

La Règle du Maître n'était-elle pas digne d'être utilisée par saint Benoît?

par Augustin Genestout OSB, Solesmes (France)

L'argument sur lequel on a insisté avec le plus de force pour contester la dépendance de la Règle de saint Benoît (RSB) par rapport à celle du Maître (RM) est tiré de la médiocrité d'esprit et de doctrine qui caractériserait cette dernière. Cette médiocrité serait telle que, non seulement on ne peut admettre que le Maître soit l'auteur des parties qu'elle possède en commun avec la RSB, mais il est même impossible de penser que saint Benoît ait pu consentir à utiliser l'oeuvre d'un si pitoyable devancier.

Nous croyons que cet argument a le tort de reposer sur une appréciation purement subjective des textes et qu'il tombe devant l'ensemble des faits, dont plusieurs ont déjà été exposés, qui démontrent directement et objectivement l'antériorité du Maître. L'autorité du savant qui l'a invoqué avec le plus de vigueur nous impose pourtant de l'examiner avec attention. Nous le ferons dans les pages suivantes, en dehors de tout esprit de polémique, et nous passerons en revue le plus brièvement possible les traits les plus frappants, qui ont été allégués pour lui donner forme et consistance.

Mais avant d'entreprendre cet examen, nous devons présenter une remarque plus générale. RM contient un grand nombre de prescriptions très détaillées. On a voulu voir là la preuve de son caractère évolué et postérieur, une règle ancienne et primitive devant être, croit on, à la fois brève et de présentation fruste. Mais cette appréciation repose sur une interprétation doublement inexacte des faits.

D'abord, s'il est vrai que les prescriptions de RM sont souvent minutieuses, on doit noter qu'elles ne s'appliquent qu'à un très petit nombre d'institutions et que celles-ci sont de caractère tout à fait élémentaire. Elles portent en effet uniquement sur l'activité première et nécessaire de moines vivant en commun, comme le sont la manière de se comporter à l'oratoire et au réfectoire, durant le travail ou en voyage, la pratique du silence, le maintien de la discipline intérieure, l'institution de l'abbé et des moines chargés de le seconder. Bien que fort simples en eux-

mêmes, tous ces points et autres semblables ont posé nécessairement, dès l'apparition du cénobitisme, une foule de petits problèmes pratiques que ses premiers organisateurs ont dû résoudre par le moyen de réglementations précises, qui, dans la plupart des cas, ont pu conserver la forme d'une tradition orale, mais que le simple bon ordre et la fin, d'ordre ascétique, de l'institution monastique exigeaient impérieusement. De fait, tout ce que nous savons du monachisme pacômien nous montre qu'il était organisé d'une façon très précise et même étroite; et les »interrogations« longues ou brèves de saint Basile nous donnent une idée semblable du monachisme instauré dans le Pont et la Cappadoce. Il n'est pas surprenant qu'un homme de formation romaine, comme l'était le Maître, ait voulu fixer par écrit toutes ces prescriptions indispensables. Ce n'est donc pas sur la minutie de ces dernières qu'il convient d'apprécier le degré de développement de son organisation monastique, mais sur la nature des observances fondamentales ainsi réglementées par lui. Or, si l'on compare à ce point de vue RM et RSB, on doit reconnaître que RSB contient nombre d'institutions ignorées de RM ou que RM de présente que dans un état rudimentaire. Il suffit de noter la différenciation plus grande des charges, la correction des fautes, l'ordre et les préséances dans la communauté, la réception des hôtes, la manière de traiter les malades, les recommandations sur l'oratoire, etc.

D'autre part, cette distinction même entre les institutions monastiques fondamentales et les prescriptions plus ou moins détaillées qui les réglementent extérieurement, permet de constater que le Maître a confondu dans sa règle ce qui est proprement institutionnel et ce qui appartient à la coutume ou à l'ordre des cérémonies. Mais cette confusion est un clair indice d'antiquité. Et on peut être assuré que, si son dessein avait été de compléter, dans ce domaine de la coutume et des usages quotidiens, l'oeuvre préexistente de saint Benoît, il l'aurait fait au moyen d'un écrit distinct et additionnel, et il n'aurait pas pris la peine de refondre entièrement cette oeuvre pour la compléter par des prescriptions de caractère tout différent. Si l'on veut bien se placer à ce point de vue, on reconnaîtra aisément que la conception même et la forme de RM sont moins évoluées que celles de RSB.

1. Le chapitre XXIII de RM décrit minutieusement la manière dont doit se dérouler le repas monastique. La ration de pain pour la journée sera disposée dans une corbeille suspendue au-dessus de la table de l'abbé. Au début du repas, cette corbeille sera abaissée, et l'abbé y prendra, après les avoir bénites, les portions destinées aux diverses tables. Cet usage a été blâmé par Mabilon, qui juge qu'il »manque de gravité«. Et dom Calmet, qui le suit ici pas à pas, affirme de son côté que, dans cette pratique,

le Maître »semble donner dans la puérilité«. ¹ Les auteurs récents ne semblent pas avoir retenu cette critique, ce en quoi ils semblent avoir eu raison. Remarquons en effet que ce rite s'accorde étroitement avec la façon dont la quatrième demande de l'Oraison dominicale est elle-même expliquée dans le Commentaire qu'en contient le Thème, au début de la Règle. Le pain quotidien est entendu exclusivement de la nourriture corporelle, alors qu'il l'est de la nourriture eucharistique dans tous les commentaires anciens. ² Il y a donc tout lieu de croire que les moines pour lesquels RM a été composée, avaient grandement besoin, à raison de leur humble origine sociale, qu'on leur inculquât de façon adaptée à leur mentalité la doctrine de l'action providentielle de Dieu en faveur des besoins mêmes matériels de l'homme. Cette manière de souligner le caractère religieux du repas se comprend d'ailleurs d'autant mieux que l'on était encore assez proche du temps où la réfection corporelle était comprise comme une sorte de réplique symbolique de la Cène eucharistique. D'autre part le procédé consistant à faire descendre le pain du plafond dans une corbeille apparaît conforme à certains usages pratiqués à l'époque où RM a été composée. Le plafond des riches maisons romaines était souvent disposé de telle façon qu'on en faisait pleuvoir sur les convives au cours du repas des fleurs, des guirlandes et même de menus cadeaux. ³ Ce rapprochement avec un usage employé dans la société n'a rien d'artificiel, comme on le verra mieux dans un instant.

2. Mabillon et, en écho fidèle, dom Calmet ont de même critiqué l'usage prescrit par le Maître de recueillir à la fin de chaque repas, durant la semaine, les miettes de pain demeurées sur les tables et d'en composer une sorte de gâteau servi aux moines après le repas du samedi (ch. XXIII et XXV). Cet usage sort de la même inspiration religieuse que celui dont nous venons de parler. Sulpice Sévère nous a redit un trait de la vie de saint Martin qui nous aide à le comprendre et nous invite à ne pas condamner, au nom de nos mentalités actuelles, des manières de faire auxquelles nous ne sommes plus habitués. Il s'agit des témoignages de vénération prodigués au saint évêque, lors du séjour qu'il fit à Trêves, à la cour de l'empereur Maxime, par la femme de ce dernier. Et son historien raconte qu'elle recueillait après l'humble repas de Martin les miettes du pain qu'elle lui avait servi et qu'elle les mangeait, les préférant, dans son mer-

¹ Mabillon, *Annales O. S. Benedicti*, t. XVIII, n° LXXX.; Calmet, *Commentaire littéral... sur la Règle de saint Benoît*, Paris, 1734, t. II, p. 498.

² Voir les Commentaires de Tertullien, de saint Cyprien, de saint Augustin dans les sermons «ad competentes», des divers sacramentaires, etc.

³ Cf. J. Marquardt, *La vie privée des Romains*, trad. française de V. Henry, t. I, pp. 364 s.

veilleux esprit de foi, aux mets de sa table impériale.⁴ On doit noter qu'elle prenait ainsi avec vénération les seuls restes du pain laissé par le saint, et non les divers autres reliefs de son repas. Le rapprochement avec l'usage prescrit par le Maître est donc tout à fait valable.

3. La minutie sévèrement reprochée au Maître par les critiques récents est particulièrement notable dans les chapitres de sa règle où sont fixés l'ordonnance des repas et le régime de la boisson. Il n'est que juste d'appliquer ici la remarque générale que nous avons faite en commençant, et de les juger comme des prescriptions relevant d'un coutumier plutôt que d'une règle. Mais pour les bien comprendre et cesser de s'en étonner, il faut se rendre compte qu'elles reproduisent simplement, en les adaptant à la frugalité monastique, les usages en vigueur à l'époque romaine dans l'ordonnance des repas. Tout ce que le Maître prescrit, ici, c'est-à-dire la distinction et la succession des services, l'ordre et la manière de présenter les plats, le lavement des mains à table à l'issue du repas, la préparation de la boisson, vin ou *posca*, au moyen d'un mélange d'eau chaude et sa prérogustation, la fixation des coups à boire et la manière de les servir, tous ces détails minutieusement précisés ne font que reproduire des «rites» des repas romains. Le vocabulaire technique lui-même employé pour les décrire est celui que l'on retrouve chez les écrivains latins.⁵ Une telle constatation est du plus haut intérêt, car elle contribue à bien montrer l'origine romaine de RM et à préciser la date de sa composition, car la présence d'usages exclusivement romains en pareille matière ne se comprendrait pas à une époque et dans un milieu transformés par l'influence des invasions barbares. C'est à ces faits, que souligne la complète absence d'élément d'origine barbare dans le vocabulaire et la langue de RM, que nous faisons allusion plus haut en annonçant la preuve qu'il n'était pas artificiel de rapprocher d'un usage purement romain l'emploi d'une corbeille descendant du plafond du réfectoire.

4. La fixation détaillée des prescriptions relatives aux repas et à la boisson révèle, chez le Maître, le souci d'imposer des habitudes d'ordre et de bonne tenue à des hommes qui ne les possédaient sans doute pas en vertu de leur éducation première. C'est une préoccupation analogue qui lui a dicté les lisières très étroites qu'il leur impose dans la manière de s'entretenir avec leur abbé. Appréciées de ce point de vue, elles ne doivent paraître ni extraordinaires ni outrancières. Le moine qui a quelque chose

⁴ Dialog. I, 6, 6, édit. Halm, p. 188.

⁵ Voir Daremberg et Saglio, Dictionnaire des antiquités grecques et romaines, s. v.: *coena*, *comissatio*, *potio*; Marquardt, op. cit., t. I, pp. 388 ss.

à dire à son abbé doit d'abord lui demander la permission de lui parler : il le fera en sollicitant d'un seul mot sa bénédiction. Si l'abbé ne répond pas à cette demande préalable, il la réitérera; si l'abbé demeure encore silencieux, il devra s'en tenir là et se retirer en silence. De tels usages étaient éminemment propres à former à l'humilité et au respect et, si on réfléchit, on ne peut nier qu'ils fussent adaptés à des hommes dépourvus d'éducation. Il est d'ailleurs facile de reconnaître leur concordance avec des textes de l'Écriture. Et ils semblent directement inspirés par les préceptes et les avertissements que donnent, sur cette matière du silence, ces livres sapientiaux qui constituent, à l'époque patristique, la source de prédilection de l'enseignement moral, et que le Maître cite fréquemment. Qu'on relise les versets suivants de l'Éclésiastique, et on verra que de telles prescriptions ne sont guère que l'application ou le développement des conseils qu'ils renferment:

XI, 8: Priusquam audias, ne respondeas verbum, et in medio sermonum ne adicias loqui.

ou XXXII, 10 s.: Adolescens loquere in tua causa vix, si bis interrogatus fueris, habeat caput responsum tuum.

Ou bien nous pouvons retrouver, derrière les explications du Maître, l'emploi d'un procédé d'application exégétique utilisé avant lui par quelques Pères de l'Église. C'est ainsi qu'il ne fait qu'imiter saint Ambroise lorsque, voulant montrer qu'il est convenable que l'abbé répète, par condescendance pour la lenteur naturelle à comprendre de certaines intelligences, il invoque le double appel fait par Dieu à Abraham (Genèse, XXII, 1) : Abraham, Abraham."

De tels rapprochements sont fort utiles. Ils nous aident à comprendre des modes de penser qui ne sont plus les nôtres et ils nous montrent qu'en les employant le Maître de fait que ressembler aux meilleurs esprits de son temps. En nous révélant son milieu intellectuel, ils nous font connaître la date où il a vécu.

5. Au chapitre VIII de la Règle, le Maître, comme préambule à son enseignement sur le silence, veut montrer que c'est à notre âme, et non pas à notre corps, qu'appartient la responsabilité de nos actes peccamineux. Le corps, en effet, est le serviteur de l'âme; et si l'âme pèche, c'est en utilisant, pour la satisfaction de ses mauvais penchants, les organes que le corps met à son service pour le bien. Mais le Maître s'adresse à des hommes étrangers à toute pensée abstraite; et il ne se résigne pas à leur expliquer cela de façon trop savante pour eux. Et, avec cette manière de parler concrète et imagée qui lui est propre, il cherche à atteindre leur intelligence en passant par leur imagination. Il recourt donc à une comparaison, et même à deux qu'il mélange

⁶ S. Ambroise, De Abraham, I, 8, 67.

d'une façon qui serait difficilement acceptable en français, mais que le latin, langue synthétique, supporte mieux. L'âme, explique-t-il, réside dans le cœur comme au fond d'une maison; de cette maison les yeux constituent les fenêtres et la bouche la porte, et celle-ci, comme celles-là la mettent en rapport avec l'extérieur. Mais elle est aussi dans le cœur à la façon d'une racine produisant deux tiges, qui remplissent le même office de la relier avec le dehors. Par l'une, elle appelle à elle, en les regardant, les spectacles perçus par les yeux et qui lui serviront à nourrir ses mauvaises inclinations; par l'autre, et au moyen de la bouche, elle projette au dehors, et jusque dans l'oreille du voisin, sous forme de paroles coupables les fruits de péché qu'elle a conçus au fond d'elle-même. Le Maître conclut en tirant la leçon de cette description imagée. Tout ce qui s'agit en nous, tous ces mouvements que nous ressentons, ce sont des actes de l'âme, agissant au-dedans du corps :

quidquid in nobis agitur et movetur, animae est actus in corpore.

On peut reprocher à cet enseignement une saveur platonicienne d'excessive séparation entre l'âme et le corps. Mais c'est déformer complètement l'intention du Maître que d'y voir »un exposé pseudo-scientifique«. Car il n'y a là aucune prétention à la science. Bien au contraire. Nous sommes devant un effort sincère pour présenter une vérité morale essentielle à un auditoire auquel il faut demander un minimum d'effort intellectuel. Et c'est bien méconnaître cet effort que d'en juger »presque ridicule« la réalisation.

Si maintenant nous nous demandons où le Maître a pris l'inspiration de ce passage, nous devons constater une fois de plus que c'est à la fois dans l'Écriture et dans la tradition patristique. La source fondamentale est d'abord cette parole de Jésus :

Quae procedunt de ore, de corde exeunt, et ea coinquant hominem. De corde enim exeunt cogitationes malae, homicidia... Haec sunt, quae coinquant hominem (Matth. XV, 18—20).⁷

La comparaison de la racine et des branches qui produisent les fruits mauvais conçus dans le cœur semble bien provenir aussi de l'Évangile et être une adaptation du passage célèbre sur l'arbre qui produit de bons fruits, s'il est bon, et des fruits mauvais s'il est mauvais (Matth. VII, 17 s.). Quant à la comparaison de l'âme avec la maison, des yeux avec les fenêtres et de

⁷ La localisation de l'âme dans le cœur était admise par l'ensemble des traditions anciennes et on la retrouve chez Aristote lui-même. Le Maître ne l'ignorait probablement pas. Voir O. Hamelin, Le système d'Aristote, p. 380.

la bouche avec la porte, elle est familière à saint Ambroise qui la développe maintes fois dans ses écrits.

6. On a été particulièrement sévère pour le contenu du chapitre XLVII de RM : »de disciplina psallendi«, et on a employé, pour l'apprécier, les formules les plus péjoratives. Il faut répondre au moins sur les points principaux.

a. On a vu »une sorte d'étourderie« dans le fait de dire que le moine qui accueille des distractions dans la prière introduit le diable au lieu de Dieu dans son coeur, et de citer à ce propos le verset du psaume : *ore suo benedicentibus et corde suo maledicentibus*. Il n'y a là pourtant que l'écho d'une pensée familière aux Pères. Niceta de Romasiana, pour nous en tenir à lui, puisque le Maître l'avait certainement lu, et qu'il peut être ici la source directe de son inspiration, s'exprime ainsi :

*Cogitatio quoque mala pellatur, ne male vigilantis oratio fiat, sicut legatur, in peccatum... Sit potius vigilantium pectus clausum diabolo, apertum Christo ut quem labiis sonamus, corde teneamus.*⁸

Avec ce point de départ, l'application du verset reproché est naturelle, car il y a bien une contradiction insultante pour Dieu à prononcer des lèvres des paroles qui le louent tandis que le coeur s'occupe intérieurement d'autre chose.

b. On cite la phrase suivante du Maître, en la qualifiant de »saugrenue« : »car est estimé plus puissant celui qui entre à l'intérieur que celui qui attend au dehors«. Elle n'est à tout le moins pas très claire. Mais le latin l'est parfaitement :

Fortior enim ab intus ducente iudicatur qui intus ingreditur quam qui foris expectat.

Et le sens est évidemment : »Celui qui introduit quelqu'un dans sa maison le considère comme plus digne d'égard que celui qu'il laisse attendre à sa porte«. Cette comparaison tirée de la vie ordinaire est bien choisie pour faire comprendre au moine distrait l'inconvenance de sa conduite : en accueillant la distraction, il montre qu'il estime plus le démon qui la lui suggère, afin justement de pénétrer avec elle dans son coeur, que le Christ dont il laisse la pensée attendre à la porte, c'est-à-dire n'aller pas plus loin que ses lèvres. Il est sans doute superflu de rappeler comment, à l'époque patristique et particulièrement dans les récits relatant la vie des Pères du désert, les distractions dans la prière sont sans cesse attribuées à l'action des démons. Et c'était alors une croyance commune que ceux-ci avaient le pouvoir d'agir sur tous les organes du corps.

c. A la fin du chapitre, le Maître demande qu'on évite au choeur de tousser, souffler, cracher ou se moucher avec excès durant la psalmodie. Et il prescrit, lorsque cracher ou se mou-

⁸ Cf. de *Vigiliis servorum Dei*, éd. Burn, pp. 66 s.

cher est indispensable, de projeter non devant soi, mais derrière, les déchets éliminés, ajoutant d'en agir ainsi par respect pour la présence des anges qui est rappelée dans ce verset du psaume : in conspectu angelorum psallam tibi. Tout cela est jugé »tout à fait comique et vulgaire« et témoignant »par surcroît, d'une certaine naïveté«. Mais ces appréciations sévères n'ont pas d'autre fondement que l'incompréhension d'une mentalité qui n'est sans doute plus celle d'aujourd'hui, mais qui était commune à l'époque patristique et durant tout le moyen-âge : les quelques faits suivants suffiront à le montrer. Nous les empruntons à peu près tous au commentaire que dom Hugues Ménard a fait de ces recommandations du Maître dans son édition de la *Concordia Regularum* de saint Benoît d'Aniane. Le docte mauriste est d'ailleurs bien éloigné de juger déplacées ces recommandations, car son commentaire a justement pour dessein de montrer combien la pratique condamnée par le Maître est mal vue de Dieu : quod quam sit Deo invisum! Et il recommande de les méditer à tous ceux qui ne se surveillent pas sur ce point.

Il cite d'abord ce texte de saint Ambroise, écrit pour des femmes :

Et tu, in ministerio Dei, virgo, gemitus, sreatus, tusses, risus abstine.⁹

Il reproduit ensuite le trait suivant raconté par Raoul Glaber, qu'il vaut sans doute mieux ne pas traduire. L'histoire se passe à Auxerre, dans le monastère de Saint-Germain.

Quidam monachus coram altari S. Mariae multo cum gemitu et lacrymarum effusione frequenter orabat, sed nimio sputamento pavimentum conspurcabat: qui cum aliquando in oratione obdormisset, quidam candidissima veste indutus ad ipsum altare se in eius conspectum dedit, et pannum candidissimum proferens conquerebatur se totum eius salivis et pituita coinquinatum esse, addens se eius preces suscipere, et in conspectum divinae maiestatis deferre. Hac visione correptus frater erratum emendavit.

Il s'agit bien d'un ange, on le voit. Et dom Ménard de conclure que cette vision confirme la prescription du Maître d'expectorer derrière soi, et non devant,

propter angelos, non quod illi nostris possint maculari sputamentis, sed ob reverentiam.¹⁰

Puis il poursuit, en citant l'exemple de la mère de saint Grégoire de Nazianze, sainte Nonna qui, au témoignage même de son fils, ne crachait jamais sur le pavé de l'église, tandis qu'elle priait.¹¹

Et il termine en rappelant les sanctions portées par saint Co-

⁹ de Virginibus, I. III.

¹⁰ Histor., I. V, c. I.

¹¹ Oratio 19.

lomban, dans son Pénitential, contre ceux qui crachent de façon inconvenante :

Si quis emittit sputa, et contingit altare, XXIV psalmos; si parietem attingit, sex.¹²

A ces nombreux textes, nous pouvons ajouter celui-ci, qui n'est que la reproduction amplifiée de la recommandation du Maître, et qui figure dans l'Ordo qualiter, pièce bien connue, que nous croyons, pour notre part, avoir été composée au Mont-Cassin, dans la seconde moitié du VI^e siècle.¹³

... cum summa humilitate et honestate referant laudem Deo in conspectu angelorum. Et si alicui frequens tussis aut flema advenit, aut ex pectore aut ex naribus excrescit, post dorsum proiciat aut iuxta latus, caveat tamen curiose, ut infirmis mentibus non vertatur in nausiam; et semper quod proicitur pede conculcetur, ut dum ad orationem curvatur, vestimenta eorum non sordidentur; et infra ecclesiam et in omni conventu seu et in porticu hoc observandum est, ut quod spuitur pedibus conculcetur.¹⁴

Signalons enfin que ce chapitre de RM, décrié aujourd'hui, a paru autrefois digne d'une estime particulière, car il en avait été fait un extrait, conjointement avec le chapitre XLVIII, que plusieurs manuscrits nous ont conservé. La teneur du texte montre que cet extrait ne dépend pas du *Codex regularum* de saint Benoît d'Aniane et remonte à une date antérieure à l'établissement de ce dernier recueil. Il constitue donc un témoignage indépendant, non négligeable, de la connaissance et de la diffusion de RM avant la fin du VIII^e siècle.¹⁵

Tous ces faits montrent assez que les prescriptions de tenue extérieure contenues dans ces deux chapitres expriment une pensée tout à fait commune et justifiée par l'état des moeurs de ces temps lointains, et qu'on ne saurait les attribuer à la grossièreté personnelle du Maître ni à sa naïveté. Sans doute, les mentalités ont changé. Alors que, aujourd'hui, pour justifier de semblables recommandations, on rappellerait sans doute qu'il importe de ne pas incommoder ses voisins, autrefois on préférerait invoquer le respect dû à Dieu et à ses anges. On peut sans doute préférer la première manière; mais la seconde n'est peut-être pas si méprisable.

7. Dom Capelle estime que l'on peut résumer l'enseignement ascétique général de saint Benoît dans un mouvement progressif

¹² Voir H. Ménard, *Concordia Regul.*, PL de Migne, CIII, 931 s.

¹³ On l'a parfois attribuée à saint Benoît, par exemple dom Haeflén, dans ses *Disquisitiones monasticae*.

¹⁴ Edit. Br. Alberts, *Consuetudines monast.*, vol. III, pp. 27 s.

¹⁵ Mss. Cologne 35 (Darmst., 2031), St-Gall 193 (publié dans Spicil. Palimps., vol. I, Beuronae MCXIII, pp. 145-150), Würzburg Mp. th. F. 24 et Mp. th. O. 1. Ces deux mss. de Würzburg nous ont été signalés par dom J. Froger.

défini par ces trois termes : actes extérieurs (ou bonnes oeuvres), vertus et perfection. Cela veut dire que le moine est invité par saint Benoît à poser d'abord des actes bons; par le moyen de ces actes, il acquerra les vertus; et ces vertus, à leur tour, le conduiront à la perfection à laquelle il doit tendre. Dom Capelle affirme qu'il s'agit là d'une doctrine d'origine stoïcienne, devenue traditionnelle dans l'Eglise chrétienne, qu'elle est, identiquement, celle de Cassien, et que c'est Cassien qui a fourni à saint Benoît la forme caractéristique qu'elle revêt dans sa Règle. C'est ainsi que la comparaison des oeuvres extérieures avec des outils (*instrumenta*) employée par saint Benoît lui vient de Cassien. Ce dernier l'applique d'abord aux actes ou oeuvres divers, extérieurs et visibles, qui constituent le cadre de la vie monastique, et qui ont pour fin la pratique des vertus. Et il l'applique aussi à ces dernières qui, étant elles-mêmes produites par ces actes, deviennent à leur tour causes et facteurs par rapport à la perfection.

Le Maître, au contraire, réserve la comparaison des outils aux seules vertus, et ils deviennent par le fait même purement intérieurs et invisibles. D'autre part, la hiérarchie ascendante établie par lui ne se présente plus dans le même ordre, car les deux premiers termes sont intervertis, et cela devient : vertus, actes ou oeuvres, perfection. Tout cela est personnel au Maître, étranger à toute la tradition ascétique antérieure.

Cette double déviation, conclut dom Capelle, trouble trop gravement la doctrine commune à Cassien et à saint Benoît pour que le Maître puisse être considéré comme intermédiaire entre le premier et le second. Et les incohérences et maladroites de sa rédaction montrent, de leur côté, clairement que son texte n'est qu'une adaptation inintelligente de l'oeuvre de saint Benoît. L'ordre de succession littéraire est inscrit dans les faits : Cassien, saint Benoît, le Maître.¹⁶

Telle est, réduite à l'essentiel, mais, nous le croyons, fidèlement reproduite, l'argumentation de dom Capelle. Elle repose essentiellement, on le voit, sur cette double affirmation de l'identité de la doctrine de saint Benoît et de Cassien, d'une part, et de l'opposition que présente, par rapport à elle, la doctrine du Maître. Et l'identification de la doctrine de saint Benoît avec celle de Cassien est basée, elle-même comparaison caractéristique, celle des outils, ou pour mieux dire, sur l'emploi dans un sens identique, du mot *instrumenta*, et sur l'identification des oeuvres ou actes comparés par Cassien à ces *instrumenta* avec celles énumérées au chapitre IV de RSB et qui, dans le titre de ce chapitre, sont, d'après dom Capelle, comparées à des outils : *Quae sunt instrumenta bonorum operum*.

¹⁶ Rech. de Théol. anc. et méd., 12, 1940: Un plaidoyer pour la Règle du Maître, pp. 14—23.

Or nous croyons que cette double identification est illusoire. En effet, *instrumenta*, dans Cassien (et chez le Maître), veut bien dire «outils», mais n'a pas ce sens chez saint Benoît. Et les oeuvres ou actes que Cassien compare à des outils sont une série parfaitement définie et étroitement limitée de pratiques, qui sont complètement distinctes des oeuvres énumérées dans la longue liste de RSB. Prouvons ces deux points.

1^o La véritable signification du mot *instrumenta* dans le titre du chapitre IV de RSB n'est pas «outil», mais «instrument» dans le sens juridique d'archive, document, charte, contenant de façon authentique l'énumération des obligations ou devoirs qui s'imposent à celui qui a souscrit semblable document. Il s'agit donc ici de la liste authentique des devoirs que sa profession impose au moine. Et ainsi, contrairement à ce que dit dom Capelle, qui cherche à expliquer grammaticalement ce titre par une équivalence de termes et veut y voir la liste des instruments ou outils que sont les bonnes oeuvres (sens par lui-même dur et équivoque, car on ne nous dit pas de quoi ces oeuvres sont les outils), il s'agit d'une façon toute naturelle, d'un génitif d'explication ou de spécification : document indiquant les bonnes oeuvres; à accomplir.

Sans doute, on est tenté d'invoquer, pour prouver que *instrumenta a*, dans ce titre du chapitre IV, le sens d'outils, l'emploi du même mot dans cette phrase du chapitre 73 de RSB :

Necnon et collationes Patrum et instituta et vitas eorum, sed et regula sancti patris nostri Basilii, quid aliud sunt nisi bene viventium et obedientium monachorum instrumenta virtutum.

Ainsi associés, ces deux mots semblent, en effet, une réminiscence de Cassien, dans un passage où ils désignent les outils servant à produire les vertus (Conl. 6, 10). Mais ce rapprochement ne doit pas induire en erreur. Et il suffit de lire attentivement cette phrase du chapitre 73 dans le contexte du chapitre entier pour s'apercevoir qu'*instrumenta* n'a pas ici le sens d'outils, mais bien celui de document que nous venons d'indiquer. Saint Benoît veut définir ici le profit que les moines retireront de la lecture des ouvrages de Cassien et des règles de saint Basile : s'ils doivent faire cette lecture, c'est parce qu'elle leur fournira un exposé des vertus plus éminentes qu'ils doivent vouloir pratiquer et que sa propre règle, simple ébauche pour les commençants, n'a pas pu présenter. Ce serait exprimer bien gauchement une telle pensée que de considérer ces ouvrages eux-mêmes comme des outils des vertus. Cette phrase est d'ailleurs rigoureusement parallèle à celles qui la précèdent immédiatement, où il est recommandé de lire les oeuvres des saints Pères, les Ecritures divines, les écrits catholiques, à cause des enseignements qu'ils contiennent :

Quae pagina, aut quis sermo divinae auctoritatis... non est rectissima norma vitae humanae? Aut quis liber sanctorum

catholicorum patrum non resonat ut recto cursu perveniamus ad creatorem nostrum? (Resonat: fait entendre bien haut quel est le droit chemin qui conduit à Dieu).

Si donc saint Benoît emploie ici *instrumenta* dans ce sens de document juridique, il est naturel de lui reconnaître la même signification dans le titre du chapitre IV, où, comme nous venons de le voir, elle est pleinement satisfaisante. Au surplus, cette interprétation est confirmée par le fait que lorsque saint Benoît veut parler de ce qui est bien un outil, ce n'est pas *instrumenta* qu'il emploie, mais *ferramenta* (chapitre 32). Notons encore que cette interprétation donne un très bon sens à la fin du chapitre IV, dans cette phrase : *Ecce haec sunt instrumenta artis spiritualis* ... Après avoir énuméré la liste des devoirs qui s'imposent au moine, saint Benoît reprend : »Tels sont les devoirs que prescrit le métier spirituel ...« Et tirant la leçon morale, il avertit le moine que c'est sur ce programme de sa profession qu'il sera jugé. S'il l'a soigneusement rempli, exécuté, nuit et jour, durant sa vie, *adimpleta*, la confrontation avec les clauses de son engagement qu'il aura rapporté pour être jugé d'après elles, *reconsignata*, témoignant en sa faveur, il recevra la récompense promise en vertu même du contrat initial. On pense ici tout naturellement à la scène de l'embauche dans le Prologue :

Et quaerens Dominus in multitudinem populi cui haec clamat operarium suum...¹⁷

Saint Benoît ne compare donc pas, comme le faisait Casien, les bonnes oeuvres avec des outils.

2° Il n'entend pas davantage, on va le voir, les bonnes oeuvres de la même manière que Cassien.

Nous ne reproduisons pas les textes de ce dernier, que l'on trouvera réunis et cités dans l'article de dom Capelle. Il suffit de rappeler que Cassien vise, lorsqu'il compare les oeuvres à des outils, une série toute particulière et précise de pratiques. Ce sont celles, et celles-là seules, qui spécifient à ses yeux la vie monastique et constituent ses observances extérieures fondamentales. Leur énumération montre clairement leur nature :

ieiunia, vigiliae, labores corporis, nuditas, lectiones, privatio omnium facultatum...

Il est vrai que dans les diverses listes qu'il en donne, la coïncidence n'est pas toujours parfaite : mais sa pensée n'est pas douteuse. Il ne s'agit pas d'actes émanées de telle ou telle vertu et

¹⁷ Cette interprétation fait tomber le reproche que, n'ayant pas compris le vrai sens d'*instrumenta* dans RSB, nous lui avions injustement fait autrefois d'employer une comparaison incohérente en faisant représenter ses outils par le moine au souverain Juge. Comme nous le disons plus loin, saint Benoît a transformé profondément le texte de RM en donnant ce sens à *instrumenta*, - le Maître, qui vise bien la comparaison des outils, emploie *ferramenta*; mais nous voyons qu'il l'a fait avec soin et habilement.

par conséquent vertueux et bons en eux-mêmes, mais de pratiques qui ne sont bonnes que par la finalité à laquelle les ordonne l'intention qui les inspire. Et c'est pour cela que, conformément à une doctrine sur laquelle il revient avec insistance et qui est essentielle à ses yeux, elles peuvent être considérées comme indifférentes en elles-mêmes et elles doivent même être omises, dans certains cas, au bénéfice de la charité et des autres vertus proprement dites qui, elles, sont imprescriptibles. Cette conception est parfaitement juste. Ces pratiques définissent la vie monastique parce qu'elles forment son cadre extérieur et fournissent au moine le moyen et l'occasion appropriés de pratiquer les vertus exigées par son état, mais elles ne sont pas des vertus.¹⁸

Mais il est évident que les bonnes oeuvres énumérées par saint Benoît dans le chapitre IV de sa Règle n'ont rien de commun avec ces actes extérieurs que Cassien compare à des outils. Elles ne sont pas le cadre extérieur de la vie monastique qu'il entend instituer, elles sont la fin prochaine ou l'objet même de cette vie, son contenu essentiellement bon et vertueux. Leur présentation est inspirée par une conception intellectuelle tout autre que celle de Cassien. Leur nombre si élevé, qui dépasse soixante-dix, révèle cette différence. Et il est impossible de voir dans cette liste le simple développement des brèves énumérations de Cassien. Ces bonnes oeuvres de RSB (et aussi de RM), en dépit d'un certain flottement dans leur formulation (où l'on peut voir un exemple de la libre manière de composer du Maître), sont de véritables actes de vertu, considérés comme toujours bons par eux-mêmes et au sujet desquels l'auteur de la Règle ne se pose pas le problème qui hante Cassien à propos de ses instrumenta, de leur bonté ou utilité seulement relative.

Il est donc bien vrai que les deux identifications placées par dom Capelle à la base de son argumentation ne correspondent à la réalité des faits. Il s'en suit que la conclusion d'après laquelle la doctrine du Maître s'oppose à l'enseignement commun de Cassien et de saint Benoît per tout le fondement qu'on avait voulu lui donner.

Quant au reproche fait au Maître de s'écarter de la tradition en faisant des vertus des outils (ferramenta) invisibles et en établissant la gradation : vertus, actes ou oeuvres et perfection, il est facile de l'en disculper. D'après le meilleur enseignement

¹⁸ Cassien ajoute -une seule fois- le mot »vertus« aux éléments que nous avons indiqués : ceterasque virtutes (Confér. 1, n. 7: dom Capelle, art. cité, p. 15). Cette exception unique ne peut changer le sens que Cassien donne aux oeuvres en question. Elle doit être le résultat d'une faiblesse de rédaction, ou s'explique plutôt par le fait que, considérant l'exercice de ces pratiques dans leur relation normale à leur fin ultime qui est l'obtention de la charité, il les suppose implicitement revêtues du caractère vertueux sans lequel elles ne peuvent atteindre cette fin.

moral pré-chrétien, aussi bien des stoïciens que d'Aristote, la vertu est un principe stable et tout intérieur, dont le caractère essentiel est d'être ordonné à l'action, en vue de la produire, et de la produire avec facilité. Nous croyons que Cassien n'avait pas lui-même une autre façon de comprendre la vertu, et nous avons vu que ces actes qu'il paraît considérer comme antérieurs à la vertu, ne sont pas, en vérité, des actes de vertu. Quant à saint Benoît, il emploie très rarement le mot vertu et ne la définit nulle part. Mais nous n'avons aucune raison de supposer qu'il ait eu, à ce sujet, une conception autre que la conception universelle, qui est celle du Maître.

Il est, par contre, un point où saint Benoît et le Maître s'accordent en réalité expressément contre Cassien, c'est lorsque ils insistent pour faire des oeuvres de vertu l'objet le plus clair de l'ascèse monastique et déclarent que c'est sur ses oeuvres que le moine sera jugé à son apparition devant Dieu. Ce point n'est pas dans la perspective habituelle de Cassien. Mais il n'en est pas qui soit plus conforme à la tradition évangélique.

Nous pouvons conclure, en disant que si l'on reconnaît à saint Benoît sa vraie place de dépendance vis-à-vis du Maître, on se rend parfaitement compte des modifications qu'il a apportées au texte de ce dernier. Fidèle à ce dessein de simplification qui apparaît d'un bout à l'autre de sa Règle, et non pas pour modifier le fond de la doctrine, il a écarté les deux listes de vertus et de vices qui forment les chapitre 4 et 5 de RM, et, avec elles, la comparaison des outils : ferramenta. Il a été conduit ainsi à transformer la présentation du chapitre sur les bonnes oeuvres du métier spirituel, et il les a décrites comme constituant la charte solennelle de la vie du moine, comme la série des devoirs qu'il devra remplir et sur lesquels il sera examiné par le Souverain Juge. Il reste, par cette conception, pleinement fidèle à la pensée du Maître.

Si, au contraire, on veut, avec dom Capelle, placer RSB avant le Maître, il faut reconnaître que la doctrine ascétique de saint Benoît n'a rien de commun avec celle de Cassien. Et la base s'écroule sur laquelle on a voulu fonder le reproche fait au Maître d'avoir bouleversé et défiguré une doctrine traditionnelle prétendue commune à Cassien et à saint Benoît, mais en réalité inexistante.

Dans les deux cas, les faits obligent à dire que saint Benoît et le Maître, étroitement associés dans une même conception de la vie monastique, sont également fidèles ensemble à une doctrine toute simple et purement chrétienne, et qui est un des traits essentiels de l'enseignement évangélique et du symbole, à savoir que nous serons jugés sur nos oeuvres.

Ajoutons, d'un mot, que le Maître n'a pas eu besoin de Cas-

sien pour édifier sa comparaison de la vie monastique avec un métier manuel. Il la doit aux règles de saint Basile où elle est présentée de façon beaucoup plus conforme que chez Cassien à l'usage qu'il en fait et qui sont, comme nous le montrerons, une de ses sources favorites.¹⁹

8. Selon dom Capelle, auquel nous sommes encore obligé de nous référer expressément,²⁰ le Maître n'a, du silence, qu'une conception dépourvue de toute portée spirituelle. Il n'est, pour lui, qu'une sorte de performance extérieure qu'il s'agit de pratiquer le plus complètement possible : parmi les moines, sont seuls perfecti ceux qui sont « capables de supporter la restriction maximum » du parler; et c'est proprement là ce qui leur vaut d'être considérés comme tels. Pour les autres, tepidi et imperfecti, « on est forcé de relâcher partiellement » une restriction aussi lourde. Par tout cela, le Maître « méconnaît l'esprit des anciennes institutions monastiques », et il est impuissant à « s'élever au plan spirituel ». Dans la « monition de prudence et d'humilité, héritée des anciens », par laquelle saint Benoît dit que le droit de parler des sujets d'édification ne sera concédé que rarement aux « perfecti discipuli », « il ne discerne guère qu'une prescription disciplinaire », « une pauvre discipline de silence mitigé ». « L'adjectif perfecti n'a à ses yeux qu'une mesquine portée ».

Rien n'est épargné, on le voit, et nous ne citons pas tout, pour accabler le Maître. Mais cette critique si dure repose sur une méprise matérielle. Son auteur, en effet, ne s'est pas aperçu que la distinction entre moines perfecti et imperfecti, avec l'emploi de ces vocables, est propre au Maître. Il l'établit d'abord longuement au début du chapitre sur l'obéissance, et il n'en fait ici qu'une application. Saint Benoît, au contraire, emploie le mot perfecti une seule fois dans toute sa Règle : ici même, et il ignore complètement imperfecti. Ce fait suffit à montrer que cette manière de distinguer deux catégories parmi les moines et de les qualifier, est originale chez le Maître et qu'elle ne figure dans RSB qu'à l'état de vestige. Mais il est inutile de remonter à ce chapitre précédent pour faire voir la véritable conception que le Maître se fait à la fois du silence et de la perfection de son disciple; il suffit de reproduire les mots que dom Capelle a omis en citant la phrase par laquelle il a cherché à montrer combien était mesquine la conception du silence présentée dans RM. Nous imprimons ces mots en petites capitales :

Hanc vero tantam taciturnitatis clausuram superius praesente abbate de perfectis apud Deum taxavimus: his quibus numquam de Deo oblivio subripit, et vitia oris quaerunt diligenter cavere, ut ex toto

¹⁹ Voir Règles trad. par Rufin, édit. Holst., I, Paris, 1663, Prima interrog., pp. 103 s.

²⁰ Art. cité, p. 25.

mundi velut angeli, et a bonis et a malis eloquiis quaerunt tacere pro Domino.

Les disciples sont donc, dans la pensée du Maître, ceux qui ne perdent jamais la pensée de Dieu et cherchent avec zèle à fuir les péchés de la langue, seuls mentionnés ici parce que c'est du seul silence qu'il s'agit dans ce chapitre. Or cette conception est tellement bien la conception élevée traditionnelle de la perfection qu'elle n'est pas formulée en d'autres termes au début du premier degré de l'humilité : *oblivionem omnino fugiat . . . custodiens se omni hora a peccatis et vitiis*. Pourquoi admirer et honorer les mêmes textes lorsqu'ils se présentent sous la signature de saint Benoît, et les tenir pour négligeables ou moins encore lorsqu'ils portent celle du Maître ?

Les quelques analyses qui précèdent semblent plus que suffisantes pour montrer à tout lecteur dégagé de prévention combien est peu équitable la condamnation portée contre RM à raison de la prétendue médiocrité d'esprit de son auteur. Elles font voir, en effet, à la fois que le Maître puise l'inspiration de toute sa doctrine aux sources pures de l'Écriture et de la tradition patristique, et que la simplicité de son exposé n'a pas d'autre cause que la volonté de l'adapter à des esprits accessibles seulement aux pensées les plus simples. Or il n'y a rien là qui fasse vraiment contraste avec la façon dont se présente l'enseignement contenu dans les parties communes à RM et à RSB. Bien au contraire, car c'est de la même façon que ces dernières doivent être caractérisées. La doctrine que les siècles se sont accordés à y admirer est inégalable par sa profondeur et sa constante actualité. Mais on ne saurait contester qu'elle est faite des vérités les plus élémentaires et se présente de la manière la plus concrète et volontairement adaptée aux intelligences les plus humbles. Pourquoi ne pas reconnaître cette double continuité du dessein et de la manière de le réaliser ?

Le plus récent historien de saint Augustin, dans le dernier chapitre de son très beau livre, fait honneur à l'évêque d'Hippone d'avoir su comprendre les exigences des auditoires populaires et la nécessité, pour leur parler avec efficacité, de rompre avec les habitudes de vaine rhétorique imposées aux prédicateurs par la formation scolaire alors universellement répandue. Et il considère comme marquant vraiment une date le *De catechizandis rudibus* dans lequel saint Augustin a cherché à tracer ainsi des voies nouvelles à l'enseignement populaires.²¹ A la même époque, et comme saint Augustin, le Maître a trouvé, dans la double inspiration de sa charité et de son génie, la même intelligence de ces besoins des âmes les plus humbles et le même bonheur pour y répondre.

²¹ Chan. G. B a r d y, Saint Augustin, l'homme et l'œuvre, p. 466.