le lecteur* (RB 35 et 38). 979

I. VUE D'ENSEMBLE DES DEUX RÈGLES..... 980

Différences d'ordre et de capitulation, 980. — Le *De septimanariis coquinae* chez le Maître et chez Benoît, 983. — La place du *De ebdomulario lectore*, 986. —

Le service hebdomadaire chez Cassien, 990. — La sortie et l'entrée chez le Maître et chez Benoît, 991. — Benoît et Cassien, 995. — Le Maître et Cassien, 997. — Genèse des deux règles : la source commune, 1000. — Le service hebdomadaire : son histoire, 1002.

II. LE CHAPITRE DES SERVANTS (RM 18-25 ; RB 35)..... 1009

Le début du chapitre (RB 35, 1-6), 1009. — Le règlement pour le samedi (RB 35, 7-11), 1014. — La note sur les suppléments : une interpolation ? (RB 35, 12-14), 1016. — Le nombre des hebdomadiers, 1017. — La note sur les suppléments (RB 35, 12-14), 1022. — Les prières pour les sortants et les entrants (RB 35, 15-18), 1026. — Vue d'ensemble sur le *De septimanariis coquinae*, 1030.

III. LE CHAPITRE DU LECTEUR (RM 24 ; RB 38). 1031

Le début du chapitre (RB 38, 1), 1031. — La cérémonie d'entrée du lecteur (RB 38, 2-4), 1037. — Le silence à table (RB 38, 5-9), 1039. — Le « mixte » et le repas du lecteur (RB 38, 10-13), 1053. — Critères pour le choix du lecteur (RB 38, 12), 1060. — Vue d'ensemble du *De ebdomulario lectore* dans les deux règles, 1067.

Chapitre II. — *Malades, vieillards et enfants* (RB 36-37)..... 1075

I. ATTACHES DE CES CHAPITRES AVEC L'AUTRE RÈGLE (RM 28 et 69-70)..... 1075

II. LE CHAPITRE DES MALADES (RB 36)..... 1080

Le début : Benoît, le Maître et Basile (RB 36, 1-6), 1080. — Le second paragraphe : Benoît et Augustin (RB 36, 7-9), 1088. — La conclusion (RB 36, 10), 1094. — Le soin des malades dans la tradition : la *cella*, 1096. — L'infirmier, 1098. — Les bains, 1100. — La viande, 1103. — Conclusion, 1108.

III. LE CHAPITRE DES VIEILLARDS ET DES ENFANTS (RB 37)..... 1109

La sentence initiale (RB 37, 1), 1110. — La seconde phrase (RB 37, 2-3), 1113. — Le régime des vieillards et des enfants dans la tradition, 1115. — La note sur

les malades au chapitre du travail (RB 48, 24-25), 1116.

Chapitre III. — *Rations et horaire* (RB 39-41)..... 1125

I. LA RATION ALIMENTAIRE (RM 26 ; RB 39) .. 1125
Le début du *De mensura cibus*: les trois plats (RB 39, 1-3), 1125. — La ration de pain (RB 39, 4-5), 1128. — Les suppléments de nourriture (RB 39, 6-9), 1132. — La ration des enfants (RB 39, 10), 1135. — La viande des quadrupèdes (RB 39, 11), 1137. — Vue d'ensemble sur le *De mensura cibus*, 1141.

II. LA RATION DE VIN (RM 27 ; RB 40)..... 1142
Le début du chapitre : l'hémine et l'abstinence (RB 40, 1-4), 1142. — Les suppléments de boisson (RB 40, 5-7), 1150. — Pénurie de vin et murmure (RB 40, 8-9), 1157. — Le vin dans la tradition, 1159. — Vue d'ensemble sur le *De mensura potus*, 1166.

III. L'HORAIRE DES REPAS (RM 28 ; RB 41)..... 1169
Le titre du chapitre, 1169. — L'ordonnance littéraire chez le Maître et chez Benoît, 1170. — La discipline du jeûne chez le Maître, 1175. — Du Maître à Benoît : les fêtes de l'été, 1177. — Les repas au temps pascal (RB 41, 1), 1178. — Les repas en été (RB 41, 2-5), 1178. — Le jeûne en hiver (RB 41, 6), 1182. — Le carême et l'heure du repas vespéral (RB 41, 7-9), 1183. — Vue d'ensemble sur le régime des jeûnes, 1186. — Nourriture, boisson et jeûnes, 1188.

IV. LES TROIS NOTES SUR LES DISPENSES..... 1190
Alimentation et travail, 1191. — L'adoption du travail des champs, 1194. — Travail des champs et office, 1197. — Travail des champs et alimentation, 1198. — Des voyages à l'agriculture, 1199. — La discrétion recommandée à l'abbé, 1201.

Chapitre IV. — *Le carême* (RB 49)..... 1205

I. LE TRAITÉ DU MAÎTRE (RM 51-53)..... 1205
Structure du traité, 1205. — Sa place dans la RM, 1209.

II. LE TRAITÉ DE BENOÎT (RB 49)..... 1210
Place du traité, 1210. — Rapports de Benoît avec le Maître : les trois listes de bonnes œuvres, 1212. — Le

titre du chapitre, 1217. — L'influence de saint Léon, 1217. — Benoît entre Léon et le Maître, 1221. — Le paragraphe final : l'autorisation de l'abbé (RB 49, 8-10), 1223. — Le style de Benoît : formules et clichés, 1226. — Vue d'ensemble, 1232.

Chapitre V. — *Conclusion*..... 1235
Le problème littéraire, 1235. — Institutions et esprit, 1237.

NEUVIÈME PARTIE

LES RELATIONS AVEC L'EXTÉRIEUR

Chapitre I. — *Sorties et repas* (RB 51)..... 1241

I. LES QUATRE CHAPITRES DU MAÎTRE (RM 59-62)..... 1242
L'heure du repas en voyage (RM 59), 1242. — La quantité de provisions à emporter (RM 60), 1242. — Le cas du retour dans la même journée (RM 61), 1243. — Rapports avec les compagnons de route (RM 62), 1244. — Vue d'ensemble, 1246.

II. LE CHAPITRE DE BENOÎT (RB 51)..... 1247
Le Maître et Benoît, 1247. — *L'Ordo monasterii* et Benoît, 1250.

Chapitre II. — *La réception des hôtes* (RB 53).... 1255

I. L'HOSPITALITÉ SELON LE MAÎTRE (RM 65 ; 71-72 ; 78-79)..... 1255
L'arrivée de l'étranger (RM 65), 1257. — L'oraison et le baiser (RM 71), 1258. — Le départ et l'heure du repas (RM 72), 1259. — Le statut des hôtes (RM 78-79), 1260. — Vue d'ensemble, 1261.

II. LE TRAITÉ DE BENOÎT (RB 53)..... 1262
L'accueil de l'hôte (RB 53, 3-7), 1262. — Le repas (RB 53, 8-11), 1263. — Le lavement des mains et des pieds (RB 53, 12-14), 1263. — La cuisine des hôtes (RB 53, 16-20), 1265. — L'hôtellerie et l'hôtelier (RB 53, 21-22), 1267. — Les conversations avec les hôtes (RB 53, 23-24), 1269. — L'idée maîtresse de

Benoit : honorer tous les hommes (*RB* 53, 1-2.7.15), 1272. — Influence de l'*Historia monachorum*, 1274. — Traces de la Règle des IV Pères, 1277. — Vue d'ensemble, 1278.

Chapitre III. — *La table de l'abbé (RB 56)*..... 1281
Le chapitre du Maître (*RM* 84), 1281. — Le chapitre de Benoit (*RB* 56), 1282. — Où se trouve la table de l'abbé ?, 1285. — Vue d'ensemble, 1286.

Chapitre IV. — *L'admission des postulants (RB 58)*. 1289

I. DE CASSIEN AU MAÎTRE (*RM* 87-90)..... 1289
Les étapes de l'admission d'après Cassien, 1289. — Le second traité du Maître (*RM* 90), 1291. — Le premier traité du Maître (*RM* 87-89), 1296. — Contrastes et complémentarité des deux traités, 1300. — Comparaison d'ensemble avec Cassien, 1304.

II. DU MAÎTRE À BENOÎT (*RB* 58)..... 1307
Rapports des deux législations : les grandes lignes, 1307. — Les quatre ou cinq jours à la porte, 1313. — Les « quelques jours » et les deux mois, 1314. — Le noviciat et son ancien, 1318. — Tests et prédictions, 1320. — Les trois lectures de la Règle et l'engagement final, 1322. — La profession et ses promesses, 1324. — *Conversatio morum suorum*, 1324. — Les trois termes de la promesse chez le Maître et chez Benoit, 1326. — Le rite de la profession, 1329. — Vêtue et conservation des vêtements, 1333. — Reprise et conservation de la charte, 1337.

III. BENOÎT, LE MAÎTRE ET CASSIEN..... 1338

IV. LES DEUX RÈGLES DANS LA TRADITION..... 1343
Les origines égyptiennes, 1343. — La tradition ultérieure, 1345. — Place du Maître et de Benoit dans la tradition, 1351.

Chapitre V. — *L'oblation des enfants (RB 59)*..... 1355
Le rite d'oblation, 1355. — Benoit et Basile, 1357. — L'évolution en Occident, 1358. — La tradition orientale, 1365. — Orient et Occident, 1367. — Conclusion, 1368.

Chapitre VI. — *La réception des prêtres et des moines étrangers (RB 60-61)*..... 1369
Les prêtres et les clercs (*RM* 83 ; *RB* 60), 1369. — Le moine étranger (*RB* 61), 1371. — Le chapitre de Benoit et la fin de *RM* 79, 1371. — Le chapitre de Benoit et *RM* 78-79, 1372. — Rapports de *RB* 53 et 61 avec *RM* 78-79, 1375. — Les préoccupations du Maître et celles de Benoit, 1376. — Cas du moine d'un monastère connu (*RB* 61, 13-14), 1381. — Conclusion, 1383.

Chapitre VII. — *Conclusion*..... 1387
Le problème littéraire, 1387. — Institutions et esprit, 1390.

ADDENDA..... 1397

TABLE ANALYTIQUE..... 1399

INDEX

- I. INDEX SCRIPTURAIRE.
- II. INDEX DES AUTEURS ANCIENS.
- III. INDEX DES NOMS PROPRES.
- IV. INDEX DES DEUX RÈGLES.

Les trois premiers Index ont été dressés par le Père Jean Neufville, à qui je tiens à exprimer ma reconnaissance.

A. V.

I. INDEX SCRIPTURAIRE

Les chiffres renvoient aux pages du Commentaire. Les numéros en exposants sont ceux des notes au bas de ces pages.

Genèse	
	14 : 37, 40, 42, 46, 55, 56, 56 ⁸⁴ , 57 à 62, 74, 194
2, 7	: 229 ⁴
9, 4	: 1137, 1137 ⁴¹⁶
28, 12	: 282
Lévitique	
11, 20-22	: 1138, 1138 ⁴¹⁸
Deutéronome	
	14, 4 : 73
	14, 4-5 : 73 ¹⁸⁸ , 75, 194 ⁴¹⁶
	16, 8 : 1027
	17 : 470 ⁸⁸ , 552 ⁸⁷
	17, 30 : 233 ¹⁶
	18 : 236
	21, 7 : 316 ⁸⁶
	21-25 : 470 ⁸⁸
	22 : 45, 46, 47 ⁸⁷
	26 : 470 ⁸⁸
	30, 1-6 : 542
	32, 3-4 : 563, 565
	33 : 37, 46, 50 à 58, 51 ⁷⁷ , 56 ⁸⁴ , 61, 72 ¹²⁸ , 94 ¹⁰¹
	33, 12-16 : 50
	33, 14 : 320 ¹¹⁶
	33, 16 : 73
	35 : 488
	35, 2 : 289 ⁸⁶ , 303
	35, 5 : 681 ¹⁰³
	35, 10 : 48 ¹⁵
	37, 10 : 293
	38 : 234, 249
	38, 2-3 : 228, 232, 233, 234 ¹⁷ , 235, 250, 253, 281 ²
	38, 3 : 237
	42 : 488
	46, 8 : 563, 566
	47, 10 : 1264 ⁷⁶ , 1265, 1275 ¹¹⁸ , 1389
	49, 21 : 60 ⁸³ , 293
	50 : 160 ¹³⁰ , 483 à 487, 491, 500 ⁶
	56 : 488
Tobie	
4, 16	: 33 ¹⁷
Psaumes	
	262
1	: 549
1-19	: 548 ⁹ , 549
1-20	: 470 ⁸⁸
1-108	: 547
2, 11	: 563, 564 ²² , 564 ²³ , 565
3	: 435 ⁴ , 437, 438 ⁶ , 438 ⁷ , 470 ⁸⁵ , 535, 535 ⁸⁸ , 536, 551 ¹⁸ , 610 ⁸⁸ , 708, 708 ¹⁶⁸
4	: 470 ⁸⁸ , 542
4, 5	: 149 ⁸² , 149 ⁸⁴
5	: 470 ⁸⁸ , 488
7, 10	: 307 ⁸⁵
9	: 552 ²⁷
13	: 294
13, 1	: 292, 293, 297 ⁸⁵
13, 2	: 299, 306 ⁸⁰ , 306 ⁸¹ , 329 ¹⁴⁸
13, 3	: 293, 329 ¹⁴⁸

56, 9 : 489¹⁴
 56-64 : 489, 489¹⁴
 58, 17 : 489¹⁴
 62 : 485 à 490, 486⁷,
 490¹⁴
 62-66 : 488
 63 : 488, 489
 64 : 488
 64, 9 : 521, 561¹⁴, 563,
 565
 66 : 438⁶, 485 à 487,
 488¹⁰, 490, 535²⁸,
 551¹⁸, 610²⁶, 708,
 708⁴⁶
 67, 29 : 1297, 1331
 69, 2 : 1027
 72, 22-23 : 314²²
 75 : 488, 489
 75, 5-9-10 : 489¹⁴
 77, 1-2 : 41⁵⁰
 77, 7 : 152²³
 85, 17 : 1027
 87 : 488
 87, 14 : 489¹⁴
 87, 16 : 316²⁶
 89 : 488, 489
 90 : 428⁶, 489, 528⁶,
 542
 91 : 488, 489
 94 : 72¹²⁷, 390, 435⁴,
 436, 438⁸, 536,
 610²⁶, 612²⁶, 708
 94, 8 : 72
 96, 10 : 489¹⁴
 99 : 488
 103 : 550¹⁷
 108 : 546
 109 : 496, 546
 109-113 : 496
 109-114 : 496
 109-150 : 547
 110, 10 : 289²⁸, 301⁴⁶, 363⁴⁶
 112, 3 : 427²⁸
 114 : 495²³
 116 : 46, 552
 117 : 488
 118 : 90, 470²⁶, 518,
 533, 533²⁰, 546,
 548⁶, 549, 550

118, 5 : 1265⁷⁰
 118, 62 : 409²⁸, 409²⁸, 421⁸,
 426, 511 à 513,
 513¹⁰
 118, 71-73 : 316²⁶
 118, 77 : 316, 317²⁰
 118, 116 : 1297, 1332, 1390
 118, 164 : 409²⁸, 511, 512,
 642
 128, 8 : 735
 130 : 288
 130, 1 : 342
 130, 1-2 : 281⁸, 282
 131, 17 : 523⁴⁴
 133 : 542
 136 : 57, 59
 136, 9 : 73, 131, 165, 229⁴
 137, 1 : 561¹¹, 563, 564,
 564²¹
 138, 16 : 310²⁰
 139 : 496²⁴
 139, 2 : 331¹²²
 139, 12 : 330¹²¹
 142 : 488, 488¹²
 143 : 550¹⁷
 144 : 552²⁷
 148-150 : 483 à 487, 484⁸,
 500⁶

Proverbes

85, 90¹⁷⁷, 350
 1, 8 : 85¹⁰⁰
 4, 1 : 85¹⁰⁰
 4, 20 : 84¹⁵⁸
 6, 20 : 85¹⁰⁰
 9, 10 : 289²⁸, 301⁴⁶,
 350¹⁸, 363⁴⁶
 10 : 236
 10, 19 : 234, 234¹⁸, 249,
 253, 324¹²², 330¹²¹
 15, 3 : 293, 306²⁰, 306²¹,
 329¹⁴⁶
 16, 25 : 292, 293, 297²⁸
 18 : 236
 18, 21 : 234, 234¹⁸, 235,
 236, 249, 253
 20, 13 vl : 179¹⁰⁶, 195
 LXX : 195

Ecclesiaste
 3, 1 : 622
 3, 20 : 366²⁴
 18, 30 : 294, 297²⁸
 18, 30 a : 293
 18, 30 b : 292, 293
Cantique des cantiques
 712¹²⁸
Sagesse
 1, 11 : 196, 196²¹⁸
Ecclesiastique
 19, 2 : 1151, 1153, 1154,
 1154⁴⁵⁴
 23, 9 : 150²⁷, 196²²⁰
 23, 12 : 196²²⁰
 27, 15 : 196²²⁰
Isaïe
 50, 217²²⁰
 26, 1 : 513¹⁰
 26, 9 : 409²⁸, 421⁸
 33, 6 : 349, 351¹⁹
 58, 9 : 51²⁸, 68
 64, 4 : 336¹⁷¹
 65, 24 : 51²⁸
Ézéchiel
 66, 712¹²⁸
 33, 11 : 66¹¹⁰, 68
 34, 3-4 : 750, 750⁷¹
Daniel
 3, 52 : 1027
 3, 52-56 : 500⁶
 3, 57-90 : 500⁶
Zacharie
 66
 1, 3 : 51²⁸, 66¹¹⁰, 68
Matthieu
 1035¹²⁸
 5 : 146, 148, 164
 5, 10 : 144⁷⁶, 147, 147²⁸
 5, 10-12 : 1234⁶²⁷
 5, 20-48 : 144
 5, 22 : 144, 145, 148,
 149⁶⁶
 5, 27-32 : 145⁷⁸
 5, 33 : 145
 5, 34 : 145, 146, 149,
 196²¹⁸, 196²²⁰
 5, 37 : 145
 5, 39 : 145 à 148
 5, 39-41 : 147²¹
 5, 42 : 144⁷⁷
 5, 44 : 145, 146⁷⁰, 146⁸⁰,
 147, 197²²¹
 6, 6 : 630²¹
 6, 7 : 574²²
 6, 9 : 35²⁸
 6, 10 : 292, 293
 7, 7 : 68
 7, 13-14 : 30⁹
 7, 14 : 90¹⁷³, 90¹⁷⁵, 371
 7, 24 : 41⁵³, 73¹²²
 7, 24-25 : 58²⁰
 9, 12 : 751
 10, 9 : 920¹⁴⁸
 10, 22 : 173¹⁶⁹
 10, 37 : 141⁷⁰
 11, 15 : 52⁷⁹
 11, 28 : 35²⁸, 68
 11, 28-30 : 35
 11, 29 : 365²¹
 11, 29-30 : 35²⁷
 12, 20 : 833¹⁰⁹, 834¹¹⁴
 12, 36 : 240
 12, 50 : 1083²⁰⁹
 13, 8 : 527³
 16, 24 : 141⁸⁹, 142⁷⁸
 18, 1-6 : 370⁶⁸
 18, 2-4 : 366⁵³, 367⁵⁸
 18, 12 : 751, 751⁷⁴
 18, 15-17 : 746 à 749, 771,
 772, 781, 781⁴⁸,
 787
 18, 17 : 735²⁰, 750⁶⁸, 752,
 752⁷⁸
 19, 21 : 967
 20, 1-16 : 54⁹²
 20, 16 : 366⁹⁷
 20, 23 : 220²⁰⁸
 20, 27 : 366⁵², 366⁵⁵,
 367⁵⁸
 22, 39 : 132²³
 23, 3 : 162¹²⁹
 25 : 164
 25, 34 : 220²⁰⁸

- 25, 35 : 1082³⁶⁵, 1083,
1085³⁷⁵, 1272,
1272¹¹⁰, 1279¹³³
- 25, 36 : 139, 139⁶⁷, 140,
144, 144⁷⁵, 1081,
1081³⁶¹
- 25, 40 : 1081, 1081³⁶¹,
1083, 1084, 1100,
1111, 1112
- 26, 35 : 1272¹¹¹
- Marc**
- 12, 31 : 132⁴³
- 13, 35 : 420, 420⁶
- Luc**
- 3, 11 : 920¹⁴⁶
- 4, 4 : 1035, 1035¹⁰³
- 6, 28 : 146⁹⁰
- 6, 30-35 : 144⁷⁷
- 10, 16 : 727¹³, 730
- 10, 27 : 132⁴³
- 11, 8 : 1313²²²
- 12, 38 : 420⁶
- 14, 11 : 281, 282³, 370⁶⁸
- 15, 4-6 : 751
- 15, 5 : 751⁷⁴
- 18, 1 : 671⁷¹
- 18, 4 : 282³
- 21, 34 : 1132, 1133,
1134⁴⁰⁹, 1155,
1156
- Jean**
- 10, 11 : 751
- 12, 35 : 53⁸¹, 60⁸⁸
- 13 : 1085³⁷⁵
- 14, 2 : 220³⁶⁸
- Actes**
- 1259⁶⁰
- 2, 42 : 65¹⁰⁸
- 4, 32 : 877 à 887, 877⁴⁰,
877⁴¹, 878⁴⁴,
879⁶¹, 895⁶¹, 896,
897, 948³²⁴
- 4, 35 : 881 à 887, 895 à
897, 895⁶⁵, 921¹⁴⁰,
931 à 934, 931¹⁷⁵,
977
- 5, 1-11 : 946 à 949, 947²¹³

- 12, 8 : 685¹¹⁷
- 15, 29 : 1137, 1137⁴¹⁶

Romains

- 2, 4 : 68
- 7, 18 : 153
- 7, 24 : 33¹⁷
- 8, 15 : 363⁴⁸
- 12, 3 : 1145⁴³⁸
- 12, 10 : 658²⁵, 1257,
1257⁵¹
- 13, 12-13 : 1185⁵⁵¹

I Corinthiens

- 2, 9 : 217⁶⁹, 218, 220²⁸⁴,
220²⁸⁸, 224,
334¹⁶², 335¹⁶⁸,
336¹⁷¹
- 3, 8 : 1149⁴⁴⁷, 1153,
1153⁴⁵²
- 4, 12 : 147, 147⁸¹
- 5, 5 : 748, 748⁶², 749⁶⁷,
750, 750⁶⁹, 845
- 5, 13 : 750
- 7, 7 : 1142, 1145,
1145⁴³², 1153,
1153⁴⁵², 1165⁴⁹²,
1358⁵⁵¹, 1361⁵⁶¹
- 7, 13 : 750
- 7, 38 : 1358⁵⁶¹
- 9, 27 : 144⁷⁵
- 10, 4 : 58⁸⁹
- 13, 4-5 : 346⁷
- 13, 13 : 361⁴⁸

II Corinthiens

- 58
- 2, 7-8 : 749
- 6, 16 : 90¹⁷⁷
- 11, 24 : 784⁵⁴

Galates

- 5, 19-21 : 173, 173¹⁷⁰
- 5, 22 : 1233⁵⁶⁴
- 5, 22-23 : 171¹⁶¹, 172
- 6, 10 : 1272, 1272¹¹⁰

Éphésiens

- 4, 2 : 172¹⁶⁴
- 4, 7 : 1145⁴³⁸

- 4, 26 : 149⁶⁴, 163¹⁴⁴
- 4, 27 : 897⁹¹
- 4, 29 : 240
- 5, 4 : 248⁶⁷
- 5, 8-14 : 1185⁵⁵¹
- 6, 14 : 188

I Thessaloniens

- 1, 6 : 1233⁵⁶⁴, 1234⁵⁶⁷
- 2, 12 : 75¹²⁷
- 5, 5-8 : 1185⁵⁵¹
- 5, 17 : 671⁷¹

II Thessaloniens

- 3, 10 : 589¹

I Timothée

- 4, 9 : 1366³⁵¹
- 5, 14 : 897⁹¹
- 5, 20 : 747, 748, 779,
779³⁷, 785⁶⁰
- 5, 23 : 1146, 1146⁴⁴²,
1159⁴⁶⁶, 1160⁴⁷¹,
1164, 1164⁴⁶⁸,
1165⁴⁹¹, 1169

II Timothée

- 1, 7 : 363⁴⁸

- 2, 4 : 141⁹⁰, 142⁷³

Tite

- 1, 7 : 151

Jacques

- 1, 20 : 149⁸³

I Pierre

- 50
- 1, 8 : 92¹⁸²
- 3, 9 : 146, 147, 147⁸¹
- 3, 10-12 : 50⁷¹
- 3, 14 : 147⁸³
- 4, 11 : 948, 949

I Jean

- 4, 1 : 1313²²⁴, 1314,
1314²²⁶
- 4, 18 : 193²¹², 289²⁶, 337,
337¹⁷⁵, 363⁴⁸

Apocalypse

- 27, 52, 171
- 2, 7 : 52⁷⁹, 72¹²⁹
- 12, 6 : 220²⁶⁸

II. INDEX DES AUTEURS ANCIENS ET DES RECUEILS DE TEXTES

AGIMOND

Instrumentum magnum
(Traube)
127, 127¹⁰, 127²²

AMALAIRE

433, 457¹⁶, 494²⁰, 530¹⁸,
536, 536⁴²
De ecclesiasticis officiis (PL
105, 985)
4, 2 : 539⁵⁸
4, 4 : 494²⁰
4, 7 : 494²⁰, 540⁵⁷
4, 8 : 539⁵⁸, 542, 542⁹⁸
4, 9 : 470⁸⁶, 501¹¹
4, 10 : 492, 492²³, 500⁸, 540⁵⁷
4, 12 : 492, 492²³, 540⁵⁷
De ordine antiphonarii (PL
105, 1243)
Prolog. : 429⁴¹, 429⁴², 479⁹²
2 : 492, 492²³
5 : 492, 492²³
15 : 471⁹⁷
30 : 510²²

AMBROISE AUTPERT (PL 129,
1023)

Sermo de S. Matthia
12 : 749⁵⁷

AMBROISE DE MILAN

149, 196, 196²²⁰
De officiis (PL 16, 23)
II, 135 : 739⁴⁰
De sacramentis (PL 16, 417)
3, 5 : 43, 44⁹²
5, 13 : 46⁵⁵
5, 18-30 : 36, 36²⁵
6, 24 : 36, 36²⁵
De uirginibus (PL 16, 187)
III, 8 : 1103³³⁹

III, 13 : 559⁶
III, 17 : 1222⁶³⁴, 1223⁶³⁵,
1226⁶⁴⁵
III, 28 : 150⁸⁷
Exhortatio uirginitatis (PL
16, 335)
74 : 150⁸⁷
Expositio de Psalmo 118 (PL
15, 197)
32 : 90, 90¹⁷⁶, 90¹⁷⁷, 91, 92

AMBOISE (Ps.)

De lapsu uirginis (PL 16, 367)
5 : 79²⁷
43 : 160¹³⁰
Sermones (PL 17, 603)
24, 11 : 127²²

ANGILBERT

Institutio (CCM I)
p. 302, 17-34 et p. 303, 9 :
584⁹⁶

Antiphonaires

Antiphonaire de Bangor (PL
72, 579)
594¹⁷
Antiphonaire de Compiègne
(CAO I)
495²³
Antiphonaire de Saint-Pierre
(Tommasi)
529¹⁶, 529¹⁸, 530¹⁸, 535⁴⁰,
536⁴³

Apophtegmes (PG 65)

Apopht. Biare
1203⁵⁹³
Apopht. Jean Colobos
1 : 1398

Apopht. Macaire d'Égypte
33 : 504¹⁹

Apopht. Moïse
6 : 670⁶⁹

ARDON

Vita S. Benedicti Anianensis
(PL 103, 353)
584⁹⁸
52 : 586¹⁰²

ARNOBE LE JEUNE

56, 234⁴⁷
Commentarii in psalmos (PL
53, 327)
Ps. 89 : 467⁹⁸
Ps. 118 : 91, 91¹⁷⁹
Ps. 129 : 420, 420⁸, 467⁹⁸
Liber ad Gregoriam (Morin)
10 : 86¹⁰²

ATHANASE

136⁵⁵, 165
De uirginitate (von der Goltz)
20 : 581, 581¹⁷⁷, 583
Vita Antonii (PG 26, 837)
7 : 1161, 1161⁴⁷², 1184⁵⁴⁶
47 : 1100, 1100³²², 1101³²⁷
60 : 684¹¹²

ATHANASE (Ps.)

Syntagma (PG 28, 831)
1 : 132, 132⁴³
2 : 1100, 1100³²⁶, 1182⁵³⁹,
1193⁵⁶⁴, 1276¹²⁷
6 : 684¹¹², 686¹²⁰, 1100, 1100³²⁶

AUGUSTIN

65¹⁰⁹, 75¹³⁷, 117²⁵⁰, 196,
196²²⁰, 199²²⁷, 225, 629, 718,
776³⁰, 800²⁸, 803, 803⁴¹, 835,
836, 836¹¹⁸, 843, 1003,
1016, 1020¹¹⁰, 1072²⁴²,
1072²⁴³, 1108, 1115³⁷⁵,
1162, 1164
Confessiones (PL 32, 659)
1, 5 : 85¹⁶¹
4, 11, 16 : 85¹⁶¹
4, 15, 27 : 85¹⁶¹
10, 33 : 565²⁴

De bono uiduitatis (PL 40,
431)
21 : 93, 93⁸⁷
De ciuitate Dei (PL 41, 13)
11, 28 : 78²⁴⁴
De diuersis quaestionibus
LXXXIII (PL 40, 11)
36, 2 : 338¹⁷⁹
De mendacio (PL 40, 487)
28 : 150, 150⁸⁷, 150⁸⁸
De moribus Ecclesiae (PL 32,
1309)
I, 31, 6 : 1161, 1161⁴⁷²
II, 13, 29 : 1184⁵⁴⁶
De opere monachorum (PL
40, 547)
17, 20 : 565²⁴
De ordine (PL 32, 977)
1, 8, 22 : 565²⁴
De Trinitate (PL 42, 819)
11, 10, 17 : 1138⁴¹⁵
Enarrationes in psalmos (PL
36, 67)
Ps. 14 : 56⁹⁸
Ps. 33, II, 9 : 50, 50⁷³
Ps. 33, II, 16 : 52, 52⁷⁹
Ps. 33, II, 16-20 : 50, 50⁷², 51,
51⁷⁴, 51⁷⁵, 52 à 54
Ps. 38 : 234¹⁷
Ps. 118, X, 6 et XI, 1 : 90 à 92,
90¹⁷⁷, 91¹⁷⁸
Ps. 132, 1 : 565²⁴
Ps. 143, 9 : 50, 50⁷¹, 50⁷⁴, 51⁷⁵
Epistulae (PL 33, 13)
130, 19-20 : 575, 575⁵⁵
130, 20 : 631, 631²⁶
157, 40 : 150⁸⁷
211, 13 : 1088 à 1093, 1090³⁶⁶,
1091³⁶⁹, 1101, 1101³³², 1102,
1108
262, 8 : 1358, 1358³⁵¹
Ordo monasterii (De Bruyne)
456¹², 464⁴⁴, 529, 585¹⁰⁰,
785
1, 2 : 1252⁹⁹
2 : 515, 515¹⁴, 524, 524⁴⁷, 528⁴,
528⁴, 528⁷, 541⁶¹, 542²²
2, 8-9 : 495, 495²¹
2, 10-12 : 706, 707¹⁶⁷, 708¹⁷²,

709, 709¹⁷⁵, 711, 712¹⁸⁶, 716¹⁰⁸,
718
2, 12 : 465, 465⁴⁸
2, 12-16 : 442, 442³⁰, 442²¹
3 : 515, 515¹⁴, 593¹⁴, 597²⁴,
598²⁸, 710¹⁷⁸
3, 18 : 1175, 1176²¹⁸
4, 22 : 1252³⁹
5, 23 : 1252³⁹
7 : 710¹⁷⁸, 1041, 1041¹⁷⁶,
1041¹⁷⁷, 1042¹⁷⁹, 1048, 1052,
1162⁴⁹¹, 1389, 1397
7, 28-29 : 1162, 1162⁴⁷⁶
7, 29 : 1163⁴⁸⁴, 1252³⁹
8 : 783, 783⁵⁴, 784
8, 30 : 1250³⁸
8, 31-32 : 1250, 1250³⁸, 1251³⁸,
1252³⁸
8, 32-36 : 946²¹⁵, 1250³⁸
8, 34 : 1252³⁹
8, 35 : 1252³⁹
9, 44 : 1252³⁹
10 : 783, 783⁵², 783⁵⁴, 784
Regula (De Bruyne)
456¹², 881 à 908, 921¹⁴⁹, 971
à 974, 977, 1096, 1098,
1099, 1342
5-6 : 935¹⁸²
5-9 : 1251³⁸
5, 4 : 877, 879, 879¹¹
5, 6-7 : 881⁵⁸
5, 9 : 882⁵⁴, 895⁵², 896, 896⁶⁷
5, 11-14 : 884⁵⁴
5, 12-14 : 883⁵²
5, 13 : 882⁵⁵
6, 20 : 882⁵⁷
6, 24 : 882⁵⁷
6, 24-25 : 941 à 943, 941²⁰²,
946²¹⁴
6, 29-30 : 882⁵⁹
7 : 623 à 637, 625¹², 625¹⁴,
629¹⁰, 634³²
7, 31-32 : 1032, 1033
7, 31-34 : 619⁶
7, 33-34 : 630, 630²⁸
8, 39-40 : 1093, 1093¹⁰²
8, 41-43 : 1041, 1041¹⁷⁸,
1041¹⁷⁴, 1042¹⁷⁹, 1050 à 1052

8, 43 : 1035, 1035¹⁸², 1035¹⁸⁵,
1035¹⁸⁶, 1036, 1036¹⁸⁸, 1397-
1398
9 : 935¹⁸²
9, 44 : 882⁵⁵, 884⁵⁴
9, 44-46 : 884⁵³
9, 45-47 : 882⁵⁵
9, 54 : 883⁶¹
9, 54-55 : 883, 883⁶⁰
9, 57-61 : 884⁵⁵, 1090, 1090²²²
9, 58-61 : 883⁶²
9, 58-62 : 1093, 1093²⁰²
9, 61-62 : 1104²⁴², 1158⁴⁸⁸
9, 61-64 : 884⁶⁰
9, 63 : 882⁵⁶
9, 64 : 882⁵⁵, 884⁶⁴
9, 65 : 882⁵⁶, 884⁶⁷, 1158,
1158⁴⁸⁸
11 : 95-97, 105-107, 824 à 826,
824⁸⁵, 827⁹¹, 1251³⁸
11, 115-117 : 835⁶⁶
11, 115-119 : 889⁷⁴, 901⁸²,
903¹⁰⁰, 903¹⁰², 903¹⁰², 905¹⁰⁷,
907¹¹¹
11, 117-119 : 898⁶⁸
11, 119 : 787⁷¹
11-12 : 717¹⁰⁸
12 : 1251³⁸
12, 132-133 : 896⁶⁹
12, 136-137 : 896⁶⁸
12, 140-144 : 890⁷⁵, 893⁷⁸, 894⁸⁰,
895⁸⁴, 898⁸², 1397
12, 143-144 : 1253⁴²
12, 144 : 899⁸⁶, 901⁸⁹
13, 147-151 : 1101⁸²²
13, 147-158 : 1101, 1101⁸²²
13, 160-162 : 1023 à 1025,
1023¹²⁰, 1023¹²²
14, 180-186 : 935¹⁸²
15 : 99, 99²⁰⁷, 100
15, 193-201 : 935¹⁸²
16, 207-209 : 98, 98²⁰⁰, 98²⁰¹,
98²⁰², 99
16, 208-209 : 1092, 1092²⁰⁰
Retractationes (PL 32, 583)
II, 15, 2 : 1138⁴¹⁸
Sermones (PL 38, 23)
56-59 : 44, 44⁶⁹
57, 2 : 35²⁸

58, 2 : 35²⁸
59, 2 : 35²⁸
132, 1 : 85¹⁰²
211, 15 : 268, 268²⁴
260 : 46, 46⁶⁴, 47⁶⁷
307, 4 : 150⁸⁷
351, 3 : 115²⁴⁵, 115²⁴⁶
353 : 46⁶⁴, 47⁶⁷
355, 3 : 1358, 1358²⁵¹
Tractatus in Iohannem (PL
35, 1379)
48, 1 : 93, 93¹⁸⁷
AUGUSTIN (Ps.)
Sermones (PL 39, 1735)
366 : 45, 45⁶⁴
366, 4 : 47⁶⁷
AURÉLIEN D'ARLES
785, 1051, 1052
Regula monachorum (PL 68,
295)
117²⁵⁰, 1347, 1364
1 : 1315²³⁰, 1349, 1349²³¹,
1350²³²
3-4 : 1350, 1350²³⁴, 1394⁴⁸⁴
4 : 1293¹⁰⁷
8 : 691, 691¹²⁷, 697¹⁴⁵
12-13 : 784, 784⁵⁵
17 : 1363, 1363²⁶⁷
22 : 1005, 1005⁶¹
27 : 691, 691¹²⁷, 697¹⁴⁵
28 : 427, 427²², 594¹⁷, 603⁴¹
29 : 459²⁹, 465, 465⁴⁹
30 : 615⁸⁸, 796¹⁷
33-34 : 691¹²⁷, 697¹⁴⁵
35 : 720, 720²⁰⁵
38 : 784, 784⁵⁵
41 : 784, 784⁵⁵, 784⁶⁶
47 : 1363, 1363²⁶⁹, 1363²⁷⁰
49 : 1035, 1035¹⁸⁶, 1042¹⁷⁹, 1397
51 : 1105, 1106, 1106²⁵², 1107,
1139, 1139²²²
53 : 1097, 1097²¹²
55 : 98, 98²⁰², 98²⁰³, 99
Ordo psalmodiae : 438⁷, 442²¹,
445^{27.28}, 446²⁹, 450²⁸, 451⁴²,
454, 454⁵, 457¹⁸, 460²², 465,
491²¹, 502, 502^{12.14}, 503, 516,
516¹⁹, 524, 524⁵⁰, 528⁸, 528⁹,
542⁸³

Ordo conuiuii : 1162 à 1165,
1162¹⁸¹, 1164¹⁸⁹, 1174, 1174²¹⁴,
1180, 1180²²⁸, 1181, 1182²⁴⁰
Regula uirginum (PL 68, 399)
117²⁵⁰, 428, 428²², 1347,
1364
1 : 1349, 1349²³¹, 1350²³²
2 : 1350, 1350²³⁴, 1394⁴⁸⁴
22 : 1005, 1005⁶¹
23 : 459²⁹, 459³⁰, 465, 465⁴⁹
32 : 1035, 1035¹⁸⁶, 1042¹⁷⁹, 1397
34-35 : 1105 à 1107, 1106²⁵²
37 : 1097, 1097²¹²
38 : 428, 428²⁴, 594¹⁷
40 : 98, 98²⁰², 98²⁰³, 99
Ordo psalmodiae : 450²⁸, 451⁴²,
460²², 516, 516¹⁹, 524, 524⁵⁰,
528⁸
Ordo conuiuii : 1162 à 1165,
1162¹⁸¹, 1164¹⁸⁹, 1174,
1174²¹⁴, 1180, 1180²²⁸, 1181,
1182²⁴⁰
BASILE
Epistulae (PG 32, 319)
199, 18 : 1357²⁴⁶, 1366, 1366²⁰⁰
199, 19 : 1344²⁰⁷, 1357²⁴⁶
207, 9 : 581, 581⁷⁸
Homilia I de ieiunio (PG 31,
163)
10 : 1184⁵⁴⁶
Regula (PL 103, 487)
83³⁷, 102, 103, 109, 117²⁵⁰,
131⁴⁹, 306 à 308, 308⁷⁴, 312,
690¹²⁴, 786⁶³, 811, 814, 971,
974, 1003, 1100, 1108,
1083, 1083²⁰⁷, 1083²⁰⁸,
1083²⁰⁹, 1085²⁷⁴
2 : 307⁷⁰, 307⁷²
6 : 1321, 1321²⁴⁰
7 : 965²⁸³, 1321²⁴⁸, 1321²⁴⁹,
1344²⁰⁷, 1352, 1356, 1356²⁴⁸,
1357, 1357²⁴⁶, 1357²⁴⁶, 1357²⁴⁷,
1358, 1365
9 : 919¹⁴⁷, 920, 1156 à 1159,
1156⁴⁶⁰, 1159⁴⁶⁸, 1163, 1164⁴⁶⁸,
1169
11 : 684, 684¹¹², 919¹⁴⁷, 920,
920¹⁴⁸

- 29 : 876 à 880, 877^{as}, 879^{eo}, 880^{es}
 34 : 307^{es}, 307^{es}, 307^{es}
 35 : 1085
 36 : 1083 à 1086, 1083^{es}, 1083^{es}, 1083^{es}, 1085^{es}, 1086^{es}, 1087^{es}
 36-37 : 1085^{es}, 1086
 37 : 1085, 1086
 46 : 307^{es}, 307^{es}, 307^{es}, 307^{es}
 55 : 307^{es}
 57 : 307^{es}
 58 : 307^{es}
 60 : 307^{es}, 307^{es}
 66 : 307^{es}, 307^{es}, 307^{es}
 79 : 307^{es}, 307^{es}, 307^{es}, 307^{es}
 86 : 307^{es}, 308^{es}
 88-89 : 1225^{es}
 95 : 920^{es}
 96 : 802^{es}, 803, 803^{es}, 803^{es}, 1198^{es}
 98-99 : 194^{es}
 102 : 941^{es}
 105 : 904^{es}
 106 : 960^{es}
 108 : 307^{es}, 307^{es}, 307^{es}, 572, 572^{es}, 572^{es}, 572^{es}
 129 : 684, 684^{es}
 137 : 716, 716^{es}, 717
 143 : 920^{es}
 185-186 : 194^{es}
Regulae breuius tractatae (PG 31, 1051)
 155 : 1083^{es}, 1086, 1086^{es}
 160 : 1083 à 1085, 1083^{es}, 1083^{es}, 1083^{es}, 1085^{es}, 1086^{es}, 1087^{es}
 180 : 1034, 1034^{es}
Regulae fusius tractatae (PG 31, 889)
 14 : 1344^{es}
 15, 1 : 1356^{es}, 1357^{es}
 15, 4 : 1353^{es}, 1357^{es}
 37, 3-5 : 427, 427^{es}
 37, 5 : 528^{es}, 551^{es}
 41, 1 : 941^{es}
 41, 2 : 940^{es}, 960^{es}

BASILE (Ps.)

- Admonitio* (PL 103, 683)
 76, 80, 84, 85, 85^{es}, 86, 87
Praef. : 83
 1 : 82^{es}
 11 : 86^{es}, 574, 574^{es}, 631, 631^{es}, 631^{es}

BENOÎT D'ANIANE

- Concordia regularum* (PL 103, 713)
 52, 25 : 802^{es}
Epistula ad Nebridium (PL 103, 1381)
 584^{es}
Voir Conciles : Synode d'Aix-la-Chapelle
Breuiarium gothicum (PL 86, 47)
 479^{es}

Canones Apostolorum (PL 67, 141)
 13 et 34 : 1381^{es}

CASSIEN

- 10, 72^{es}, 93, 102, 103, 109, 160^{es}, 204^{es}, 431, 433^{es}, 447, 448, 448^{es}, 485, 515^{es}, 524, 524^{es}, 528^{es}, 529, 633, 634, 634^{es}, 637, 691^{es}, 696, 714, 736^{es}, 753 à 759, 758^{es}, 772^{es}, 795^{es}, 800, 800^{es}, 811, 814, 837, 843, 891, 971, 973, 974, 1037^{es}, 1038, 1071, 1141, 1252^{es}
Contationes (SC 42, 54 et 64)
 109, 111, 111^{es}, 113, 188 à 190, 346, 349
 1, *praef.* : 111^{es}, 113^{es}
 1, 6-7 : 346, 346^{es}, 347^{es}
 1, 7 : 185^{es}, 187^{es}, 187^{es}, 189^{es}
 1, 10 : 140^{es}
 1, 11 : 332^{es}, 351^{es}
 2, 4 : 113^{es}, 349^{es}
 2, 10 : 349^{es}
 2, 11 : 829, 833^{es}
 2, 11, 4 : 833^{es}
 2, 11, 6 : 834, 838^{es}

- 2, 12 : 832, 832^{es}, 833, 833^{es}
 2, 13 : 829, 829^{es}, 832, 832^{es}, 833, 833^{es}, 834, 834^{es}, 834^{es}
 2, 19 : 1129, 1129^{es}, 1130^{es}
 2, 24 : 1130, 1130^{es}, 1131
 2, 26 : 1129 à 1131, 1129^{es}, 1130, 1130^{es}, 1130^{es}, 1131, 1175, 1175^{es}, 1183, 1183^{es}
 2, 26, 3 : 464^{es}
 3 : 347
 3, 6-10 : 346, 346^{es}
 3, 7 : 346^{es}
 3, 7, 1 : 574, 574^{es}, 575
 3, 7, 7-11 : 346^{es}
 3, 22 : 1134^{es}
 4, 2 : 573^{es}
 4, 12, 4 : 337^{es}
 5, 11 : 149^{es}, 1175, 1175^{es}
 5, 16 : 196^{es}
 6, 5, 1 : 337^{es}
 6, 10 : 187^{es}, 189^{es}
 6, 11, 11 : 947, 947^{es}
 7, 23 : 103^{es}, 668^{es}
 7, 28 : 748^{es}
 8, 10 : 352^{es}
 8, 16, 1 : 541^{es}
 9-10 : 275
 9, 3 : 573^{es}
 9, 5 : 684, 684^{es}
 9, 13 : 274, 274^{es}
 9, 15 : 274^{es}, 573^{es}
 9, 16 : 113^{es}
 9, 25 : 274^{es}
 9, 25-30 : 574, 574^{es}, 575
 9, 26 : 541^{es}, 573^{es}
 9, 27 : 274, 275^{es}
 9, 34, 13 : 451^{es}, 1029^{es}
 9, 35 : 275, 275^{es}, 630^{es}, 631, 631^{es}, 631^{es}
 9, 36 : 275^{es}
 10, 2-3 : 1175, 1175^{es}
 11 : 351, 352^{es}, 354
 11, 1 : 93^{es}
 11, 6 : 93^{es}, 338^{es}
 11, 6, 2 : 352^{es}
 11, 8 : 306^{es}, 338^{es}
 11, 6-8 : 337^{es}, 337^{es}
 11, 6-12 : 352^{es}
 11, 12 : 359^{es}
 11, 13, 2 : 349^{es}
 12 : 338^{es}
 12, 7 : 339^{es}
 12, 8 : 306^{es}
 12, 15, 2 : 1129, 1129^{es}
 14, 3 : 337^{es}
 14, 9, 4-5 : 264^{es}, 274, 274^{es}
 14, 17, 3 : 749, 749^{es}
 15, 2 : 89^{es}
 16, 16 : 876, 876^{es}, 877^{es}, 879 à 881
 18, 1 : 89^{es}
 18, 5 : 753^{es}, 754^{es}
 18, 7 : 103^{es}, 960^{es}
 18, 7, 2 : 946, 946^{es}, 947
 18, 15 : 736^{es}, 752, 752^{es}
 19, 1 : 574, 574^{es}, 575
 19, 5 : 103^{es}
 19, 12 : 712, 712^{es}
 19, 16 : 712, 712^{es}, 712^{es}
 20, 1 : 1289, 1289^{es}, 1291, 1291^{es}, 1344, 1344^{es}
 20, 1, 5 : 1388^{es}
 20, 2 : 666, 666^{es}, 1290, 1290^{es}, 1290^{es}, 1295^{es}
 20, 3 : 1134^{es}
 20, 8, 8 : 833^{es}
 21 : 338^{es}, 1178, 1178^{es}
 21, 5 : 1134^{es}, 114
 21, 15 : 140^{es}, 185^{es}, 187^{es}, 189, 189^{es}
 21, 18-33 : 1175, 1175^{es}
 21, 23 : 1175, 1175^{es}, 1178, 1178^{es}
 21, 24-30 : 1220, 1220^{es}
 21, 25 : 421^{es}
 21, 25, 3 : 464^{es}
 21, 30, 1 : 1175^{es}
 21, 33, 1 : 1134^{es}
 23 : 574
 23, 5 : 352^{es}
 23, 6 : 557 à 559, 559^{es}, 561, 562^{es}, 570^{es}, 572, 572^{es}, 572^{es}, 572^{es}, 573, 573^{es}
 24 : 668, 669
 24, 2 : 1149^{es}
 24, 3 : 669^{es}
 24, 4-5 : 669^{es}
 24, 4, 2 : 1383^{es}

- 24, 5 : 669⁶⁸, 670⁶⁸
 24, 6 : 669⁶⁸, 670⁶⁸
 24, 20, 2 : 1388⁴⁰⁰
 24, 23 : 960⁷⁷⁰
 24, 24, 3 : 187¹⁰⁹
Institutiones (SC 109)
 109, 111²³⁸, 113, 127, 193²¹²,
 233, 260, 264, 275, 287, 302,
 312, 320, 321, 326, 344,
 353, 361, 638, 642, 990 à
 1002, 1006 à 1009, 1006⁶⁴,
 1009⁷⁸, 1235, 1236
Praef. 8-9 : 103¹¹⁹
 1 : 1306²⁰⁰
 1, 1, 4 : 685¹¹⁷
 1, 3 et 6 : 911¹²⁸
 2 : 610⁶⁶, 611⁷⁰, 613 à 616,
 613⁷⁹, 613⁸⁰, 614⁸²
 2, 2 : 674, 674⁸²
 2, 2, 1 : 531²³
 2, 2, 2 : 528, 528⁹
 2, 2, 3 : 103²¹⁸
 2-3 : 585¹⁰⁰
 2, 3 : 960²⁷⁰
 2, 3, 1 : 464⁴²
 2, 4 : 528⁵
 2, 4-6 : 440¹³, 441¹⁸, 443, 447,
 448, 521, 641, 641⁴
 2, 5 : 103²¹⁹
 2, 5-6 : 473⁷³
 2, 5, 2 : 1184⁴⁴⁶
 2, 5, 5 : 504¹⁹
 2, 7 : 585, 585¹⁰²
 2, 7, 2 : 587¹¹³
 2, 7, 2-3 : 275⁶⁵, 576, 576⁶⁷
 2, 7, 3 : 581, 581⁷⁶, 581⁷⁷, 583,
 587¹¹¹
 2, 8 : 534³⁵
 2, 10, 1 : 271, 271⁸⁴, 557 à 559,
 581, 581⁷⁴, 581⁷⁷, 583
 2, 10, 1-2 : 275⁶⁴
 2, 10, 1-3 : 559⁶, 560, 561
 2, 10, 2 : 275, 275⁶⁶, 276,
 276⁶⁸, 277, 277⁶⁸, 631, 631⁴⁷,
 632, 632²⁹
 2, 10, 2-3 : 275⁶⁵, 557 à 559
 2, 10, 3 : 557 à 559
 2, 11 : 552, 552²³
 2, 12-14 : 666, 666⁶⁵
 2, 12, 3 : 273⁴⁵, 666, 666⁶¹, 719,
 719²⁰², 720
 2, 13 : 427, 427⁸⁶, 461²⁵
 2, 14 : 272⁴⁰, 667, 667⁶⁸
 2, 15 : 270⁶¹, 273, 273⁴⁶
 2, 15-16 : 752, 752⁷⁹, 753⁶¹,
 777²²
 2, 15, 1 : 272⁴⁰, 667, 667⁶⁷,
 667⁶⁹
 2, 15, 1-2 : 271, 271⁸⁵
 2, 15, 2 : 672⁷⁶, 719, 719²⁰²,
 720, 753⁶³, 782⁵⁰
 2, 16 : 748, 748⁶⁸, 749, 753⁶⁴,
 753⁶⁵, 754⁶⁹, 756⁶⁵
 2, 17 : 464⁴²
 2, 18 : 1175, 1175⁶¹⁷, 1178,
 1178⁶²⁵
 3, 1 : 610⁶⁶, 611⁷⁰, 613 à 616,
 613⁷⁹, 613⁸⁰, 614⁸²
 3, 1-2 : 667, 667⁶⁴, 671, 671⁷⁰
 3, 3, 1 : 527²
 3, 3, 9 : 521, 521³⁰, 521³⁷
 3, 3, 11 : 521, 521³⁸
 3, 4 : 427, 427³⁰
 3, 4-6 : 994, 994²⁷
 3, 4, 1 : 464⁴²
 3, 4, 2 : 459, 459²⁴, 460²³, 527⁴
 3, 4, 3 : 512 à 514, 512⁶, 513⁷,
 514¹⁹
 3, 5 : 427, 427³⁹
 3, 6 : 464⁴²
 3, 6, 10 : 338⁷⁸
 3, 7 : 536, 536⁴⁵, 578, 578⁶⁴,
 579, 611, 611⁶⁹, 612, 612⁷⁴,
 613⁷⁸, 752, 752⁷⁹, 753⁸¹, 756⁶⁵,
 777³², 753⁸⁴
 3, 7, 1 : 610⁶⁸, 613⁷⁸, 821,
 821⁷⁶, 824, 824⁸³
 3, 8 : 641, 641⁴
 3, 8-9 : 454, 454², 995, 995³³
 3, 8, 2-4 : 459, 459²⁴, 459²⁵
 3, 8, 4 : 443²⁸, 443²⁴, 443³⁵,
 469, 469⁶², 470⁶³, 527²
 3, 9-12 : 1175, 1175⁶¹⁷
 3, 9, 1 : 994³⁰
 3, 9, 2 : 459, 459²⁴, 459²⁵
 3, 11 : 994, 994³⁰
 3, 12 : 528⁶, 528⁷, 1178, 1178⁶²⁸
 3, 21 : 673⁷

- 4, 1-7 : 1388⁴³⁰
 4, 3 : 958, 958⁶⁵
 4, 3-4 : 957, 957²⁶², 958, 1289,
 1289¹⁴⁷, 1494, 1294¹⁶⁹
 4, 3-5 : 345, 345⁴
 4, 3-7 : 1298 à 1300, 1298¹⁸⁴,
 1299¹⁸², 1338
 4, 3, 1 : 1289, 1289¹⁴⁶, 1292,
 1294, 1294¹⁷⁰, 1304 à 1306,
 1313, 1313²²¹, 1313²²³, 1321²⁴⁸,
 1338 à 1352, 1339²²⁶, 1339²²⁷,
 1341²²⁹, 1343²⁰⁴, 1344²⁰⁸,
 1345²¹⁰, 1347²²¹, 1349²²²,
 1351²²⁴, 1352²²², 1389, 1393
 4, 5 : 957, 957²⁶², 958, 1290,
 1290¹⁴⁸, 1290¹⁵¹, 1293¹⁶⁷,
 1294¹⁷², 1305¹⁹⁸, 1306²⁰⁰,
 1333²²⁶, 1336²²²
 4, 5-6 : 1333, 1333²²⁴
 4, 6 : 1290, 1290¹⁴⁹, 1291,
 1291¹⁵⁷, 1295¹⁷⁸, 1334 à 1337,
 1335²²⁸, 1336²²¹, 1336²²², 1389
 4, 7 : 1005, 1005⁶², 1269¹⁰⁰,
 1294, 1294¹⁷¹, 1344, 1344²⁰⁹,
 1398
 4, 8 : 118²⁶², 348, 348¹²
 4, 9 : 349, 349¹³, 829⁹⁸, 835,
 835¹¹⁸, 836
 4, 10 : 667, 667⁶⁸
 4, 10-11 : 103²¹⁸
 4, 12 : 271, 271⁸⁶, 274⁸¹, 666,
 666⁶⁵, 667, 667⁶⁸, 673⁷²,
 681¹⁰⁸, 797 à 799, 797¹⁹,
 798²⁰, 798²¹, 799²⁴, 800²⁷
 4, 13 : 672⁷², 752, 752⁷⁹, 753⁸¹,
 777³², 877, 877³⁹
 4, 14 : 926, 926¹⁶³, 927, 1129,
 942, 942²⁰³, 942²⁰⁴, 943
 4, 15 : 103²¹⁸, 674, 674⁸¹
 4, 16 : 693¹²⁵, 752, 752⁷⁹, 753⁸¹,
 777³²
 4, 16, 1 : 611, 611⁶⁹, 756⁹⁵,
 757⁹⁶, 823, 823⁹⁰, 823⁸¹,
 824⁸⁴
 4, 16, 1-2 : 821, 821⁷⁶, 826,
 826⁹⁰
 4, 16, 2 : 270, 270⁸¹, 273, 273⁴⁵,
 666, 666⁶¹, 670⁶⁸, 719, 719²⁰²,
 720, 753⁸⁴, 754⁹⁰
 4, 16, 2-3 : 753⁸²
 4, 16, 3 : 725⁴, 753⁶⁴, 753⁶⁵,
 755⁶⁸, 828, 828⁹⁷, 926, 926¹⁶³,
 926¹⁶⁴, 926¹⁶⁵, 927
 4, 17 : 270, 270⁸¹, 271⁸⁴, 276,
 276⁸⁸, 277, 277⁶⁸, 990, 990¹²,
 998³⁸, 1040 à 1052, 1040¹⁷¹,
 1041¹⁷³, 1041¹⁷⁴, 1041¹⁷⁵,
 1042¹⁷⁷, 1042¹⁷⁹, 1044¹⁸⁵,
 1044¹⁸⁷, 1045¹⁹⁰, 1046¹⁹¹
 4, 18 : 801, 801⁸⁹, 990¹⁶, 1025,
 1025¹⁵¹, 1026¹⁵²
 4, 19 : 998³⁹
 4, 19-22 : 990¹⁶, 1004, 1004⁵⁵
 4, 19, 1 : 990¹⁶, 997³⁴, 1009,
 1009⁷⁷, 1013, 1013⁸², 1020,
 1020¹¹¹
 4, 19, 2 : 512 à 514, 512⁶, 513⁷,
 528⁶, 528⁷, 708¹⁷³, 990¹⁷, 1013
 à 1015, 1013⁸², 1014⁸⁴, 1020,
 1020¹¹⁰, 1020¹¹²
 4, 19, 3 : 990¹⁸, 991¹⁹, 994²⁰,
 997²⁴, 1010⁸⁰, 1013, 1013⁸²
 4, 20 : 752, 752⁷⁹, 753⁸¹, 753⁸⁴,
 777³², 822, 822⁷⁸, 960²⁷⁰,
 1010⁸⁰, 1013, 1013⁸², 1020,
 1020¹¹²
 4, 20-21 : 997²⁵
 4, 21 : 1013, 1013⁸²
 4, 22 : 1010⁸⁰
 4, 23 : 118²⁶²
 4, 23-29 : 270⁸⁰
 4, 23-29 : 270⁸⁰
 4, 24, 3 : 1398
 4, 27, 1 : 338⁷⁸
 4, 27, 4 : 356³²
 4, 30, 3 : 1289¹⁴⁶, 1344, 1344²¹⁰
 4, 30, 4 : 1291, 1291¹⁵⁸
 4, 30, 5 : 1388⁴³⁰
 4, 32 : 1289¹⁴⁶, 1313²²¹
 4, 32-43 : 1290, 1290¹⁵¹
 4, 33 : 1289¹⁴⁶, 1291, 1291¹⁵⁴,
 1294¹⁷⁰
 4, 36 : 1291, 1291¹⁵⁶
 4, 36, 1 : 1290¹⁵¹
 4, 37 : 1291, 1291¹⁵⁵
 4, 39 : 112²⁴¹, 189, 270, 281,
 285, 332¹⁶⁸, 337, 342, 342¹⁶⁸,
 343, 344, 344², 347, 359 à 365,

362²², 370, 448²², 1295,
1295¹⁷², 1296
4, 39, 1 : 287 à 289, 289²², 300
à 307, 300⁴², 304⁵⁴, 306⁶⁰, 347,
347¹⁰, 349, 350, 350¹⁷, 350¹⁸,
351¹², 362, 362⁴⁷
4, 39, 2 : 242⁴², 263, 264¹⁵, 270,
271²², 310, 313 à 332, 314²²,
316²², 317¹⁰⁴, 320¹¹⁶, 320¹¹⁷,
322¹²⁴, 323¹²², 332¹⁵², 339¹²⁴,
346⁷, 355, 357, 358, 359²⁷,
365²⁰, 630, 630²⁴, 829, 829¹⁰⁰
4, 39, 3 : 93, 93¹²², 290²², 333 à
338, 336¹⁷², 337¹⁷², 340¹²², 341,
352, 353, 361, 369
4, 41 : 236, 1291, 1291¹⁵²
4, 41, 2 : 233, 233¹⁴, 233¹⁶,
235²¹, 236²², 250, 250²², 271,
271²²
4, 43 : 345, 345², 346, 346²,
347², 350¹⁷, 351¹², 364
5, 6 : 1160, 1160²²
5, 17, 2 : 574, 574²¹, 575
5, 20 : 801, 801²², 1025
1025¹²¹, 1026¹²⁵
5, 22 : 196²¹⁷
5, 23 : 1175, 1175²¹⁴
5, 23, 2 : 338¹⁷²
5, 23, 2 : 338¹⁷²
5, 27 : 1184²⁴²
5, 28 : 113²⁴², 118²⁵²
5, 34 : 89¹⁷⁰
7, 7, 3 : 926, 926¹²², 926¹²²,
927
7, 7, 4 : 783²²
7, 9, 2 : 783²²
7, 13 : 113²⁴²
7, 14 : 960²²²
7, 14, 2 : 946, 946²¹⁷, 947
7, 18 : 783²², 960²²²
7, 21 : 876 à 881, 876²², 877²²
7, 25 : 946, 946²¹⁷, 947, 960²²²
7, 27 : 876, 876²²
7, 30 : 783²², 946, 946²¹⁷, 947,
947²¹², 960²²²
8, 11 et 14 : 149²²
9, 9 : 89¹⁷⁰
10 : 668, 668²²
10, 2-5 : 668²¹

10, 2, 1-2 : 668²²
10, 2, 3 : 668²¹
10, 3 : 274, 274²¹, 668²²
10, 4 : 668²²
10, 7 : 739²²
10, 20 : 668²²
10, 23 : 668²², 674²²
10, 23-24 : 272²²
10, 25 : 668²¹
11, 3 : 271²²
12 : 358, 359
12, 16 : 1226²⁴²
12, 17, 2 : 233¹²
12, 23 : 357, 357²²
12, 25 : 142²²
12, 29 : 359²⁷
12, 29, 2 : 320¹¹⁷
12, 32, 2 : 369²⁴

CASSIODORE

467²⁷, 515²⁷, 523, 524
Commenta psalterii (CC 97-
98)
234²⁷, 515, 515¹²
Praef. : 466²¹, 466²², 466²², 514,
514¹²
Ps. 69, 2 : 1029, 1029¹⁴⁴,
1030, 1030¹⁴², 1039
Ps. 70, 8 : 466, 466²², 521,
521²²
Ps. 76, 5 : 467, 467²⁴
Ps. 89, 4 : 467²⁴
Ps. 90, 16 : 466²²
Ps. 118, 32 : 91¹²²
Ps. 118, 164 : 466, 466²², 514,
514¹², 514¹², 542²²
Institutiones (PL 70, 1105)
29, 1 : 1101, 1101²²¹
30 : 467²²

CENSORINUS

De die natali
24 : 421, 421⁷

CÉSaire

92, 136²², 451²², 468, 502¹²,
524, 524²², 528²², 593¹⁴,
608²², 678, 680, 683, 683¹⁰²,
687, 688, 692, 694¹⁴¹, 785,
971, 1108, 1115²⁷², 1342

Epistula II ad uirginem (PL
67, 1128)
594²⁷, 598²², 598²²
Epistula hortatoria (Morin)
p. 50, 28 : 784, 784²²
Regula monachorum (PL 67,
1099)
1347, 1364, 1397
1 : 893²², 894²², 894²², 895²²,
895²², 895²⁴, 896²⁷, 898²²,
901²², 903¹⁰², 1350, 1350²²²,
1350²²⁴, 1394²²⁴
3 : 676, 676²², 925¹²¹
5 : 784, 784²²
9 : 1035, 1035¹²⁴, 1035¹²², 1036,
1036¹²², 1041, 1042, 1042¹⁷²,
1050 à 1052, 1397-1398
14 : 594²⁷, 598²²
20 : 442²¹, 465, 465²²
21 : 449²⁷, 525²
22 : 1162, 1162²²¹, 1174, 1174²²¹,
1175, 1179, 1179²²⁷, 1180,
1180²²², 1180²²², 1181,
1181²², 1182²²²
24 : 1093, 1105, 1105²²¹, 1139
Regula uirginum (Morin)
105, 106, 106²²², 1397
1 : 105, 228
2 : 229, 1350²²², 1395²²²
4 : 676, 676²², 1347, 1347²²²,
1348²²⁷, 1349, 1349²²²,
1352²²², 1395²²²
5 : 1350, 1350²²⁴, 1394²²⁴
6 : 1363, 1363²²², 1363²⁷²
7 : 1363, 1363²²⁷
8 : 941¹²²
9 : 676, 676²², 679²², 691¹²⁷,
691¹²², 693, 693¹²², 693¹²⁷,
697, 697¹²², 925¹²¹, 1097,
1097²²², 1098, 1116²⁷²
12 : 614, 614²², 615, 615²²,
615²², 615²², 615²²
14 : 628²⁷, 653²²¹, 1005, 1005²¹,
1016, 1018¹⁰², 1020¹¹², 1024 à
1026, 1024¹²², 1025¹²², 1054 à
1056
15 : 459, 459²⁷
18 : 1035, 1035¹²², 1035¹²²,
1042 à 1052, 1042¹⁷⁷, 1042¹⁷²,
1044¹²⁷, 1045¹²², 1162²⁷², 1397-
1398
19-20 : 594²⁷, 598²², 603²¹
20 : 594²⁷
25 : 785, 785²², 891²², 892,
892²⁷, 898²², 898²², 901 à 908,
901²⁷, 903¹⁰², 903¹⁰², 903¹⁰²,
904¹⁰², 906¹¹², 1251²², 1252²²,
1342
26 : 779²⁷, 784, 784²², 784²²,
785, 785²²
30 : 925, 925¹²², 925¹²¹, 1163 à
1165, 1163²²²
31 : 1101, 1101²²²
32 : 679²², 1097 à 1099,
1097²¹², 1098²¹⁷, 1098²¹²
43 : 784, 784²⁷, 898²², 898²²,
901²², 903, 903¹⁰², 920¹²²
44 : 677, 677²²
46 : 784, 784²⁷
48-65 : 1349²²¹
51 : 691¹²⁷
56 : 1395²²²
58 : 1349²²¹, 1350, 1350²²²
63 : 105, 227
65 : 105, 228, 785, 785²²
66 : 445, 445²⁷, 446, 446²², 454,
454², 497²⁷, 521, 521²²,
1178²²⁴, 1180²²²
66-69 : 674, 674²²
66-70 : 438⁷
67 : 1174, 1174²¹², 1180,
1180²²², 1181, 1181²²²,
1182²²²
68 : 438², 454, 454²
69 : 442²¹, 449²⁷, 454, 454²,
460²², 461²², 465, 465²², 477²²,
478²², 478²², 479, 479²², 480,
491²¹, 502, 502¹², 516, 516²²,
521, 521²², 594²⁷, 598²², 603²¹,
1181²²²
70 : 457¹²
71 : 1093, 1105 à 1107,
1105²²², 1139, 1162, 1162²²¹
Sermones (CC 103-104)
556²
72, 3 : 572²², 573²²
72, 5 : 583, 583²², 587¹¹²
76-77 : 585, 586¹⁰⁴

76, 1 : 586¹⁰⁹, 588¹¹⁰
 76, 2 : 587, 587¹¹⁴
 77, 1 : 586¹⁰⁹
 77, 2 : 587¹¹²
 77, 6 : 587, 587¹¹⁴
 77, 7 : 583, 583⁹²
 80, 1-3 : 587, 587¹¹⁴
 86, 5 : 172¹⁰²
 130, 2 : 53⁹¹
 168, 8 : 53⁹¹
 168, 8 : 53⁹¹
 196, 1-5 : 1226⁶⁴⁵
 197, 4 : 53⁹¹
 197, 5 : 1226⁶⁴⁵
 198, 2-5 : 1226⁶⁴⁵
 209, 1 : 53⁹¹
 236, 5 : 92, 92¹⁸⁸
 238, 4 : 1226⁶⁴⁵, 1398

CHRODEGANG

Regula (PL 89, 1057)
 518⁹⁰
 5 : 428, 428⁸⁸

CHRYSOLOGUE, v. PIERRE

CHRYSOSTOME, v. JEAN

CLÉMENT D'ALEXANDRIE

Stromata (PG 8, 685)
 6, 14 : 527⁸
 7, 7 : 527⁸
 7, 10-11 : 354, 354²⁰

COLOMBAN

105, 106, 433², 458²⁸, 1006⁶⁵
Regula coenobialis (Walker)
 2 : 586, 586¹⁰⁸, 586¹⁰⁹
 8 : 693¹²⁵
 9 : 583, 583⁹⁰, 586, 586¹⁰⁸,
 586¹⁰⁹, 587, 684, 684¹¹⁴,
 1030, 1030¹⁴⁷, 1039
 13 : 1176⁶²¹, 1180, 1180⁶²¹
 14 : 615⁸⁸, 926¹⁴⁴
 15 : 693¹²⁵

Regula monachorum (Walker)
 3 : 1176⁶²¹
 7 : 419², 421¹¹, 456¹², 458²¹,
 529¹¹, 585¹⁰⁰

Conciles

Concile d'Agde 506
 can. 19 : 1366³⁵¹
 can. 27 : 1382 à 1384, 1382⁴²²
 can. 30 : 524⁵⁰
 can. 38 : 1382 à 1384, 1382⁴²²,
 1383⁴²³
 can. 41 : 827, 827²²
Synodes d'Aix-la-Chapelle
 816-817 (CCM I)
 Syn. I, can. 5 (p. 458) : 428³⁷
 Syn. II, can. 36 (p. 480) : 98²⁰⁶
Reg. S. Ben. Anian., can. 36
 (p. 526) : 1363³⁶⁰
Ibid., can. 48 (p. 529) : 1364,
 1365³⁷⁴
Concile d'Alexandrie 362 (PG
 28, 1637)
Pistis : 132, 132¹⁸
 Voir aussi ATHANASE (Ps.),
Syntagma
Concile d'Angers 463
 can. 8 : 1382, 1382⁴²⁰
Concile d'Antioche 341
 can. 7 : 1381⁴¹⁸, 1381⁴¹⁹
Concile de Barcelone I, 540
 can. 2 : 524⁵⁰
Concile de Barcelone II, 599
 can. 4 : 1360³⁵⁸
Concile de Chalcédoine 451
 can. 11 et 13 : 1381, 1381⁴¹⁹
 can. 15 : 1366³⁵¹
Concile de Constantinople « in
Trullo » 692
 can. 40 : 1363³⁵⁸, 1366, 1366³⁷⁰,
 1367
Concile d'Épaone 517
 can. 15 : 827, 827²²
Concile de Gironne 517
 can. 10 : 493²⁵, 523⁴⁶, 524⁵⁰
Concile de Lyon III, 583
 can. 3 : 1359, 1359³⁵⁵, 1360
Concile de Mâcon I, 581-583
 can. 12 : 1359, 1359³⁵⁵, 1360
Concile d'Orléans I, 511
 can. 19 : 1382, 1382⁴²²
Concile d'Orléans V, 549
 can. 19 : 1346, 1346³¹⁸, 1347³²²,

1348³¹⁷, 1359, 1359³⁵⁴, 1360,
 1362
Concile de Paris V, 614
 can. 13 : 1359, 1359³⁵⁵
Concile de Rome 595
 can. 6 : 1346³¹⁸
Concile de Saragosse 380
 can. 8 : 1366³⁵¹
Concile de Sardique 344
 can. 9 : 1381⁴¹⁸
Concile de Tolède I, 400
 can. 9 : 523⁴⁶
Concile de Tolède II, 527
 can. 1 : 1361, 1361³⁶⁰, 1361³⁶¹
Concile de Tolède IV, 633
 493⁴⁶
 can. 49 : 1360, 1360³⁵⁸, 1362
 can. 55 : 1360³⁵⁸
Concile de Tolède VI, 638
 can. 6 : 1360³⁵⁸
Concile de Tolède X, 656
 can. 6 : 1360, 1360³⁵⁸, 1362,
 1363³⁶⁰, 1367, 1367³⁸²
Concile de Tours 667
 can. 14 : 692¹²³, 693¹²⁷, 693¹²⁸,
 694¹⁴¹
 can. 18 : 528⁹
Concile de Vaison 529
 451⁴¹, 451⁴²
 can. 3 : 524⁵⁰
Concile de Vannes 461-491
 can. 5 : 1382, 1382⁴²¹, 1384⁴²⁰
 can. 7 : 677⁹⁰, 679⁹⁰
 can. 13 : 827, 827²²

CONSTANCE DE LYON

Vita Germani (SC 112)
 1, 3 : 1184⁵⁴⁶
Constitutiones Apostolicae (PG
 1, 509)
 VII, 48 : 479, 479⁹⁴
Consultationes Zacchaei et Apol-
lonii (PL 21, 1071)
 3, 3 : 673⁷⁸, 1161, 1161⁴⁷⁴,
 1184⁵⁴⁶
 3, 6 : 565²⁸

CYPRIEN DE CARTHAGE

35²⁸, 115³⁴⁶, 262⁴⁷, 911¹²³

De oratione dominica (PL 4,
 520)
 4 : 630²¹
 4-5 : 631, 631²⁷
 34 : 527²
Epistulae (PL 4, 224)
 65, 6 : 78⁴⁴

CYPRIEN DE TOULON

Vita Caesarii (PL 67, 1001)
 I, 59 : 524⁵⁰
 II, 8 : 960³⁶⁷

CYRILLE DE JÉRUSALEM

Catéchèses mystagogiques (SC
 126)
 5, 11-18 : 36, 36⁸⁵, 43, 43⁸⁵

CYRILLE DE SCYTHOPOLIS
(Schwartz)

Vita Abraamii
 1 : 1366³⁷⁸
Vita Cyriaci
 5 : 1161⁴⁷³
Vita Euthymii
 18 : 1199⁵²¹
Vita Johannis hesychastae
 3 : 684¹¹⁹
 19 : 1161⁴⁷³
Vita Sabae
 2 : 1363³⁴⁶, 1366³⁷⁸
 8 : 1321²⁴⁵
 54 : 134⁴⁸
 85 : 134⁴⁸

DENYS LE PETIT (v. aussi
Concile d'Antioche)

Vita Pachomii
 4 : 654, 654²⁸
 22 : 653, 653²¹, 655²⁷, 666²²,
 667²⁶, 1203³⁹³, 1345³¹¹
 25 : 654, 654²⁸, 1203³⁹³
 28 : 108²⁵¹, 654, 654²⁸
 29 : 141⁷⁰
 31 : 141⁷⁰
 46 : 141⁷⁰
 54 : 108²²⁴

DIADOQUE DE PHOTICÉ

Cent chapitres (SC 5 ter)

- 52 : 684¹¹³
93 : 92, 92¹⁸⁶
- Didachè* (Funk)
11-12 : 1261⁹⁵
12, 2-5 : 1076²⁴⁶, 1261⁶⁶, 1394
- Doctrina XII Apostolorum*
(Schlecht)
132, 132⁴², 132⁴⁶, 133
- DONAT DE BESANÇON
Regula (PL 87, 273)
98, 99, 105, 106
Prolog. : 98²⁰⁴, 106²³⁰
6 : 1316²³³, 1317²³⁵, 1317²³⁸,
1324²⁵⁹, 1347, 1347²⁵², 1348,
1363²⁶⁷
11 : 693, 693¹³⁸, 697¹⁴⁸
12 : 1100²²⁵, 1102²²⁸
13 : 615⁸⁶, 616⁸⁸
14 : 615⁸⁶
19 : 428²⁵, 594¹⁷, 598²⁸, 603⁴¹
20 : 598²⁶, 603⁴¹
34 : 583³⁹, 584, 587, 588
65 : 693, 693¹³⁸, 697¹⁴⁸
67 : 1006, 1006⁸⁵
75 : 458, 458²²
76 : 1174, 1174⁵¹², 1180, 1181⁵²⁵
- DOROTHÉE DE GAZA
Instructions (SC 92)
4, 57 : 691¹²⁶
- ÉGÉRIE
Hinarianum (PLS I, 1047)
475, 475⁷⁹
24, 1 : 464⁴², 581, 581⁷⁶
24, 4 : 523⁴⁰
24, 8 : 464⁴², 581, 581⁷⁶
24, 8-12 : 462³⁹
24, 12 : 581, 581⁷⁶
27, 7 : 464, 464⁴²
29, 1-2 : 464, 464⁴²
36, 3 : 464, 464⁴²
38, 1 : 464, 464⁴²
44, 1 : 464⁴²
45-46 : 43⁵⁵
46, 3 : 598²⁸

- ENNODE DE PAVIE
Dictiones (PL 63, 268)
12 : 34, 34²², 34²⁸
21 : 34, 34²², 34²³, 34²⁴
22 : 34, 34²², 34²³
24 : 34, 34²², 34²⁴
- ÉPIPHANE DE SALAMINE
Expositio fidei
22 : 1184⁵⁴⁵
- ÉTHÉRIE, v. ÉGÉRIE
- EUCHER DE LYON
De laude eremi (PL 50, 701)
42 : 673, 673⁷⁷
- EUGIPPE
Vita Seuerini (Noll)
2, 1 : 523⁴⁶
13, 1 : 523⁴⁵
16, 1 : 457¹⁶
36 : 748⁹³
41, 1 : 457¹⁶
44, 5 : 523⁴⁵
47 : 684¹¹⁵
- EUSÈBE DE CÉSARÉE
Historia ecclesiastica (PG 20,
9)
2, 17 : 1184⁵⁴⁵
- EUSÈBE D'ÉMÈSE (Ps.), v.
aussi FAUSTE
Homélies (PLS 3, 545)
35 : 53²¹
44 : 53²¹
- ÉVAGRE LE PONTIQUE
1103
Epistulae (Frankenberg)
2 : 572, 572⁴³
Practicos (PG 40, 1220)
1, 53 : 307, 347, 347¹⁰, 354,
354²⁰
Rerum monachalium rationes
(PG 40, 1252)
11 : 572, 572⁴³
Sententiae (Leclercq)
1163, 1163⁴²⁵
79 : 188, 188²⁰¹
131 : 572, 572⁴³

- FAUSTE DE RIEZ, v. aussi
EUSÈBE D'ÉMÈSE (Ps.)
Homiliae ad monachos (PL
50, 833)
1 : 53²¹
4, 6, 8 et 9 : 454⁴
10 : 53²¹, 454⁴
- FERRAND
Vita Fulgentii (PL 65, 117)
598²², 684, 685, 1101
6, 13 : 1161, 1162⁴⁵⁰, 1164⁴⁵⁸
9 : 1343³⁰²
18, 37 : 911¹²⁶
19, 38 : 464, 464⁴¹, 160⁴⁷¹,
1162, 1162⁴⁵⁰, 1164⁴⁵⁸
23 : 111²²⁰
24 : 111²²⁰
29, 59 : 464, 464⁴¹, 468⁶⁰
29, 65 : 457¹⁶
35 : 834¹¹²
36 : 834¹¹²
37 : 684¹¹²
39 : 834¹¹²
43 : 691¹²⁶
55 : 834¹¹²
59 : 523⁴⁶, 828, 828⁶⁴
63 : 1101, 1101²²⁰
64 : 523⁴⁶
- FERRÉOL D'UZÈS
Regula (PL 66, 959)
117²²⁰
5 : 1347, 1347²²¹, 1349²²¹
6 : 1382, 1382⁴²⁶, 1383, 1383⁴²⁷,
1383⁴²⁸
10 : 960²⁷⁰
13 : 455, 455⁷, 456¹², 459, 459²⁰,
460, 467, 467⁶⁰
14 : 920¹⁴⁸
16 : 692, 692¹²¹
22 : 827²²
26 : 594³⁷
29 : 274, 274⁴⁹, 277⁶¹, 177⁶²
30 : 692, 692¹²¹
33 : 460²⁰, 692, 692¹²², 693¹²⁶,
694¹⁴⁰, 694¹⁴¹
38 : 1005, 1005⁶¹
- 39 : 98, 98²⁰³, 99, 1163, 1163⁴²²,
1163⁴²⁴, 1164, 1164⁴²⁵
- FRUCTUEUX DE BRAGA
Regulae (PL 87, 1099)
523⁴⁰
I, 2 : 523⁴⁰, 660³⁶, 720²⁰⁶,
721²⁰⁷
I, 3 : 458, 458¹⁹, 529¹⁰, 582,
582⁸⁷, 583, 583⁸⁸, 586, 586¹⁰⁷,
587¹¹¹, 694, 694¹³⁹, 694¹⁴⁰
I, 4 : 911¹²², 911¹²², 915¹²¹,
916¹²²
I, 5 : 1042, 1042¹⁷⁹, 1106,
1106³⁶⁸, 1107, 1162, 1162⁴²¹,
1163, 1165, 1165⁴⁰⁰
I, 6 : 421¹¹, 597²⁴, 603⁴¹, 660³⁶,
926¹⁶⁴
I, 9 : 1006, 1006⁶⁴, 1006⁶⁴
I, 10 : 1098, 1098²¹², 1099,
1264, 1264⁷⁷
I, 14 : 694, 694¹⁴⁰
I, 17 : 660⁸⁶, 694¹³⁹, 720,
720²⁰⁶, 720²⁰⁶
I, 18 : 615⁸⁶, 616⁸⁸, 1174,
1174⁶¹², 1178²²⁴, 1179⁶²⁷,
1181, 1181²²⁷, 1182, 1182²⁴¹
I, 20 : 105²¹²
I, 21 : 1345, 1345²¹⁵, 1345²¹⁶,
1348, 1348²²⁶, 1350²²³, 1352²²⁹
II, 4 : 1345, 1345²¹⁶, 1348²²⁶,
1350, 1351²²⁷
II, 6 : 1116, 1116²⁷⁵, 1116²⁷⁷,
1364²⁷¹
II, 7 : 1097, 1097²¹⁵
II, 8 : 1114²²⁸, 1115, 1115²⁷²,
1116²⁷⁶
II, 10 : 421¹¹
II, 17 : 1099, 1099²²⁰, 1100²²²
II, 18 : 1348 à 1350, 1348²²⁶,
1348²²⁸, 1350²²³
II, 19 : 1106, 1106²²³, 1107
- FULGENCE DE RUSPE
Epistulae (PL 65, 303)
5, 12 : 108²²⁴
- GAUDENCE DE BRESCIA
Sermones (PL 20, 827)
8 : 47⁸⁸

8, 13 : 1358, 1358³⁴¹

GÉLASE I^{er}

486^a, 497

Epistulae (PL 59, 13)

9, 21 : 1322²⁵⁹

GERONTIUS

Vita Melaniae (SC 90).
47 : 523⁴⁶

GRÉGOIRE LE GRAND

65¹⁰⁹, 502¹², 911¹²⁸

Dialogi (Moricca)

2, 3 : 670⁶⁷

2, 8 : 906¹⁰⁹

2, 35 : 695¹⁴⁸

2, 74 : 585⁹⁸

Epistulae (PL 77, 441)

1, 50 et 6, 7 : 1398

7, 26 : 653, 653³⁹

8, 5 : 1346, 1346³¹⁹, 1349³³⁰

9, 12 : 451, 451⁴¹, 499³

9, 65 : 1346³¹⁸

10, 9 : 1293¹⁶⁷

10, 24 : 1346³¹⁸

11, 1 : 653⁹⁰

11, 30 : 1293¹⁶⁷

Registrum (MGH Ep. I-II)

I, 48 : 1398

I, 61 : 1111 à 1113, 1111³⁶⁵

III, 16 : 1111 à 1113, 1111³⁶⁵,
1111³⁶⁶

VI, 10 : 1398

VI, 50 : 1111 à 1113, 1111³⁶⁵

VII, 32 : 1111 à 1113, 1111³⁶⁵

IX, 50 : 1111 à 1113, 1111³⁶⁵

IX, 235 : 1111 à 1113, 1111³⁶⁵,
1111³⁶⁶

XI, 17 : 1111 à 1113, 1111³⁶⁵,
1111³⁶⁶

XI, 41 : 1111 à 1113, 1111³⁶⁵

Homiliae in Ezechielem (PL
76, 781)

3, 4 : 110²³⁵

Homiliae in Euangelium (PL
76, 1075)

17, 8-10 : 110²³⁵

22, 9 : 110²³⁵

Moralia (PL 75, 515)

I, 3, 8 : 828, 828⁹⁶

I, 4, 10 : 828, 828⁹⁶

I, 5, 11 : 828, 828⁹⁶

I, 10, 20 : 828, 828⁹⁶

Voir Conciles : concile de
Rome

GRÉGOIRE II

Epistulae (PL 89, 495)

14, 7 : 1360, 1360³⁵⁸

GRÉGOIRE DE NYSSE

De instituto christiano (Jäger)

p. 63. 72. 75. 77. 85. 86 : 92,
92¹⁸⁴

De uirginitate (Cavarnos)

23, 1 : 188, 188²⁰⁵

GRÉGOIRE DE TOURS

De miraculis (PL 71, 705)

I, 76 : 1359³³⁵

II, 24 : 455, 455³

II, 34-35 : 455, 455³

De uirtutibus beati Martini

(PL 71, 913)

I, 33 : 428³⁴

II, 4 : 1358³⁴⁵

Historia Francorum (PL 71,

159)

6, 36 : 692¹³⁸

7, 22 : 455, 455³

10, 31, 6 : 455, 455³

In gloria confessorum (PL 71,

828)

22 : 1358³⁴⁵

HILAIRE D'ARLES

Vita Honorati (PL 50, 1249)

673, 674²⁰, 675

17 : 188, 188²⁰⁵

20 : 960²⁰⁷

HILAIRE DE POITIERS

Tractatus super Psalmos (PL

9, 231)

Ps. 118, *Littera* iv, 11-12 : 90 à

92, 90¹⁷⁶, 90¹⁷⁷

HILDEMAR

Expositio Regulae (Mitter-

müller)

429, 430, 1315²²⁷, 1316²³³

HIPPOLYTE DE ROME

Traditio Apostolica (LQF 39)

41 : 421¹¹

Historia monachorum (PL 21,
387)

1133, 1153

1 : 1258, 1258⁵⁷, 1258⁵⁸, 1264,
1274, 1274¹¹⁹, 1274¹²¹, 1275¹²³,
1275¹²⁵, 1363³⁶⁷, 1365³⁷⁷, 1388,
1395

2 : 1258⁵⁸, 1264, 1264⁷⁶, 1274¹¹⁹

7 : 1175, 1175⁵¹⁵, 1180⁵³⁰,

1182⁵³², 1193⁵⁶³, 1193⁵⁶⁴,

1258⁵⁸, 1259, 1259⁶⁰, 1260,

1264, 1264⁷⁶, 1274, 1274¹¹⁹,

1274¹²⁰, 1274¹²¹, 1275¹²³, 1276

à 1278, 1276¹²⁵, 1276¹²⁷,

1276¹²⁸, 1278¹³²

9 : 1264, 1264⁷⁶

15 : 1258, 1258⁵⁶

17 : 1274¹¹⁹

19 : 1258⁵⁸

21 : 1258⁵⁶, 1264, 1264⁷⁶

HORACE

Satires

2, 3, 24 : 108²³⁴

HORSIÈSE

Liber (Boon)

21 : 672⁷²

22 : 684¹¹¹

Règlements (CSCO 160)

665⁵⁹

p. 83, 12 et 33 : 583⁹²

p. 96, 8-21 : 1159⁴⁶⁵

ILDEFONSE

De cognitione baptismi (PL

96, 111)

26 : 48⁷⁰

133-135 : 36, 36²⁵, 43

ISAÏE DE SCÉTÉ

Regula (PL 103, 427)

32 : 598²⁵

ISIDORE LE MARCHAND

Epistula Clementis I ad

Jacobum (PL 130, 19)

127, 127²²

ISIDORE DE SÉVILLE

458, 523⁴⁶, 542⁶², 694¹⁴¹

De ecclesiasticis officiis (PL
83, 737)

II, 16, 12 : 1101⁵³²

Origines (PL 82, 73)

5, 30, 4 :

Regula monachorum (PL 83,
867)

Praef. 1 : 104, 104²²², 105, 105²²²,
107, 109

Ibid. 2 : 105²²⁴

1, 3 : 1097, 1097²¹³

4 : 1347, 1347²²¹, 1348²²⁴, 1362,
1362²²⁵

4, 1 : 1350, 1350²²⁶

4, 2 : 1350²²⁵, 1362²²⁵

5 : 141⁷⁰, 694¹³⁹

5, 6 : 597²⁴, 603⁴¹

6, 2 : 523⁴⁸, 529, 529¹⁰, 529¹⁴,

582, 583²⁸, 586, 586¹⁰⁶

6, 3 : 528⁸, 528⁷, 710, 710¹⁷⁷,
720²⁰⁸, 721²⁰⁷

6, 4 : 457, 458¹⁸, 458¹⁹, 464⁴¹

6, 5 : 428, 428³⁸

7, 2 : 105²²⁵

9, 1 : 616⁵⁵

9, 2-3 : 1042¹⁷⁹

9, 4 : 1139, 1139⁴²³

9, 4-5 : 1106³⁵³

9, 5 : 1163⁴²⁴, 1164

9, 7 : 1006, 1006⁶⁴, 1026,
1026¹³⁴

9, 8 : 419²

9, 9 : 1162, 1162⁴²¹, 1164

10-11 : 1174, 1174⁵¹⁴

11, 1 : 1181, 1181⁵³⁷

11, 1-2 : 419²

11, 2 : 1179⁵²⁷, 1182, 1182⁶⁴¹

- 11, 3 : 1115, 1115³⁷⁴, 1115³⁷⁵, 1116
 12, 2 : 911¹²², 911¹²³
 12, 3 : 915¹²¹, 916¹²⁴
 13, 1 : 653²¹
 13, 1-2 : 694¹²⁹
 13, 2 : 720, 720²⁰⁴, 720²⁰⁵
 13, 4 : 1101²³⁴
 17, 1 : 615⁶⁵
 17, 3 : 694¹²⁹
 18, 2 : 1364²⁷¹
 19, 2 : 1097, 1097²¹⁴
 20, 2-3 : 1006, 1006⁶⁴, 1010⁶⁰
 20, 5 : 1364²⁷¹
 21, 1 : 1098, 1098²¹⁵, 1099
 21, 3 : 1101, 1101²³², 1101²³³, 1102
 22, 2 : 1264¹⁷
 24, 3 : 105²²⁵
Regula mon. (PL 103, 555)
 5 : 141⁷⁰, 694¹²⁹
Sententiarum l. III (PL 83, 537)
 III, 7, 4 : 567²⁰
 III, 29 : 574²²
JEAN CHRYSOSTOME
Adversus oppugnatores uitae monasticae (PG 47, 319)
 III, 18 : 1365²⁷⁷
Catéchèses baptismales (SC 50)
 43⁶⁵
De uirginitate (PG 48, 533)
 32 : 572, 572⁴⁴
Homélie (PG 49-62)
 In Mat. 69, 3 : 1159, 1159⁴⁶⁷, 1162
 In Ep. ad Col. 6, 4 : 43⁶⁵
 In Ep. I ad Tim. 14, 3-4 : 427, 427²¹
Ad populum antiochenum 4 : 1184⁶⁴⁵
JEAN CHRYSOSTOME (Ps.)
Sermones (PLS 4, 741)
 5 : 50, 50⁷¹, 51, 51⁷⁴, 51⁷⁵
 24 : 46, 47, 47⁶⁷
 27 : 31¹⁴, 45, 45⁶²

- 28 : 44 à 46, 44⁶⁰, 45⁶²
 29 : 45, 45⁶²
 30 : 31¹⁴, 45, 45⁶², 45⁶⁴, 46, 47⁶⁷

JEAN DIACRE

- Epistula ad Senarium* (PL 59, 399)
 3 : 44⁶², 48⁷⁰
 13 : 499²

JÉRÔME

- 464⁴⁴, 523⁴⁶, 1004, 1153, 1187
Aduersus Iouinianum (PL 23, 211)
 I, 35 : 86¹⁶²
Aduersus Vigilantium (PL 23, 339)
 I et 9 : 465⁴⁶
Epistulae (PL 22, 325)
 14, 8 : 748⁶²
 22, 7 : 1160, 1160⁴⁷²
 22, 8-9 : 1160, 1160⁴⁷⁰
 22, 15 : 79²⁴⁷
 22, 33 : 673⁷⁷
 22, 34 : 665, 665⁶², 673⁷⁷
 22, 35 : 274⁴⁷, 465⁴⁷, 1003, 1003⁴⁷, 1096, 1096²⁰², 1097²¹⁵, 1099, 1100, 1100²²², 1115, 1115²⁷², 1115²⁷⁵, 1116, 1160, 1160⁴⁶⁶, 1173 à 1175, 1173⁶⁰⁶, 1175²¹⁶, 1178, 1178⁶²², 1183, 1183²⁴⁴, 1222²²²
 22, 36 : 1161, 1161⁴⁷⁴
 22, 37 : 465⁴⁷, 521, 521²²
 22, 40 : 93, 93¹²⁷
 22, 107 : 465⁴⁷
 24, 2 : 1358, 1358²⁴⁰
 52, 11 : 1160, 1160⁴⁷⁰, 1161⁴⁷⁵, 1164⁴⁸²
 54, 9-10 : 1160, 1160⁴⁷⁰
 58, 6 : 159, 159¹²⁴
 60, 10 : 86¹⁶²
 79, 6 : 1103, 1103²⁴⁰
 79, 7 : 1102, 1102²²⁷, 1105, 1105²⁴⁷, 1106
 79, 9 : 148, 149, 149²²
 100, 6 : 1103, 1103²⁴⁰, 1160, 1160⁴⁷⁰

- 107, 3 : 1358, 1358²⁴⁰
 107, 9 : 465⁴⁶, 521, 521²², 522, 522²¹
 108, 11 : 1102, 1102²²⁷, 1103, 1103²²², 1103²²²
 108, 20 : 465⁴⁷, 521, 521²², 545²
 109, 3 : 465⁴⁶
 117, 6-7 : 1103²²²
 120, 4 : 994²⁰
 122, 3 : 749⁴⁷
 125, 15 : 545²
 127, 4 : 1160⁴⁷⁰
 127, 7 : 1103²²²
 128, 3 : 79²⁴⁷, 1358, 1358²⁴⁰
 130, 7 : 79²⁴⁷
 130, 13 : 148, 149, 149²⁴
 130, 14 : 960²²⁵
 130, 15 : 159, 159¹²⁴, 465⁴⁷, 521, 521²²
 147, 4 : 465⁴⁶
Praef. in Regulam S. Pachomii (Boon)
 4 : 672⁷², 684, 684¹¹¹
 5 : 1098²¹⁶, 1100²²², 1135, 1115²⁷², 1115²⁷⁵, 1116, 1180²²²
Tractatus in Psalmos (CC 78)
 Ps. 119 : 421¹¹, 465⁴⁷, 517²², 521, 521²²
Vita Hilarionis (PL 23, 29)
 3. 18. 27 : 960²²⁵
 44. 46 : 911¹²², 911¹²²
Vita Malchi (PL 23, 55)
 3 : 960²²⁵
Vita Pauli (PL 23, 17)
 1129, 1133, 1259⁶⁰
 40 : 33¹⁷
JÉRÔME (Ps.)
 499, 500, 500⁵, 501⁶, 501¹⁰, 504, 504¹², 505
Epistulae (PL 30, 15)
 43, 1 : 906¹⁰⁹
 47, 1 : 439, 439¹¹, 448²², 499²
JONAS DE BOBBIO
Vita Ailalae (PL 87, 1055)
 7 : 694¹⁴⁰
Vita Bertulfi (PL 87, 1061)
 21 : 1106, 1106²²²

- Vita Burgundofaræ* (PL 87, 1069)
 14 : 696¹⁴⁰
JULIEN POMÈRE
De uita contemplatiua (PL 59, 415)
 2, 23, 1 : 1105, 1105²⁴²
 3, 6, 3 : 712, 712¹²³, 712¹²⁵
JUSTINIEN
Novelles (Schöll-Kroll)
 468²², 479, 681 à 683, 682¹⁰⁷, 683¹⁰⁹, 695¹⁴⁴
 5 : 687 à 689, 689¹²², 690¹²⁴, 692¹²³, 694¹⁴¹
 5, 2 : 1345, 1346²¹⁷, 1346²¹⁸, 1346²¹⁹, 1349²²⁰, 1293¹²⁷
 5, 3 : 677, 678, 678²⁷, 679²¹², 683¹¹⁰, 687, 688
 5, 4-7 : 1351²²⁷
 123, 35 : 1345, 1346²¹⁷, 1346²¹⁸, 1346²¹⁹, 1349²²⁰
 123, 36 : 679, 679²², 679²², 683¹¹⁰, 687
 123, 41 : 1366²⁷⁰
 133, *Praef.* : 679¹⁰¹, 679¹⁰², 688
 133, *Praef.*-1 : 679, 679²², 679²²⁰, 683¹¹⁰, 692¹²³
 133, 1 : 679¹⁰², 687
 133, 5 : 1378⁶⁰⁴
IUVENCUS
Euangeliorum l. IV (PL 19, 53)
 II, 814 : 85¹⁶¹
 III, 147 : 85¹⁶¹
LÉANDRE
Ad Florentinam (PL 72, 873)
 7 : 712, 712¹²³, 712¹²⁵
 10 : 1101, 1101²²²
 13 : 79¹⁴⁷
Lectionnaire de Naples
 43⁶⁵, 44, 44⁶⁰, 45, 45⁶²
LÉON LE GRAND
 706, 718, 800²⁵, 836¹¹⁶
Epistulae (PL 54, 593)

- 13, 4 : 1381⁴¹⁹, 1382⁴²⁵
 14, 9 : 1381⁴¹⁹, 1382⁴²⁵
 167, 14-15 : 1359, 1359⁶²²
Sermones (PL 54, 141)
 628
 29, 6 : 85⁶¹
 37, 3-4 : 370⁸⁸
Sermones de Collectis (SC
 49 bis)
 1 et 4, 3 et 5, 2 : 1149⁴⁴⁵
Sermones de Quadragesima
 (SC 49 bis)
 1217, 1227, 1227⁶⁴⁵, 1232
 I-XII : 1218⁶¹⁹
 I, 1 : 1218, 1218⁶¹⁹, 1221,
 1221⁶³¹
 I, 2 : 1218, 1218⁶¹⁹, 1219⁶²⁴,
 1232⁶²²
 I, 3 : 1219, 1219⁶²⁵
 I, 5 : 1221, 1221⁶³¹, 1226,
 1226⁶⁴⁵
 II, 1 : 1218, 1218⁶¹⁹, 1218⁶²³,
 1221, 1221⁶³², 1222, 1222⁶³⁴,
 1232⁶²²
 II, 2 : 1219, 1219⁶²⁵
 II, 4 : 1218, 1218⁶¹⁹, 1221,
 1221⁶³¹, 1226, 1226⁶⁴⁵
 III, 1 : 1218, 1218⁶¹⁹, 1218⁶²¹,
 1219⁶²⁴, 1232⁶²²
 III, 2 : 1218, 1218⁶¹⁹, 1218,
 1218⁶²¹, 1218⁶²², 1221, 1221⁶³¹
 III, 3 : 1219, 1219⁶²⁵
 IV, 1 : 1218 à 1221, 1218⁶¹⁹,
 1218⁶²¹, 1218⁶²², 1220⁶²⁸,
 1221⁶³⁰
 IV, 1-2 : 1218, 1219⁶²⁴
 IV, 2 : 1218, 1218⁶²⁰, 1218⁶²¹,
 1218⁶²³, 1219, 1219⁶²⁵, 1221,
 1221⁶³¹
 IV, 2-3 : 1221, 1221⁶³¹
 IV, 4 : 1218, 1218⁶¹⁹
 IV, 4-5 : 1221, 1221⁶³¹
 IV, 5 : 1218, 1218⁶¹⁹
 IV, 6 : 1232⁶²²
 V, 2 : 1218, 1219⁶²⁴, 1220,
 1220⁶²⁸
 V, 4 : 1218, 1218⁶¹⁹
 VI, 1 : 1218, 1218⁶²²
 VI, 1-2 : 1218, 1219⁶²⁴

- VII, 1 : 1218, 1218⁶²¹, 1219⁶²⁴
 VII, 4 : 1218, 1218⁶²², 1218⁶²³,
 1219⁶²⁴, 1221, 1221⁶³¹
 VIII, 1 : 1218, 1218⁶¹⁹, 1218⁶²¹,
 1218⁶²², 1218⁶²³, 1221, 1221⁶³⁰,
 1221⁶³¹
 VIII, 3 : 1218, 1218⁶²¹, 1221,
 1221⁶³⁰, 1221⁶³¹
 VIII, 4 : 1218, 1219⁶²⁴
 IX, 1 : 1218, 1218⁶¹⁹, 1219⁶²⁴
 IX, 3 : 1218, 1218⁶²¹, 1221,
 1221⁶³⁰
 X, 1 : 1218, 1218⁶²²
 X, 3 : 1218, 1218⁶²¹
 X, 5 : 1221, 1221⁶³⁰
 XI, 1 : 1218, 1218⁶²⁴
 XI, 2 : 1218, 1218⁶²¹
 XI, 3 : 1218, 1218⁶¹⁹
 XI, 4 : 1219, 1219⁶²⁵
 XI, 6 : 1221, 1221⁶³⁰
 XII, 1 : 1218, 1218⁶²¹, 1218⁶²²,
 1219, 1219⁶²⁵
 XII, 2 : 1221, 1221⁶³¹

- Liber diurnus* (Rozière)
 35 : 1112, 1112³⁶⁷, 1113
 74 : 419², 442, 442¹⁹, 442²¹,
 462²⁸, 464, 464⁴¹, 468, 468⁵⁹,
 472, 472²⁹, 473, 476³²
 93 : 1112, 1112³⁶⁷, 1113

- Liber pontificalis* (Duchesne)
 t. I, p. 54, 1 : 496⁸⁵
 t. I, p. 419 : 494³⁰
 t. I, p. 422-423 : 476⁸²

- MACAIRE (Ps.)
Grande éptre (Jäger)
 92¹⁸⁴

- Homélie* (PG 34, 449)
 18 et 21 : 92, 92¹⁸³

- MACROBE
Saturnalia
 I, 3 : 421, 421⁷

- MAJORIEN
Novelles (Meyer)
 6, 1 (458) : 1366³⁸¹

MARTIN DE BRAGA

- Opuscula* (PL 72, 21)
 V, 6 : 127²³

- Memoriale Qualiter* (CCM I)
 1 : 663⁴⁵
 2 : 429⁴²
 6 : 98³⁰⁵
 19 : 663⁴⁵

Missels

- Missale gallicanum uetus*
 (Mohlberg)
 17 : 44, 44⁶¹
Missale mixtum (PL 85, 109)
 479⁹²

NICÉTAS DE RÉMÉSIANA

- De psalmodiae bono* (PLS 3,
 191)
 2 : 631²⁷
 5 et 12 : 565²⁴

- Ordo cassinensis I* (CCM I)
 1 : 663⁴⁵
Ordo escurialensis (De Bruyne)
 458¹⁸

- Ordo lateranensis* (Fischer)
 476⁸², 536⁴³
 3 : 492²², 493, 493²⁷, 494,
 494²⁸, 494²⁹, 494³⁰

- 116 : 529¹⁵
 119 : 535⁴⁰
 134 et 139 : 542, 542⁶⁷
 166 : 530¹⁸
 172 et 179 : 529¹⁵
Ordo monasterii, v. AUGUSTIN
Ordo Qualiter (CCM I)
 518⁸⁹

- Ordo regularis I* (CCM I)
 429⁴²
Ordo regularis II (CCM I)
 98³⁰⁵
Ordines romani (Andrieu)
 433
 XII, 2 : 493²⁴
 XII, 4 : 457¹⁶, 471⁶⁷
 XII, 6 et 7 et 10 : 493²⁴
 XII, 22 : 603⁴²

- XII, 23-24 : 457¹⁶
 XIV : 440¹⁵
 XIV, 9 : 478⁸⁹
 XV, 7-11 : 457¹⁶
 XV, 9-10 : 421⁸
 XV, 69 : 428, 428³⁹
 XVI, 15 : 441¹⁸
 XVI, 16 : 479⁹²
 XVI, 38 et 49 : 603⁴²
 XVII, 100 et 115 : 603⁴²
 XVIII : 532²⁸, 663⁴⁵, 695¹⁴²
 XVIII, 1-2 : 594¹⁷, 603⁴²
 XVIII, 1-3 : 429⁴⁰
 XVIII, 4-5 : 518²⁹
 XVIII, 19 : 428, 428³⁹, 430
 XXVII : 495³³, 584⁹⁵
 XXVII, 69-94 : 495³³
 XXVII, 73 et 75-77 : 585,
 585⁹⁹
 XXX B : 584⁹⁵
 XXX B, 71-82 : 495³³
 XXX B, 77-80 : 585, 585⁹⁹

ORIENTIUS

- Commonitorium* (PL 61, 977)
 I, 435-436 : 228, 228²
 II, 327-328 : 47⁶⁸

ORIGÈNE

- Homiliae in Jesu Naue* (PG
 12, 825)
 7, 6 : 739, 739⁴¹

PACHÔME

- Regula* (Boon)
 103, 117²⁵⁰, 177, 665, 670,
 696, 1005⁹², 1071, 1098,
 1163, 1184⁶⁴⁹
 1⁶⁶ : 47⁶⁹
 3 : 667⁸⁷
 6 : 576, 576⁶⁶, 578, 578⁶⁶,
 579, 587¹¹¹
 9 : 614, 614⁸², 615
 10 : 614, 614⁸², 614⁸³, 615,
 615⁸⁵, 615⁸⁸
 12 : 1004, 1004⁵⁴
 13 : 823⁸⁶, 1003, 1003⁸⁸
 14 : 823⁸⁶
 15 : 1003, 1003⁸⁶, 1003⁸⁸
 15-17 : 823⁸⁶

20-21 : 274⁴⁷
 23 : 1003, 1003⁵²
 24 : 1004, 1004⁵⁴
 25 : 1003, 1003⁵²
 27 : 615⁵⁵, 616⁵⁵, 1003, 1003⁵²,
 1004, 1004⁵⁴
 28 : 667⁵⁷
 31 : 1040, 1040¹⁶⁹
 33 : 1040, 1040¹⁷⁰, 1044 à 1046,
 1044¹⁵⁷, 1045¹⁵⁹, 1045¹⁵⁹,
 1046¹⁵⁹, 1048, 1051, 1052
 34 : 1040, 1040¹⁶⁹
 36 et 37 : 667⁵⁷
 40 : 1099, 1099³¹¹
 41 : 1098, 1098³¹⁷, 1099,
 1099³¹¹
 42 : 1096, 1096³⁰⁴, 1096³⁰⁵
 43 : 1096, 1096³⁰⁴
 44 : 1099, 1099³¹¹
 45 : 1096, 1096³⁰⁴, 1159,
 1159⁴⁵⁵
 46 : 1098³¹⁵, 1099, 1099³¹¹,
 1100³²²
 49 : 47⁵⁹, 1343 à 1345, 1343³⁰²,
 1344³⁰⁵
 51 : 1264, 1264⁷⁵
 53 : 1096, 1096³⁰⁴, 1096³⁰⁷,
 1099, 1099³¹¹
 54 : 1096, 1096³⁰⁷, 1159,
 1159⁴⁵⁵
 59 : 667⁵⁷
 60 : 667⁵⁷
 64 : 1003, 1003⁵⁰
 66 : 1004, 1004⁵⁴
 73 : 1025, 1025¹³², 1026¹³⁵
 74 : 1025, 1025¹³², 1026¹³⁵
 76 : 1025, 1025¹³², 1026¹³⁵
 77 : 1025, 1025¹³², 1026¹³⁵,
 1250⁵²
 78 : 1025, 1025¹³², 1026¹³⁵
 78-80 : 672⁷⁴
 81 : 672⁷², 877⁴², 879
 87 : 672⁷⁵
 88 : 665⁵⁰, 672⁷², 691¹²⁸
 89 : 672⁷⁵, 692¹²⁹
 92 : 1100, 1101³²⁷
 93 : 719 à 721, 719²⁰¹, 720³⁰⁰
 94 : 660⁵⁶, 719 à 721, 719²⁰¹,
 720³⁰⁰

95 : 665⁵⁰, 719 à 721, 719²⁰¹,
 720³⁰⁰
 106 : 672⁷², 904¹⁰⁴
 107 : 672⁷², 676⁵², 691¹²⁸, 697,
 697¹⁴⁵, 1097³¹⁴
 109-112 : 672⁷²
 111 : 1004, 1004⁵⁴
 114 : 1250⁵²
 121 : 614, 614⁵⁸, 615
 124 : 1004, 1004⁵⁴
 125 : 823⁵⁰
 126 : 672⁷⁵
 129 : 1003, 1003⁵¹, 1099, 1099³¹²
 131 : 823⁵¹
 139 : 47⁵⁹
 159 (Inst. 18) : 120, 121, 123
 164 (Jud. 5) : 1096, 1096³⁰⁵
 166 (Jud. 7) : 1364³⁷¹
 183 (Leg. 7) : 194²¹²

PALLADE

Dialogus (PG 47, 1)
 12 : 1160⁴⁵⁸
Historia lausiaca (Butler)
Praef. : 1161, 1161⁴⁷⁵, 1164,
 1164⁴⁸⁸
 1 : 1103, 1103³¹¹
 7 : 1161, 1161⁴⁷⁵, 1164, 1164⁴⁸⁸,
 1261⁶⁵
 18 : 670⁵⁹, 1343, 1343³⁰⁵, 1345,
 1345³¹³
 26 et 27 : 1161, 1161⁴⁷⁵, 1164,
 1164⁴⁸⁸
 32 : 527², 528⁵, 666⁵², 845,
 1004⁵⁸, 1184⁵⁴⁵, 1203⁵⁹³, 1345,
 1345⁵¹¹, 1398
 38 : 1103, 1103³¹¹
 47 : 1161, 1161⁴⁷⁵, 1164, 1164⁴⁸⁸

Passions

Passio Eugeniae (Mombri-
 tius)
 103²¹⁹, 428
Passio Iuliani et Basilissae
 (Salmon)
 14, 135, 135⁴⁹, 161 à 166,
 175, 177, 188, 371
 3 : 133⁴⁵, 179, 180
 4 : 133⁴⁵, 163¹⁴³

7 : 133⁴⁵
 14 : 133⁴⁵, 372
 19 : 136, 136⁵⁵, 372
 20-21, 23-26, 31 : 135⁵⁰
 32 : 141⁷⁰
 36-37, 39, 43, 45 : 135⁵⁰
 46 : 134, 134⁴⁶, 137 à 150, 139⁶⁷,
 141⁶⁹, 142⁷², 142⁷³, 161¹³⁸,
 371, 372
 49 : 133⁴⁵, 136, 136⁵⁵, 191,
 191²⁰³, 192, 372
 53 : 134, 134⁴⁷, 135⁵⁰
 57 : 135⁵⁰
Passio Mammarii (Ruinart)
 2 : 135, 135⁴⁹
 5, 7, 8, 10 : 135⁵⁰
Passio Sebastiani (PL 17,
 1021)
 13 : 169 à 171, 1036, 1036¹⁵⁷
 14 : 293, 297, 332
 26 : 86¹⁵²

PAUL DIACRE

*Commentarius in regulam S.
 Benedicti* (Montecassino)
 429, 584⁵⁵, 660⁵⁸, 737⁵²,
 1315⁵²⁷, 1316, 1316⁵²⁸
 p. 428 : 916¹²⁵

PAULIN DE MILAN

Vita Ambrosii (PL 14, 27)
 43 : 748⁵³

PAULIN DE NOLE

523, 523⁴²
Epistulae (PL 61, 153)
 28, 6 : 34²⁵
 32, 2 : 35²⁸
 37, 5 : 136⁵⁵
 39, 1 : 1358³¹⁰
 44, 5-6 : 1358³⁴⁰
Poemata (PL 61, 437)
 21, 313-317 : 1358, 1358³⁴⁰
 24, 387-392 : 911¹²²

PÉLAGE

Epistula ad Demetriadem (PL
 30, 15)
 23 : 594¹⁷, 598²⁵

25 : 188, 188²⁰²

PÉLAGE I^{er}

Epistulae (Gassó-Battle)
 44, 1-2 : 468⁵⁹

PHILON D'ALEXANDRIE

De vita contemplativa
 34 : 1184⁵⁴⁶

PHRYNICHOS

Praeparatio sophistica
 420, 420⁴

PIERRE CHRYSOLOGUE

Sermones (PL 52, 183)
 62 : 50, 50⁷¹, 50⁷², 51⁷⁵

PIRMIN

Scarapsus (PL 89, 1029)
 127, 127²⁰

PLINE L'ANCIEN

Historia naturalis
 X, 21 : 420, 420⁴

PLINE LE JEUNE

Epistulae
 5, 6, 21 : 694⁴⁶⁰

POMÈRE, v. JULIEN P.

PONTIUS
Vita Cypriani (PL 3, 1481)
 911¹²⁰

POSSIDIUS

Vita Augustini (PL 32, 33)
 22 : 1162⁴⁷²

Praedestinatus (PL 53, 583)
 III, 10 (col. 649 b) : 53⁸¹

Psautiers

262¹⁰
Psautier gallican
 320¹¹⁰
Psautier romain
 235, 320¹¹⁶

Règles

104 à 109, 118, 593¹⁴
Regula communis (PL 87,

1111), v. FRUCTUEUX,
 Reg. II
Regula consensoria (PL 66,
 993)
 3 : 1299⁸⁷
Regula cuiusdam Patris (PL
 66, 987)
 11 : 1163, 1163⁴⁸⁵, 1176, 1176⁵²¹
 30 : 456, 456¹¹, 456¹², 529¹¹
Regula « Largiente Domino »
 (Amelli)
 3 : 430⁴², 594¹⁷
Regula Macarii (Styblo)
 1164⁴⁸⁷, 1347
 10 : 594¹⁷, 598²⁸
 11 : 594¹⁷, 598²⁸, 1176, 1176⁵¹⁹
 14 : 454, 454⁴, 615⁸⁶, 796¹⁷
 14, 2 : 796¹⁸
 15 : 459³⁸
 18 : 1042¹⁷⁶, 1043, 1043¹⁸⁰,
 1043¹⁸², 1049
 22 : 1250³³
 23 : 1349³²¹
 24 : 1350³²⁵
 29 : 1180, 1180⁵³⁰
Regula orientalis (PL 50,
 373)
 456¹³
 4, 7, 8, 10 : 692, 692¹³⁴
 13 : 1005, 1005⁸²
 24 : 594¹⁷
 25 : 1005, 1005⁸²
 26 : 908¹¹⁴
 27 : 1345, 1345³¹⁴
 28 : 1005, 1005⁸², 1006⁴⁸
 37 : 616⁸⁸
 38 et 39 : 1005, 1005⁸²
 44 : 692, 692¹³⁴, 720, 720³⁰³
Regula IV Patrum (Neuf-
 ville)
 99, 100, 109, 117⁵⁰, 456¹³,
 1164⁴⁸⁷
 2, 25 : 1313, 1313³²³, 1345,
 1345³¹⁶, 13
 2, 27 : 1313, 1313³²²
 2, 34-35 : 1351³³⁸, 1352
 2, 36-40 : 1270¹⁰⁴
 2, 36-42 : 1277, 1277¹³⁰, 1279
 2, 38-39 : 1278¹³²

2, 41 : 1278, 1278¹³¹
 2, 42 : 1043 à 1049, 1043¹⁸¹,
 1044¹⁸⁰, 1046¹⁸², 1050¹⁸⁶,
 1052, 1278, 1278¹³¹
 3, 2-5 : 1175, 1176⁵¹⁸
 3, 8 : 594¹⁷, 598²⁸
 3, 21-22 : 1005, 1005⁸⁰
 3, 31 : 98, 98¹⁹⁹
 4, 3-8 : 1382, 1382⁴²⁵, 1383,
 1383⁴²⁸, 1384⁴²⁹
 4, 8-9 : 1383⁴²⁸
 6, 1-4 : 26, 26¹, 27
Regula Patrum II (Neuf-
 ville)
 1164⁴⁸⁷, 1397
 10 : 877⁴⁷
 23 : 594¹⁷, 598²⁸
 25 : 594¹⁷, 598²⁸, 1176, 1176⁵¹⁹
 31 : 615⁸⁶, 796 à 800, 796¹⁴,
 797¹⁸, 800²⁷, 803⁴⁰, 807, 807⁵²
 37-39 : 454, 454³, 454⁴, 459³⁸
 46 : 1042¹⁷⁶, 1043¹⁸⁰, 1043,
 1043¹⁸², 1046, 1046¹⁸², 1047,
 1049, 1050¹⁸⁶, 1052
Regula Patrum III (PL 103,
 443)
 456¹³
 5 : 594¹⁷, 598²⁸
 6 : 614, 614⁸³, 614⁸⁴
 9 : 827⁹²
Regula Pauli et Stephani
 (Vilanova)
 104, 105, 107, 109, 111,
 460, 460³¹, 460³²
 4 : 1225⁶⁴⁰
 10, 1-3 : 455, 455⁹, 455¹⁰
 11, 2 : 692¹³⁴
 13, 1 : 493, 493²⁸
 17 et 21 : 1163, 1163⁴⁸⁸
 22, 1 : 1006⁸³
 28 et 29 : 1225⁶⁴⁰
 31 : 941¹⁹⁹, 1225⁶⁴⁰
 41 : 104²³²
Regula Tarnatensis (PL 66,
 977)
 98, 99, 1005
 1 : 1347, 1347³²¹, 1348³²¹,
 1348³²⁷, 1349³³¹, 1350,
 1350³²⁵, 1351³³⁸, 1352³³⁹

2 et 4 : 691, 691¹²⁸, 697¹⁴⁵
 5 : 615⁸⁶
 6 : 455, 455⁸, 459, 459²⁸
 7 : 692¹²⁹
 8 : 1035, 1035¹⁵⁶, 1042 à 1052,
 1042¹⁷⁷, 1042¹⁷⁹, 1043¹⁸⁰,
 1182⁴⁷⁸, 1397
 9 : 524⁶⁰, 594¹⁷, 1179, 1179⁵²⁷,
 1180, 1180⁵³⁴, 1250³², 1252³⁸
 11 et 13 : 117²⁶⁰
 15 : 624, 624¹², 625¹³
 21 : 1093, 1093³¹³, 1099
 23 : 98, 98²⁰¹

REVERENTIUS

Vita Hilarii (PL 50, 1219)

11 : 675⁸⁷, 1162, 1162⁴⁷⁹
 20 : 673, 674⁸⁰
 27 : 524⁶⁰

Sacramentaires

Sacramentaire gélasien
 (Mohlbarg)

I, 31-32 : 48⁷⁰
 I, 36 : 44, 44⁶¹
 III, 84 et 85 : 494²⁸

Sacramentaire grégorien
 (Lietzmann)

203-204 : 494²⁸

Sacramentaire de Vérone
 (Mohlbarg)

362²⁷
 182 : 86¹⁶²
 587-593 : 494²⁸

SCHENOUDI

Opera (CSCO 108)

56 : 1159⁴⁸⁶

SEXTUS

Enchiridion (Chadwick)

145 : 236, 241, 322, 324¹³²,
 330¹⁵¹, 331, 331¹⁵³

SIDOINE APOLLINAIRE

Epistulae (PL 58, 443)

4, 15, 1 : 653, 653¹⁸, 653¹⁹

SMARAGDE

*Expositio in regulam S.
 Benedicti* (PL 102, 689)

429, 430, 584⁹⁵
 58, col. 900 c : 1315²²⁷, 1315²³⁰,
 1317²³⁵

SOCRATE

Historia ecclesiastica (PG 67,
 30)

5, 22 : 1107³⁵⁷, 1184⁵⁴⁵

SOZOMÈNE

Historia ecclesiastica (PG 67,
 843) III, 14 : 1345³¹¹

SULPICE SÈVÈRE

Dialogi (PL 20, 183)

I-III : 103²¹⁸
 I, 12 : 1184⁶⁴⁶
 I, 17-19 : 1343, 1343³⁰⁸
 I, 18 : 1344, 1344³⁰⁷
 I, 19 : 1344³⁰⁷, 1345³¹², 1398
 I, 20 : 748⁶³
 II, 12 : 906¹⁰⁸
 III, 14 : 960²⁸⁷

Vita Martini (SC 133)

10, 6-7 : 673⁷⁸, 674⁸⁴, 1160⁶⁶⁹
 19, 2 : 1358, 1358³²⁸
 25, 3 : 1263, 1263⁷³, 1263⁷⁴,
 1264, 1264⁷⁵, 1264⁷⁷

Supplex libellus (CCM I)

1 : 98²⁰⁵

Symbole *Quicumque* (Denzin-
 ger)

136⁶⁵

TÉRENCE

Heautontimoroumenos

373 : 559⁶

TERTULLIEN

35²³, 262¹⁰, 911¹²³

De oratione (PL 1, 1149)

16, 6 : 571, 571⁴¹

24, 5 : 527³

THÉODEMAR

Epistula ad Karolum (CCM I)
4 : 1139, 1139⁴⁴⁴
6 : 916¹³⁵

Epistula ad Theodoricum
(CCM I)
3 : 429⁴¹, 429⁴²
17 : 1139, 1139⁴⁴⁴

THÉODORE DE CANTORBÉRY

Capitula (d'Achery)
34 : 1113³⁶⁸
118 et 120 : 1365, 1365³⁷⁵

THÉODORE D'ÉGYPTE

Epistula (Boon)
p. 106, 11-16 : 48⁸⁹

THÉODORE DE MOPSUESTE

Homélie catéchétiques (Ton-
neau)
11 : 44, 44⁵⁵

THÉODORET

Epistulae (PG 83, 1171)
81 : 1365, 1365³⁷⁸
Historia religiosa (PG 82,
1279)
13 : 1365, 1365³⁷⁶

THÉODULPHE D'ORLÉANS

Capitula (PL 105, 191)
XXI : 127, 127⁸¹

THÉOPHILE D'ALEXANDRIE

Epistula Paschalis (404) (cf.
Jérôme, *Ep.* 100, 6)
6 : 1103³⁶⁰, 1160⁴⁷⁰

URANIUS

Epistula de obitu Paulini (PL
53, 859)
4 et 42 : 523⁴²

Vies anonymes

Vies copies de S. Pachôme
(Lefort)
p. 21 (S¹⁰) : 47⁶⁹
p. 85 (Bo 10) : 1184⁵⁴⁶
p. 85 (Bo 110) : 184⁵⁴⁶

p. 97 (Bo 26) : 1004⁵⁷, 1007,
1008⁷¹

p. 126 (Bo 64) : 665⁴⁹
p. 133 (Bo 72) : 1004⁵⁶, 1007
p. 141 (Bo 81) : 47⁶⁹
p. 201 (Bo 186) : 47⁶⁸
p. 225 (Bo 204) : 1004⁵⁵, 1007
p. 304 (S⁴ 64) : 665⁴⁹
p. 310 (S⁴ 72) : 1004⁵⁶
p. 344 (S³) : 47⁶⁹
p. 345 (S³) : 1004⁵⁵

Vies grecques de S. Pachôme
(Halkin)

p. 88 (G¹ 140) : 47⁶⁸
p. 276 (G³ 32) : 1345³¹¹

Vie latine de S. Pachôme, v.
Denys le Petit

Vita Mariae Aegyptiae (PG
87 C, 3697)
6-7 : 1206⁵⁹⁵

Vitae Patrum (PL 73, 855)
102, 109, 111, 462, 690,
1133, 1141, 1153

5, 3, 16 : 92, 92¹³²
5, 4, 24 : 1184⁵⁴⁶
5, 4, 26 : 1161, 1161⁴⁷⁰
5, 4, 31 : 554, 754⁸⁸, 1151,
1152⁴⁴⁹, 1162⁴⁷⁷, 1164⁴⁸⁷,
1165

5, 4, 35 : 1160⁵⁷¹
5, 4, 36 : 1161, 1161⁴⁷⁰
5, 4, 36-37 : 1160⁴⁷⁰
5, 4, 37 : 1161, 1161⁴⁷⁰, 1162⁴⁷³
5, 4, 53 : 1160⁴⁷⁰, 1161, 1161⁴⁷⁶
5, 4, 53-54 : 1162⁴⁷⁷
5, 4, 54 : 1161, 1161⁴⁷⁰
5, 4, 57 : 441¹⁸, 554, 554¹⁰
5, 5, 21 et 23 : 1365³⁷⁷
5, 10, 97 : 1261⁶⁶
5, 14, 3 : 1398
5, 15, 34 : 188²⁰³
6, 3, 2 : 504¹⁰, 685¹¹⁷

Vita Patrum Jurensium (SC
142)

103, 105, 107, 541⁵⁹, 694¹⁴¹
1, 3 : 673⁷⁹
1, 7-8 : 675⁸⁶
1, 10 et 17 : 673⁷⁹

2, 2 : 655⁸⁷, 676⁹¹, 1106,
1106³⁵⁴, 1162⁴⁸⁰

2, 6 : 925, 925¹⁴⁰, 944²⁰⁷

2, 7, 86 : 188, 188²⁰⁴

2, 11, 63 : 524⁴⁰

2, 15 : 103²¹⁰

3, 3-4 : 1358, 1358³⁶⁰

3, 5 : 911¹³², 916¹³³

3, 18 : 673⁷⁰, 676⁷⁰

3, 21 : 675⁸⁰, 676⁹⁰, 679⁹⁰,
695¹⁴⁸, 1097, 1097²¹¹, 1100,
1100³²⁴

3, 22 : 908¹¹⁴

3, 23 : 676⁹¹

3, 25 : 675⁸⁰

Vitio Pauli (James)

169, 171, 217, 306

7 : 293, 306⁶²
10 : 306⁶²

WALDEBERT DE LUXEUIL

Regula (PL 88, 1053)
458, 458²³, 694¹⁴¹
6 : 428³⁵, 594¹⁷, 603⁴¹
8 : 615⁸⁶
9 : 98, 98²⁰⁵, 99
10 : 1163⁴⁸⁶
11 : 1174, 1174⁵¹², 1176, 1176⁵¹¹,
1181⁵²⁵
12 : 594¹⁷, 603⁴¹, 1006, 1006⁸²,
1006⁸⁶
14 : 693, 693¹²⁷
15 : 694¹⁴⁰, 1100⁸²⁵, 1102⁸²⁸
24 : 1116⁹⁷⁸

III. INDEX DES NOMS PROPRES

Le sigle IA désigne l'Index des auteurs anciens et des recueils de textes.

ABRAHAM : v. IA CYRILLE DE SCYTHOPOLIS
 ACHERY, L. D' : v. IA THÉODORE DE CANTORBÉRY
 ADAM : 35
 AETHERIUS : 692¹³³
 AFRIQUE : 43 à 45, 44⁶⁷, 135, 464⁴⁴, 468⁶⁹, 523⁴⁸, 585¹⁰⁰, 673
 AGAUNE : 428⁹⁴, 1359³⁵⁵
 AGDE : v. IA *Concile d'Agde*
 AGIMOND : v. IA
 AIX-LA-CHAPELLE : v. IA Conciles, *Synode d'Aix-la-Chapelle*
 ALEXANDRIE : v. IA *Concile d'Alexandrie*
 ALEXIS : 134⁴⁶
 ALFONZO, P. : 435⁴
 AMALAIRE : v. IA
 AMBROISE AUTPERT : v. IA
 AMBROISE DE MILAN : v. IA ; v. IA PAULIN DE MILAN
 AMBROISE (Pseudo-) : v. IA
 AMELLI, A. : v. IA *Regula « Largiente Domino »*
 ANANIE : 946, 947, 947²¹⁸, 960
 ANDRÉ : 103²¹⁸
 ANDRIEU, M. : v. IA *Ordines romani*
 ANGERS : v. IA *Concile d'Angers*
 ANGILBERT : v. IA
 ANNE : 631²⁷
 ANTIOCHE : v. IA *Concile d'Antioche*
 ANTOINE : 1100, 1161, 1258 ; v. IA ATHANASE
 APOLLO : 832, 833¹⁰⁸, 834, 834¹²⁴

APOLLONIUS : 1175 ; v. IA *Consultationes Zacchaei et Ap.*
 APULÉE : 262¹⁰
 ARDON : v. IA
 ARLES : 446, 450, 454, 455⁵, etc. ; v. IA CÉSAIRE et AURÉLIEN
 ARMÉNIE : 546
 ARNOBE LE JEUNE : v. IA
 ATHANASE : v. IA
 ATHANASE (Pseudo-) : v. IA
 ATTALA : v. IA JONAS DE B.
 AUF DER MAUR, I. : 1159⁶⁸⁷
 AUGUSTIN : v. IA ; v. IA POSSIDIUS
 AUGUSTIN (Pseudo-) : v. IA
 AURÉLIEN D'ARLES : v. IA
 AUXENTIUS : 1199⁶⁸¹
 BACHT, H. : 665⁶⁰, 666⁵⁴
 BANGOR : v. IA *Antiphonaire de Bangor*
 BARCELONE : v. IA *Conciles de Barcelone*
 BASILE : v. IA
 BASILE (Pseudo-) : v. IA
 BASILISSE : 135 ; v. IA *Passio Iuliani et Basilissae*
 BATLE, C. : v. IA PÉLAGE I^{er}
 BAUDACHARIUS : 1106
 BAUMSTARK, A. : 433², 435⁴, 438⁷, 438⁶, 479⁹¹, 484², 486⁷, 504²⁰, 545¹, 549¹¹
 BÉNEVENT : 484²
 BENOÎT (chanoine) : 476⁸²
 BENOÎT D'ANIANE : 586 ; v. IA ; v. IA ARDON et Conciles, *Synodes d'Aix-la-Chapelle*

BENOÎT DE NURSIE : v. IA
 PAUL DIACRE et SMARAGDE
 BERLIÈRE, U. : 427⁹²
 BERNARD DU CASSIN : 429, 430, 1315²³⁰
 BERTULPHE : v. IA JONAS DE B.
 BESANÇON : 693 ; v. IA DONAT
 BETHLÉEM : 459, 522
 BIARE : v. IA *Apophtegme B.*
 BILFINGER, G. : 420³
 BLAISE, A. : 29⁸, 110²³⁶, 653¹⁹, 694¹⁴⁰, 911¹²⁰, 911¹²³, 922¹⁵¹, 926¹⁶², 1381⁴¹⁹
 BLANCHARD, P. : 523⁴⁴
 BOBBIO : 694¹⁴⁰
 BOHIER, P. : 430⁴⁴, 1315²³⁰
 BOLLANDISTES : 135⁶²
 BONIFACE : 1360
 BOON, A. : 665⁴⁹ ; v. IA HORSIÈSE, JÉRÔME, PACHÔME et THÉODORE D'ÉG.
 BORIAS, A. : 288¹⁹, 289²⁷, 306, 306⁴³
 BOTTE, B. : 440¹⁵, 478⁹⁹
 BOUHÉ-LECLERCQ, A. : 653¹⁹
 BOUHOT, J. P. : 435⁶⁵, 44⁶⁷
 BUDDENBORG, P. : 423¹⁸
 BURGONDOPARE : v. IA JONAS
 BURSFELD : 430⁴³
 BUTLER, C. : 51, 127²², 127²³, 131, 131³⁹, 132, 132⁴³, 187, 199²²⁷, 702¹⁵⁴, 760¹⁰⁵, 919¹⁴⁷, 1023, 1218, 1219, 1222⁸³⁴, 1321²⁴⁹, 1383⁴²⁷ ; v. IA PALLADE
 BYZANCE : 438⁸, 546, 548, 642 ; v. IA JUSTINIEN et MAJORIEN
 CALAMUS : 669
 CALLEWAERT, C. : 411⁴², 433³, 435⁴, 470⁸⁶, 475⁷⁹, 492²³, 493²⁴, 494²³, 500⁸, 510, 530¹⁸, 533, 533¹⁹, 536, 536⁴⁴, 537⁴⁷, 540⁶⁷, 542, 542⁶⁵, 542⁸⁷, 549¹¹
 CALMET, A. : 1315²²⁷
 CAPELLE, B. : 186, 186¹⁰⁷, 187, 187¹⁰⁹, 342¹⁰⁸, 343, 343¹⁰², 567²⁹

CAPELLE, C. : 1344³⁰⁷
 CAPPADOCE : 273, 1040
 CAPPUYNS, M. : 467⁸⁷, 514¹², 515¹⁶, 524⁴⁸
 CARDEÑA : 371
 CASSIEN : v. IA
 CASSIEN (Mgr) : 440¹⁵, 478⁹⁹
 CASSIN : 484², 548, 690 ; v. IA PAUL DIACRE
 CASSIODORE : v. IA
 CAVALLERA, F. : 257⁹³, 651¹⁴
 CAVARNOS, J. P. : v. IA GRÉGOIRE DE NYSSE
 CENSORINUS : v. IA
 CÉSAIRE : v. IA ; v. IA CYPRIEN DE TOULON
 CHADWICK, H. : v. IA SEXTUS
 CHALCÉDOINE : v. IA *Concile de Chalcedoine*
 CHAPMAN, J. : 651¹⁴, 689, 689¹²³, 786⁶⁵, 1029⁴⁴, 1030¹⁴⁶, 1351³³⁷, 1383²²⁷
 CHARLEMAGNE : v. IA THÉODEMAR
 CHAVASSE, A. : 496³⁴
 CHRIST : 36, 37, 52, 54, etc.
 CHRODEGAN : v. IA
 CHRYSOLOGUE, V. PIERRE
 CHRYSOSTOME, V. JEAN
 CLÉMENT D'ALEXANDRIE : v. IA
 CLÉMENT I^{er} : v. IA ISIDORE LE MARCHAND
 COLOMBAN : v. IA
 COMPIÈGNE : v. IA *Antiphonaire de Compiègne*
 CONDAT : 673, 679, 679⁹⁹, 1106 ; v. EUGENDE
 CONSTANCE DE LYON : v. IA
 CONSTANTINOPLE : 678 ; v. IA *Concile de Constantinople*
 CORBETT, P. B. : 26⁴
 CORNELIUS NEPOS : 65¹⁰⁹
 CUNILL, O. : 702¹⁶⁴
 CYPRIEN DE CARTHAGE : v. IA ; v. IA PONTIUS
 CYPRIEN DE TOULON : v. IA
 CYRIAQUE : v. IA CYRILLE DE SCYTHOPOLIS

CYRILLE (diacre) : 674⁸⁰
 CYRILLE DE JÉRUSALEM : v. IA
 CYRILLE DE SCYTHOPOLIS : v. IA
 DANIEL : 948²⁸⁴
 DANIELLOU, J. : 46⁶⁸
 DAREMBERG, C. : 653¹⁹
 DE BRUYNE, D. : 760¹⁰⁶ ; v. IA
 AUGUSTIN et *Ordo escurialensis*
 DE CLERCQ, C. : 690¹²⁴
 DEFENSOR DE LIGUGÉ : 84
 DELATTE, P. : 51, 53⁸¹, 138⁶⁶,
 251⁶³, 257⁸⁰, 264¹⁸, 711¹⁷⁹,
 711¹⁸⁰, 820⁷¹, 916¹²², 1075²⁴⁴,
 1315²²⁷, 1377³⁹⁹
 DÉMÉTRIADÉ : v. IA PÉLAGE
 DENYS LE PETIT : v. IA
 DENZINGER, H. : v. IA Symbole
Quicumque
 DIADOQUE DE PHOTICÈ : v. IA
 DIAZ Y DIAZ, M. : 1362³⁸⁴
 DONAT DE BESANÇON : v. IA
 DOROTHÉE DE GAZA : v. IA
 DU CANGE, C. : 135⁴⁹, 911¹²⁰,
 911¹²³
 DUCHESNE, L. : 476⁸² ; v. IA
Liber pontificalis
 ÉGÉRIE : v. IA
 EGLI, B. : 56⁸⁶
 ÉGYPTE : 103, 135, 271, 273,
 274⁴⁷, 427, 447, 464²⁴, 642,
 665 à 673, 753⁸¹, 942, 957,
 958, 1003, 1007, 1008, 1025,
 1040, 1071, 1096, 1099, 1103,
 1115, 1116, 1160, 1173,
 1178⁹²⁵, 1275, 1306, 1343,
 1346, 1393
 ENDELECHIUS : 34⁸⁶
 ENNODE DE PAVIE : v. IA
 ÉPAONE : v. IA *Concile
 d'Épaone*
 ÉPIPHANE DE SALAMINE : v. IA
 ERNOUT, A. : 262⁹, 263¹³, 321¹²³
 ESPAGNE : 44, 135, 428, 457,
 523⁴⁶, 545¹, 583, 584, 693,
 1181, 1347 à 1349, 1362
 ÉTHÉRIE : v. IA ÉGÉRIE

EUCHER DE LYON : v. IA
 EUGENDE : 655⁸⁷, 675, 675⁸⁸,
 676, 683, 683¹⁰⁹, 1097, 1100,
 1358
 EUGÉNIE : v. IA *Passio Euge-
 niae*
 EUGIPPE : v. IA
 EUSÈBE DE CÉSARÉE : v. IA
 EUSÈBE D'ÉMÈSE (Pseudo-) :
 v. IA
 EUSTOCHIUM : 1173
 EUTHYME : v. IA CYRILLE DE
 Sc.
 ÉVAGRE LE PONTIQUE : v. IA
 ÈVE : 35
 ÉZÉCHIEL : v. IA GRÉGOIRE LE
 GRAND
 FABREGA GRAU, A. : 371
 FAUSTE DE RIEZ : v. IA
 FERRAND : v. IA
 FERRÉOL D'UZÈS : v. IA
 FESTUGIÈRE, A. J. : 134⁴⁸,
 666⁸³, 1199³⁸¹
 FESTUS : 262⁹
 FISCHER, B. : 553⁸⁸ ; v. IA
Ordo lateranensis
 FLORENTINA : v. IA LÉANDRE
 FORTUNAT : 135, 135⁸⁴
 FRANK, H. : 1319³⁴¹
 FRANKENBERG, W. : v. IA
 ÉVAGRE LE PONTIQUE
 FROGER, J. : 33, 45, 502¹²,
 579⁶⁷, 986⁹
 FRUCTUEUX DE BRAGA : v. IA
 FRUTTUARIA : 484²
 FULGENCE DE RUSPE : v. IA ;
 v. IA FERRAND
 FUNK, F.-X. : v. IA *Didachè*
 GAIFFIER, B. DE : 134⁴⁶, 135⁶⁹
 GAILLARD, J. : 477⁸⁶, 553²⁸
 GAMBER, K. : 479⁹¹
 GASSÓ, P. : v. IA PÉLAGE I^{er}
 GAUDENCE DE BRESCIA : v. IA
 GAULE : 44, 103, 135, 427, 428,
 429⁴⁰, 454 à 459, 467, 468⁵⁹,
 583, 584, 588, 673 à 677, 680,
 691 à 695, 693¹²³, 1005, 1180,
 1181, 1347 à 1349, 1351³⁸⁸,

1358⁸⁴⁸, 1359, 1362, 1384,
 1384⁴²⁹
 GÉLASE I^{er} : v. IA
 GENESTOUT, A. : 109²⁸⁵, 250⁸²,
 252⁶⁶
 GERMAIN (abbé) : 832, 833
 GERMAIN D'AUXERRE : v. IA
 CONSTANCE
 GERONTIUS : v. IA
 GINDELE, C. : 554, 758¹⁰⁰,
 1114⁸⁹⁹, 1138, 1138⁴¹⁷
 GIRONNE : v. IA *Concile de
 Gironne*
 GOLTZ, E. VON DER : v. IA
 ATHANASE
 GRÉGOIRE I^{er} LE GRAND : v.
 IA ; v. IA *Concile de Rome*
 GRÉGOIRE II : v. IA
 GRÉGOIRE III : 476, 494⁸⁰
 GRÉGOIRE DE NYSSE : v. IA
 GRÉGOIRE DE TOURS : v. IA
 GREGORIA : v. IA ARNOBE
 GRIBOMONT, J. : 47⁶⁸, 83¹⁸⁷,
 716¹⁹⁴
 GUY, J.-C. : 512⁸, 958²⁸⁸, 994⁸⁰
 HAGGENMÜLLER, O. : 343¹⁹⁹
 HALKIN, F. : v. IA *Vies
 grecques de S. Pachôme*
 HALLINGER, K. : 371
 HANSLIK, R. : 65¹⁰⁹
 HANSENS, J. M. : 420⁶
 HARTKER : 509²⁸
 HARTMANN, C. : 138⁶⁰
 HAUSHERR, I. : 1225⁶⁴⁰
 HEIMING, O. : 433³, 435⁴, 438⁸,
 440¹⁵, 449³⁷, 450³⁹, 487²,
 488¹², 491¹⁹, 517⁷⁸, 519⁸¹,
 528⁶, 530⁸², 533, 533³², 534,
 534³³, 535³⁸, 537⁴⁸, 541⁶⁰,
 543, 549¹¹, 551²⁰, 552²⁵, 578⁶²,
 580, 582²⁴, 588, 588¹¹⁹
 HERWEGEN, I. : 138⁶⁰, 276,
 276⁶⁰, 499¹, 1183⁵⁴², 1315²²⁷,
 1324²⁶⁹, 1377³⁹⁹, 1378, 1378⁴⁰⁸,
 HESBERT, R. J. : 470⁶⁶, 484³,
 495⁸⁸, 509²⁸
 HILAIRE I^{er} : 496

HILAIRE D'ARLES : v. IA ; v. IA
 REVERENTIUS
 HILAIRE DE POITIERS : v. IA
 HILARION : v. IA JÉRÔME
 HILDEMAR : v. IA
 HIPPOLYTE DE ROME : v. IA
 HOCKEY, F. : 739⁴¹
 HOFMANN, J. : 556⁸, 558⁵
 HOLZERR, G. : 692¹³⁰, 692¹⁸⁸,
 1383⁴²⁷
 HONORAT : v. IA HILAIRE
 D'ARLES
 HOPPENBROUWERS, H. :
 1324²⁸⁹, 1325²⁸⁰
 HORACE : v. IA
 HORMISDAS : 496⁶⁶
 HORSIÈSE : v. IA
 ILDEFONSE : v. IA
 IRLANDE : 693
 ISAAC (abbé) : 1029²⁴⁴
 ISAÏE DE SCÉTÉ : v. IA
 ISIDORE D'ÉGYPTE : 1103
 ISIDORE DE SÉVILLE : v. IA
 ISIDORE LE MARCHAND : v. IA
 ITALIE : 423¹⁶, 430, 430⁴³, 455,
 456, 460, 467, 468⁸⁹, 479,
 479⁹⁶, 515, 516, 522, 523, 584,
 588, 680, 689, 690, 690¹²⁴,
 692, 695, 958, 1005, 1007,
 1181, 1348, 1349, 1384,
 1384⁴²⁹
 IVRÉE : 470⁶⁶
 JACOB : 282, 283, 332, 341
 JACQUES LE MINEUR : v. IA
 ISIDORE LE MARCHAND
 JÄGER, W. : v. IA GRÉGOIRE
 DE NYSSE et MACAIRE (Ps.)
 JAMES, M. R. : v. IA *Visio
 Pauli*
 JANUARIUS : 1358³⁵¹
 JEAN L'ÉVANGÉLISTE : 103¹¹⁹
 JEAN-BAPTISTE : 920¹⁴⁸
 JEAN COLOBOS : v. IA *Apoph-
 tegme Jean C.*
 JEAN CHRYSOSTOME : v. IA
 JEAN CHRYSOSTOME (Pseudo-) :
 v. IA

JEAN DE LYCO : 1398
 JEAN DIACRE : v. IA
 JEAN L'HÉSYCHASTE : v. IA
 CYRILLE DE SCYTHOPOLIS
 JÉRÔME : v. IA
 JÉRÔME (Pseudo-) : v. IA
 JÉRUSALEM : 43⁶⁶, 44, 203;
 224²⁷³, 475⁷⁷, 476, 477, 523⁴⁶,
 598²⁸; v. IA CYRILLE DE
 JÉRUSALEM
 JÉSUS, FILS DE NAVE (Josué) :
 v. IA ORIGÈNE
 JOB : 1085
 JONAS DE BOBBIO : v. IA
 JOVINIEN : v. IA JÉRÔME
 JUDAS : 1180
 JÜLICHER, A. : 371
 JULIEN, martyr : v. IA *Passio
 Iuliani et Basilissae*
 JULIEN POMÈRE : v. IA
 JULIEN DE TOURS : 455⁸
 JUNGSMANN, J. A. : 495³³
 JURA : 427³²; v. IA *Vita
 Patrum Jurensium*
 JUSTE : 1179³²⁷, 1181³²⁷
 JUSTINIEN : v. IA
 JUVENCUS : v. IA

KELLY, J. N. D. : 136⁶⁶
 KROLL, G. : v. IA JUSTINIEN

LADEUZE, P. : 665⁵⁰
 LAMBOT, C. : 1090²⁸³
 LAMPE, G. W. H. : 134⁴⁸
 LÉANDRE : v. IA
 LECLERCQ, H. : 132⁴³, 428²⁴
 LECLERCQ, J. : 47⁸⁸, 188²⁰¹; v.
 IA ÉVAGRE
 LEFORT, L. T. : v. IA *Vies
 copies de S. Pachôme*
 LEHMANN, P. : 83¹⁵⁷, 574⁵²
 LENTINI, A. : 653²¹, 845, 1127³⁹²
 LÉON LE GRAND : v. IA
 LÉRINS : 103, 446, 460, 502,
 etc. : v. IA CÉSAIRE et
 FAUSTE
 LE ROUX, R. : 470⁸⁶, 471⁸⁷, 476,
 476⁸¹, 476⁸², 479⁹², 484²
 LEROY, J. : 666⁵³

LIEZMANN, H. : v. IA *Sacra-
 mentaire grégorien*
 LINDERBAUER, B. : 65¹⁰⁹, 653,
 653²¹, 654²⁴
 LUPICIN : 655²⁷, 1106, 1162
 LUXEUIL : 133⁴⁴, 135, 136⁴⁸, 693
 LYON : v. IA *Concile de Lyon*

MABILLON, J. : 135⁴⁹, 1143⁴³¹
 MACAIRE : 1343; v. IA *Apoph-
 tegme M. et Regula Macarii*
 MACAIRE (Pseudo-) : v. IA
 MÂCON : v. IA *Concile de
 Mâcon*
 MACROBE : v. IA
 MAJORIEN : v. IA
 MALCHUS : v. IA JÉRÔME
 MAMMARIUS : v. IA *Passio
 Mamm.*
 MANNING, E. : 42⁶⁴, 65¹⁰⁹, 83¹⁵⁷,
 800, 800²⁷, 805 à 810, 806⁴⁷,
 806⁴⁹, 807⁵², 809⁵³, 875⁵⁶, 986
 à 988, 986⁸, 986⁹, 987¹¹
 MARIE L'ÉGYPTEIENNE : v. IA
Vita Mariae Aegypti.
 MARMOUTIER : 673, 674
 MAROT, H. : 440¹⁵, 441¹⁸, 478⁸⁹
 MARSEILLE : 753; v. IA
 CASSIEN
 MARTÈNE, E. : 430, 653¹⁸,
 801³², 916¹⁵⁶, 996³³, 1102³³⁶,
 1105³⁴⁶, 1143⁴³¹, 1315²²⁷,
 1315²³⁰
 MARTIN DE BRAGA : v. IA
 MARTIN DE TOURS : 906¹⁰⁸; v.
 IA GRÉGOIRE DE T. et
 SULPICE SÉVÈRE
 MASAI, F. : 65¹⁰⁹, 514¹¹, 582,
 582⁸⁴, 800, 800²⁷, 805 à 816,
 806⁴⁷, 806⁴⁹, 807⁵², 809⁵³
 MATEOS, J. : 427²¹, 475⁷⁷, 475⁷⁸,
 475⁷⁹, 476, 476⁸², 545¹, 549¹³
 MATTHIAS : v. IA AMBROISE
 AUPERT
 MC CANN, J. : 251⁶⁴, 257⁸⁰, 653,
 653²¹, 654²⁴
 MC LAUGHLIN, T. : 1361²⁵⁹
 MEILLET, A. : v. ERNOUÏ

MÉLANIE LA JEUNE : v. IA
 GERONTIUS
 MÉNARD, H. : 584⁹⁵, 1285¹⁴³,
 1286¹⁴⁵, 1315²²⁷
 MERCENIER, L. : 479⁹⁴, 547⁵,
 549¹³
 METZ, R. : 1358³⁴⁸
 MEYER, P. M. : v. IA
 MAJORIEN
 MILAN : 44, 44⁸², 438⁸, 475, 523
 MITTERMÜLLER, R. : v. IA
 HILDEMAR
 MOHLBERG, C. : v. IA *Missale
 gall. vet., Sacramentaire géla-
 sien et Sacram. de Vérone*
 MOÏSE (abbé) : 832 à 835,
 834¹¹⁴; v. IA *Apophthegme
 Moïse*
 MOMBRIUS, B. : v. IA *Passio
 Eugeniae*
 MONT-CASSIN, v. CASSIN
 MONT-RENAUD : 509²⁸
 MONZA : 470⁶⁶
 MORICCA, U. : v. IA GRÉGOIRE
 LE GRAND
 MORIN, G. : 43⁵⁵, 44⁵⁷, 44⁶⁰, 51;
 v. IA ARNOBE et CÉSAIRE
 MUNDÓ, A. : 79¹⁴⁷, 456¹¹, 496³⁴,
 554, 689¹²², 690¹²⁵, 1152⁴⁴⁹

NAPLES : 43, 43⁵⁵, 44, 44⁵⁷, 45,
 523¹⁵, 1346³¹⁹; v. IA *Lectio-
 naire de Naples*
 NEBRIDIUS : v. IA BENOÎT D'A.
 NEUFVILLE, J. : v. IA *Regula
 IV Patrum et Regula Patrum
 II*
 NICÉTAS DE RÉMÉSIANA : v. IA
 NITRIE : 673⁷⁷, 1161, 1261⁶⁵
 NOLE : v. IA PAULIN DE NOLE
 NOLL, R. : v. IA EUGIPPE
 NORIQUE : 523⁴⁵

ORIENT : 103, 271, 454, etc.
 ORIENTIUS : v. IA
 ORIGÈNE : v. IA
 ORLÉANS : v. IA *Conciles
 d'Orléans*
 ORSIÈSE, v. HORSIÈSE

PACHÔME : v. IA; v. IA
 DENYS LE PETIT, JÉRÔME et
Vies de S. Pachôme
 PAESIUS : 1184⁵⁴⁹
 PALAMON : 1184⁵⁴⁹
 PALESTINE : 523⁴⁵
 PALLADE : v. IA
 PAPHNUCE : 346, 752⁸⁰
 PARIS : v. IA *Concile de Paris*
 PARIS, F. : 547⁸, 549¹³
 PASCHER, J. : 470⁶⁹, 485, 485⁵,
 486, 486⁷, 486⁸, 495 à 497,
 495⁸², 495⁸⁴, 547⁷
 PASTEUR : 1179³²⁷, 1181³²⁷
 PASTOR (abbé) : 188, 1161,
 1162⁴⁷⁷, 1166⁴⁹³, 1168
 PAUL : v. IA *Regula Pauli et St.*
 PAUL, apôtre : 139, 148, 150,
 151, etc.; v. IA *Visio Pauli*
 PAUL DIACRE : v. IA
 PAUL, ermite : 1258; v. IA
 JÉRÔME
 PAULIN DE MILAN : v. IA
 PAULIN DE NOLE : v. IA; v. IA
 URANIUS
 PAYR, T. : 252⁶⁸, 524⁴⁸, 987¹¹
 PÉLAGE : v. IA
 PÉLAGE I^{er} : v. IA
 PENGO, G. : 26, 26³, 26³, 96¹⁹⁵,
 209³¹⁸, 251⁸³, 251⁸⁴, 257⁸⁰,
 343¹⁹⁸, 514¹¹, 517²⁸, 716¹⁹⁴
 PERPÉTUE : 455⁸
 PHILAGRIUS : v. IA BENOÎT D'A.
 PHILON : v. IA
 PHRYNICHOS : v. IA
 PIE X : 433
 PIERRE, abbé : 1160⁴⁷¹
 PIERRE, apôtre : 685
 PIERRE CHRYSOLOGUE : v. IA
 PINELL, G. : 458¹⁹, 523⁴⁴, 523⁴⁶,
 525⁶¹, 545⁴, 580, 580⁷⁵, 581,
 581⁷⁹, 584⁶⁶
 PINUFIUS : 233, 264, 271, 344 à
 351, 352²², 355 à 357, 361 à
 364, 369, 1291, 1294, 1344
 PIRMIN : v. IA
 PLINE L'ANCIEN : v. IA
 PLINE LE JEUNE : v. IA

POMÈRE : v. IA JULIEN
 POMÈRE
 PONTIUS : v. IA
 PORPHYRE : 199²²⁷
 PORTER, W. S. : 545¹
 POSSIDIUS : v. IA
 POSTUMIANUS : 1343
 PRAEDESTINATUS : v. IA
 PROBA : 575⁶⁶
 PROVENCE : 516, 524

 RAVENNE : 523
 RENNER, F. : 30¹¹, 40¹, 41⁶⁰,
 388⁶
 REVERENTIUS : v. IA
 ROME : 44, 44⁶⁹, 423¹⁶, 429,
 429⁴¹, 435⁴, 442, 451, 457¹⁸,
 461, 462, 468, 468⁶⁹, 476, 478,
 481, 491, 494, 499, 501, 503,
 516 à 518, 521, 523, 529, 535,
 546, 548, 554, 582, 638, 639,
 641⁴, 642, 1360, 1362, 1398 ;
 v. IA *Concile de Rome*
 ROZIERE, E. DE : v. IA *Liber*
diurnus
 RUFIN : v. IA BASILE *Regula et*
Historia monachorum
 RUINART, T. : 692¹³³ ; v. IA
Passio Mammarii

 SABAS : 134⁴⁸, 1363⁶⁶⁶, 1366³⁷³ ;
 v. IA CYRILLE DE SCYTHO-
 POLIS
 SAGLIO, E. : v. DAREMBERG
 SAINT-GALL : 556³
 SAINT-PIERRE DE ROME : v. IA
Antiphonaire de Saint-Pierre
 SAINT-RIQUIER : 584⁹⁶
 SALMON, P. : 133⁴⁴, 134⁴⁶, 135⁵¹,
 135⁵², 275⁶⁶, 458²⁰ ; v. IA
Passio Iuliani et Bas.
 SALVINA : 1102, 1103
 SAMUEL : 631²⁷, 948²²³, 1362
 SANSEGUNDO, L. : 251⁶⁴
 SAPHIRE, v. ANANIE
 SARAGOSSE : v. IA *Concile de*
Saragosse
 SARDIQUE : v. IA *Concile de*
Sardique
 SATAN : 201²²⁹, 845

SCÉTÉ : 1365²⁷⁷
 SCHNEIDER, H. : 486⁴
 SCHENOUDI : v. IA
 SCHLECHT, J. : 132⁴¹ ; v. IA
Doctrina XII Ap.
 SCHMITZ, PH. : 257³⁰
 SCHÖLL, R. : v. IA JUSTINIEN
 SCHUSTER, I. : 1127³⁶³
 SCHWARTZ, E. : v. IA CYRILLE
 DE SCYTHOPOLIS
 SÉBASTIEN : v. IA *Passio*
Sebastiani
 SEMMLER, J. : 1106³⁵⁶
 SENARIUS : v. IA JEAN DIACRE
 SÉVERIN : v. IA EUGIPPE
 SEXTUS : v. IA
 SIDOINE APOLLINAIRE : v. IA
 SIGISMOND : 428³⁴
 SILVESTRE I^{er} : 103²¹⁶
 SISOËS : 1162⁴⁷⁷
 SMARAGDE : v. IA
 SOCRATE : v. IA
 SOZOMÈNE : v. IA
 STEIDLE, B. : 251⁶⁴, 257⁸⁰, 820⁷¹,
 1022¹¹⁹, 1025¹³⁰, 1037¹⁶¹,
 1096²⁰³, 1187⁵⁶⁴, 1325²⁶⁰,
 1328²⁶⁹
 STÉPHANE : v. IA *Regula Pauli*
et Stephani
 STYBLO, H. : v. IA *Regula*
Macarii
 SUBIACO : 517²²
 SULPICE SÈVÈRE : v. IA
 SYNCLÉTIQUE : 92, 92¹⁸⁸
 SYRIE : 44, 464⁴², 546, 666

 TABENNES : 1343, 1344
 TARNADE : v. IA *Regula*
Tarnatensis
 TÈRENCE : v. IA
 TERTULLIEN : v. IA
 THÉODEMAR : v. IA
 THÉODORE DE CANTORBÉRY :
 v. IA
 THÉODORE D'ÉGYPTE : v. IA
 THÉODORE DE MOPSUESTE : v.
 IA
 THÉODORET : v. IA
 THÉODOSE : 34²⁶

THÉODULPHE D'ORLÉANS : v.
 IA
 THÉONAS : 1178⁵²³
 THÉOPHILE D'ALEXANDRIE : v.
 IA
 THÉRAPEUTES : 1184⁵⁴⁶
 THIERRY : v. IA THÉODEMAR
 THOMAS D'AQUIN : 338¹⁷⁸
 THOMASSIN, L. : 1359, 1359⁸⁶³,
 1361⁸⁶²
 TIMOTHÉE : 1164
 TOBIE : 171
 TOLÈDE : v. IA *Conciles de*
Tolède
 TOMMASI, G. : v. IA *Anti-*
phonaire de Saint-Pierre
 TONNEAU, R. : v. IA THÉODORE
 DE MOPSUESTE
 TOURS : 455⁸, 1263 ; v. Martin
 de Tours
 TRAUBE, L. : v. IA AGIMOND

 URANIUS : v. IA

 VAGAGGINI, C. : 200²²³, 716¹⁹⁴
 VAISON : v. IA *Concile de V.*
 VALÉRIEN DE CIMIEZ : 199²²⁷
 VALLADOLID : 430⁴³

VANDERHOVEN, H. : 26, 26³, 65,
 67, 65¹⁰⁹, 517²³, 533, 533³¹,
 534
 VANNES : v. IA *Concile de V.*
 VARRON : 421
 VEILLEUX, A. : 845
 VERHEIJEN, L. : 710¹²⁷, 713¹⁶⁹,
 1041¹⁷⁴, 1041¹⁷⁵, 1090²⁸⁴,
 1101³²³
 VÉRONE : v. IA *Sacramentaire*
de Vérone
 VIGILANTIUS : v. IA JÉRÔME
 VILANOVA, J.-E. : v. IA *Regula*
Pauli et Stephani
 VIVARIUM : 1101 ; v. IA
 CASSIODORE

 WALDEBERT DE LUXUEIL : v.
 IA
 WALKER, G. S. M. : v. IA
 COLOMBAN
 WEBER, H. O. : 670⁶⁰
 WENGER, A. : 43⁶⁶
 WILMART, A. : 131, 131⁴⁰, 134⁴⁶
 WURZBOURG : 556³

 ZACCHAEUS : v. IA *Consulta-*
tiones Zacchaei et Apollonii

IV. INDEX DES DEUX RÈGLES

1. Citations de la Règle du Maître

Quand un chapitre ou un passage de la *RM* fait l'objet d'un commentaire suivi, on s'est contenté d'indiquer globalement les pages où se trouve ce commentaire, sans entrer dans le détail des versets. Des chiffres en caractères gras signalent les plus importants de ces commentaires en forme. On a également omis les listes de références concernant les mots et thèmes qui sont enregistrés à la fin de cet Index (§ 4 et 5).

Cap 1 : 34²⁰
 Cap 44 : 394¹
 Cap 52 : 1217⁶¹⁷
 Cap 95 : 34²⁰

Pr : 27-94, 100, 213, 269, 365
 Pr 20-21 : 332¹⁶⁷
 Pr 24 : 101²¹²
 Pr 26 : 101²¹²

Th : 27-94, 128-131, 229, 269, 365, 1220
 Th 14 : 365⁵¹
 Th 19 : 317¹⁰³
 Th 23 : 317¹⁰³

Thp : 27-94, 128-131, 160, 165-166, 229, 269, 365
 Thp 11 : 332¹⁶⁷
 Thp 40-42 : 213-214, 215²⁶⁷, 216²⁶⁸
 Thp 52 : 229⁴
 Thp 71-74 : 214-215
 Thp 77 : 229⁴

Ths : 27-94, 128-131, 165-166, 229, 269, 365
 Ths 13 : 320¹¹⁶
 Ths 24 : 201²²⁹, 204²³⁶, 229⁴

Ths 25-26 : 198²²³
 Ths 29-30 : 194²¹⁶
 Ths 36 : 161¹³⁶
 Ths 40 : 284⁷
 Ths 41 : 153¹⁰⁴
 Ths 46 : 173¹⁶⁶, 222²⁷⁰, 332¹⁶⁷
 Ths 69-79 : 153¹⁰⁴, 160¹²⁷, 131

1, T : 34²⁰, 69¹²⁰, 123³⁴
 1, 1-75 : 69¹²⁰
 1, 3-5 : 67¹¹⁸
 1, 7 : 194²¹⁶
 1, 16 : 1106³⁵⁵, 1139⁴²¹
 1, 45 : 911¹²¹, 911¹³⁴
 1, 55 : 613²⁸
 1, 62-65 : 151⁹¹
 1, 75 : 68
 1, 76 : 51⁷⁶
 1, 76-92 : 65-69
 1, 77 : 55⁸³, 68¹¹⁹
 1, 77-81 : 52⁷⁷
 1, 79 : 153¹⁰⁴
 1, 83 : 65¹⁰⁴, 69¹²⁰
 1, 90-92 : 332¹⁶⁷
 1, 91-92 : 169¹⁵⁵

2 : 39⁴⁵, 74¹³⁵, 630⁸⁴, 645, 811
 2, 1 : 220²⁶⁶
 2, 2 : 65¹⁰⁶
 2, 4 : 139⁹⁶

2, 4-5 : 263¹²
 2, 4-6 : 126¹⁷
 2, 11-12 : 126¹⁷
 2, 11-15 : 122⁶, 319¹¹³, 661³⁷
 2, 12 : 162¹⁴⁰
 2, 24 : 76¹⁴¹
 2, 26-27 : 366
 2, 26-29 : 122⁶
 2, 32 : 624¹¹
 2, 32-40 : 332¹⁶⁷
 2, 39-52 : 181
 2, 40 : 89¹⁰⁹
 2, 40-50 : 126¹⁶
 2, 43 : 863⁹
 2, 44-48 : 948²²⁴, 1133¹⁰⁸
 2, 47 : 863⁹
 2, 48 : 879¹⁹
 2, 48-50 : 649¹⁰, 859³, 863-864
 2, 49 : 868²⁷
 2, 50 : 940¹⁹⁵
 2, 51 : 57⁸⁷, 122⁶, 130⁸³, 131³⁷
 2, 51-52 : 648⁷
 2, 52 : 119³, 175¹⁷⁶, 185¹⁹²

3 : 119-226, 1220
 3, 1 : 361⁴⁴
 3, 3 : 229³, 649¹⁰
 3, 16 : 1081²⁸³
 3, 19 : 1081²⁸³
 3, 31-33 : 328
 3, 32 : 361⁴²
 3, 37 : 328
 3, 39 : 366⁵²
 3, 45-67 : 861⁵
 3, 46 : 57⁸⁷
 3, 46-47 : 57⁸⁶
 3, 48 : 81¹⁸¹
 3, 50-60 : 291-300, 302-306
 3, 52 : 1229⁶⁵²
 3, 55 : 306⁸¹, 307⁸⁷
 3, 56 : 229⁴, 829⁹³
 3, 56-57 : 309⁷⁷
 3, 57 : 328
 3, 57-60 : 331¹⁵¹
 3, 58 : 324¹³¹
 3, 59 : 328
 3, 61-64 : 292³³
 3, 65-66 : 292-296, 309⁷⁷

3, 78-94 : 332¹⁶⁷
 3, 84-94 : 1230⁶⁶⁴
 3-6 : 1243²⁶

4 : 119-226
 4, 1 : 361⁴³
 4, 3 : 366⁵²

5 : 119-226, 1248⁹⁵
 5, T : 372
 5, 2 : 366⁵²
 5, 11 : 74¹³³

6 : 119-226

7 : 124-128, 259-270, 811, 812⁸, 815
 7, 1 : 365⁵⁰
 7, 2-3 : 359⁵⁸, 361⁴⁶
 7, 12 : 230¹⁰
 7, 15 : 230¹⁰
 7, 16-18 : 318¹⁰⁷
 7, 16-21 : 125¹⁴
 7, 17-18 : 255⁷⁴
 7, 20 : 230¹⁰
 7, 36 : 317¹⁰³
 7, 48-50 : 210-211
 7, 52 : 141⁶⁹
 7, 59 : 1292¹⁶⁹
 7, 67-68 : 1230⁶⁶⁶
 7, 71-74 : 211-212
 7, 72-74 : 1230⁶⁶⁷
 7-10 : 172¹⁶⁴

8 : 124-128, 227-270, 308-313, 318, 321, 324-325, 365⁵⁰
 8, 1-25 : 130-131, 165-168
 8, 7 : 284⁸
 8, 8 : 284¹¹
 8, 12-16 : 214²⁶⁴, 215-216
 8, 19 : 284⁸
 8, 22 : 175¹⁷⁸
 8, 23 : 204²³⁹
 8, 26 : 284⁸
 8, 31-34 : 281⁸
 8, 33 : 324¹²⁸, 324¹³³
 8, 34 : 320¹¹⁶

9 : 124-128, 183¹⁸⁰, 227-270, 308-313,

- 318, 321, 324-325,
365⁵⁰
- 9, 3 : 324¹²⁸
- 9, 23 : 312⁸⁶, 330¹⁴⁰
- 9, 25-26 : 1046¹⁹³
- 9, 31-34 : 324¹³², 330¹⁵¹
- 9, 35-38 : 281²
- 9, 41 : 354²⁷, 359⁹⁸
- 9, 43 : 320¹¹⁵, 321¹²⁰
- 9, 43 : 323, 324¹³³, 330¹⁴⁰
- 9, 44 : 324¹³⁴, 325¹³⁶
- 9, 45 : 317¹⁰², 317¹⁰⁴, 617¹
- 9, 46-47 : 354²⁷, 360⁹⁹
- 9, 49 : 324¹³⁴
- 9, 50 : 324¹³³, 324¹³⁵
- 9, 51 : 183¹⁰⁰
- 10 : 112²⁴¹, 124-128,
281-309, 386³
- 10, 1 : 67¹¹⁷
- 10, 8 : 228³
- 10, 10-30 : 158, 203-205
- 10, 10-51 : 124¹¹, 158¹²⁰
- 10, 11 : 220²⁰⁴
- 10, 14-22 : 168¹⁵¹
- 10, 41 : 60⁹³
- 10, 53 : 173¹⁰⁹
- 10, 56 : 154¹⁰⁷, 155¹⁰⁹
- 10, 60 : 147⁸¹, 154¹⁰⁷
- 10, 61 : 204¹²⁷, 829¹⁰⁰
- 10, 68 : 93¹³⁸
- 10, 75 : 245-248, 264¹¹³,
274⁴⁹
- 10, 80 : 247, 255⁷⁸, 279⁷²,
630¹⁴
- 10, 87 : 72¹²⁷
- 10, 88 : 193²¹²
- 10, 88-91 : 72¹²⁷
- 10, 91 : 89¹⁶⁹, 93¹⁹⁰
- 10, 92 : 72¹²⁷
- 10, 112 : 1036¹⁰⁷
- 10, 112-114 : 169-171
- 10, 118-122 : 72¹²⁷
- 10, 120 : 219²⁰³, 220²⁰⁵
- 10, 123 : 34⁹⁰, 69¹²⁰
- 11 : 272, 870⁹⁹
- 11, T : 34⁹⁰, 100²⁰⁹
- 11, 5-14 : 570⁸⁷
- 11, 9 : 317¹⁰³
- 11, 37-39 : 360⁴⁰, 1200⁵⁸⁹
- 11, 40-90 : 765¹
- 11, 41-43 : 246, 248, 274⁴⁹,
318¹⁰⁷
- 11, 41-44 : 321¹²¹
- 11, 41-45 : 242⁴³
- 11, 41-87 : 328-330, 331¹⁵³
- 11, 46-48 : 242⁴³
- 11, 49 : 247-248, 324¹³⁴,
325¹³⁵
- 11, 53 : 267²⁰
- 11, 66-67 : 196²²⁰
- 11, 85-90 : 312⁹⁵
- 11, 86 : 324¹²⁹
- 11, 91 : 645²
- 11, 91-93 : 645²
- 11, 94 : 645²
- 11, 94-106 : 157^{117, 118}, 646,
1202⁵⁸⁹
- 11, 107 : 648⁷
- 11, 107-108 : 646
- 11, 108-121 : 645-697
- 11, 110 : 763-788
- 11, 112 : 931¹⁷⁴
- 11, 114-120 : 794
- 11, 120 : 612⁷⁶
- 11, 121-123 : 646
- 11, 122 : 681¹⁰⁴
- 11, 122-123 : 648⁷
- 11-15 : 386³
- 12 : 723-761, 768-769,
837-844
- 12, 1 : 645³, 776³⁰
- 12, 1-2 : 765¹
- 12, 2 : 768¹⁵, 781⁴⁵
- 12, 5-7 : 168¹⁵³, 172¹⁵⁵, 861⁵
- 13 : 723-761, 787, 837-
844
- 13, 1-67 : 861⁵
- 13, 14 : 64¹⁰⁴
- 13, 17 : 681¹⁰³
- 13, 20-21 : 610⁸⁵
- 13, 27 : 60⁹³
- 13, 41-49 : 771³²
- 13, 46-47 : 772²⁴
- 13, 50-53 : 771³²
- 13, 57-67 : 767⁷, 767¹³, 768-
772

- 13, 60 : 230, 766⁵
- 13, 61-67 : 791⁴, 794
- 13, 65 : 100²⁰⁹
- 13, 66-67 : 804-806
- 13, 67 : 767
- 13, 72 : 503¹⁷
- 14 : 131, 163, 165,
723-761, 789-818,
837-844
- 14, 1 : 397, 578⁹⁸
- 14, 1-20 : 583⁹¹
- 14, 13 : 64¹⁰⁴
- 14, 13-14 : 65¹⁰⁷
- 14, 20 : 578⁹²
- 14, 41-62 : 68
- 14, 46 : 60⁹³
- 14, 57-58 : 153¹⁰⁴
- 14, 66 : 163¹⁴⁶
- 14, 79 : 783⁸⁴, 1135⁴¹³
- 14, 79-87 : 826-827, 1110³⁰³
- 14, 87 : 229³, 823⁹⁷
- 15 : 723-761, 792-794,
829-832, 837-844
- 15, 31 : 601³⁵
- 15, 35 : 317¹⁰³
- 15, 40-44 : 1165⁴⁹¹
- 15, 48-56 : 1200⁵⁸³
- 15, 53-56 : 229⁵
- 16 : 860²
- 16, 1-26 : 157¹¹⁵
- 16, 1-57 : 860-861
- 16, 6 : 154¹⁰⁵
- 16, 18-22 : 215²⁰⁷, 1123³⁹⁰
- 16, 20-22 : 570⁹⁷
- 16, 23-24 : 156¹¹³
- 16, 32-37 : 194²¹⁴
- 16, 39-40 : 991¹¹⁹, 1015¹⁰¹
- 16, 41 : 821⁷⁴
- 16, 41-42 : 763-788, 792³
- 16, 42 : 613⁷⁸
- 16, 45-46 : 1267⁹⁰
- 16, 47-52 : 606⁵⁰
- 16, 49-50 : 814⁵⁵
- 16, 57 : 862⁷
- 16, 58-61 : 647⁵, 859¹, 860-
864, 875-881, 971
- 16, 61 : 948²²⁴, 1133⁴⁰⁹
- 16, 62-66 : 861
- 16, 64-65 : 897⁹¹
- 16-17 : 859
- 16-28 : 151⁹⁰
- 17 : 862, 865-875, 920-
921, 972
- 17, 1-4 : 175¹⁷⁸
- 17, 6 : 946²¹⁴
- 17, 6-9 : 763-788
- 17, 7 : 822⁷⁹
- 17, 8 : 821⁷⁴, 1131⁴⁰⁴
- 17, 10 : 663⁹³
- 17, 22 : 1098⁹¹⁹
- 18 : 979-1009, 1009-
1031, 1235
- 18, 1-3 : 1266⁵⁹
- 18, 3 : 862³, 869²⁷, 1015¹⁰¹
- 18, 6 : 360⁴⁹
- 18, 11 : 1015¹⁰¹
- 18-19 : 1037¹⁹³, 1236
- 18-23 : 1235
- 18-24 : 1080
- 18-25 : 1222⁵⁸⁵, 1237
- 18-28 : 1235, 1237-1240
- 19 : 979-1009, 1009-
1031, 1235
- 19, T : 1235-1237
- 19, 1 : 1038¹⁶³
- 19, 1-8 : 1225⁶⁴⁰
- 19, 5 : 1128³⁹⁷
- 19, 11 : 248⁵⁸
- 19, 13-17 : 763-788
- 19, 20 : 1266⁵⁹
- 19, 20-21 : 685¹¹⁸
- 19, 23 : 1263⁷⁸
- 19, 24 : 657³¹, 862⁷
- 19, 26 : 424¹⁸
- 20 : 979-1009
- 20, T : 1237
- 20, 2-3 : 860³
- 20, 10-11 : 814⁵⁵
- 20, 11 : 606⁵⁰
- 21 : 979-1009
- 21, 8 : 794
- 21, 8-10 : 801²⁹, 1025¹²⁷,
1026¹³⁵, 1193⁸⁷⁶
- 21-23 : 1038¹⁴²

- 22 : **979-1009**
 22, 5-6 : 763-788, 801³³
 22, 5-7 : 1224^{33a}, 1225
 22, 5-8 : 1198^{37a}
 22, 7-8 : 763-788, 794,
 801³³, 802
 22, 12 : 100^{30a}
 22, 13-14 : 387^a
- 23 : **979-1031, 1127**
 23, 8 : 1127
 23, 24 : 1057^{20a}
 23, 32 : 1057^{20a}
 23, 38 : 1057^{20a}
 23, 46-50 : 763-788, 817
 23, 50 : 610^{6a}, 616^{8a}
 23, 51-54 : 1266^{8a}
 23, 53-56 : 763-788, 1045^{10a}
- 24 : **979-1009, 1031-1073, 1078, 1236**
 24, 1 : 601^{3a}, 1128^{30a}
 24, 4 : 1024^{12a}
 24, 4-5 : 1014^{8a}, 1397-1398
 24, 6-14 : 1225^{6a}
 24, 8 : 1128^{30a}
 24, 12 : 582^{8a}
 24, 14 : 1198^{37a}
 24, 15 : 33^{1a}, 96^{13a}
 24, 19 : 246, 256^{7a}, 318^{10a}
 24, 26 : 96^{19a}
 24, 31 : 96^{18a}
 24, 36-37 : 763-788
- 25 : **979-1031, 1235**
 25, 7 : 582^{8a}
 25, 12 : 763-788
- 26 : 1078, **1125-1142, 1159, 1168^{40a}**
 26, 1 : 1154^{45a}
 26, 5 : 1156
 26, 11-13 : 1151, **1190-1203**
 26, 12-13 : 1153^{41a}
 26, 14 : 1077^{25a}, 1077^{25a},
 1167^{44a}
 26-28 : 979, 1209, 1239
- 27 : **1142-1169**
 27, 2 : 986⁹
 27, 5-38 : 601^{3a}
- 27, 22 : 801³⁰
 27, 27 : 1128^{30a}
 27, 28 : 1187^{55a}
 27, 34 : 1178^{52a}, 1187^{55a}
 27, 36 : 1174^{51a}
 27, 38 : 1191^{56a}
 27, 39 : 1058^{20a}
 27, 41-42 : 1077^{25a}, 1077^{25a}
 27, 43-46 : **1190-1203**
 27, 47-48 : 655²⁷
- 28 : 699-705, 1078,
1169-1190, 1193, 1237
 28, 1 : 1260⁶¹
 28, 1-2 : 700^{14a}, 710^{17a}
 28, 1-7 : 462²⁷
 28, 8 : 1222^{34a}
 28, 13-18 : 1077^{25a}, 1078,
 1110^{36a}
 28, 19-21 : 608^{5a}
 28, 19-22 : 1242⁵
 28, 19-26 : 801³¹, 1077^{25a},
 1078, **1109-1123**
 28, 26 : 1190^{65a}
 28, 27-36 : 1201^{66a}, 1248^{64a}
 28, 28-29 : 601^{35a, 36a}
 28, 29-30 : 1242³
 28, 33 : 1200^{66a}
 28, 37 : 1127^{30a}
 28, 46-47 : 448^{3a}
 28, 47 : 503¹⁶, 565²⁶
- 29 : 151^{9a}, 699-700
 29, T : 652
 29, 1 : 699-705
 29, 2-6 : 647⁹, 652¹⁷, 655-
 657, 681-683
 29, 4 : 662³⁰
 29, 5 : 862⁷
 29-32 : 705^{16a}
- 30 : 391-392, 151^{9a},
 532²⁸, 650¹³, **699-722, 790, 794, 810-811**
 30, 1-3 : 685^{11a}
 30, 3-7 : 992²⁰, 1015^{10a}
 30, 5 : 1256^{4a}, 1264^{7a, 7b}
 30, 8-12 : 605^{4a}

- 30, 8-16 : 1185^{64a}
 30, 12 : 663^{43a}
 30, 13 : 560¹⁰
 30, 17-22 : 273^{6a}
 30, 18 : 862⁷
 30, 18-22 : 662^{43a}
 30, 19 : 656
 30, 23 : 794, 801³⁰
 30, 24-25 : 662^{42a}
 30, 24-27 : 1256^{4a}
 30, 26 : 1256^{4a}, 1264^{7a, 7b}
 30, 28 : 801³⁰
 30, 28-30 : 763-788
 30, 29 : 822^{7a}
 30-33 : 384
- 31 : 151^{9a}, 386-389,
 391-392, 790, 794,
 816^{6a}, 1021^{11a}
 31, T : 396
 31, 1 : 396
 31-32 : 704
- 32 : 151^{9a}, 386, 391,
 790
 32, 1-6 : 662^{42a}
 32, 1-8 : 794
 32, 3 : 662^{30a}
 32, 7-15 : 612^{7a}
 32, 8-10 : 582^{8a}
 32, 8-13 : 686^{12a}
 32, 9 : 763-788
 32, 9-15 : 389-392, 790, 794,
 816, 818
 32-49 : 1209
- 33 : 385, 407, 416,
 514¹¹, 601^{3a}, 724¹
 33, T : 393-397
 33, T-26 : **419-431**
 33, 1 : 409^{3a}, 409^{3a}, 511,
 513¹⁰
 33, 1-2 : 513¹⁰, 601^{3a}
 33, 9-41 : 601^{3a}
 33, 10 : 1133^{64a}
 33, 14 : 516³⁰
 33, 16-18 : 461^{3a}
 33, 27-41 : 398, **433-451**
 33, 28 : 420⁸, 1183^{44a}
 33, 30 : 528⁶
- 33, 42 : 470^{8a}
 33, 42-50 : 490¹⁷
 33, 42-51 : 485
 33, 42-54 : 434³
 33, 43 : 582^{8a}, 546³, 609^{6a}
 33, 43-44 : 582^{8a}
 33, 44 : 578^{8a}, 758^{10a}
 33, 46-47 : 534^{3a}, 585^{10a}, 609^{6a}
 33, 46-50 : 490¹⁸
 33, 46-51 : 470^{6a}
 33, 46-54 : 479^{9a}, 608^{6a}
 33, 52-54 : 609^{6a}
 33, 53 : 533, 609^{6a}
 33-34 : 386³
 33-38 : 1209
 33-45 : 386, 392
 33-49 : **401-406, 637-643, 704, 794**
- 34 : 408-410, 413, 417,
511-525
 34, T : 393-394, 397
 34, 1 : 397
 34, 1-3 : 385-386, 409^{3a},
 420², 426^{8a}
 34, 4-11 : 423^{1a}
 34, 4-13 : 434³
 34, 8 : 561¹¹
 34, 12-13 : 422^{1a}, 427^{2a}, 597^{2a},
 1185^{64a}
 34-35 : 399, 400²¹
- 35 : 407, 416^{6a}
 35, T : 393-394, 399,
 401^{2a}, 909^{11a}
 35, 1 : **433-494**
 35, 2-3 : 517²¹, **527-541**
- 36 : **495-498**
 36, T : 393-394
 36, 1 : 525⁶¹
 36, 1-6 : 517²¹
 36, 1-10 : 601^{3a}
 36, 3-4 : 528⁶
 36, 10 : 422^{1a}, 427^{2a}, 522¹⁰,
 597^{2a}, 1185^{64a}
- 37 : **527-543**
 37, T : 393-394
 37, 2 : 663⁴³

- 38 : 434^o
 38, T : 393-394
 38, 3 : 642^o
- 39 : **414-416, 488-494**
 39, T : 393-395
 39, 1-2 : 509²⁵
 39, 1-7 : 398
 39, 4-5 : 500^o
 39, 5-7 : 507²¹
 39, 6-7 : 500^{o-7}
 39, 7 : 509²⁵
 39-44 : 1209
 39-45 : 386
 39-49 : 407²²
- 40, T : 393-395
 40, 1-3 : 517²¹, **527-541**
- 41 : **495-498**
 41, T : 393-395
 41, 4 : 500^{o-7}, 507²¹
- 42, T : 393-395
 42, 1-4 : **527-543**
 42, 3 : 618²
 42, 3-4 : 642^o
- 43 : 434^o
 43, T : 393-395
 43, 1-2 : 642^o
 43, 3 : 509²⁵, 531²⁴, 532²⁶
 43-45 : 790
- 44 : 407²², 416
 44, T : 393-395
 44, 1-8 : 398, 408²⁵, **438-451**
 44, 2-3 : 509²⁵
 44, 2-8 : 601²⁵
 44, 6-7 : 509²⁵
 44, 9-11 : 425²⁰
 44, 12 : 657²¹, 862⁷
 44, 12-19 : 422¹², 422¹⁴, 424,
 461²⁵, 692¹²⁵,
 722²¹¹
- 44, 16 : 618²
 44, 17-19 : 655²⁷, 681-683
 44, 19 : 656²⁰
- 45 : 401²⁵, 408²⁵, 410-
 417, **499-510**
- 45, T : 387¹, 393-394,
 401²⁴
- 45, 2-7 : 1187⁶⁴⁴
 45, 8-11 : 455¹⁰
 45, 12-18 : 398
- 46 : 386-389, 392
 46, T : 393-394
 46, 1-2 : 1063-1067
 46, 5-7 : 449²⁶
 46, 8-10 : 434², 479²⁶
 46, 9 : 534²⁵, 543²⁶, 582²⁶
 46, 9-10 : 529¹³, 539²⁴, 546²,
 608²⁷
- 46-47 : 790, 816²⁸
- 47 : 387-389, **555-588**,
 703²⁷, 793¹⁰, 811,
 1064²²⁸
- 47, T : 393-394
 47, 6 : 444²⁵, 618²
 47-48 : 385-386, 392,
 724¹, 1059²⁰⁰
- 48 : **555-588**
 48, T : 393-394
 48, 1 : 388^o
- 49 : 384, 392, 406-408,
 411⁴¹, 413⁴⁴, 417,
453-481
- 49, T : 393-394, 401²⁶
 49, 1 : 992²¹
 49, 2 : 999⁴¹
 49, 3 : 993²⁵
- 50 : 242²⁰, 272-273,
 384, 392, 406²⁰,
589-604, 794, 808,
 812, 1188²⁰⁵, 1205,
 1209-1211
- 50, 1 : 397
 50, 1-8 : 1209²⁰⁰
 50, 3 : 579²⁰
 50, 6 : 1195²⁰⁵
 50, 8-17 : 317¹⁰¹
 50, 11 : 159¹²²
 50, 14 : 424¹²
 50, 14-15 : 425²⁰
 50, 17-54 : 1209²⁰⁰
 50, 22 : 324¹²⁰

- 50, 25 : 243²⁰, 248²⁷,
 324¹²⁴, 325¹²⁶
- 50, 25-26 : 243²⁷, 247, 249
 50, 26 : 242²⁰, 243²⁶, 246²⁴,
 317¹⁰², 317¹⁰⁴,
 321¹²⁰, 324¹²², 617¹
- 50, 28-33 : 159¹²², 681¹⁰¹
 50, 36 : 813²³
 50, 41-46 : 249
 50, 42 : 243²⁰, 247-248,
 324¹²⁴, 325¹²⁶
- 50, 42-46 : 243²⁷
 50, 43 : 243²⁶, 246, 248²⁷,
 317¹⁰², 317¹⁰⁴,
 318¹⁰⁸, 319¹¹²,
 321¹²⁰, 324¹²²,
 325¹²⁶, 617¹
- 50, 43-45 : 242²⁰
 50, 44 : 255⁷⁴
 50, 45 : 246²⁴, 324¹²²
 50, 47-50 : 81¹⁵⁰
 50, 56-60 : 461²⁵
 50, 62-69 : 317¹⁰¹
 50, 64-69 : 424¹², 425²⁰
 50, 66-69 : 1225²⁴⁰
 50, 70-71 : 422¹², 427²², 522²⁶,
 1185²⁴⁷
- 50, 72 : 940¹²⁰
 50, 72-77 : 1200²³⁸
 50, 73 : 940¹²⁰
 50, 74 : 940¹²⁷, 943²⁰⁰
 50, 75-78 : **1117-1123**,
 1126²⁰¹
- 50, 78 : 1110²⁰², 1190²⁵⁸
 50-84 : 861^o
 50-86 : 729¹²⁷
- 51 : 621^o, **1205-1234**
 51, T : 34²⁰
 51-52 : 1237
 51-53 : 621^o, 628¹², 808,
 812, 980, 1235,
 1238-1240
- 52 : **1205-1234**
 52, 1-4 : 582²⁰
 52, 2 : 420²
 52, 2-5 : 422¹², 422¹⁴
 52, 4 : 656²⁰, 681-683
- 53 : **1205-1234**, 1237
 53, 1 : 1131¹⁰⁴
 53, 2-6 : 1165²⁰¹
 53, 4 : 1110²⁶²
 53, 4-5 : 1165²⁰¹
 53, 8-10 : 765¹
 53, 13 : 655²⁶
 53, 23-30 : 765¹
 53, 26-27 : **1137-1140**
 53, 32-33 : 1139¹²⁵
 53, 36-37 : 1256²⁶, 1263²⁴
 53, 38-41 : 1203²⁰²
 53, 42-46 : 992²⁰
 53, 43 : 1256²⁶, 1264²⁷⁻²⁸,
 1273¹¹⁷
- 53, 45 : 366²⁴
 53, 52 : 1110²⁶⁰
 53, 52-58 : 763-788
 53, 61 : 862⁷
 53, 64-65 : 587¹¹²
 53, 65 : 34²⁰
- 54 : 704¹²⁸, 790, 794,
 806-817, 838²,
 1209²⁰⁷, 1210²⁰⁰
- 54, T : 397
 54, T-2 : **795-800**
 54, 2 : 324¹²⁰, 658
 54, 3 : 793¹²⁷
 54-55 : 390², 605, 1205,
 1209-1210
- 55 : 605²⁸, 806-817,
 1197, 1210²⁰⁰
- 55, 2 : 324¹²⁰
 55, 4 : 579, 586¹⁰⁰, 587¹¹²
 55, 5-6 : 609²¹
 55, 5-7 : 536²⁴
 55, 5-8 : 585¹⁰¹, 608²⁵
 55, 6 : 578²², 784²⁷,
 586¹⁰⁰, 587¹¹²
- 55, 6-8 : 608²¹
 55, 7 : 530²¹, 531²⁵, 532²⁷,
 607²⁵
- 55, 8 : 539²⁵, 582²⁰, 595²⁸
 55, 10 : 324¹²⁰
 55, 18 : 578²², 579, 584²⁷
 55-56 : 838², 1276¹²⁰

- 56 : 808-810, 812, 815-816
 56, 1 : 582⁸²
 56, 3-7 : 578⁸², 581⁷⁹, 586¹⁰⁹, 587¹¹², 758¹⁰⁰
 56, 8 : 581⁷⁷, 581⁷⁹, 582⁸², 585⁸⁸, 608⁸⁸
 55, 10 : 658
 56, 11-13 : 608⁸¹, 609⁸⁸
 56, 12 : 533-534, 539⁸⁸, 609⁸⁴
 56, 12-13 : 608⁸⁸
 56, 13 : 581⁷⁹, 582⁸⁸, 585⁸⁸
 56-58 : 1209
 56-62 : 1209
 57 : 1259⁸⁹
 57, 1 : 601⁸⁵
 57, 1-3 : 317¹⁰¹
 57, 2-10 : 273⁴⁶
 57, 5 : 1200⁸⁸⁸
 57, 7-9 : 424¹⁹, 425²⁰
 57, 14-15 : 763-788
 57, 14-16 : 151⁹², 1267⁹²
 57, 14-17 : 1199⁸⁸⁸
 57-60 : 808-809
 58 : 813⁸²
 58, 1-3 : 608⁸¹, 609⁸⁸
 58, 5 : 1200⁸⁸⁸
 59 : 705¹⁵⁹, 1242-1247, 1251⁸⁷, 1387-1396
 59, 1-4 : 1177⁸²³
 59, 1-9 : 1201⁸⁸⁸
 59, 5-9 : 601⁸⁸
 59, 10-11 : 1177⁸²³
 59, 11 : 601⁸⁸
 60 : 705¹⁵⁹, 1201⁸⁸⁸, 1242-1247, 1251⁸⁷, 1387-1396
 61 : 620, 705¹⁵⁹, 717¹⁰⁸, 809, 1194⁸⁸⁵, 1241-1253, 1256, 1276¹²⁹, 1387-1396
 61, 1 : 248⁸⁸
 61, 6-17 : 1177⁸²³
 62 : 705¹⁵⁹, 809, 1242-1247, 1251⁸⁷, 1387-1396
 62, 1-2 : 618⁸
 62, 13-14 : 1200⁸⁸⁸
 63 : 742⁸⁷, 1077, 1256, 1259⁸⁹
 64 : 724, 741-742, 838⁸, 839
 64, 3 : 745⁸⁴
 64, 4 : 745⁸⁸, 750⁸⁸, 752⁷⁸
 65 : 742⁸⁷, 1077, 1255-1261, 1262-1279, 1375, 1387-1396
 67 : 621
 67, 5 : 541⁸⁹, 620⁸
 68 : 617-635, 816⁷⁰, 1076-1077
 69 : 1076-1077, 1256
 69, 1-3 : 765¹
 69, 4-8 : 763-788
 69, 7 : 151⁹¹
 69, 10 : 586¹¹⁹
 69, 11 : 444⁸⁵, 587¹¹³
 69, 12 : 648⁹, 763-788
 70 : 1076-1077, 1080-1083
 71 : 1076-1077, 1255-1261, 1262-1279
 72 : 814, 817-818, 1077, 1255-1261, 1262-1279, 1375, 1387-1396
 72, 1-7 : 1192-1203
 72, 2 : 1177⁸²³
 72, 3-4 : 1182⁸²³
 72, 7 : 361⁴²
 73 : 389-392, 609-616, 639, 790, 795-818, 837-844
 73, 1-4 : 686¹²⁰, 763-788, 794

- 73, 1-7 : 536⁴⁵, 578⁴⁴
 73, 5 : 605⁴⁸, 988¹¹
 73, 6 : 515¹⁶
 73, 6-7 : 763-788, 794
 73, 8-9 : 987⁹
 73, 8-11 : 763-788, 794
 73, 9-10 : 986⁹
 73, 10 : 986⁹
 73, 10 : 986⁹
 73, 12-16 : 606⁶⁰, 770¹⁹
 73, 17-18 : 763-788
 73, 19-20 : 606⁶⁰, 770¹⁹
 74 : 790, 794, 795-818, 1198⁸⁷⁸
 74, 1-4 : 1224⁸⁸⁹, 1225
 74, 3 : 765¹, 775⁸⁷
 75 : 406³⁰, 596
 75, 4 : 601⁸⁶
 75, 5-7 : 463⁴⁰
 76 : 1256
 76, T : 906¹⁰⁹
 76, 3 : 1257⁸⁸
 77, T : 909¹¹⁶
 77, 3 : 987⁹
 78 : 620, 1241, 1255-1261, 1262-1279, 1372-1380, 1383-1384, 1387-1396
 78, 1-9 : 1076²⁴⁸
 78, 7 : 765¹, 775⁸⁷
 78, 12 : 195²¹⁸
 78, 19-24 : 1195⁶⁸⁸
 79 : 620, 816⁷⁰, 1021¹¹⁵, 1077, 1241, 1255-1261, 1262-1279, 1295, 1372-1380, 1383-1384, 1387-1396
 79, 16-17 : 1022¹¹⁷
 79, 16-17 : 1022¹¹⁷
 79, 23-28 : 1371-1372
 79, 27 : 987¹¹
 79, 29-34 : 1372
 80 : 829, 840⁸, 906, 907¹¹¹
 80, 7-8 : 763-788
 81 : 654⁸⁵, 655, 685¹¹⁸, 816⁷⁰, 859, 875, 907¹¹³, 909, 910-921, 922, 972
 81, 1-8 : 601⁸⁸, 38
 81, 2 : 424¹⁸
 81, 9-14 : 681¹⁰³
 81, 15-18 : 763-788
 81, 16-17 : 960⁸⁷¹
 81, 25-28 : 601⁸⁵
 81, 29-30 : 601⁸⁵
 81, 31-32 : 601⁸⁵
 82 : 389⁷, 816⁷⁰, 859, 864, 875-880, 907¹¹³, 909, 921-935, 937, 971, 973-974
 82, 16 : 157¹¹⁵
 82, 17 : 940¹⁸⁵
 82, 26 : 763-788
 82, 29-31 : 763-788
 82, 30-31 : 960⁸⁷¹
 83 : 1076²⁴⁸, 1255⁴⁵, 1282¹³⁸, 1360-1371, 1387-1396
 83, 14-16 : 1195⁸⁸⁸
 83, 18-19 : 765¹
 83, 22 : 1195⁶⁸⁸
 84 : 1256, 1281-1287, 1375, 1387-1396
 84, 1 : 1256⁴⁸, 1278¹³¹
 84, 3 : 324¹²⁸
 84, 3-4 : 681¹⁰⁴
 85 : 859, 937-949, 1092⁸⁹¹, 1133⁴⁰⁸
 85, 1 : 96¹⁰⁸
 85, 2 : 248⁸⁸
 85, 6 : 1245¹⁶
 86 : 937, 1195
 86, 3-16 : 157¹¹⁶, 157¹¹⁹
 86, 3-17 : 1202⁸⁸⁹
 86, 20 : 590²

86, 22	: 960 ⁸⁹⁷	90, 55-56	: 129 ³¹
86, 23	: 134 ⁶⁶	90, 88	: 864 ¹⁸
86, 25	: 1196 ⁶⁹⁹	91	: 859, 864, 962-970 , 1241, 1355-1368 , 1369, 1387-1396
86, 25-26	: 1195, 1203 ⁸⁹⁸	91, 1	: 613 ⁷⁶
87	: 859, 864, 951-961 , 963, 1241, 1256, 1289-1353 , 1372, 1387-1396	91, 3	: 221 ³⁰⁹
87, T	: 1374 ³⁹³	91, 48	: 134 ⁴⁵
87, 1	: 1374 ³⁹³	91, 51-54	: 952 ³³³
87, 21	: 969 ³⁹⁸ , 969 ⁶⁰⁰	91, 63	: 952 ³³³
87, 24	: 947 ³¹⁸	92	: 366-368, 1369
87, 35-37	: 969 ³⁰⁰	92, 24	: 175 ¹⁷⁶
87, 36	: 1356 ³⁴⁴	92, 26-32	: 122 ⁶ , 126 ¹⁵
88	: 859, 864, 951-961 , 1241, 1256, 1259 ⁶⁹ , 1289-1353 , 1372, 1387-1396	92, 42-43	: 360 ⁶¹
88, 14	: 503 ¹⁷ , 745 ⁶⁴	92, 46-47	: 360 ⁶¹
89	: 859, 864, 951-961 , 987 ¹¹ , 1241, 1256, 1289-1353 , 1372, 1387-1396	92, 47	: 118 ²⁸¹
89, 3	: 541 ⁵⁹	92, 64-65	: 1380 ⁴¹⁶
89, 17-23	: 969 ³⁰⁰	93	: 366-388
89, 21-23	: 1123 ³⁹⁰	93, 6-42	: 728 ¹⁵
89, 31-35	: 864 ¹⁰	93, 13	: 864 ¹⁰
90	: 859, 864, 951-961 , 1241, 1289-1353 , 1387-1396	93, 15	: 317 ¹⁰⁸
90, 10	: 141 ⁶⁹	93, 15-19	: 32 ¹⁵
90, 19-27	: 169-171	93, 19-22	: 137 ⁸⁷
90, 45	: 175 ¹⁷⁴	93, 27	: 921 ¹⁶⁰
		93, 74-80	: 763-788
		95	: 96 ¹⁹⁵ , 621 ⁷ , 1222 ⁴⁵⁵
		95, T	: 1021 ¹²⁴
		95, 7-9	: 1267 ⁹⁰
		95, 13	: 657 ³¹ , 862 ⁷
		95, 14-16	: 366 ⁵⁴
		95, 20	: 162 ¹⁴¹
		95, 23	: 503 ¹⁷
		95, 24	: 34 ⁰

2. Citations de la Règle de saint Benoît

Les normes sont les mêmes que pour l'Index précédent. De plus, là où Benoît reproduit le Maître sans variante notable, on a seulement relevé la référence à la *RM* (voir § 1), sans fournir ici la référence à la *RB*.

Capit 55 : 909¹¹⁶

Procl : **25-94**, 115-118
Procl 1 : 109²⁵⁹, 269³⁶
Procl 2 : 112⁴⁰, 115²⁴⁶

Procl 4 : 201²³⁰
Procl 29-30 : 198³⁸⁴
Procl 46 : 116³⁴⁹, 1023¹⁸⁸
Procl 46-49 : 113³⁴², 1203⁶⁹²
Procl 47 : 187²⁰⁰

Procl 48	: 115 ²⁴⁰ , 1122 ³⁸⁸	6, 8	: 205 ²⁹⁹ , 278 ⁶⁵ , 1213 ⁶⁰⁷
Procl 49	: 115 ²⁴⁰	7	: 338-370
Procl - 7	: 384, 1188	7, 11	: 220 ²⁸⁴
1	: 1375	7, 20	: 571 ⁸⁹
1, 13	: 573 ⁴⁸	7, 34	: 207 ²⁴⁶
2	: 1069 ²³⁶	7, 60	: 279 ⁷³ , 1377 ⁴⁰¹
2, 3	: 571 ³⁹	7, 67-69	: 187 ³⁰⁰
2, 18	: 575 ⁵⁴	7, 69	: 207 ²⁴⁶
2, 19	: 425 ³³	7, 70	: 89 ¹⁴⁹
2, 26-29	: 772-788, 844 ¹⁰	8	: 385, 396, 401-406, 419-481 , 601 ³⁶ , 637-643, 724 ¹ , 790, 794, 823 ⁸¹
2, 27-28	: 828 ⁹⁶	8, T	: 393-397, 399
2, 28	: 743 ⁴⁹	8, 1	: 1308 ³⁰⁹
2-3	: 647	8, 1-2	: 513 ¹⁰
3	: 648 ⁷	8, 4	: 1186 ⁵⁵⁸
3, 1	: 1381 ⁴¹⁷	8-9	: 514 ¹¹
3, 2	: 1377 ⁴⁰³	8-66	: 1188
3, 3	: 879 ⁴⁹ , 948 ³²⁴ , 1133 ⁴⁰⁸ , 1377 ⁴⁰⁰	9	: 385, 396, 398, 401-406, 433-451 , 601 ³⁶ , 637-643, 705, 724, 790, 794, 823 ⁸¹
3, 4-6	: 253-254	9, T	: 393-400
3, 6	: 308 ⁷⁴ , 933 ¹⁸⁰	9, 2	: 536 ⁸⁷ , 610 ⁶⁶
3, 10	: 772-788	9, 3	: 582 ⁸⁵
3, 11	: 370 ⁸⁷ , 935 ¹⁸¹	9, 4	: 400 ²⁰
3, 12-13	: 1381 ⁴¹⁷	9, 5	: 475 ⁷⁷ , 478 ⁸⁸
4	: 181-226 , 1248 ²³	9, 5-8	: 709 ¹⁷¹
4, 8	: 1273 ¹¹⁶	9, 6	: 534 ³⁶
4, 9-41	: 127 ²³	9, 6-7	: 582 ⁸⁶
4, 11-21	: 371	9, 7	: 579 ⁸⁹
4, 46	: 299 ³⁹ , 1229 ⁶⁵⁹	9, 8	: 110 ³³⁷ , 478 ⁸⁸ , 711 ¹⁸² , 712 ¹⁸⁴
4, 50	: 829 ⁹⁸ , 830 ¹⁰¹	9, 9	: 400 ²⁰ , 408 ³⁵ , 509 ⁸⁸
4, 69	: 366 ⁵²	9, 10	: 478 ⁸⁸ , 539 ⁵³
4, 72	: 370 ⁸⁷	9, 11	: 541 ⁶¹
4, 77	: 92 ¹⁸¹ , 1230 ⁶⁵⁴	10	: 385, 396, 398, 401-406, 413 ⁴⁴ , 433-451 , 601 ³⁶ , 637-643, 724, 790, 794, 823 ⁸¹
5	: 256 ⁷⁷	10, T	: 393-395, 398, 400 ²⁰ , 401
5, 4	: 262 ⁹		
5, 11	: 74 ¹²³		
5, 12	: 210-211		
5, 17-19	: 211-212		
5, 17-19	: 211-212		
5, 18-19	: 1230 ⁶⁵⁷		
5, 19	: 576 ⁶⁶ , 775 ²⁷		
6	: 249-280 , 1048 ¹⁹⁸		
6, 1	: 513 ⁸		
6, 3	: 369 ⁶⁵		
6, 7-8	: 183 ¹⁹⁰		

- 10, 1 : 400²⁰, 411⁴⁰
 10, 3 : 400²⁰, 411⁴⁰
 11 : 398¹⁷, 401-408,
 411-417, **453-481**,
 637-643, 705, 790,
 794, 823²¹, 999⁴⁰
 11, T : 393, 395-396, 400-
 401
 11, 2 : 400²⁰
 11, 3 : 534³⁶, 579⁶⁰, 582⁵⁶
 11, 4 : 400²⁰
 11, 6 : 509²⁶
 11, 7 : 450³⁹
 11, 9 : 579⁶⁰
 11, 11 : 601³⁸
 11, 11-12 : 400²⁰
 11, 11-13 : 608⁶²
 11, 12 : 1181⁸³⁸
 11, 13 : 772-788
 11, 13 : 772-788
 12 : 398, 401-406,
 407²², 412-416,
483-494, 637-643,
 705, 790, 794,
 823²¹
 12, T : 393, 398, 400-401
 12, 1 : 438⁶
 12, 2 : 500⁸, 509²⁵
 12, 4 : 541⁶¹, 1028¹³⁹
 13 : 398, 401-406,
 407²², 411, 414-
 416, **483-494**, 637-
 643, 705, 790, 794,
 823²¹
 13, T : 393-395, 398, 400-
 401
 13, 2 : 438⁶
 13, 3 : 550¹⁶
 13, 9 : 439⁹
 13, 10 : 433¹, 478⁸⁷, 550¹⁸
 13, 11 : 541⁶¹
 13, 12 : 580⁷⁰
 13, 14 : 539⁶²
 14 : 398, 401-406, **410-
 418**, 508³⁴, 637-
 643, 705, 790, 794,
 823²¹
 14, T : 393-395, 398, 400-
 401
 14, 1 : 510
 14, 1-2 : 456¹⁵
 14, 2 : 400²⁰
 15 : 401-406, 408³⁵,
410-418, **499-510**,
 637-643, 705, 790,
 823²¹
 15, T : 393-394, 398, 400-
 401
 16 : 385, 399, 400²¹,
 401-406, **408-410**,
 413, 417-418, **511-
 525**, 637-643, 705,
 790, 794, 823²¹
 16, T : 393-395, 398, 400-
 401
 16, T-5 : 1227-1229
 16, 1 : 400²⁰
 16, 3 : 400²¹
 16, 4 : 426²⁵
 17 : 399, 400²¹, 401-
 406, **527-543**, 637-
 643, 705, 790, 794,
 823²¹
 17, T : 393-394, 398-400
 17, 1 : 409, 418⁶⁴
 17, 2 : 609⁶⁴
 17, 3 : 610⁶⁷, 612⁷⁴
 17, 3-5 : 390⁸
 17, 5 : 580⁷², 612⁷⁴
 17, 6 : 551²³, 607⁵⁵, 608⁶⁰
 17, 7-8 : **495-498**
 17, 9 : 497³⁸
 17, 10 : 475⁷⁷
 17, 24 : 478⁸⁷
 18 : 401-406, **545-554**,
 637-643, 705, 790,
 794, 823²¹
 18, T : 393-394, 398-400
 18, 1 : 390⁸, 537⁴⁹
 18, 1-2 : 538
 18, 2 : 518³⁸
 18, 2-3 : 407³⁴
 18, 4-6 : 518³⁸

- 18, 5 : 439⁹
 18, 6 : 408³⁴
 18, 10 : 538⁶¹
 18, 11 : 408³⁴
 18, 12-18 : 495-498
 18, 16 : 439⁹
 18, 18 : 538⁶¹
 18, 21 : 439⁹
 18, 23 : 408³⁴, 1107⁸⁵⁸
 18, 24 : 491²⁰
 18, 24-25 : 1135⁴¹², 1152⁴⁴⁹,
 1153, 1220⁸²⁹
 18, 25 : 102²¹², 103²¹⁷
 19 : 385, 389, 401-406,
555-588, 637-643,
 705, 724, 790,
 793¹⁰, 794, 823²¹,
 1059²⁰⁹
 19, T : 393-395, 398-399
 19, 1 : 254⁶⁸, 307⁷⁴, 705,
 706¹⁰², 716¹⁰⁵
 19, 1-2 : 1226⁸⁴⁷
 19, 1-7 : 703¹⁵⁷
 20 : 385, 401-406, **555-
 588**, 637-643, 705,
 724¹, 790, 794,
 823²¹, 1059²⁰⁹
 20, T : 393-395, 398-399
 20, 1-2 : 388⁶
 20, 1-5 : 1216⁸¹³
 20, 3 : 630²⁵, 1233⁶³²
 21, 4 : 1061²²⁰
 21, 5 : 772-788, 944²⁰⁹
 21, 5-7 : 870²⁹
 22 : **645-697**, 699, 705
 22, 3-4 : 703¹⁵⁸
 22, 4 : 718¹⁹⁹, 1186⁵⁶²
 22, 5 : 931¹⁷⁴
 22, 6 : 721²¹⁰
 22, 6-8 : 96¹⁰⁴, 794
 23 : **723-761**, 772²³,
 787, 789, 837-844
 23, 1 : 776³⁰
 23, 2-3 : 616³³, 778³⁴, 781⁴⁵
 23, 3 : 768¹³, 779
 23, 4 : 610³⁸
 23, 4-5 : 781⁴⁵, 783⁴⁴, 820⁷¹,
 822⁷⁷
 24 : **723-761**, 772²³,
 789, 837-844
 24, 1 : 784
 24, 4 : 804-806
 24, 5-7 : 1270¹⁷⁰
 25 : **723-761**, 772²³,
 789, 837-844
 25, 2 : 1270¹⁰²
 25, 5-6 : 1270¹⁰²
 25, 6 : 1270¹⁰²
 26 : **723-761**, 772²³,
 789, 837-844
 26, 1 : 1270¹⁰²
 27 : **723-761**, 772²³,
 789, 837-844
 27, 1 : 1088²⁸¹
 27, 5 : 1088²⁸¹
 27, 6 : 1088²⁸¹
 27, 9 : 1088²⁸¹
 28 : **723-761**, 772²³,
 789, 837-844
 28, 1 : 788⁷⁴
 28, 3-4 : 793¹³
 28, 3-5 : 830¹⁰³
 28, 8 : 1378⁴⁰⁴
 29 : **723-761**, 772²³,
 789, 837-844
 29, 1 : 711¹⁸¹
 29, 2 : 944²¹¹
 30 : **723-761**, 772²³,
 789, 793¹¹, 837-
 844, 1110³⁸³
 30, T : 1135⁴¹²
 30, 1 : 1110
 30, 1-3 : 781⁴⁵, 783⁴⁴, 820⁷¹,
 822⁷⁷
 31 : 859-860, 864¹³
 31, 1-2 : 1269⁹⁰
 31, 2 : 370⁸⁷
 31, 6-7 : 1084²⁷²
 31, 7 : 279⁷⁰

- 31, 9 : 1090²⁸⁷, 1094²⁰⁷,
1116⁸⁷⁸
- 31, 13-14 : 279⁷¹
- 31, 17 : 1010⁷⁸, 1011⁸⁸,
1094²⁸⁸
- 31, 17-19 : 1084²⁷³
- 31, 18 : 278⁶⁶
- 31, 19 : 948²²³, 1377²⁸⁸
- 32 : 859-860, 864¹⁸,
865-875, 885, 920-
921, 964²⁸⁰, 972-
973, 975, 1232⁶⁸¹,
1249²⁸⁰, 1380, 1388
- 32, T-1 : 185¹⁸⁸
- 32, 3 : 1014⁹⁷
- 32, 4 : 946²¹⁴
- 32, 4-5 : 772-788
- 33 : 389⁷, 647⁵, 859,
864¹², **875-881**,
887, 889, 898, 923,
928-933, 971, 974
- 33, 3 : 654²⁸
- 33, 4 : 960²⁸⁹
- 33, 5 : 940¹⁹⁴
- 33, 6 : 948²⁸⁴, 1133⁴⁰⁸
- 33, 7-8 : 772-788
- 34 : 389⁷, 859, 864¹³,
881-887, 889, 898,
923, 931-935, 971-
974, 977, 1085⁸⁷³
- 34, 1 : 921¹⁴⁹
- 34, 2 : 896⁸⁶
- 34, 2-4 : 1158⁴⁸³
- 34, 3 : 897
- 34, 3-7 : 1157-1158
- 34, 4 : 941²⁰¹
- 34, 7 : 772-788, 822⁷⁷,
825⁸⁷
- 35 : 979-1009, **1009-**
1031, 1061³²¹,
1079-1080, 1108³⁸⁰,
1122⁸⁸⁵, 1235-1240
- 35, 3-4 : 1266⁸⁸
- 35, 10 : 1045¹⁸⁹
- 35, 11-13 : 1078²⁵⁶
- 35, 12-13 : 1054²⁰⁰
- 35, 12-14 : 801²¹, **1054-1056**,
1198²⁷⁶
- 35, 13 : 881⁸⁸
- 35, 15 : 1038⁴⁵³
- 35, 17-18 : 1308²⁰⁹
- 36 : 593¹², 979-980,
1075-1080, **1080-**
1109, 1146, 1173,
1235, 1237-1240
- 36, 1 : 1117²⁸⁰
- 36, 1-2 : 1272¹¹¹, 1274¹²³
- 36, 1-5 : 933¹⁷⁸
- 36, 5 : 1012⁸⁹
- 36, 6 : 1117²⁸⁰
- 36, 7 : 370⁸⁷, 1268⁸⁸,
1279¹³³
- 36, 8 : 660²⁶
- 36, 9 : 1140²²²
- 36, 10 : 935¹⁸¹, 1018¹⁰⁵
- 37 : 593¹², 979-980,
1075-1080, **1109-**
1123, 1173, 1235,
1237-1240
- 37, 1 : 1266⁸¹⁸
- 37, 1-3 : 744²³, 801²¹
- 37, 2 : 1190⁵⁵⁸
- 38 : 979-1009, **1031-**
1073, 1078, 1235-
1240
- 38, 1 : 1014⁹⁴
- 38, 3 : 1308²⁰⁹
- 38, 5-7 : 275-276
- 38, 8 : 255⁷³, 897⁹¹
- 38, 8-9 : 277
- 38, 9 : 1286¹⁴⁵
- 38, 10 : 881⁸⁵, 1023¹²³,
1078²⁵⁸, 1198²⁷⁷
- 38, 11 : 1018¹⁰⁴, 1018¹⁰⁷,
1025¹²⁰, 1090²⁸⁷,
1095²⁰⁰
- 38, 12 : 1104²⁴²
- 39 : 979, 1078, **1125-**
1142, 1168⁴⁹⁶,
1188-1190, 1235,
1237-1240
- 39, 1-3 : 1154⁴⁵⁵⁻⁴⁶⁶

- 39, 6-9 : 1151, **1190-1203**
- 39, 7 : 1155⁴⁵⁹
- 39, 7-8 : 1156
- 39, 7-9 : 1155⁴⁵⁸
- 39, 9 : 1153⁴⁶¹
- 39, 10 : 744⁵³, 1077²⁸²,
1077²⁸⁴, 1114⁸⁶⁸,
1167⁴⁸⁴
- 39, 11 : 1077²⁸⁴, 1094²⁸⁵,
1103-1108,
1114²⁸⁸
- 40 : 886, 979, 1077²⁸⁴,
1142-1169, 1188-
1190, 1235, 1237-
1240
- 40, 2 : 881⁸⁷, 1189⁵⁸⁷
- 40, 3 : 1058²⁰⁸, 1117²⁸⁰
- 40, 4 : 655²⁷
- 40, 5-7 : **1190-1203**
- 40, 6 : 1021¹⁵, 1032²¹⁷,
554²⁸, 1189⁵⁸⁵,
1220²¹⁹
- 40, 8-9 : 886⁷¹
- 41 : 601, 699, 979,
1078, **1169-1190**,
1235, 1237-1240,
1248²⁴
- 41, 2 : 602²⁸, 608⁸⁸,
701¹⁶¹
- 41, 2-5 : **1190-1203**
- 41, 3 : 701¹⁶¹
- 41, 4 : 602²⁸
- 41, 5 : 891⁷¹
- 41, 6 : 701¹⁶¹, 1134⁴¹⁰
- 41, 7 : 710¹⁷⁸, 1215⁶¹⁰
- 41, 7-8 : 594¹⁵
- 41, 7-9 : 426²⁷, **700-705**
- 41, 8-9 : 657
- 41, 9 : 711¹⁷⁹, 713¹⁸⁶
- 42 : 392, 662-664,
699-722, 790, 794,
810-811, 813
- 42, 1 : 1270¹⁰³
- 42, 1-2 : 1226⁴⁸⁷
- 42, 1-11 : 1185⁶⁴⁹
- 42, 2-3 : 1179⁸²⁸
- 42, 3 : 111²⁸², 1062²⁸³
- 42, 6 : 440¹⁸
- 42, 8-9 : 657
- 42, 8-11 : 277, 663⁴³
- 42, 9 : 772-788
- 42, 11 : 622, 650¹³, 658⁸⁹
- 43 : 389-392, 578⁸⁸,
589, **609-616**, 639,
704¹⁵⁸, 772²⁸, 789-
836, 837-844
- 43, 1 : 397
- 43, 1-2 : 657
- 43, 1-3 : 605⁴⁴, 704¹⁵⁸, **795-**
800, 1210⁵⁸⁹
- 43, 4 : 578⁸⁵, 580⁷², 582⁸⁶,
708¹⁷⁰
- 43, 4-9 : 704¹⁵⁸, 772-788,
790
- 43, 6 : 1215⁶⁰⁹
- 43, 7 : 107²⁸², 369⁸⁸
- 43, 8 : 255⁷³, 592⁸, 660⁸⁸,
761¹⁰⁶, 897⁹¹,
1048¹⁹³
- 43, 10 : 536-537, 578⁸⁸,
580⁷³, 582⁸⁸
- 43, 10-12 : 772-788
- 43, 13-17 : 772-788
- 43, 18 : 1025²¹
- 43, 18-19 : **800-803**
- 43, 19 : 772-788, 1198⁸⁷³
- 44 : 389, 704¹⁵⁸, **723-**
761, 789-836, 837-
844
- 44, 6 : 945²¹²
- 44, 6-9 : 823⁸¹
- 45 : 389, 704¹⁵⁸, 724,
789-818, **819-836**,
837-844
- 45, 1 : 748⁸¹
- 45, 1-3 : 772-788
- 45, 3 : 793¹²
- 46 : 389, 704¹⁵⁸, 724,
789-818, **819-836**,
837-844
- 46, 1 : 1045¹⁸⁹

46, 1-4 : 772-788
 46, 5 : 204²³⁵
 47 : 386-389, 391-392,
 790, 794, 816⁶⁸
 47, 1 : 595¹⁸, 704¹⁵⁸
 1021¹¹⁵
 47, 2-3 : **1062-1067**, 1104-
 1105
 47, 4 : 703¹⁶⁷, 793¹⁰
 48 : 392, 551¹²¹, **589-
 604**, 637, 794, 808,
 812, 1172⁵⁰⁶, 1205,
 1210-1211
 48, 1 : 1121³⁸⁷
 48, 3 : 423¹⁶, 425²²
 48, 5 : 275²⁷, 277⁶³, 722²¹¹
 48, 7 : 1196^{568, 570}, 1199⁵⁸⁰,
 1200⁵⁸⁸
 48, 7-8 : 1199⁵⁷⁹
 48, 7-9 : 1195
 48, 8 : 202²³²
 48, 9 : 1123³⁸⁹
 48, 10-11 : 423¹⁵
 48, 11 : 425²², 1198⁵⁷⁴
 48, 11-14 : 606⁵¹
 48, 12 : 605⁴⁵, 708¹⁷¹
 48, 13 : 425²¹
 48, 14 : 1198⁵⁷⁴
 48, 14-16 : 1215⁵¹⁰, 1216⁵¹²
 48, 15 : 425²², 711¹⁸²
 48, 15-21 : 1121³⁸⁶
 48, 19-20 : 772-788
 48, 20 : 369⁶⁶, 748⁶¹, 843⁸
 48, 21 : 278⁶⁰
 48, 22 : 406³⁰, 408³⁵,
 1121³⁸⁶
 48, 22-23 : 425²¹, 463⁶⁰
 48, 23 : 632³⁰, **1120-1123**
 48, 23-24 : 1120³⁸², 1127³⁹³
 48, 24 : 89¹⁷²
 48, 24-25 : **1116-1123**,
 1127³⁹³
 48, 24 : 89¹⁷²
 48, 24-25 : **1116-1123**,
 1126³⁹¹
 48, 25 : 1190⁵⁸⁸
 49 : 634, 705¹⁶¹, 718-

719, 800²⁸, 808,
 812, 836¹¹⁶, 980,
1205-1234, 1235,
 1239-1240,
 49, 1-2 : 102²¹⁵
 49, 1-3 : 706
 49, 4 : 630²⁶
 49, 5 : 928¹⁶⁶
 49, 6 : 655²⁶
 49, 7 : 203²³⁴, 205²⁴⁰,
 278⁶⁵
 49, 8 : 715¹⁹⁸
 49, 8-10 : 654²⁴
 49, 9 : 204²³⁶, 834¹¹³
 50 : 589, **604-609**, 639,
 807⁵², 808-816,
 838², 1197, 1205,
 1210
 50, T- 2 : 1249²⁹
 50, 2 : 1248²⁷
 50, 3 : 579
 50, 4 : 1228⁶⁵⁰, 1249²⁸
 51 : 256⁷⁷, 620, 705¹⁵⁹,
 77⁹⁸, 1809, 1232⁶⁰¹,
1241-1253, 1276¹²⁰,
 1387-1396
 51, 1 : 1194⁵⁶⁵
 51, 3 : 772-788
 52 : **617-635**, 637,
 705¹⁶¹, 718-719,
 806³⁸, 816⁷⁰, 836¹¹⁶,
 1077, 1252²⁸
 52, 1 : 1032-1033
 52, 2-3 : 722²¹²
 52, 2-5 : 275-276
 52, 3 : 928¹⁶⁶
 52, 4 : 1233⁶⁸³
 52, 5 : 722²¹², 775²⁷
 53 : 620, 816⁷⁰, 1017,
 1076²⁴⁹, 1077,
 1087, 1108³⁶⁰,
 1109, 1241, **1255-
 1279**, 1375, 1387-
 1396
 53, 1 : 1082²⁶⁵
 53, 2 : 654²³

53, 3-4 : 1317²³⁶
 53, 6 : 1317²³⁶
 53, 9 : 1062²²⁸
 53, 10-11 : 1019¹⁰⁹, **1192-
 1193**, 1243²⁸,
 1281-1287
 53, 11 : 1197⁵⁷¹
 53, 15 : 571³⁸
 53, 16 : 1194⁵⁶⁵, 1197⁵⁷¹,
 1248²⁸, 1281-1287
 53, 16-20 : 1019¹⁰⁹
 53, 17-20 : 1019¹⁰⁹
 53, 18-20 : 1011⁸⁸
 53, 19-20 : 776³⁰
 53, 21 : 370⁶⁷, 1021¹¹⁵
 53, 21-22 : 1083²⁸³, 1285¹⁴⁸
 53, 23-24 : 279⁸⁹, 907-908,
 1194⁵⁶⁵, 1248²⁸
 54 : 628-629, 634-635,
 717¹⁹⁸, 718, 800²⁸,
 816⁶⁹, 824-825,
 836¹¹⁵, 859, **889-
 908**, 964²⁸⁰, 971-
 973, 975, 977,
 1085²⁷², 1251³⁸,
 1252³⁸
 54, 1 : 194²¹⁸, 945²²⁴,
 1248²⁸
 54, 3 : 1253⁴²
 54, 4 : 255⁷⁵, 1048¹⁹³
 54, 5 : 772-788
 55 : 816⁷⁰, 859, 875,
 907-908, **909-935**,
 971-976, 1085²⁷²,
 1232⁶⁰¹, 1249³⁰,
 1380⁴¹²
 55, 4 : 254⁶⁹
 55, 5 : 601³⁸
 55, 11 : 655²⁸
 55, 15 : 654-655
 55, 17 : 772-788
 55, 18-22 : 389⁷
 55, 19 : 651¹⁵
 55, 22 : 896⁸⁸
 56 : 1232⁶⁰¹, 1241,
 1253⁴², 1266⁸⁵,
1281-1287, 1387-
 1396

56, 1 : 1278¹²¹
 57 : 859, **937-949**,
 964²⁸⁰, 973 976,
 1092²⁰¹, 1133⁴⁰⁸,
 1195, 1241¹,
 1250⁸², 1253⁴³
 57, 1 : 965²⁸¹
 57, 1-3 : 1267⁸²
 57, 2-3 : 772-788
 57, 7-9 : 272
 58 : 859, **951-961**, 967,
 971, 973-974,
 1017, 1241, **1289-
 1353**, 1368-1370,
 1378, 1387-1396
 58, 5 : 1285¹⁴⁴
 58, 6 : 654²⁸, 1021¹¹⁵
 58, 8 : 88¹⁶⁴
 58, 10 : 80¹³⁰
 58, 24 : 969²⁹⁹
 58, 25 : 880⁸²
 58, 26 : 928¹⁸⁹
 59 : 859, 951, **962-970**,
 971-974, 976,
 1241, 1282¹³⁷,
1355-1368, 1369,
 1387-1396
 59, 1 : 1324²⁶²
 59, 2 : 1324²⁶⁸
 59, 3 : 956²⁶⁵, 1330²⁷⁷,
 1333²⁸²
 59, 7 : 1117²⁸
 59, 8 : 1324²⁶⁸
 60 : 1076²⁴⁹, 1255⁴⁵,
 1282¹³⁵, **1369-
 1385**, 1387-1396
 61 : 1255⁴⁵, 1274¹¹⁸,
 1308²⁰⁵, 1339²⁹⁵,
1369-1385, 1387-
 1396
 61, 1-7 : 1270¹⁰⁶
 61, 4 : 279⁷²
 61, 6-7 : 775²⁷
 61, 10 : 80¹⁴⁹, 630²¹
 61, 14 : 948²⁸²
 62, 7 : 1018¹⁰⁶

- 62, 8-11 : 772-788
 63 : 611⁷², 1061, 1369
 63, 1 : 1379⁴¹⁰
 63, 2 : 654²⁴
 63, 4 : 1066³²³
 63, 5-6 : 948²²⁴, 1133⁶⁰⁸
 63, 9 : 744⁸³
 63, 10 : 207²⁴⁴
 63, 13 : 76¹⁴¹, 254⁶⁹, 308⁷⁴,
 370⁶⁷, 630⁸⁴
 63, 13-14 : 1084²⁷⁰
 63, 16 : 207²⁴⁴
 63, 18 : 658
 63, 18-19 : 744⁸³
 64 : 256⁷⁷, 834¹¹⁴, 935¹⁸²
 64, 2 : 1061²²⁰
 64, 5 : 654²⁴
 64, 7-22 : 728²¹⁵
 64, 12-14 : 1203⁶²²
 64, 13 : 834¹¹⁴
 64, 14 : 844¹¹⁰
 64, 17-19 : 1202-1203
 64, 19 : 89¹⁷²
 65, 14 : 1377⁴⁰¹
 65, 15 : 370⁶⁷
 65, 18 : 101²¹³
 65, 18-21 : 772-788
 65, 20 : 944²⁰⁹
 65, 22 : 896⁸⁸, 935¹⁸¹
 66 : 108²³⁴, 1222⁶⁵⁵,
 1241¹
 66, T : 1021¹¹⁴
 66, 1 : 370⁶⁷, 1022¹¹⁸
 66, 1-4 : 1269⁹⁹
 66, 2-4 : 280, 370⁶⁷
 66, 5 : 1021¹¹⁴
 66, 8 : 95-100, 1060²¹⁶,
 1068²²⁴
 67 : 95, 1188, 1200⁶⁸⁴,
 1241¹

- 67, 2 : 576⁶⁹, 579-580,
 607⁵²
 67, 3 : 580⁷⁸
 67, 5 : 1194⁵⁸⁸, 1248⁸⁶,
 1270¹⁰⁸
 67, 5-6 : 279⁶⁹
 67, 6 : 772-788
 67, 6-7 : 1231⁶⁵⁹
 67, 7 : 221²⁶⁹, 772-788
 68 : 95, 1188, 1200⁶⁸⁴
 68, 5 : 370⁶⁷
 69 : 95, 1188
 69, 4 : 772-788
 70 : 95, 1188
 70, 3 : 747⁶⁰, 772-788
 70, 5-6 : 1203⁶²²
 70, 6 : 772-788
 71 : 95, 1188
 71, 3 : 1018¹⁰⁸
 71, 4 : 743⁵⁰, 744⁸³
 71, 5 : 772-788
 71, 6-9 : 822^{78.77}
 71, 9 : 772-788
 72 : 95, 1188
 72, 1-2 : 1378⁴⁰⁴
 72, 3 : 370⁶⁷
 72, 5 : 1087²⁷⁹
 72, 9 : 362⁶⁷, 370⁶⁷
 72, 12 : 95¹⁸²
 73 : 95-114, 115-118,
 1068²²⁴, 1072²²⁸,
 1092²⁵⁹, 1188
 73, 3 : 712¹⁶⁴
 73, 3-5 : 711¹⁶²
 73, 5 : 512⁵
 73, 5-7 : 1153¹⁸⁰
 73, 5-9 : 1220⁶³⁹
 73, 6-7 : 1134⁴¹¹
 73, 8 : 1134⁴¹¹

3. Manuscrits de la Règle du Maître

Pour chacun des trois manuscrits du Maître, nous indiquons les pages et notes du Commentaire où il en est fait mention.

Ms. A* (Munich 28118)

33, 65-69, 100²⁰⁸, 120-121,
 130⁸², 181-184, 727¹², 732-734
 808-817

Ms. E* (Paris lat. 12634)

65-69, 120-124, 171, 173-174,
 176-179, 181-184, 282³, 288²⁰,

339¹⁸², 448⁸², 515, 523, 561¹²,
 584, 713¹⁰⁸, 715, 727¹², 732-
 744, 806-817, 870-871, 873-
 874

Ms. P* (Paris lat. 12205)

26-27, 33-34, 39, 65-69, 100²⁰⁸,
 120-121, 130⁸², 181-184, 262¹⁰,
 727¹², 732-734, 808-817

4. Mots et expressions des deux règles

Seuls ont été enregistrés les mots et expressions qui sont suivis d'une explication ou d'une liste de références dans le Commentaire.

absque murmuratione : 1023¹²¹
 ago : 81¹⁶⁴
 ars : 186¹⁶⁴
 audio : 262-263
 auris cordis : 85¹⁸²

completorii : 541-542
 condecet : 254
 conuenit : 254
 conuersatio : 652-655
 conuersatio morum : 779⁸⁸,
 1324-1325
 correptio : 780¹⁰
 corripio : 779⁸⁸

deliciae : 140⁸⁸
 delinquo : 235
 describo : 108²²⁴
 desidero, desiderium : 153^{100.101}
 diabolus, diabolicus : 201²²⁹
 dies : 409⁹⁷
 disciplina : 567⁸⁰, 782⁴⁰

disciplina regularis (regulae) :
 781-785
 diuinitas : 567²⁷
 donatio : 967^{282.283}
 dormio : 688¹²¹
 dormitorium : 692²⁸⁸, 694¹⁴⁰,
 695¹⁴²

elemosyna : 967²⁸¹, 967²⁸²
 emendatio : 825⁹⁹
 extollo : 941²⁰⁵
 extraneus : 1257⁴⁰, 1262⁶⁶

factis impleo : 220²⁸⁸
 ferramentum : 185¹⁰²
 frater : 1374²⁸²
 fratres : 68¹¹⁸

humilitas : 255

infantes, infantuli : 1114⁸⁷²
 infirmi : 1083⁶⁸, 1114⁸⁷²
 imperfectum : 311⁸⁰

interrogatio : 255
 inuicem se praeuenire : 658²²
 iustitia : 101²¹²

labor manuum : 310⁷⁹
 lectisternia : 652-653
 lucernaria : 519-525

machina : 229⁴
 magis : 200²²⁸
 malignus : 201²²⁹
 merces : 1225⁶⁴³, 1230⁶⁶⁷, 1238-1239
 missae : 541
 monachus : 1134-1135
 multitudo : 688¹²¹

nam : 237
 natura : 61⁹⁹, 1111³⁶⁴
 necessitas : 717¹⁹⁷
 necessitas loci : 1191⁵⁶², 1196⁵⁷⁰
 nocturni : 469⁶¹
 nouitius : 1388⁴³⁰

obaudio : 230¹⁰, 262¹⁰
 occasio : 255
 officium : 396-397, 795¹⁶
 omnes in unum : 605⁴⁶, 708¹¹³
 omnibus mensis : 1127^{895, 398}
 opera manuum : 310⁷⁹
 opus : 622³⁰
 opus Dei : 580⁷³, 132²⁴⁸
 opus laboris : 310⁷⁹
 opus peculiare : 927-928

peculiariter : 922^{164, 155}
 peregrinus : 1282¹³⁶
 praesumo, praesumptio : 1225⁶⁴²

prior : 255
 publico : 822-823
 pullorum cantus : 1139⁴⁸²
 pura oratio : 573⁸⁰, 582⁸⁰

qualiter : 395¹⁵, 400²¹, 401²⁴
 quamuis...tamen : 232¹³
 quanto magis : 570^{86, 87}
 quomodo : 401²⁴

radicitus amputo : 876³⁸
 recreo : 139⁸⁷
 regula : 715¹⁸⁹, 1113³⁶⁸, 1295¹⁷²
 requiro : 255
 reuerentia : 255

sanctus : 110²²⁶, 162¹⁴¹
 Satanas : 201²²⁹
 scola : 63^{102, 104}
 secreta : 630²¹
 senior : 656³⁰, 658, 659³⁴, 1282¹⁸⁷, 1284, 1339²⁹⁷
 seruitus : 565²⁶
 seruo : 1136
 signum : 779²⁵
 sileo : 235
 si maior conogatio fuerit : 688¹²¹
 simpliciter : 630²²
 simul etiam : 871-872
 spero, spes : 153^{97, 99}
 spiritalis : 1375
 spiritalis pater (senior) : 1225⁶⁴¹
 sto : 756⁹⁵
 sufficere credimus : 591⁷, 654²⁵, 919¹⁴⁵, 1144⁴⁴⁸, 1227⁶⁴⁸
 superuenio : 717¹⁹⁷, 1257⁶⁰
 supplicatio litaniae : 779²⁸
 suus : 1252⁴¹
 synaxis : 541

teneor : 411⁴⁰
 terminor : 542
 tunc...si : 1227⁶⁴⁸, 1230⁶⁶⁸

uapulo : 827²¹
 uel : 1283¹³⁸
 uerus rex : 86¹⁶⁸
 uesper, uespera : 519-525
 uicissim : 1045¹³⁸
 uigilia : 469
 ultro : 825
 unde : 74¹³³
 usque ad satisfactionem : 777²⁸
 ut : 1217⁶¹⁸
 uultus : 311²⁵

5. Thèmes divers

Comme dans la liste précédente, on trouvera ici notamment les matières à propos desquelles des listes de références sont données dans le Commentaire.

Litteraria

CASUISTIQUE SIMPLIFIÉE (RB) : 594¹⁰
 CHAPITRES DE SYNTHÈSE (RB) : 791⁸
 CITATIONS SCRIPTURAIRES RENDUES PLUS FIDÈLES : 193-197
 COMPOSITION ENCHEVÊTRÉE : 713¹⁸⁷, 861⁵, 871-872
 CURSUS RYTHMIQUE : 199²²⁵, 204²²⁸

DEUXIÈME PERSONNE DU SINGULIER (« TU ») : 28-29, 70, 115
 DOUBLETS (RB) : 389⁷

GÉNITIF D'APPARTENANCE : 63¹⁰⁸
 GÉNITIF D'IDENTITÉ : 63¹⁰³, 782
 GÉNITIF PARTITIF : 779²⁸
 GLOSES MARGINALES (RM) : 727

INCIPIT ET EXPLICIT : 33-34, 69¹²⁰, 100, 1211

NOMBRE DES SYLLABES : 85, 167¹⁵⁰, 199²²⁸, 299, 322¹²⁴
 « NOUS » D'AUTEUR : 28, 88, 115²⁴⁷, 229, 258
 « NOUS » DE PRÉDICATEUR : 28-29, 32, 70, 81¹⁶², 87, 115²⁴⁷, 258

PLURIEL DE POLITESSE : 298

REDONDANCES (RM) : 208-216
 RETOUCHES MONASTIQUES (RB) : 74, 194
 RIME : 199

TITRES DE CHAPITRES : 392-401

Liturgica

« CURRENTE SEMPER PSALTERIO » (RUBRIQUE) : 545⁸, 640
 DIMANCHE, DÉBUT DES SÉRIES PSALMIQUES : 995³¹
 « GLORIA PATRI » : 582
 HYMNES DES PETITES HEURES : 535-538, 639, 641
 INVITATOIRE (Ps. 94) : 72¹²⁸, 390
 MATINES (RM) : 409²⁷
 ORAISONS PSALMIQUES : 577-588
 PSAUMES D'ATTENTE : 639, 641, 708
 VERSETS :

« BENEDICTUS ES » : 1027-1030, 1039
 « DEUS IN ADIUTORIUM » : 390⁸, 535-538, 584, 639, 1027-1030, 1039
 « DOMINE LABIA » : 662-664, 1029¹⁴⁵, 1039
 « SUSCEPIMUS DEUS » : 1039, 1257, 1265, 1273, 1275¹²², 1389
 « TU MANDASTI » : 1265⁷⁹

- Realia et moralia**
- L'ABBÉ :**
 SON AUTORITÉ : 940¹⁰³,
 1231¹⁰⁰
 CONTRÔLE LA DISTRIBUTION
 DU MATÉRIEL : 654⁹⁴
- DIABLE : 199-201
 DIFFICULTÉS ÉCONOMIQUES
 (RB) : 949¹²⁵
 DIMANCHE (RM) : 407²²
 DISCRÉTION (RM) : 1203¹⁰⁰
- FINS DERNIÈRES : 27-32, 59-62,
 77-78, 111-114, 156-158, 202-
 203, 217-218
- GARDIENS DE L'HÔTELLERIE
 (RM) : 1007⁷⁰
- GRÂCE DE DIEU : 56-58, 61,
 70-71, 152-156, 197-201
- HEBDOMADIERS DE L'OFFICE
 (RM) : 1007⁶⁰
- HONTE (ÉDUCATION PAR LA —):
 107²²³
- HUMILITÉ (GARDER L' —) :
 944²⁰⁸
- LAÏCS RELIGIEUX : 1392¹⁰³
- LIMITE D'ÂGE (12 OU 15 ANS) :
 1114³⁷⁰⁻³⁷¹
- MURMURE : 836⁷⁰
- LES PÈRES ET NOUS : 100-101
 PRÉSENCE ET REGARD DE
 DIEU : 307⁷⁴
- PRIÈRE ADRESSÉE AU CHRIST :
 571¹²⁰
- PRIÈRE AVEC LARMES : 1216¹¹¹
- PROGRÈS SPIRITUEL ICI-BAS :
 90-93, 111-118
- LA RÈGLE :
 SA LECTURE : 26-27, 33, 96-
 100
 SON SENS : 30-33, 75-78, 100-
 103, 111-112, 116-118
- RELATIONS FRATERNELLES :
 280
- SORTIES POUR LES COMMIS-
 SIONS : 311¹²¹
- TEMPS FORTS DE LA VIE
 MONASTIQUE : 278
- TRAVAIL MANUEL : 156-157,
 202
- TRISTESSE : 1084¹⁷¹

TABLE DES MATIÈRES DE L'OUVRAGE

Tome IV

AVANT-PROPOS.....	9
TABLE DE CONCORDANCE DES CHAPITRES DE LA RÈGLE DE S. BENOÎT ET DE LEUR COMMENTAIRE.....	15
ABRÉVIATIONS.....	18
BIBLIOGRAPHIE.....	19

COMMENTAIRE HISTORIQUE ET CRITIQUE

PREMIÈRE PARTIE: LE PROLOGUE ET L'ÉPILOGUE

Chapitre I. — <i>Le Prologue</i>	25
I. Les introductions du Maître (Prologue et <i>Thema</i>).....	25
II. Le Prologue de Benoît.....	70
Chapitre II. — <i>L'épilogue</i> (RB 73).....	95
Chapitre III. — <i>Conclusion: l'épilogue et le Prologue</i>	115

DEUXIÈME PARTIE: L'ART SPIRITUEL

Chapitre I. — <i>Le traité du Maître</i> (RM 3-6).....	119
I. L'ensemble et ses connexions.....	119
II. Le détail de <i>l'ars sancta</i> (RM 3).....	139

III. Les compléments (<i>RM</i> 4-6).....	171
IV. La genèse du traité et celle de l' <i>ars</i>	176
Chapitre II. — <i>Le traité de Benoît</i> (<i>RB</i> 4).....	181

TROISIÈME PARTIE: SILENCE ET HUMILITÉ

Chapitre I. — <i>La taciturnité</i>	227
I. Le traité du Maître (<i>RM</i> 8-9).....	227
II. Le traité de Benoît (<i>RB</i> 6).....	249
III. Théorie et pratique du silence.....	259
Chapitre II. — <i>L'humilité</i>	281
I. Le traité du Maître (<i>RM</i> 10).....	281
II. Le traité de Benoît (<i>RB</i> 7).....	338
III. Le sens du traité : crainte de Dieu et humilité.	344
ADDENDA.....	371
TABLE ANALYTIQUE.....	373

Tome V

QUATRIÈME PARTIE: L'ŒUVRE DE DIEU

Chapitre I. — <i>Le traité de l'office divin</i> (<i>RB</i> 8-20)...	383
I. Importance du traité.....	383
II. Position dans la Règle.....	384
III. Les titres de chapitres.....	392
IV. L'ordonnance du traité.....	401
Chapitre II. — <i>L'horaire des vigiles</i> (<i>RB</i> 8).....	419
Chapitre III. — <i>Les vigiles fériales</i> (<i>RB</i> 9-10).....	433
Chapitre IV. — <i>Les vigiles dominicales</i> (<i>RB</i> 11)....	453

Chapitre V. — <i>Les matines et les vêpres</i>	483
I. Les matines (<i>RB</i> 12-13).....	483
II. Le <i>Pater</i> à la fin des heures (<i>RB</i> 13).....	493
III. Les vêpres (<i>RB</i> 17-18).....	495
Chapitre VI. — <i>La discipline de l'alleluia</i> (<i>RB</i> 15)..	499
Chapitre VII. — <i>Le cycle des heures</i> (<i>RB</i> 16).....	511
Chapitre VIII. — <i>Les petites heures et les complies</i> (<i>RB</i> 17).....	527
Chapitre IX. — <i>La récitation hebdomadaire du psautier</i> (<i>RB</i> 18).....	545
Chapitre X. — <i>Psalmodie et oraison</i> (<i>RB</i> 19-20)....	555
I. Le Maître et Benoît : les textes.....	555
II. Benoît connaissait-il l'oraison psalmique?...	577
Chapitre XI. — <i>Office et travail</i>	589
I. L'horaire (<i>RB</i> 48).....	589
II. Les dispenses (<i>RB</i> 50 et <i>passim</i>).....	604
III. Les retards (<i>RB</i> 43).....	609
Chapitre XII. — <i>L'oratoire du monastère</i> (<i>RB</i> 52)..	617
Chapitre XIII. — <i>Conclusion</i>	637

*CINQUIÈME PARTIE: LE DORTOIR ET LE SILENCE
NOCTURNE*

Chapitre I. — <i>Le dortoir</i> (<i>RB</i> 22).....	645
I. Structure du texte : Benoît et le Maître.....	645
II. Histoire de l'institution : de la cellule au dor- toir.....	664
Chapitre II. — <i>Le silence après complies</i> (<i>RB</i> 42)...	699

SIXIÈME PARTIE: LA RÉPRESSION DES FAUTES

Chapitre I. — *Le code pénal (RB 23-30 et 44)*..... 723

Chapitre II. — *Les pénalités disséminées*..... 763

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

 III. Les fautes à l'oratoire et au travail (RB 45-46)..... 819

Chapitre IV. — *Conclusion*..... 837

ADDENDA..... 845

TABLE ANALYTIQUE..... 847

Tome VI

SEPTIÈME PARTIE: LA DÉSAPPROPRIATION

Chapitre I. — *Conservation des biens meubles et désappropriation (RB 32-34)*..... 859

 I. La note du Maître sur la désappropriation (RM 16)..... 860

 II. Le chapitre des outils et biens du monastère (RB 32)..... 865

 III. L'interdiction de la propriété (RB 33)..... 875

 IV. L'inégale distribution du nécessaire (RB 34)..... 881

Chapitre II. — *La réception des présents (RB 54)*..... 889

Chapitre III. — *Vêtement et chaussure (RB 55)*..... 909

Chapitre IV. — *Les artisans et la vente de leurs produits (RB 57)*..... 937

Chapitre V. — *Profession et désappropriation (RB 58-59)*..... 951

 I. Les postulants adultes (RB 58)..... 951

 II. Les enfants (RB 59)..... 962

Chapitre VI. — *Conclusion*..... 971

HUITIÈME PARTIE: LES REPAS ET LE CARÈME

Chapitre I. — *Les servants et le lecteur (RB 35 et 38)*..... 979

 I. Vue d'ensemble des deux règles..... 980

 II. Le chapitre des servants (RB 35)..... 1009

 III. Le chapitre du lecteur (RB 38)..... 1031

Chapitre II. — *Malades, vieillards et enfants (RB 36-37)*..... 1075

 I. Attaches de ces chapitres avec la RM..... 1075

 II. Le chapitre des malades (RB 36)..... 1080

 III. Le chapitre des vieillards et des enfants (RB 37)..... 1109

Chapitre III. — *Rations et horaire (RB 39-41)*..... 1125

 I. La ration alimentaire (RB 39)..... 1125

 II. La ration de vin (RB 40)..... 1142

 III. L'horaire des repas (RB 41)..... 1169

 IV. Les trois notes sur les dispenses..... 1190

Chapitre IV. — *Le carême (RB 49)*..... 1205

 I. Le traité du Maître (RM 51-53)..... 1205

 II. Le traité de Benoît (RB 49)..... 1210

Chapitre V. — *Conclusion*..... 1235

NEUVIÈME PARTIE:

LES RELATIONS AVEC L'EXTÉRIEUR

Chapitre I. — <i>Sorties et repas (RB 51)</i>	1241
I. Les quatre chapitres du Maître (<i>RM 59-62</i>)..	1242
II. Le chapitre de Benoît (<i>RB 51</i>).....	1247
Chapitre II. — <i>La réception des hôtes (RB 53)</i>	1255
I. L'hospitalité selon le Maître (<i>RM 65; 71-72; 78-79</i>).....	1255
II. Le traité de Benoît (<i>RB 53</i>).....	1262
Chapitre III. — <i>La table de l'abbé (RB 56)</i>	1281
Chapitre IV. — <i>L'admission des postulants (RB 58)</i>	1289
I. De Cassien au Maître (<i>RM 87-90</i>).....	1289
II. Du Maître à Benoît (<i>RB 58</i>).....	1307
III. Benoît, le Maître et Cassien	1338
IV. Les deux règles dans la tradition.....	1343
Chapitre V. — <i>L'oblation des enfants (RB 59)</i>	1355
Chapitre VI. — <i>La réception des prêtres et des moines étrangers (RB 60-61)</i>	1369
Chapitre VII. — <i>Conclusion</i>	1387
ADDENDA.....	1397
TABLE ANALYTIQUE DU TOME VI.....	1399
INDEX DE L'OUVRAGE.....	1407

I. <i>Index scripturaire</i>	1409
II. <i>Index des auteurs anciens et des recueils de textes</i>	1414
III. <i>Index des noms propres</i>	1440
IV. <i>Index des deux règles</i>	1448
1. Citations de la Règle du Maître.....	1448
2. Citations de la Règle de S. Benoît.....	1458
3. Manuscrits de la Règle du Maître.....	1467
4. Mots et expressions des deux règles.....	1467
5. Thèmes divers.....	1469
TABLE DES MATIÈRES DE L'OUVRAGE.....	1471

ERRATUM

Tome V, p. 460, note 33, ligne 3. Lire la référence comme suit : AURÉLIEN, *Reg. monach.*, PL 68, 395 a, et *Reg. uirg.*, PL 68, 405 b.

SOURCES CHRÉTIENNES

LISTE COMPLÈTE DE TOUS LES VOLUMES PARUS

N. B. — L'ordre suivant est celui de la date de parution (n° 1 en 1942) et il n'est pas tenu compte ici du classement en séries : grecque, latine, byzantine, orientale, textes monastiques d'Occident ; et série annexe : textes para-chrétiens.

Sauf indication contraire, chaque volume comporte le texte original, grec ou latin, souvent avec un appareil critique inédit.

La mention *bis* indique une seconde édition. Quand cette seconde édition ne diffère de la première que par de menues corrections et des *Addenda* et *Corrigenda* ajoutés en appendice, la date est accompagnée de la mention « réimpression avec supplément ».

NIHIL OBSTAT :	IMPRIMI POTEST :
Le 14 août 1970	Le 15 août 1970
fr. BERTRAND PETIT	fr. DENIS HUERRE
Moine de la Pierre-qui-Vire	Abbé de la Pierre-qui-Vire

IMPRIMATUR :
Lyon, le 13 juillet 1971
PAUL BONY, c. d.

1. GRÉGOIRE DE NYSSE : *Vie de Moïse*. J. Daniélou (3^e édition) (1968).
- 2 bis. CLÉMENT D'ALEXANDRIE : *Protreptique*. C. Mondésert, A. Plassart (réimpression de la 2^e éd. 1961).
- 3 bis. ATHÉNAGORE : *Supplique au sujet des chrétiens*. *En préparation*.
- 4 bis. NICOLAS CABASILAS : *Explication de la divine Liturgie*. S. Salaville, R. Bornert, J. Gouillard, P. Périchon (1967).
5. DIADOQUE DE PHOTICÉ : *Œuvres spirituelles*. É. des Places (3^e édition) (1966).
- 6 bis. GRÉGOIRE DE NYSSE : *La création de l'homme*. *En préparation*.
- 7 bis. ORIGÈNE : *Homélie sur la Genèse*. H. de Lubac, L. Doutreleau. *En préparation*.
8. NICÉTAS STÉTHATOS : *Le paradis spirituel*. M. Chalendar. *Remplacé par le n° 81*.
- 9 bis. MAXIME LE CONFESSEUR : *Centuries sur la charité*. *En préparation*.
10. IGNACE D'ANTIOCHE : *Lettres*. — *Lettres et Martyre de POLYCARPE DE SMYRNE*. P.-Th. Camelot (4^e édition) (1969).
- 11 bis. HIPPOLYTE DE ROME : *La Tradition apostolique*. B. Botte (1968).
- 12 bis. JEAN MOSCHUS : *Le Pré spirituel*. *En préparation*.
13. JEAN CHRYSOSTOME : *Lettres à Olympias*. A.-M. Malingrey. Trad. seule (1947).
- 13 bis. 2^e édition avec le texte grec et la *Vie anonyme d'Olympias* (1968).
14. HIPPOLYTE DE ROME : *Commentaire sur Daniel*. G. Bardy, M. Lefèvre. Trad. seule (1947).
- 2^e édition avec le texte grec. *En préparation*.
15. ATHANASE D'ALEXANDRIE : *Lettres à Sérapion*. J. Lebon. Trad. seule (1947).
16. ORIGÈNE : *Homélie sur l'Exode*. H. de Lubac, J. Fortier. Trad. seule (1947).
17. BASILE DE CÉSARÉE : *Sur le Saint-Esprit*. B. Pruche. Trad. seule (1947).
- 17 bis. 2^e édition avec le texte grec (1968).
- 18 bis. ATHANASE D'ALEXANDRIE : *Discours contre les païens*. De l'Incarnation du Verbe. *En préparation*.
- 19 bis. HILAIRE DE POITIERS : *Traité des Mystères*. P. Brisson (réimpression, avec supplément, 1967).
20. THÉOPHILE D'ANTIOCHE : *Trois livres à Autolytus*. G. Bardy, J. Sender. Trad. seule (1948).
- 2^e édition avec le texte grec. *En préparation*.
21. ÉTHÉRIE : *Journal de voyage*. H. Pétré (réimpression, 1971).
- 22 bis. LÉON LE GRAND : *Sermons*, t. I. J. Leclercq, R. Dolle (1964).
23. CLÉMENT D'ALEXANDRIE : *Extraits de Théodote* (réimpression, 1970).
- 24 bis. PROLÉMANE : *Lettre à Flora*. G. Quispel (1966).

- 25 bis. AMBROISE DE MILAN : Des sacrements. Des mystères. Explication du Symbole. B. Botte (1961).
- 26 bis. BASILE DE CÉSARÉE : Homélie sur l'Hexaéméron. S. Giet (réimpr. avec suppl., 1968).
- 27 bis. Homélie Pascales, t. I. P. Nautin. *En préparation.*
- 28 bis. JEAN CHRYSOSTOME : Sur l'incompréhensibilité de Dieu. J. Daniélou, A.-M. Malingrey, R. Flacelière (1970).
- 29 bis. ORIGÈNE : Homélie sur les Nombres. A. Méhat. *En préparation.*
- 30 bis. CLÉMENT D'ALEXANDRIE : Stromate I. *En préparation.*
31. EUSÈBE DE CÉSARÉE : Histoire ecclésiastique, t. I. G. Bardy (réimpression, 1965).
- 32 bis. GRÉGOIRE LE GRAND : Morales sur Job, t. I. R. Gillet, A. de Gaudemar. *En préparation.*
- 33 bis. A. Diognète. H. I. Marrou (réimpr. avec suppl., 1965).
- 34 bis. IRÉNÉE DE LYON : Contre les hérésies, livre III. *En préparation.*
- 35 bis. TERTULLIEN : Traité du baptême. F. Refoulé. *En préparation.*
36. Homélie Pascales, t. II. P. Nautin (1953).
- 37 bis. ORIGÈNE : Homélie sur le Cantique. O. Rousseau (1966).
- 38 bis. CLÉMENT D'ALEXANDRIE : Stromate II. *En préparation.*
- 39 bis. LACTANCE : De la mort des persécuteurs. 2 vol. *En préparation.*
40. THÉODORE DE CYR : Correspondance, t. I. Y. Azéma (1955).
41. EUSÈBE DE CÉSARÉE : Histoire ecclésiastique, t. II. G. Bardy (réimpression, 1965).
42. JEAN CASSIEN : Conférences, t. I. E. Pichery (réimpression, 1966).
43. S. JÉRÔME : Sur Jonas. P. Antin (1956).
44. PHILOXÈNE DE MABBOUG : Homélie. E. Lemoine. Trad. seule (1956).
- 45 bis. AMBROISE DE MILAN : Sur S. Luc, t. I. G. Tissot (réimpr. avec suppl., 1971).
46. TERTULLIEN : De la prescription contre les hérétiques. P. de Labriolle et F. Refoulé (1957).
47. PHILON D'ALEXANDRIE : La migration d'Abraham. R. Cadiou (1957).
48. Homélie Pascales, t. III. F. Floëri et P. Nautin (1957).
- 49 bis. LÉON LE GRAND : Sermons, t. II. R. Dolle (1969).
- 50 bis. JEAN CHRYSOSTOME : Huit Catéchèses baptismales inédites. A. Wenger (réimpr. avec suppl., 1970).
51. SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIE : Chapitres théologiques, gnostiques et pratiques. J. Darrouzès (1957).
52. AMBROISE DE MILAN : Sur S. Luc, t. II. G. Tissot (1958).
- 53 bis. HERMAS : Le Pasteur. R. Joly (réimpr. avec suppl., 1968).
54. JEAN CASSIEN : Conférences, t. II. E. Pichery (réimpression, 1966).
55. EUSÈBE DE CÉSARÉE : Histoire ecclésiastique, t. III. G. Bardy (réimpression, 1967).
56. ATHANASE D'ALEXANDRIE : Deux apologes. J. Szymusiak (1958).
57. THÉODORE DE CYR : Thérapeutique des maladies helléniques. 2 volumes. P. Canivet (1958).
- 58 bis. DENYS L'ARÉOPAGITE : La hiérarchie céleste. G. Heil, R. Roques, M. de Gandillac (réimpr. avec suppl., 1970).
59. Trois antiques rituels du baptême. A. Salles. Trad. seule (1958).
60. AELRED DE RIEVAUX : Quand Jésus eut douze ans. A. Hoste, J. Dubois (1958).
- 61 bis. GUILLAUME DE SAINT-THIERRY : Traité de la contemplation de Dieu. J. Hourlier (1968).
62. IRÉNÉE DE LYON : Démonstration de la prédication apostolique. L. Froidevaux. Nouvelle trad. sur l'arménien. Trad. seule (1959).
63. RICHARD DE SAINT-VICTOR : La Trinité. G. Salet (1959).
64. JEAN CASSIEN : Conférences, t. III. E. Pichery (réimpr., 1971).
65. GÉLASE I^{er} : Lettre contre les Lupercales et dix-huit messes du sacramentaire léontien. G. Pomarès (1960).
66. ADAM DE PERSEIGNE : Lettres, t. I. J. Bouvet (1960).
67. ORIGÈNE : Entretien avec Héraclide. J. Scherer (1960).
68. MARIUS VICTORINUS : Traités théologiques sur la Trinité. P. Henry, P. Hadot. Tome I. Introd., texte critique, traduction (1960).
69. Id. — Tome II. Commentaire et tables (1960).
70. CLÉMENT D'ALEXANDRIE : Le Pédagogue, t. I. H. I. Marrou, M. Harl (1960).
71. ORIGÈNE : Homélie sur Josué. A. Jaubert (1960).
72. AMÉDÉE DE LAUSANNE : Huit homélie mariales. G. Bavaud, J. Deshusses, A. Dumas (1960).
73. EUSÈBE DE CÉSARÉE : Histoire ecclésiastique, t. IV. Introd. générale de G. Bardy et tables de P. Périchon (1960).
74. LÉON LE GRAND : Sermons, t. III. R. Dolle (1961).
75. S. AUGUSTIN : Commentaire de la 1^{re} Epître de S. Jean. P. Agaësse (réimpression, 1966).
76. AELRED DE RIEVAUX : La vie de recluse. Ch. Dumont (1961).
77. DEFENSOR DE LIGUGÉ : Le livre d'étincelles, t. I. H. Rochais (1961).
78. GRÉGOIRE DE NAREK : Le livre de Prières. I. Kéchichian. Trad. seule (1961).
79. JEAN CHRYSOSTOME : Sur la Providence de Dieu. A.-M. Malingrey (1961).
80. JEAN DAMASCÈNE : Homélie sur la Nativité et la Dormition. P. Voulet (1961).
81. NICÉTAS STÉTHATOS : Opuscules et lettres. J. Darrouzès (1961).
82. GUILLAUME DE SAINT-THIERRY : Exposé sur le Cantique des Cantiques. J.-M. Déchanet (1962).
83. DIDYME L'AVEUGLE : Sur Zacharie. Texte inédit. L. Doutreleau. Tome I. Introduction et livre I (1962).
84. Id. — Tome II. Livres II et III (1962).
85. Id. — Tome III. Livres IV et V, Index (1962).
86. DEFENSOR DE LIGUGÉ : Le livre d'étincelles, t. II. H. Rochais (1962).
87. ORIGÈNE : Homélie sur S. Luc. H. Crouzel, F. Fournier, P. Périchon (1962).
88. Lettres des premiers Chartreux, tome I : S. BRUNO, GUIGUES, S. ANTHELME. Par un Chartreux (1962).
89. Lettre d'Aristée à Philocrate. A. Pelletier (1962).
90. Vie de sainte Mélanie. Dr D. Gorce (1962).
91. ANSELME DE CANTORBÉRY : Pourquoi Dieu s'est fait homme. R. Roques (1963).
92. DOROTHÉE DE GAZA : Œuvres spirituelles. L. Regnault, J. de Prévile (1963).
93. BAUDOIN DE FORD : Le sacrement de l'autel. J. Morson, E. de Solms, J. Leclercq. Tome I (1963).
94. Id. — Tome II (1963).
95. MÉTHODE D'OLYMPÉ : Le banquet. H. Musurillo, V.-H. Debidour (1963).
96. SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIE : Catéchèses. B. Krivochéine, J. Paramelle. Tome I. Introduction et Catéchèses 1-5 (1963).
97. CYRILLE D'ALEXANDRIE : Deux dialogues christologiques. G. M. de Durand (1964).
98. THÉODORE DE CYR : Correspondance, t. II. Y. Azéma (1964).
99. ROMANOS LE MÉLODE : Hymnes. J. Grosdidier de Matons. Tome I. Introduction et Hymnes I-VIII (1964).
100. IRÉNÉE DE LYON : Contre les hérésies, livre IV. A. Rousseau, B. Hemmerdinger, Ch. Mercier, L. Doutreleau. 2 vol. (1965).
101. QUODVULTEUS : Livre des promesses et des prédictions de Dieu. R. Braun. Tome I (1964).
102. Id. — Tome II (1964).
103. JEAN CHRYSOSTOME : Lettre d'exil. A.-M. Malingrey (1964).

104. SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIEEN : Catéchèses. B. Krivochéine, J. Paramelle. Tome II. Catéchèses 6-22 (1964).
105. La Règle du Maître. A. de Vogüé. Tome I. Introduction et chap. 1-10 (1964).
106. Id. — Tome II. Chap. 11-95 (1964).
107. Id. — Tome III. Concordance et Index orthographique. J.-M. Clément, J. Neufville, D. Demeslay (1965).
108. CLÉMENT D'ALEXANDRIE : Le Pédagogue, tome II. Cl. Mondésert, H. I. Martou (1965).
109. JEAN CASSIEN : Institutions cénobitiques. J.-C. Guy (1965).
110. ROMANOS LE MÉLODE : Hymnes. J. Grosdidier de Matons. Tome II. Hymnes IX-XX (1965).
111. THÉODORE DE CYR : Correspondance, t. III. Y. Azéma (1965).
112. CONSTANCE DE LYON : Vie de S. Germain d'Auxerre. R. Borius (1965).
113. SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIEEN : Catéchèses. B. Krivochéine, J. Paramelle. Tome III. Catéchèses 23-34, Actions de grâces 1-2 (1965).
114. ROMANOS LE MÉLODE : Hymnes. J. Grosdidier de Matons. Tome III. Hymnes XXI-XXXI (1965).
115. MANUEL II PALÉOLOGUE : Entretien avec un musulman. A. Th. Khoury (1966).
116. AUGUSTIN D'HIPPONE : Sermons pour la Pâque. S. Poque (1966).
117. JEAN CHRYSOSTOME : A Théodore. J. Dumortier (1966).
118. ANSELME DE HAVELBERG : Dialogues, livre I. G. Salet (1966).
119. GRÉGOIRE DE NYSSÉ : Traité de la Virginité. M. Aubineau (1966).
120. ORIGÈNE : Commentaire sur S. Jean. C. Blanc. Tome I. Livres I-V (1966).
121. ÉPHREM DE NISIBÉ : Commentaire de l'Évangile concordant ou Diatesaron. L. Leloir. Trad. seule (1966).
122. SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIEEN : Traités théologiques et éthiques. J. Darrouzès. Tome I. Théol. 1-3, Éth. 1-3 (1966).
123. MÉLITON DE SARDES : Sur la Pâque (et fragments). O. Perler (1966).
124. Expositio totius mundi et gentium. J. Rougé (1966).
125. JEAN CHRYSOSTOME : La Virginité. H. Musurillo, B. Grillet (1966).
126. CYRILLE DE JÉRUSALEM : Catéchèses mystagogiques. A. Piédagnel, P. Paris (1966).
127. GERTRUDE D'HELFTA : Œuvres spirituelles. Tome I. Les Exercices. J. Hourlier, A. Schmitt (1967).
128. ROMANOS LE MÉLODE : Hymnes. J. Grosdidier de Matons. Tome IV. Hymnes XXXII-XLV (1967).
129. SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIEEN : Traités théologiques et éthiques. J. Darrouzès. Tome II. Éth. 4-15 (1967).
130. ISAAC DE L'ÉTOILE : Sermons. A. Hoste. G. Salet. Tome I. Introduction et Sermons 1-17 (1967).
131. RUPERT DE DEUTZ : Les œuvres du Saint-Esprit. J. Gribomont, E. de Solms. Tome I. Livres I et II (1967).
132. ORIGÈNE : Contre Celse. M. Borret. Tome I. Livres I et II (1967).
133. SULPICE SÉVÈRE : Vie de S. Martin. J. Fontaine. Tome I. Introduction, texte et traduction (1967).
134. Id. — Tome II. Commentaire (1968).
135. Id. — Tome III. Commentaire (suite). Index (1969).
136. ORIGÈNE : Contre Celse. M. Borret. Tome II. Livres III et IV (1968).
137. ÉPHREM DE NISIBÉ : Hymnes sur le Paradis. F. Graffin, R. Lavenant (1968).
138. JEAN CHRYSOSTOME : A une jeune veuve. Sur le mariage unique. B. Grillet, G. H. Ettlinger (1968).
139. GERTRUDE D'HELFTA : Œuvres spirituelles. Tome II. Le Héraut. Livres I et II. P. Doyère (1968).
140. RUFIN D'AQUILÉE : Les bénédictions des Patriarches. M. Simonetti, H. Rochais, P. Antin (1968).
141. COSMAS INDIKOPLUSTÈS : Topographie chrétienne. Tome I. Introduction et livres I-IV. W. Wolska-Conus (1968).
142. Vie des Pères du Jura. F. Martine (1968).
143. GERTRUDE D'HELFTA : Œuvres spirituelles. Tome III. Le Héraut. Livre III. P. Doyère (1968).
144. Apocalypse syriaque de Baruch. Tome I. Introduction et traduction. P. Bogaert (1969).
145. Id. — Tome II. Commentaire et tables (1969).
146. Deux homélies anoméennes pour l'octave de Pâques. J. Liébaert (1969).
147. ORIGÈNE : Contre Celse. M. Borret. Tome III. Livres V et VI (1969).
148. GRÉGOIRE LE THAUMATURGE : Remerciement à Origène. — La lettre d'Origène à Grégoire. H. Crouzel (1969).
149. GRÉGOIRE DE NAZIANZE : La passion du Christ. A. Tuilier (1969).
150. ORIGÈNE : Contre Celse. M. Borret. Tome IV. Livres VII et VIII (1969).
151. JEAN SCOT : Homélie sur le Prologue de Jean. E. Jeuneau (1969).
152. IRÉNÉE DE LYON : Contre les hérésies, livre V. A. Rousseau, L. Doutreleau, C. Mercier. Tome I. Introduction, notes justificatives et tables (1969).
153. Id. — Tome II. Texte et traduction (1969).
154. CHROMACE D'AQUILÉE : Sermons. Tome I. Sermons 1-17. A. J. Lemarié (1969).
155. HUGUES DE SAINT-VICTOR : Six opuscules spirituels. R. Baron (1969).
156. SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIEEN : Hymnes. J. Koder, J. Paramelle. Tome I. Hymnes I-XV (1969).
157. ORIGÈNE : Commentaire sur S. Jean. C. Blanc. Tome II. Livres VI et X (1970).
158. CLÉMENT D'ALEXANDRIE : Le Pédagogue. Livre III. Cl. Mondésert, H. I. Martou et Ch. Matray (1970).
159. COSMAS INDIKOPLUSTÈS : Topographie chrétienne. Tome II. Livre V. W. Wolska-Conus (1970).
160. BASILE DE CÉSARÉE : Sur l'origine de l'homme. A. Smets et M. Van Esbroeck (1970).
161. Quatorze homélies du IX^e siècle d'un auteur inconnu de l'Italie du Nord. P. Mercier (1970).
162. ORIGÈNE : Commentaire sur S. Matthieu. Tome I. Livres X et XI. R. Girod (1970).
163. GUIGUES II LE CHARTREUX : Lettre sur la vie contemplative (ou Echelle des Moines). Douze méditations. E. Colledge, J. Walsh (1970).
164. CHROMACE D'AQUILÉE : Sermons. Tome II. Sermons 18-41. J. Lemarié (1971).
165. RUPERT DE DEUTZ : Les œuvres du Saint-Esprit. Tome II. Livres III et IV. J. Gribomont, E. de Solms (1970).
166. GUERRIC D'IGNY : Sermons. Tome I. J. Morson, H. Costello, P. Descille (1970).
167. CLÉMENT DE ROME : Epître aux Corinthiens. A. Jaubert (1971).
168. RICHARD ROLLE : Le chant d'amour (Melos amoris). F. Vandenbroucke et les Moniales de Wisques. Tome I (1971).
169. Id. — Tome II (1971).
170. ÉVAGRE LE PONTIQUE : Traité pratique. A. et C. Guillaumont. Tome I. Introduction (1971).
171. Id. — Tome II. Texte, traduction, commentaire et tables (1971).
172. Epître de Barnabé. R.A. Kraft, P. Frigent (1971).
173. TERTULLIEN : La toilette des femmes. M. Turcan (1971).
174. SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIEEN : Hymnes. J. Koder, L. Neyrand. Tome II. Hymnes XVI-XL (1971).
175. CÉSAIRE D'ARLES : Sermons au peuple. Tome I. Sermons 1-20. M.-J. Delage (1971).
176. SALVIEN DE MARSEILLE : Œuvres. Tome I. G. Lagarrigue (1971).

177. CALLINICOS : *Vie d'Hypatios*. G.J.M. Bartelink (1971).
 178. GRÉGOIRE DE NYSSÉ : *Vie de sainte Macrine*. P. Maraval (1971).
 179. AMBROISE DE MILAN : *La Pénitence*. R. Gryson (1971).
 180. JEAN SCOT : *Commentaire sur l'évangile de Jean*. E. Jeauneau.
 181. *La Règle de S. Benoît*. Tome I. Introduction et Chapitres I-VII. A. de Vogüé et J. Neufville.
 182. *Id.* — Tome II. Chapitres VIII-LXXIII, Tables et concordance. A. de Vogüé et J. Neufville.
 183. *Id.* — Tome III. Étude de la tradition manuscrite. J. Neufville.
 184. *Id.* — Tome IV. Commentaire (Parties I-III). A. de Vogüé (1971).
 185. *Id.* — Tome V. Commentaire (Parties IV-VI). A. de Vogüé (1971).
 186. *Id.* — Tome VI. Commentaire (Parties VII-IX), Index. A. de Vogüé (1971).

SOUS PRESSE

- HÉSYCHIUS DE JÉRUSALEM, BASILE DE SÉLUCIE, JEAN DE BÉRYTE, PSEUDO-CHRYSOSTOME, LÉONCE DE CONSTANTINOPLÉ : *Homélie pascale*. M. Aubineau.
 PIERRE DAMIEN : *Lettre sur la toute-puissance divine*. A. Cantin.
 JULIEN DE VÉZELAY : *27 Sermons*. D. Vorreau.
 GERTRUDE D'HELFTA : *Œuvres spirituelles*. Le Héraut (livres IV et V), Mss. A. J.M. Clément.
 COSMAS INDICOPLEUSTÈS : *Topographie chrétienne*. Tome III. W. Wolska-Conus.
 ISAAC DE L'ÉTOILE : *Sermons*. Tomes II et III. A. Hoste, G. Salet.

SOURCES CHRÉTIENNES

(I-186)

- ADAM DE PERSEIGNÉ.
Lettres, I : 66.
- ALFRED DE RIEVAULX.
Quand Jésus eut douze ans : 60.
La vie de recluse : 76.
- AMBROISE DE MILAN.
Des sacrements : 25.
Des mystères : 25.
Explication du Symbole : 25.
La Pénitence : 179.
Sur saint Luc, I-VI : 45.
— VII-X : 52.
- AMÉDÉE DE LAUSANNE.
Huit homélie mariales : 72.
- ANSELME DE CANTORBÉRY.
Pourquoi Dieu s'est fait homme : 91.
- ANSELME DE HAVELBERG.
Dialogues, I : 118.
- APOCALYPSE DE BARUCH : 144 et 145.
- ARISTÉE (LETTRE D') : 89.
- ATHANASE D'ALEXANDRIE.
De l'Incarnation du Verbe : 18.
Deux apologies : 56.
Discours contre les païens : 18.
Lettres à Sérapion : 15.
- ATHÉNAGORE.
Supplique au sujet des chrétiens : 3.
- AUGUSTIN.
Commentaire de la première Épître de saint Jean : 75.
Sermons pour la Pâque : 116.
- BARNABÉ (ÉPÎTRE DE) : 172.
- BASILE DE CÉSARÉE.
Homélie sur l'Hexaéméron : 26.
Sur l'origine de l'homme : 160.
Traité du Saint-Esprit : 17.
- BAUDOIN DE FORD.
Le sacrement de l'autel : 93 et 94.
- BENOÎT (RÈGLE DE S.).
Tome I : 181.
— II : 182.
— III : 183.
— IV : 184.
— V : 185.
— VI : 186.
- CALLINICOS.
Vie d'Hypatios : 177.
- CASSIEN, voir Jean Cassien.
- CÉSARE D'ARLES.
Sermons au peuple, 1-20 : 175.
- CHARTREUX.
Lettres des premiers Chartreux, I : 88.
- CHROMACE D'AQUILÈRE.
Sermons, I : 154.
— II : 164.
- CLÉMENT D'ALEXANDRIE.
Le Pédagogue, I : 70.
— II : 108.
— III : 158.
Protreptique : 2.
Stromate I : 30.
Stromate II : 38.
Extraits de Théodote : 23.
- CLÉMENT DE ROME.
Épître aux Corinthiens : 167.
- CONSTANCE DE LYON.
Vie de S. Germain d'Auxerre : 112.
- COSMAS INDICOPLEUSTÈS.
Topographie chrétienne, I-IV : 141.
— V : 159.
- CYRILLE D'ALEXANDRIE.
Deux dialogues christologiques : 97.
- CYRILLE DE JÉRUSALEM.
Catéchèses mystagogiques : 126.
- DEFENSOR DE LIGUÉ.
Livre d'étincelles, 1-32 : 77.
— 33-81 : 86.
- DENYS L'ARÉOPAGITE.
La hiérarchie céleste : 58.
- DIADOQUE DE PHOTICÉ.
Œuvres spirituelles : 5.
- DIDYME L'AVEUGLE.
Sur Zacharie, I : 83.
— II-III : 84.
— IV-V : 85.
- A DIOGNÈTE : 33.
- DOROTHÉE DE GAZA.
Œuvres spirituelles : 92.
- ÉPHREM DE NISIBE.
Commentaire de l'évangile concordant ou Diatessaron : 121.
Hymnes sur le Paradis : 137.
- ÉTHÉRIE.
Journal de voyage : 21.
- EUSÈBE DE CÉSARÉE.
Histoire ecclésiastique, I-IV : 31.
— V-VII : 41.
— VIII-X : 55.
— Introduction et Index : 73.

- EVAGRE LE PONTIQUE.
Traité pratique, t. I : 170.
— t. II : 171.
- EXPOSITIO TOTIUS MUNDI : 124.
- GÉLASE I^{er}.
Lettre contre les luperciales et dix-huit messes : 65.
- GERTRUDE D'HELFTA.
Les Exercices : 127.
Le Héraut, t. I : 139.
— t. II : 143.
- GREGOIRE DE NAREK.
Le livre de Prières : 78.
- GREGOIRE DE NAZIANZE.
La Passion du Christ : 149.
- GREGOIRE DE NYSSE.
La création de l'homme : 6.
Traité de la Virginité : 119.
Vie de Moïse : 7.
Vie de sainte Macrine : 178.
- GREGOIRE LE GRAND.
Morales sur Job : 32.
- GREGOIRE LE THAUMATURGE.
Remerciement à Origène : 148.
- GUERRIC D'IGNY.
Sermons, I : 166.
- GUIGUES II LE CHARTREUX.
Lettre sur la vie contemplative : 163.
Douze méditations : 163.
- GUILAUME DE SAINT-THIERRY.
Exposé sur le Cantique : 82.
Traité de la contemplation de Dieu : 61.
- HERMAS.
Le Pasteur : 53.
- HILAIRE DE POITIERS.
Traité des Mystères : 19.
- HIPPOLYTE DE ROME.
Commentaire sur Daniel : 14.
La Tradition apostolique : 11.
- DEUX HOMÉLIES ANOMÉENNES POUR L'OCTAVE DE PAQUES : 146.
- HOMÉLIES PASCALES.
Tome I : 27.
— II : 36.
— III : 48.
- QUATORZE HOMÉLIES DU IX^e SIÈCLE : 161
- HUGUES DE SAINT-VICTOR.
Six opuscules spirituels : 155.
- IGNACE D'ANTIOCHE.
Lettres : 10.
- IRÉNÉE DE LYON.
Contre les hérésies, III : 34.
— IV : 100.
— V : 152 et 153.
Démonstration de la prédication apostolique : 62.
- ISAAC DE L'ÉTOILE.
Sermons 1-17 : 130.
- JEAN CASSIEN.
Conférences, I-VII : 42.
— VIII-XVII : 54.
— XVIII-XXIV : 64.
Institutions : 109.
- JEAN CHRYSOSTOME.
A une jeune veuve : 138.
A Théodore : 117.
Huit catéchèses baptismales : 50.
Lettre d'exil : 103.
Lettres à Olympias : 13.
Sur l'incompréhensibilité de Dieu : 28.
Sur la Providence de Dieu : 79.
Sur le mariage unique : 138.
La Virginité : 125.
- JEAN DAMASCÈNE.
Homélie sur la Nativité et la Dormition : 80.
- JEAN MOSCHUS.
Le Pré spirituel : 12.
- JEAN SCOT.
Commentaire sur l'évangile de Jean 180.
Homélie sur le Prologue de Jean : 151.
- JÉRÔME.
Sur Jonas : 43.
- LACTANCE.
De la mort des persécuteurs : 39 (2 vol.).
- LÉON LE GRAND.
Sermons, 1-19 : 22.
— 20-37 : 49.
— 38-64 : 74.
- MANUEL II PALÉOLOGUE.
Entretien avec un musulman : 115.
- MARIUS VICTORINUS.
Traités théologiques sur la Trinité : 68 et 69.
- MAXIME LE CONFESSEUR.
Centuries sur la Charité : 9.
- MÉLANIE : voir VIE.
- MÉLITON DE SARDES.
Sur la Pâque : 123.
- MÉTHODE D'OLYMPE.
Le banquet : 95.
- NICÉAS STÉTHATOS.
Opuscules et Lettres : 81.
- NICOLAS CABASILAS.
Explication de la divine liturgie : 4.
- ORIGÈNE.
Commentaire sur S. Jean, I-V : 120.
— VI-X : 157.
Commentaire sur S. Matthieu, X-XI : 162.
Contre Celse, I-II : 132.
— III-IV : 136.
— V-VI : 147.
— VII-VIII : 150.
Entretien avec Héraclide : 67.
Homélie sur la Genèse : 7.
Homélie sur l'Exode : 16.
Homélie sur les Nombres : 29.
Homélie sur Josué : 71.
Homélie sur le Cantique : 37.
Homélie sur saint Luc : 87.
Lettre à Grégoire : 148.
- PHILON D'ALEXANDRIE.
La migration d'Abraham : 47.
- PHILOXÈNE DE MABBOUG.
Homélie : 44.
- POLYCARPE DE SMYRNE.
Lettres et Martyre : 10.
- PROLÉMÉE.
Lettre à Flora : 24.
- QUODVULTEUS.
Livre des promesses : 101 et 102.
- LA REGLE DU MAÎTRE.
Tome I : 105.
— II : 106.
— III : 107.
- RICHARD DE SAINT-VICTOR.
La Trinité : 63.
- RICHARD ROLLE.
Le chant d'amour t. I : 168.
— t. II : 169.
- RIEUX.
Trois antiques rituels du Baptême : 59.
- ROMANOS LE MÉLODE.
Hymnes, t. I : 99.
— t. II : 110.
— t. III : 114.
— t. IV : 128.
- RUFIN D'AQUILÈA.
Les bénédictions des Patriarches : 140.
- RUPERT DE DEUTZ.
Les œuvres du Saint-Esprit.
Livres I-II : 131.
— III-IV : 165.
- SALVIEN DE MARSEILLE.
Œuvres, t. I : 176.
- SULPICE SÈVÈRE.
Vie de S. Martin, t. I : 133.
— t. II : 134.
— t. III : 135.
- SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIEN.
Catéchèses, 1-5 : 96.
— 6-22 : 104.
— 23-34 : 113.
Chapitres théologiques, gnostiques et pratiques : 51.
Hymnes, 1-15 : 156.
— 16-40 : 174.
Traités théologiques et éthiques, t. I : 122.
t. II : 129.
- TERTULLIEN.
De la prescription contre les hérétiques : 46.
La toilette des femmes : 173.
Traité du baptême : 35.
- THÉODORE DE CYR.
Correspondance, lettres I-LII : 40.
— lettres 1-95 : 98.
— lettres 96-147 : 111.
Thérapeutique des maladies héliéniques : 57 (2 vol.).
- THÉODOTE.
Extraits (Clément d'Alex.) : 23.
- THÉOPHILE D'ANTIOCHE.
Trois livres à Autolycus : 20.
- VIE D'OLYMPIAS : 13.
- VIE DE SAINTE MÉLANIE : 90.
- VIE DES PÈRES DU JURA : 142.

Également aux Éditions du Cerf :

LES ŒUVRES DE PHILON D'ALEXANDRIE

publiées sous la direction de

R. ARNALDEZ, C. MONDÉSERT, J. POUILLOUX.

Texte grec et traduction française.

1. Introduction générale. De opificio mundi. R. Arnaldez (1961).
2. Legum allegoriae. C. Mondésert (1962).
3. De cherubim. J. Gorez (1963).
4. De sacrificiis Abellis et Caini. A. Méasson (1966).
5. Quod deterius potiori insidiari solet. I. Feuer (1965).
6. De posteritate Caini (en préparation).
- 7-8. De gigantibus. Quod Deus sit immutabilis. A. Mosès (1963).
9. De agricultura. J. Pouilloux (1961).
10. De plantatione. J. Pouilloux (1963).
- 11.12. De ebrietate. De sobrietate. J. Gorez (1962).
13. De confusione linguarum. J.-G. Kahn (1963).
14. De migratione Abrahami. J. Cazeaux (1965).
15. Quis rerum divinarum heres sit. M. Harl (1966).
16. De congressu eruditionis gratia. M. Alexandre (1967).
17. De fuga et inventione. E. Starobinski-Safran (1970).
18. De mutatione nominum. R. Arnaldez (1964).
19. De somniis. P. Savinel (1962).
20. De Abrahamo. J. Gorez (1966).
21. De Iosepho. J. Laporte (1964).
22. De vita Mosis. R. Arnaldez, C. Mondésert, J. Pouilloux, P. Savinel (1967).
23. De Decalogo. V. Nikiprowetzky (1965).
24. De specialibus legibus. Livres I-II (en préparation).
25. De specialibus legibus. Livres III-IV. A. Mosès (1970).
26. De virtutibus. R. Arnaldez, A.-M. Vérilhac, M.-R. Servel et P. Delobre (1962).
27. De praemiis et poenis. De execrationibus. A. Beckaert (1961).
28. Quod omnis probus liber sit (en préparation).
29. De vita contemplativa. F. Daumas et P. Miquel (1964).
30. De aeternitate mundi. R. Arnaldez et J. Pouilloux (1969).
31. In Flaccum. A. Pelletier (1967).
32. Legatio ad Calum (en préparation).
33. Quaestiones et solutiones in Genesim (en préparation).
34. Quaestiones et solutiones in Exodum (en préparation).
35. Fragmenta (en préparation).

IMPRIMERIE A. BONTEMPS,
LIMOGES (FRANCE)

Imprimeur : 1.526 — Éditeur : 6.150

Dépôt légal : 4^e trimestre 1971