La Règle de saint Augustin. L'état actuel des questions (début 1975)*)

SOMMAIRE

I. INTRODUCTION. — Terminologie ancienne — Terminologie nouvelle — La question de la Règle de saint Augustin.

II. LE PRAECEPTUM.

1. *Praeceptum* ou *Regularis Informatio*?

A. Les auteurs du passé — Erasme — Bellarmin — Le silence des *Retractationes* — L'«opinion traditionnelle» — Pierre Mandonnet — Dom Cyrille Lambot.

B. Nouvelles informations.

1) Instruments de travail — Manuscrits — Ludwig Traube — G. Antolín — Editions — Manuscrits connus actuellement.

2) Quelques faits nouveaux — Une redécouverte — Un *explicit* — L'allusion aux Actes des Apôtres chez Possidius — Le premier monastère d'Hippone et le *Praeceptum* — *Anima una et cor unum.*

C. Dom Cyrille Lambot. — *Praeceptum* et *Regularis Informatio* — «Variantes majeures fonctionnelles» — La première — La seconde — Résumé.

D. Les trois groupes de manuscrits. — Généalogie.

2. L'authenticité augustinienne du *Praeceptum.*

A. Possidius.

B. Un *explicit* et un témoignage littéraire.

C. Parallèles augustiniens. — La paille et la poutre — Le *De Opere monachorum* — Le *De libero arbitrio* — Résumé.

3. Le style du *Praeceptum.*

A. Parallélisme augustinien.

B. Echos de la législation romaine. — Phrases — Le *Codex Theodosianus* — Termes — Loi et amour.

4. La date du *Praeceptum.*

A. «Date ancienne» et «date récente» — *Sub lege* et *sub gratia* — «Exégèse première» et «exégèse seconde».

B. L'utilisation de Actes 4,32ª. — *Cor simplex* — Le témoignage de Possidius — Paulin de Nole et Actes 4,32ª — Augustin à Paulin: Lettre XXXI — Augustin à Paulin: Lettre CLXXXVI — Résumé.

*) L'exposé suivant a été rédigé pour le troisième volume de *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt.* Sa publication se faisant attendre nous le communiquons dès maintenant. Quand le moment sera venu, nous publierons dans le recueil nommée une «nouvelle édition» de cet article avec une bibliographie abondante, mise à jour et commentée.

C. Le *Contra Faustum*. — *Victus et tegumentum*.
D. Le *De Opere monachorum*.
E. N. Merlin et la date du *Praeceptum*. — *Augustinus episcopus* : 397.
III. LA REGULARIS INFORMATIO. — Une branche indépendante — Présence de l'*Obiurgatio* — Psaume 67,7 et Actes 4,32[a] dans l'*Obiurgatio* — La date de l'*Obiurgatio* — La date de la *Regularis Informatio* — L'authenticité de l'*Obiurgatio*.
IV. LA REGULA RECEPTA. — Springiersbach? — Yves de Chartres et l'«*ordo antiquus*».
V. L'EPISTULA LONGISSIMA.
VI. L'ORDO MONASTERII. — L'*Ordo Monasterii*, côté liturgique — L'*Ordo Monasterii*, côté monastique — L'hypothèse de Pierre Mandonnet — L'*Ordo Monasterii* rédigé par Augustin? — Alypius? — Pourtant Thagaste? — Du roman?
VII. L'HISTOIRE LA PLUS ANCIENNE DE LA REGLE AUGUSTINIENNE. — La branche Γ — La branche Ω^1 — La branche α.
VIII. INFLUENCE DE LA RÈGLE AUGUSTINIENNE. — Faits établis — La Règle d'Eugippius — La Règle d'Augustin et la *traditio patrum* — Traditions «vivantes».

I. INTRODUCTION.

Cette contribution à *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* est en quelque sorte une seconde édition, «revue et augmentée», du dernier chapitre de mon ouvrage sur la Règle de saint Augustin, publié à Paris en 1967 [1]). Dans ce chapitre j'avais formulé les conclusions de ma recherche. Depuis lors, j'ai commencé à rassembler des textes, augustiniens et non-augustiniens, qui devaient me permettre de rédiger un commentaire de la Règle proprement dite, texte que j'avais appelé le *Praeceptum*, et cela en fonction de sa première phrase : *Haec sunt quae ut obseruetis praecipimus in monasterio constituti*. Or ces textes m'ont donné des lumières inattendues sur plusieurs des problèmes posés dans mon livre, notamment sur la date du *Praeceptum* et celle de son double féminin, la *Regularis Informatio*, et aussi sur le style du *Praeceptum*. Aussi suis-je heureux que la possibilité d'une mise à jour de mon travail me soit ici donnée.

Terminologie ancienne

Les questions qui concernent la Règle augustinienne sont déjà bien complexes en soi. Mais elles ont été compliquées outre mesure par la confusion dans la terminologie qui a eu cours à son propos.

[1]) Voir L. Verheijen, *La Règle de saint Augustin. II. Recherches historiques*, Paris, 1967, p. 175-218. — Désormais j'indiquerai cette publication par *Règle I* et *Règle II*.

ZA 4578

C'est l'historiographie de l'Ordre des Ermites-de-saint-Augustin qui est à l'origine de la distinction entre une *Regula prima*, une *Regula secunda* et une *Regula tertia* de saint Augustin. Les Ermites-de-saint-Augustin du XIII[e] siècle indiquaient par ces termes trois Règles monastiques, chacune adressée à des hommes et rédigées dans l'ordre chronologique qui est suggéré par les termes mêmes. La *Regula prima* et la *Regula secunda*, disaient ces «Ermites», étaient adressées à des frères-laïques. Ceux-ci (entendez les «Ermites-de-saint-Augustin») seraient donc à regarder comme plus anciens que ceux à qui s'adresse la *Regula tertia*, c'est-à-dire les frères-clercs (entendez les «Chanoines Réguliers»). Au XIII[e] siècle, les Chanoines Réguliers observaient en effet, avec les Ermites d'ailleurs, la *Regula tertia*, celle que dans un instant nous appellerons la *Regula recepta.*

Cette présentation de l'histoire étant manifestement trop peu faite *sine ira et studio*, elle n'a pas résisté au sens critique des auteurs, mais la terminologie en tant que telle est restée en vigueur et encore très récemment des savants sérieux parlaient de la *Regula secunda* et de la *Regula tertia* sans se douter de l'origine légendaire de ces termes. En revanche, personne ne parlait plus de la *Regula prima*, du moins pas dans l'acception ancienne de ce nom. Jadis celui-ci indiquait la *Regula consensoria*, texte relativement tardif dans lequel le lecteur averti reconnaît facilement des influences de la *Regula secunda* et de la *Regula tertia*. Précisons encore que la *Regula secunda* est celle que j'appellerai dans un instant l'*Ordo Monasterii.*

Terminologie nouvelle

Pour bien situer les vrais problèmes, j'ai proposé en effet l'emploi d'une terminologie différente, en partie inédite, et dépourvue de toute surcharge historique ou quasi-historique.

Le dossier de la Règle augustinienne se compose de neuf textes, dont quatre adressés à des hommes et cinq à des femmes :

A. *Textes adressés à des hommes.*

1. *Praeceptum* : Règle commençant par : *Haec sunt quae ut obseruetis praecipimus ...*, et se terminant par: *... in temptationem non inducatur.*

2. *Ordo Monasterii* : courte Règle commençant par : *Ante omnia, fratres carissimi ...*, et se terminant par : *... de uestra salute. Amen.*

3. *Praeceptum longius* : la combinaison de l'*Ordo Monasterii* avec le *Praeceptum.*

4. *Regula recepta* : le *Praeceptum* précédé de la première phrase de l'*Ordo Monasterii.* Le début de cette Règle porte donc :

> Ante omnia, fratres carissimi, diligatur deus, deinde proximus, quia ista praecepta sunt principaliter nobis data. Haec (igitur) sunt quae ut obseruetis praecipimus ...

B. *Textes adressés à des femmes* :

1. *Obiurgatio* : Lettre commençant par : *Sicut parata est seueritas ...*, et se terminant par : ... *lacrimas Petri pastoris.*

2. *Regularis Informatio* : la version féminine du *Praeceptum.*

3. *Epistula longior* : la combinaison de l'*Obiurgatio* avec la *Regularis Informatio.*

4. *Ordo Monasterii feminis datus* : la version féminine de l'*Ordo Monasterii.*

5. *Epistula longissima* : la combinaison d'un passage de l'*Obiurgatio* avec l'*Ordo Monasterii feminis datus* et une série de passages de la *Regularis Informatio.*

La question de la Règle de saint Augustin

Parmi les neuf pièces citées, lesquelles remontent à saint Augustin; d'où viennent les autres; comment se fait-il que ces autres font partie du dossier de la Règle augustinienne? Voilà, réduite à sa formule la plus succincte, la «question de la Règle de saint Augustin».

II. LE PRAECEPTUM.

1. Praeceptum ou Regularis Informatio?

Dans l'ensemble de cette question complexe, il y a un problème central. A très peu de chose près, le *Praeceptum* et la *Regularis Informatio* sont identiques; l'une des deux pièces est de toute évidence la transcription de l'autre. Mais est-ce la *Regularis Informatio* qui a été transcrite au masculin lors d'une adaptation du texte à un milieu masculin, ou bien est-ce le *Praeceptum* qui a été transcrit au féminin à l'occasion d'une adaptation du texte à un milieu de religieuses?

A. Les auteurs du passé

Avant de formuler notre réponse à cette question, il nous paraît tout indiqué d'interroger les auteurs du passé à ce propos.

Au Moyen Age ce problème s'est posé, mais rarement.

Saint Norbert, le fondateur des Prémontrés (qui étaient des Chanoines Réguliers de saint Augustin), aurait pensé que le *Praeceptum* était la transcription d'un écrit adressé à des femmes, la *Regularis Informatio*. Fervent promoteur de l'«*ordo novus*», c'est-à-dire de l'observation stricte du sévère *Ordo Monasterii*, saint Norbert aurait par cela attaqué l'«*ordo antiquus*», c'est-à-dire la mise en pratique du seul et plus souple *Praeceptum*. En affirmant que l'*Ordo Monasterii* est l'expression «virile» de la pensée monastique de saint Augustin, tandis que le *Praeceptum*, transcription, au masculin, de la *Regularis Informatio*, en représenterait la face féminine, saint Norbert aurait voulu porter un coup dur à ce qu'il regardait comme une décadence de la vie canoniale.

Puis, dans le *Dialogus inter Cluniacensem monachum et Cisterciensem de diversis utriusque Ordinis observantiis*, le Cistercien, par définition le plus austère des deux, affirme que les Chanoines Réguliers de saint Augustin n'avaient pas une véritable Règle, malgré leurs prétentions, mais la transcription, au masculin, d'une partie d'une Lettre adressée à des religieuses. S'il s'était exprimé dans la terminologie que je viens de proposer, il aurait dit que le *Praeceptum* est la transcription, au masculin, de la *Regularis Informatio* qui, elle, est la seconde partie de l'*Epistula longior*.

Il reste qu'en règle générale les auteurs médiévaux, quand ils parlent de la Règle augustinienne, pensent de toute évidence et sans doute trop candidement à la version masculine de cette Règle, c'est-à-dire au *Praeceptum*, et non pas à la *Regularis Informatio*.

Erasme

Quand Erasme va éditer les œuvres complètes de saint Augustin [2]), il se trouve, dans le domaine de la Règle, devant quatre textes : la *Regula prima* (ou *consensoria*), la *Regula secunda* (l'*Ordo Monasterii*), la *Regula tertia* (le *Praeceptum* avec l'«*exordiolum*» qui en fait la *Regula recepta*) et l'*Epistula longior*, appelée par lui l'*Epistula* 109 (mais qui deviendra chez les Mauristes l'*Epistula* CCXI). Après avoir rejeté très sommairement l'authenticité augustinienne des Règles *prima* et *secunda*, Erasme écrit, à propos de la *Regula tertia*, qu'elle est certaine-

[2]) Voir en dernier lieu mon article *Le jeune Luther et Jacobus Wimpheling*, dans *Augustiniana*, 17 (1967), p. 329-332. Voir aussi la note suivante.

ment d'authenticité augustinienne, mais que cette authenticité était probablement indirecte, c'est-à-dire qu'elle serait plutôt une transcription, au masculin, de la seconde partie (la *Regularis Informatio*) de l'*Epistula* «109», dont l'authenticité serait directe.

Erasme a exprimé son hypothèse (il dit «*probabile est*») dans ce que la tradition postérieure appelle la *Censura Erasmi*. C'est cette notice qui dans les Œuvres complètes de saint Augustin (Bâle, 1528) accompagne les trois Règles pour les hommes dont je viens de parler. Grâce à cette édition, la *Censura Erasmi* est devenue universellement connue, mais Erasme avait déjà formulé la même pensée longtemps auparavant dans une Lettre[3]).

Bellarmin

L'hypothèse d'Erasme a été promue en thèse par Robert Bellarmin. Bellarmin a présenté deux arguments à l'appui de sa pensée. En premier lieu il fondait sa démonstration sur une comparaison entre le *Praeceptum* et la *Regularis Informatio*. Abstraction faite du genre masculin et féminin, les deux textes sont en grande partie identiques. Cela prouverait, d'après Bellarmin, que le texte libellé au masculin, le *Praeceptum*, est une transcription de l'autre, la *Regularis Informatio*. Il dit en effet en toutes lettres :

> ... sola tertia est certa S. Augustini, sed feminis data, non viris; habetur *enim* in epistula 109.

Cet argument est de toute évidence insignifiant. La similitude indéniable des deux textes pourrait aussi bien s'expliquer par une transcription, au féminin, du *Praeceptum*.

[3]) Il s'agit d'une Lettre adressée à Lambert Grunnius. Erasme y parle d'une certaine fausse piété dans laquelle les moines mettraient le tout de leur sainteté. Un exemple : l'attachement aux habits, contre lequel Augustin s'était déjà insurgé dans sa Règle. Mais Erasme ajoute : *licet satis constet eam regulam mulieribus scriptam non viris : sed cum illis ago qui viris scriptam existimant* (Allen 447, lignes 515-520). Mais dans son livre «*Mystère*» *et* «*Philosophie du Christ*» *selon Erasme. Étude de la Lettre à P. Volz et de la* «*Ratio verae theologiae*» (*1518*), G. Chantraine écrit (p. 135, note 148) : «Il ne faudrait donc pas attendre jusqu'en 1528 la *Censura*, parue dans le premier volume des *Opera Omnia* d'Augustin pour qu'Erasme se demande si, à l'origine, la règle d'Augustin n'avait pas été libellée au féminin et adressée à des moniales ... A moins que la concessive n'ait été insérée en 1529 au moment de la publication. On rejetterait d'autant moins cette hypothèse que la lettre à Volz (1518) n'est nullement dubitative sur les destinataires de la règle : ce sont les clercs de la maison d'Augustin».

Le second argument de Bellarmin est beaucoup plus intéressant, mais sans être le moins du monde péremptoire. Le *Praeceptum* fait partie, dit-il, des œuvres

... quorum non fit mentio in libro Retractationum.

Cela est parfaitement vrai, et Bellarmin aurait pu ajouter que le *Praeceptum* n'est pas mentionné non plus dans l'*Indiculum* des œuvres augustiniennes composé par l'ami et biographe de saint Augustin, Possidius, évêque de Calama.

Mais jadis déjà, les défenseurs de l'authenticité directe du *Praeceptum* faisaient observer que les *Retractationes* d'Augustin ne sont pas dépourvues de lacunes. Ils ajoutaient malicieusement que Bellarmin savait cela très bien. Ne lui est-il pas arrivé de défendre l'authenticité augustinienne de tel ouvrage, malgré son absence dans les *Retractationes*? Dernièrement encore G. Bardy a signalé plusieurs omissions dans cet ouvrage d'Augustin. Le second argument de Bellarmin, tout en étant intéressant, ne peut donc pas être regardé comme pertinent.

Le silence des Retractationes

Mais nous pouvons aller plus loin. Il y a lieu de se demander si Augustin, en principe, aurait dû parler de sa Règle dans ses « Révisions », ou Possidius dans son *Indiculum*. Il est vrai qu'on a dit que le silence des *Retractationes* nous obligerait à dater le *Praeceptum* après la rédaction des *Retractationes*, mais cet argument est inopérant en ce qui concerne l'*Indiculum* de Possidius qui a été composé après la mort d'Augustin en 430. Mais encore une fois, Augustin et Possidius auraient-ils dû en principe mentionner le *Praeceptum* dans leurs listes bibliographiques, si bien que l'absence du *Praeceptum* dans ces listes prouverait qu'il n'est pas (directement) d'authenticité augustinienne? S'agissait-il vraiment d'une «publication» au sens propre du terme, d'un écrit destiné au grand public? Normalement les œuvres d'Augustin sont introduites par une longue préface qui explique à qui il veut s'adresser, de quoi et pourquoi il veut lui (ou leur) parler. Le *Praeceptum* au contraire commence par quelques mots très brefs, si bref, qu'on pourrait bien parler d'une *praefatiuncula* :

Haec sunt quae ut obseruetis praecipimus in monasterio constituti.

L'auteur connaît de toute évidence ceux à qui il s'adresse et ceux-ci le connaissent. D'éventuels autres lecteurs n'entrent pas dans ses perspec-

tives. Le *Praeceptum* semble bien être un document d'ordre privé (je ne dis pas : d'ordre secret), rédigé pour régler la vie monastique dans un monastère déterminé. Dans ces circonstances, ni Augustin, ni Possidius, n'avaient besoin de signaler ce document dans leurs listes des publications augustiniennes. L'absence du *Praeceptum* dans les *Retractationes* et dans l'*Indiculum* a donc bien pu être volontaire et de toutes façons ne prouve rien contre l'authenticité augustinienne directe du texte.

Le second argument de Bellarmin, déjà réfuté jadis, perd toute pertinence depuis que l'on se rend mieux compte de «la technique de l'édition» à l'époque patristique.

L'«opinion traditionnelle»

Il reste que l'opinion de Bellarmin est devenue l'«opinion traditionnelle» concernant la version masculine de la Règle augustinienne. Jusqu'en 1750 environ, plusieurs générations successives d'auteurs ont souligné la faiblesse de l'hypothèse d'Erasme et des deux arguments de Bellarmin. Mais d'autres n'ont pas cessé de proclamer que l'authenticité, réelle, du *Praeceptum* était indirecte, et que le texte primitif et directement authentique était la *Regularis Informatio*. Ils se réclamaient de l'autorité d'Erasme et surtout de celle de Bellarmin, souvent même sans répéter leurs arguments.

Entre 1750 et 1850 environ, les ouvrages sur l'histoire de l'Église, y compris l'histoire monastique, ont été extrêmement rares. L'un des premiers monuments d'une certaine restauration fut le *Kirchen-Lexikon* de Wetzer et Welte, dont le premier volume fut publié en 1854. En ce qui concerne la Règle augustinienne, il présentait sans aucune discussion la thèse de Bellarmin.

Plus tard, quelques voix contestataires commencèrent à se lever. On disait que la cause était *sub judice*, on répétait que les arguments de l'«opinion traditionnelle» étaient des plus faibles. Mais ce contre-courant avait besoin d'un personnage renommé pour attirer l'attention des historiens. C'est depuis la publication, posthume, du second volume du *Saint Dominique* de Pierre Mandonnet (1938) que la question de la Règle de saint Augustin est vraiment revenue à la surface.

Pierre Mandonnet

La thèse du Père Mandonnet sur la Règle augustinienne était com-

plexe. L'*Ordo Monasterii* aurait été rédigé par Augustin et serait sa Règle proprement dite; il l'aurait écrit pour la toute première communauté monastique fondée par lui, celle de Thagaste; il aurait emmené ce document avec lui à Hippone où inopinément, il était devenu prêtre et l'aurait donné comme Règle au monastère de frères-laïques qu'il y a fondé; à l'intention de ces frères, Augustin aurait développé l'*Ordo Monasterii* dans une sorte de Commentaire, le *Praeceptum*; plus tard Augustin s'est trouvé obligé d'adresser aux religieuses dont sa propre sœur avait été la «mère», une Lettre sévère, l'*Obiurgatio*; Augustin aurait profité de cette occasion pour ajouter à cette Lettre une transcription, faite par lui-même, du *Praeceptum*, et ce serait ainsi que la *Regularis Informatio* a vu le jour.

Le Père Mandonnet a donc renversé l'ordre chronologique du *Praeceptum* et de la *Regularis Informatio* : c'est la *Regularis Informatio* qui d'après lui est une transcription, et non pas le *Praeceptum*, comme beaucoup le disaient depuis Erasme et surtout depuis Bellarmin.

Mais les défenseurs de l'«opinion traditionnelle» ne furent pas convaincus par la présentation suggestive que Pierre Mandonnet donnait de l'histoire des origines de la Règle augustinienne.

Dom Cyrille Lambot

C'est surtout Dom Lambot qui a pris la défense de la priorité de la version féminine de la Règle augustinienne, et cela avec des arguments à l'appui. Ce qui, il faut bien le dire, n'était pas coutume. Je reviendrai plus loin sur son argumentation. Ici j'ai seulement voulu retracer les grandes lignes de l'histoire des opinions sur le document qui fait le sujet de la présente publication.

B. Nouvelles informations

La question se pose d'abord de savoir si l'on dispose actuellement d'informations qu'on n'avait pas encore, ou qu'on avait oubliées, au moment où les recherches ont repris après un siècle d'interruption. Notre point de départ sera 1854, date du premier volume du *Kirchen-Lexikon* de Wetzer et Welte.

1) Instruments de travail

Dans le domaine des instruments de travail, je peux signaler d'abord la multiplication, depuis le XIX^{e} siècle, des répertoires de manuscrits

et la publication de plusieurs catalogues de ces répertoires. Les auteurs de jadis devaient se contenter, plus que nous, des «moyens du bord». Maintenant il est devenu plus facile de faire un inventaire très étoffé des manuscrits du texte que l'on veut éditer. Aussi ai-je pu faire une longue liste des manuscrits qui renferment une ou plusieurs des neuf pièces qui figurent au début de cet article. Cette liste renferme 317 unités. On a eu la bonté de la juger «impressionnante». Il reste qu'au moment de sa publication, en 1967, je n'avais évidemment pas encore pu mettre à profit les résultats des recherches que R. Hanslik a fait entreprendre, non pas dans les catalogues des manuscrits, mais dans les bibliothèques elles-mêmes. Plusieurs de ses élèves ont fait de longs séjours dans différents pays pour dresser des répertoires exhaustifs des manuscrits des œuvres augustiniennes. Ce travail est loin d'être achevé, mais ses premiers résultats, concernant l'Italie, la Grande Bretagne et l'Irlande, sont maintenant (1975) devenus accessibles au public[4]). Les répertoires publiés m'ont appris surtout deux choses. D'abord que manifestement tout travail humain reste imparfait. La liste que j'avais dressée grâce aux catalogues est incomplète, tout en étant plus de quatorze fois plus longue que celle de mon dernier prédécesseur. Si j'avais commencé par parcourir le monde, chose dont je n'avais pas les moyens, je n'aurais plus trouvé la possibilité de réaliser les travaux que j'ai accomplis ... Mais j'ai constaté aussi que ma liste renferme des éléments qui ont échappé à l'attention des chercheurs viennois. Ensuite, et surtout, j'ai pu me rendre compte que les résultats plus exhaustifs de leurs peines laissaient intacte la classification des témoins que j'ai proposée dans mon ouvrage. Tous les témoins qui grâce à eux sont venus ultérieurement à ma connaissance, se laissent, jusqu'ici, sans difficulté insérer dans les différentes catégories que j'avais distinguées[5]). Mais quand l'Académie autrichienne aura terminé la publication de ces importants répertoires, j'espère encore pouvoir remplacer ma liste des manuscrits de la Règle augustinienne par un inventaire plus complet, toujours avec l'indication précise de la famille à laquelle appartient chaque manuscrit. Ou sera-ce un successeur qui accomplira ce travail?

Quant aux autres instruments de travail, je suis très reconnaissant pour tout ce que je dois au *Thesaurus Linguae Latinae*, à la *Vetus Latina*,

[4]) Il s'agit des publications de M. Oberleitner et de F. Römer.

[5]) Voir mon article *La tradition manuscrite de la Regularis Informatio*, à paraître dans les *Mélanges M. Richard* (Texte und Untersuchungen).

aux volumes de la *Biblia Augustiniana*, au *Thesaurus Linguae Augustinianae*, aux répertoires de l'*Année philologique*, de la *Revue des Études Augustiniennes*, de la revue *Augustiniana* et à celui, monumental, de T.J. van Bavel.

Manuscrits

Mais retournons aux manuscrits.

Presque tout ce qu'on connaissait en 1854 dans le domaine patristique se trouvait dans de vieilles éditions. L'inestimable J.P. Migne était alors en train de les remettre en circulation dans un format plus maniable. En ce qui concerne plus précisément la Règle augustinienne, Migne a repris les choses où elles avaient été laissées par les Mauristes à la fin du XVII[e] siècle.

Ludwig Traube

C'est en 1900 très exactement que le Professeur Ludwig Traube découvrit, dans les documents laissés par Joseph von Görres, un manuscrit de haute valeur, datant du IX[e] siècle. C'était une copie du *Codex Regularum* de saint Benoît d'Aniane, copie qui provenait de Saint-Maximin (Trèves). Ce qui intéressait Traube dans ce manuscrit était surtout la Règle de saint Benoît. Mais le même recueil renferme également une copie du *Praeceptum*. Il a été dit, et répété, en effet, que la Règle augustinienne qui se trouve dans ce manuscrit, devenu le *Monacensis clm* 28118 (notre témoin *M*), est la *Regularis Informatio*, version féminine de cette Règle[6]). Au XVII[e] siècle, Lucas Holstenius a préparé une édition du *Codex Regularum*; il a travaillé, non pas sur le *Monacensis*, mais sur une copie incomplète. La Règle augustinienne ne s'y trouvant pas, il a inséré dans son recueil une copie de la *Regularis Informatio*. Sans le savoir, il s'est écarté ainsi du Codex Regularum de

[6]) Voir en dernier lieu M.-E. Bouillet, *Le vrai «Codex regularum» de saint Benoît d'Aniane*, dans *Rev. Bén.*, 75 (1965), p. 345-349. A la p. 347, l'auteur donne un aperçu du vrai contenu du *Codex regularum*, mais on s'étonne de lire sous le n° 13 : «f° 80[v] : *Regula Sci Augustini* (Epistola 211 : P.L. 33, 958-965; omise par H. (= Holstenius) qui lui a substitué la *Regula incerti auctoris* du pseudo-Augustin : H.II, 69-70)». En réalité Benoît d'Aniane cite le *Praeceptum*, règle adressée à des hommes, et non pas la Lettre 211, adressée à des religieuses. D'autre part, ce texte féminin est très réellement cité dans H., mais au début même du volume III.

Benoît d'Aniane et son erreur n'est pas restée sans influence sur les historiens [7]).

G. Antolín

En 1903-1910, le bibliothécaire de l'Escorial, G. Antolín, publia dans *la Ciudad de Dios* une description d'un autre recueil de Règles monastiques, le *Scorialensis* a I 13 du X^e siècle. Ce manuscrit renferme un fragment du *Praeceptum* dont le texte est étroitement apparenté à celui de *M* dans le recueil découvert par Traube, et des fragments de l'*Epistula longissima*. Le premier fragment est le témoin *B* de mon répertoire, tandis que l'autre y porte les sigles **e** et *e*.

Editions

En 1911 A. Goldbacher a donné la première édition moderne dans le domaine qui nous occupe, édition de l'*Epistula longior* (l'*Obiurgatio* combinée avec la *Regularis Informatio*). Goldbacher s'est servi de six manuscrits de cette *Epistula longior* (les témoins *frhtuv* de mon répertoire) et de quatre manuscrits de la Règle masculine (nos témoins *PLM* et *31A*). De ces quatre manuscrits, un seul donnait uniquement le *Praeceptum* (le témoin *M*, celui même qui a été découvert par Traube), les trois autres donnant le *Praeceptum longius*, autrement dit la combinaison de l'*Ordo Monasterii* avec le *Praeceptum* (nos témoins **P**-*P*, le très vieux et important *Parisinus lat.B.N.* 12634; **L**-*L*, le *Laudunensis* 328^bis, de Laon; **a**-*31A*, le *Florentinus B.Laurent. Ashburnh.* 72).

Plusieurs éditions ont suivi. En 1926 celle du *Praeceptum longius* par A. Schroeder; en 1930 celle du *Praeceptum longius* par D. de Bruyne; en 1933 celle du *Praeceptum* par A.-C. Vega (avec en appendice celle de la *Regula consensoria* ou «*Regula prima*», celle de l'*Ordo Monasterii* et celle d'une partie de l'*Epistula longissima* d'après le manuscrit que G. Antolín avait décrit, le *Scorialensis* a I 13); en 1943 celle du *Praeceptum longius* par W. Hümpfner. Chaque fois la documentation manuscrite s'élargissait. A la fin de cette étape W. Hümpfner connaissait vingt-deux manuscrits et quelques pièces de la tradition indirecte. Après la guerre il a poursuivi ses recherches dans le domaine manuscrit et après sa mort A. Zumkeller a pu éditer une liste importante de manuscrits antérieurs

[7]) Je fais remarquer que Lucas Holstenius n'a pas pu assurer lui-même la publication du *Codex regularum*. C'est le Bollandiste Daniel van Papenbroeck qui en 1661, date de la mort de L.H., l'a fait paraître.

au XIII[e] siècle, liste que W. Hümpfner avait dressée en vue d'une nouvelle édition de la Règle augustinienne.

Manuscrits connus actuellement

C'est en 1949 que j'ai commencé pour ma part à faire un répertoire des manuscrits des neuf pièces que j'ai énumérées au début de cet article. Grâce à de nombreux bons services, j'ai pu dresser une liste de 274 manuscrits qui renferme 317 unités (je précise en effet que, même en se trouvant dans le même manuscrit, l'*Ordo Monasterii* et le *Praeceptum*, par exemple, ont chacun leur propre sigle et constituent chacun une «unité»). Il va sans dire que tout dans cette liste, longue mais incomplète (voir plus haut), n'est pas de valeur égale. Parmi ces 274 ou 317 documents se trouvent par exemple 99 témoins de la *Regula recepta*, le «texte reçu», qui est de qualité médiocre.

L'étude de tous ces documents m'a permis d'en faire un classement précis. J'ai signalé déjà plus haut que les répertoires en principe exhaustifs que l'Académie de Vienne a publiés déjà, ont jusqu'ici laissé intact ce classement.

Mais avant de parler des renseignements que toute cette documentation nous a fournis, je voudrais tout d'abord passer en revue quelques faits qui ont été versés au dossier de la question de la Règle de saint Augustin depuis 1854.

2) Quelques faits nouveaux

L'établissement du premier fait nouveau a eu lieu en 1929. A cette date Dom Cyrille Lambot a démontré que Césaire d'Arles, quand il rédigeait sa *Regula ad Virgines* au début du VI[e] siècle, s'est servi, non pas de la version féminine (la *Regularis Informatio*), mais de la version masculine (le *Praeceptum*) de la Règle augustinienne. Dom Lambot a ajouté que le *Praeceptum* que saint Césaire a cité était déjà précédé de l'*Ordo Monasterii*, autrement dit que son modèle était un *Praeceptum longius*. De tout cela, il a conclu que la transcription, au masculin, de la *Regularis Informatio* et la combinaison de cette transcription avec l'*Ordo Monasterii* étaient fort anciens et remonteraient à «quelques dix ans après la mort de saint Augustin». Rappelons en effet que Dom Lambot regardait comme établie définitivement la thèse de l'«opinion traditionnelle» selon laquelle la *Regularis Informatio*, et non pas le *Praeceptum*, a été la forme primitive de la

Règle de saint Augustin. C'est pourquoi l'article dont je parle ici commençait par ces paroles : «Personne n'ignore que la Règle de saint Augustin dérive de sa lettre 211» (c'est-à-dire de la *Regularis Informatio*, avec à sa tête l'*Obiurgatio*).

Une redécouverte

En réalité la découverte de Dom Lambot était une redécouverte. Ange Le Proust (mort en 1697), Alain Le Large (1697), Remy Ceillier (1744), Eusèbe Amort (1747) et Augustin Ristl (1750) connaissaient déjà bien les rapports de la *Regula ad Virgines* de Césaire d'Arles, non pas avec la *Regularis Informatio*, mais avec le *Praeceptum*, ou plus précisément avec le *Praeceptum longius*.

La date très ancienne de la version masculine de la Règle augustinienne ne suffit évidemment pas pour affirmer que le *Praeceptum* serait plus ancien que la *Regularis Informatio* et que par conséquent, non pas le *Praeceptum*, mais la *Regularis Informatio*, serait une transcription. Mais elle renferme certainement une invitation à une prudence plus grande que celle qu'on pratiquait généralement à cette époque (1929).

Un explicit

Nous arrivons au deuxième fait.

Jadis déjà, les défenseurs de l'authenticité augustinienne directe du *Praeceptum* avaient souligné que la «Lettre 109», c'est-à-dire l'*Epistula longior*, était à leurs yeux l'assemblage de deux pièces disparates : il n'y avait, disaient-ils, rien dans l'*Obiurgatio* qui annonce la *Regularis Informatio*, comme il n'y avait rien dans la *Regularis Informatio* qui se présente comme le prolongement de l'*Obiurgatio*. Le fameux Sébastien Le Nain de Tillemont a exprimé cette idée d'une façon très précise en disant : (l'*Obiurgatio* et la *Regularis Informatio* sont) «sur des sujets si differens et sans aucune liaison; outre que parlant beaucoup dans cette regle et de la Superieure et du Prestre, et de l'obéïssance des Religieuses, (saint Augustin) n'y met pas un mot qui ait rapport à la contestation dont il venoit de parler avec tant de chaleur».

Or je peux faire remarquer que les manuscrits les plus anciens de la Règle féminine, le *Scorialensis* a I 13 de l'Escorial (le témoin *e* de mon répertoire) et le *Turicensis Rhenaug.* 89 de Zurich (le témoin *z* de la liste) présentent un *explicit* après l'*Obiurgatio*, ou ce qui en reste

dans le *Scorialensis*, et un *incipit* avant la *Regularis Informatio*. La tradition manuscrite, au moment de son apparition, les présentent donc comme deux pièces disparates, et cela correspond parfaitement avec la différence entre le contenu des deux écrits, différence soulignée par Le Nain de Tillemont. L'argument de Bellarmin :

> ... sola tertia est certa S. Augustini, sed feminis data, non viris; habetur *enim* in epistula 109,

déjà insignifiant en soi, en devient encore plus faible. L'*Epistula longior* est le résultat d'un arrangement. Certes, la nature disparate des deux pièces ne suffit pas pour démontrer que la *Regularis Informatio* serait une transcription, au féminin, du *Praeceptum*. Il reste que l'*Epistula longior*, cette combinaison artificielle de l'*Obiurgatio* avec la *Regularis Informatio*, ne peut pas, encore moins qu'auparavant, être regardée comme le fondement absolu de la critique littéraire dans ce domaine. Ce deuxième fait ouvre une brèche considérable dans la position de Bellarmin, devenue l'«opinion traditionnelle».

L'allusion aux Actes des Apôtres chez Possidius

Le troisième fait versé au dossier de la question de la Règle de saint Augustin depuis 1854 demande une brève introduction.

Dans le cinquième chapitre de sa biographie de saint Augustin, Possidius racontait ainsi les débuts du premier monastère augustinien d'Hippone, le monastère des frères-laïques (qui ne doit pas être confondu avec le *monasterium clericorum* fondé par Augustin au début de son épiscopat) :

> Factusque presbyter monasterium intra ecclesiam mox instituit et cum dei seruis uiuere coepit secundum modum et regulam sub sanctis apostolis constitutam : maxime ut nemo quicquam proprium in illa societate haberet, sed eis essent omnia communia, et distribuere(n)tur unicuique sicut opus erat ...

Je précise tout d'abord que, dans *secundum modum et regulam*, le terme de *regula* ne saurait pas avoir le sens technique de «règle monastique». Il doit avoir un sens plus ou moins identique à celui de *modus*, terme avec lequel il est combiné ici en «hendiadyoin». Il faut donc comprendre la séquence citée comme «selon la façon de vivre» établie par les saints Apôtres. Possidius fait manifestement allusion aux Actes des Apôtres, chapitre 4, versets 32 à 35, où nous lisons :

32[a] La multitude des croyants n'avait qu'un cœur et qu'une âme.
32[b] Nul ne possédait quoi que ce fût en propre,
32[c] mais entre eux tout était commun.
34 ... tous ceux qui possédaient des terres ou des maisons les vendaient, apportaient le prix de la vente
35[a] et le déposaient aux pieds des Apôtres.
35[b] On distribuait alors à chacun suivant ses besoins.

Nous avons cité ce texte d'après la «Bible de Jérusalem».

Précisons maintenant que le récit de Possidius renferme une allusion à 4, $32^{b+c} + 35^{b}$.

Il est intéressant de constater que Possidius dit *quicquam proprium*, et non pas *quicquam suum*, puis *sicut* et non pas *prout*. Or *proprium* et *sicut* sont caractéristiques des citations augustiniennes de Actes 4,32 et 35[8]). Ils se retrouvent précisément au début de la Règle de saint Augustin :

> Et non dicatis aliquid *proprium*, sed sint uobis omnia communia, et distribuatur unicuique uestrum a praeposito uestro uictus et tegumentum, non aequaliter omnibus, quia non aequaliter ualetis omnes, sed potius unicuique *sicut* cuique opus fuerit. Sic enim legitis in Actibus Apostolorum, quia erant illis omnia communia et distribuebatur unicuique *sicut* cuique opus erat.

Mais le fichier de la *Vetus Latina* m'a permis d'aller beaucoup plus loin dans le rapprochement des deux passages. Possidius, nous l'avons vu, fait allusion à 4, $32^{b+c} + 35^{b}$. Or dans le passage du *Praeceptum* que je viens de citer se retrouve exactement la même série. Les versets 32 à 35 du quatrième chapitre des Actes des Apôtres se rencontrent, soit en entier (ce qui est exceptionnel), soit en segments différemment combinés, plusieurs centaines de fois dans l'Antiquité chrétienne, chez

[8]) Je note que le Sermon 356,1, qui cite deux fois de suite Actes 4,31 à 35 intégralement, dit chaque fois *suum* au lieu de *proprium*, et *prout* au lieu de *sicut*. A cette occasion le diacre Lazarus et ensuite l'évêque Augustin ont lu, en effet, un texte des Actes des Apôtres qui était proche de celui de la Vulgate. — A. MANRIQUE a fait remarquer que Possidius, dans les chapitres 2, 3 et 4 de sa *Vita sancti Augustini*, s'inspire des Sermons 355 et 356 de saint Augustin (voir A. MANRIQUE, *Nuevas aportaciones* ..., p. 304-308). Cela est indéniable, mais n'implique nullement qu'en ce qui concerne le chapitre 5 de la *Vita*, la «vraie source de Possidius» se trouve également dans ces deux Sermons. Son emploi de *proprium* et de *sicut* est fort peu favorable à cette présentation des choses. Je pense plutôt qu'au chapitre cinquième, Possidius évoque un souvenir très personnel : Augustin caractériserait la spiritualité qu'il voulait promouvoir dans cette communauté en fonction de Actes $4{,}32^{b+c} + 35^{b}$. Voir aussi la note suivante.

Augustin et ailleurs. C'est ce que nous apprend le fichier de la *Vetus Latina*. Mais d'autre part celui-ci nous apprend que la séquence 4, 32^{b+c} + 35^{b} est absolument isolée[9]) et ne se rencontre que chez Possidius, à propos du premier monastère d'Hippone, et dans la Règle augustinienne. C'est là le troisième fait qui est à verser dans le dossier de la question de la Règle de saint Augustin.

Le premier monastère d'Hippone et le Praeceptum

J'estime que ce fait nous invite à faire un rapprochement entre la spiritualité du premier monastère d'Hippone, décrite par Possidius, et la Règle de saint Augustin. Et cela milite largement en faveur de l'authenticité augustinienne directe de la version masculine de cette Règle, donc du *Praeceptum*. Le *Praeceptum* donne précisément des prescriptions concernant un monastère de frères-laïques : dans cette communauté, il n'y a qu'un seul prêtre, et celui-ci se trouve quelque peu en marge de cette *societas*. Mais attention, je ne dis pas que Possidius dans son cinquième chapitre aurait cité la Règle, et que l'on ne réfute pas une chose que je ne dis pas. J'affirme seulement que Possidius décrit la spiritualité du premier monastère d'Hippone en utilisant exactement les segments du quatrième chapitre des Actes des Apôtres qui se trouvent dans la «description prescriptive» que donne la Règle. J'affirme aussi que cette concordance dans l'assemblage et dans l'ordre de ces segments est absolument isolée et concerne uniquement le passage de Possidius et celui de la Règle. Je pense que saint Augustin a «codifié» dans sa Règle une spiritualité qui s'était déjà établie dans ce premier monastère d'Hippone et que cela nous invite à admettre que le monastère auquel est donnée cette Règle est précisément le premier monastère d'Hippone, monastère d'hommes. Et j'ajoute que là où Possidius parle des religieuses dans l'entourage d'Augustin il ne dit pas un mot des Actes des Apôtres.

Anima una et cor unum

Mais je prévois une objection.

[9]) Cette circonstance ne trouve aucune explication dans le Sermon 356,1 de saint Augustin (voir la note précédente), ce Sermon citant *intégralement* Actes 4,31 à 35. Mais je souligne que je n'affirme nullement que Possidius aurait cité la Règle au cinquième chapitre de la *Vita*. Il se rappelle une situation qu'il a bien connue personnellement. Voir aussi plus loin note 37 et le texte y correspondant.

J'ai cité le troisième «paragraphe» du *Praeceptum* avec les segments $32^{b+c} + 35^{b}$ du quatrième chapitre des Actes des Apôtres. Or immédiatement auparavant le *Praeceptum* a utilisé $4,32^{a}$ en disant :

> Haec sunt quae ut obseruetis praecipimus in monasterio constituti. Primum, propter quod in unum estis congregati, ut unianimes habitetis in domo et *sit uobis anima una et cor unum in deum.*

Le libellé même de ce texte montre qu'aux yeux de l'auteur cette allusion aux Actes des Apôtres est d'une importance primordiale. Si cela est vrai, et si le *Praeceptum* veut régler la vie monastique dans le premier monastère d'Hippone, comment peut-on concevoir que Possidius, décrivant la spiritualité précisément de ce monastère, ne parle pas du tout de ce point capital? Or, si étrange que cela puisse paraître, c'est précisément l'absence de toute allusion, chez Possidius, à Actes 4, 32^{a} qui m'inspire la plus grande confiance en la vérité historique de son récit. Rappelons que ce récit nous situe en 391, au début du sacerdoce d'Augustin. Or nous savons — on en reparlera plus loin — que le verset $4,32^{a}$, au début du sacerdoce d'Augustin, n'avait pas encore pour lui la dimension sociale, communautaire, ecclésiale, qu'il allait avoir par la suite [10]). Par le Commentaire du Psaume 4 nous savons que l'unité des cœurs et des âmes était interprétée au début comme l'unité, la pacification, la tranquillité, de chaque cœur, de chaque âme, pris individuellement. Si Possidius ne dit rien de Actes $4,32^{a}$, c'est qu'en ce moment ce verset n'était pas encore utilisable dans un sens communautaire. Les premiers emplois dans le sens indiqué se situent, dans la Correspondance d'Augustin, à la veille et au lendemain de sa consécration épiscopale. A partir de ce moment, Augustin pouvait «couronner» de $4,32^{a}$ la série $4,32^{b+c} + 35^{b}$, déjà signalée par Possidius comme la base de la spiritualité dans le premier monastère d'Hippone. Possidius ne cite pas la Règle, sinon il n'aurait pas oublié $4,32^{a}$, texte si important. Précisément parce qu'il ne fait aucune allusion à ce segment des Actes, son récit mérite le plus grand crédit. N'était-il pas présent lui-même lors des débuts de la vie communautaire dans ce premier monastère d'Hippone? Nous pouvons donc continuer à faire état du fait que la série $4,32^{b+c} + 35^{b}$ se rencontrent uniquement chez Possidius et dans le troisième paragraphe du premier chapitre de la Règle augustinienne. Cela nous amène, comme je l'ai dit, à admettre que cette Règle a été rédigée pour codifier — à une date encore à préciser — la spiritualité du premier monastère d'Hippone, puisque c'est de lui que Possidius

[10]) Voir plus loin note 33.

parle, et que cette Règle était donc le *Praeceptum*, la version masculine de la pièce.

Dans ce domaine du cinquième chapitre de Possidius et de ses rapports avec la Règle augustinienne, je crois avoir travaillé avec rigueur et précision. Seule une pléthore de comptes rendus à rédiger aura pu inspirer à un recenseur, pourtant compétent et bienveillant, d'utiliser ici le terme de «loterie».

Bref, les trois faits qui ont été versés au dossier de la question de la Règle augustinienne depuis 1854 ne donnent aucun appui à ce qui était devenue l'«opinion traditionnelle».

C. Dom Cyrille Lambot

Les défenseurs de cette «opinion traditionnelle» ne s'étaient pas lassés de répéter la thèse de Bellarmin, généralement même sans citer ses deux arguments, cités plus haut. C'est par une comparaison entre le *Praeceptum* et la *Regularis Informatio* que, finalement, Dom Lambot a voulu démontrer la solidité de la thèse traditionnelle. La *Regularis Informatio* serait le texte primitif, le *Praeceptum* en serait une, très ancienne, transcription au masculin[10b]).

Dom Lambot a bien pris soin de préciser que des comparaisons entre la version masculine et la version féminine de la Règle augustinienne sont valables seulement si elles peuvent s'appuyer sur des bases manuscrites solides. Or c'est de ce côté que l'article de Dom Lambot, consacré à la question qui nous occupe, est bien déficient. Cela était difficilement évitable en 1940, date de la publication de l'article. A cette date, le nombre des manuscrits connus de la Règle n'atteignait pas encore la quinzaine[11]).

Praeceptum et Regularis Informatio

Mes recherches personnelles, d'un quart de siècle plus récentes que l'article de Dom Lambot, m'ont permis d'énumérer, contre l'accord des témoins de la tradition masculine de la Règle augustinienne, trente-trois leçons caractéristiques de la tradition féminine. En réalité le nombre des différences entre les deux versions est, bien entendu,

[10b]) Voir plus loin note 70.

[11]) Voir aussi A.M. dal Pino, *Autenticità della Regola di Sant'Agostino*, dans *Studi Storici dell'Ordine dei Servi di Maria*, 5 (1953), p. 5-36 et mes observations à propos de cet article dans *Règle II*, p. 80-84.

beaucoup plus grand. Mais on peut négliger les changements, inévitables, de *praepositus* en *praeposita* (ou inversement), de *ille* en *illa*, et ainsi de suite. On gardera uniquement ce que j'ai appelé les «variantes majeures». Celles-ci sont d'ailleurs de deux ordres différents. Il y a d'abord les «variantes majeures non fonctionnelles», variantes qui n'ont aucun rapport avec la transcription, soit au masculin, soit au féminin. Je pense à des variantes comme *habuerunt/habuerant*, ou *ea/illa*. Il y a ensuite, et surtout, les «variantes majeures fonctionnelles», variantes dues à l'adaptation du texte primitif à un autre milieu, d'un texte écrit pour les hommes à un milieu féminin, ou inversement.

«Variantes majeures fonctionnelles»

Les trente-trois variantes dont j'ai parlé sont les «variantes majeures», «non fonctionnelles» et «fonctionnelles», qui opposent la tradition féminine à l'accord des manuscrits masculins. En principe, c'est sur ces trente-trois oppositions que les comparaison instituées par Dom Lambot auraient dû s'effectuer. Mais que voyons-nous? Tout d'abord que les comparaisons de Dom Lambot ne concernent pas trente-trois variantes, mais sept seulement. Ensuite que, sur ces sept variantes, cinq ne figurent pas sur la liste des trente-trois ... Dom Lambot, s'appuyant sur des éditions encore mal documentées, a pris pour des leçons primitives des variantes qui, en réalité, étaient des déformations tardives.

Dans deux cas seulement, les comparaisons de Dom Lambot portaient sur des unités de la liste des trente-trois variantes. Il s'agissait de deux «variantes majeures fonctionnelles».

La première

En voici la première. L'auteur y parle des vêtements, 153 (272)[12]:

> *Praeceptum*: Ita sane, ut nullus sibi aliquid operetur, sed omnia opera uestra in commune fiant ...
> *Regularis Informatio*: Ita sane, ut nulla sibi aliquid operetur, *siue quod induatur, siue ubi iaceat, siue unde cingatur uel operiatur uel caput contegat*; sed omnia opera uestra in commune fiant ...

La version féminine a donc en plus *siue ... contegat*. Dom Lambot

[12]) Le chiffre 153 correspond à la ligne de mon édition critique du *Praeceptum* (*Règle I*, p. 429); 272 correspond à la ligne de l'édition diplomatique de la *Regularis Informatio* (*Règle I*, p. 61).

estimait que, sans cette addition, le précepte du travail communautaire ne serait «point à la place qui convient», parce que les religieux masculins «n'étaient pas tous tailleurs». Mais dans ce contexte il s'agit de la garde des vêtements, et non pas de leur confection. Immédiatement avant *Ita sane* nous lisons : ... *in uno tamen loco, sub communibus custodibus habete quod ponitis.* C'est la fin d'un long passage qui commence ainsi : *Vestes uestras in unum habete, sub uno custode uel duobus* ... La confection des vêtements entre en vue seulement et inopinément dans les quelques mots que la version féminine a en plus. Au lieu de militer contre la cohérence de la version masculine, ces mots sont plutôt défavorables à la cohérence de la *Regularis Informatio* dans ce passage. Les moines n'étaient pas tous tailleurs, soit. Mais la partie du texte qui est commune à la version féminine et à la version masculine ne leur demande nullement de l'être.

La seconde

Maintenant la seconde, 216(349)[13]) :

> *Praeceptum* : Quando autem necessitas disciplinae, minoribus cohercendis, dicere uos uerba dura conpellit, si etiam in ipsis modum uos excessisse sentitis, non a uobis exigitur, ut ab eis ueniam postuletis, ne apud eos quos oportet esse subiectos, dum nimia seruatur humilitas, regendi frangatur auctoritas. Sed tamen petenda uenia est ab omnium domino, qui nouit etiam eos, quos plus iusto forte corripitis, quanta beniuolentia diligatis. Non autem carnalis, sed spiritalis inter uos debet esse dilectio.

En ce qui me concerne, j'ai l'impression que l'auteur nous a tout dit. On doit aimer les moins âgés (que vous), même s'ils sont éventuellement «fatigants», mais cette sympathie doit toujours être «surnaturelle» — comme le dirait une terminologie plus tardive —, et non pas «naturelle». Tout cela me paraît très cohérent.

Mais Dom Lambot n'était pas de cet avis. Il estimait que ce passage reste en l'air tant que l'on n'ajoute pas, avec la version féminine :

> Nam quae faciunt pudoris immemores etiam cum feminis feminae, iocando turpiter et ludendo, non solum a uiduis et intactis ancillis Christi in proposito continentiae constitutis, sed omnino christianis nec a mulieribus nuptis nec a uirginibus sunt facienda nupturis.

[13]) Voir la note précédente.

Dire que le lecteur a besoin de cette phrase pour comprendre ce qui précède, et ce qui donc est commun aux deux versions, me paraît être une *petitio principii*. On en a en effet besoin pour donner à *dilectio carnalis* le sens d'«amour homosexuel». Mais cette interprétation ne s'impose manifestement pas. La structure lexicologique de *carnalis* et *spiritalis* en «latin des Chrétiens» nous permet parfaitement de les comprendre comme je l'ai fait : «naturel» opposé à «surnaturel», ou plutôt, moins scolastiquement : «ce qui se rapporte aux germes de mort» opposé à «ce qui se rapporte au principe de la vie éternelle». Tout amour exclusivement humain et terrestre est *carnalis*, et non pas seulement l'amour homosexuel. Je ne vois vraiment aucune incohérence dans le libellé commun aux deux versions de la Règle. J'irai même plus loin. Dans ce libellé commun il s'agit de paroles dures. Tout à coup la version féminine se met à parler d'actes déplacés. L'incohérence est de nouveau plutôt du côté de la version féminine.

Résumé

Je résume : depuis la reprise des études ecclésiastiques, disons à partir de 1854, aucun élément n'est venu renforcer l'opinion devenue «traditionnelle»; deux faits versés depuis ce moment dans le dossier de la question de la Règle de saint Augustin sont venus l'affaiblir; un troisième fait est en faveur de l'authenticité augustinienne directe du *Praeceptum*; la justification tardive de l'«opinion traditionnelle» par Dom Lambot part de sept variantes dont cinq n'opposent pas la version féminine à la version masculine, tandis que la plus grande partie du dossier est laissée de côté; quant aux deux variantes qui restent, nous venons de voir que l'argumentation de Dom Lambot est extrêmement faible et que la comparaison entre les deux versions de ces deux textes est même plutôt en faveur du caractère primitif de la version masculine.

D. Les trois groupes de manuscrits

J'ajoute à cela un argument tiré de la «constellation» des manuscrits de la Règle augustinienne.

Ces manuscrits se laissent sans aucune difficulté distinguer en trois groupes, groupes que j'ai appelés Γ, Ω^1, et α[14]).

[14]) Le lecteur trouvera le stemme des descendants de Γ dans *Règle I*, p. 153; celui des descendants de Ω^1 à la p. 248 et celui des descendants de α à la p. 67.

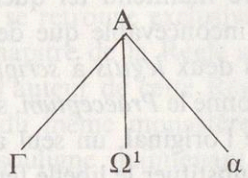
1. Γ est la source d'un groupe masculin qui, outre un certain nombre de variantes caractéristiques, a comme trait particulier de présenter un *Praeceptum longius*, c'est-à-dire le *Praeceptum* précédé de l'*Ordo Monasterii*. Le représentant principal de ce groupe est le *Parisinus lat. B.N.* 12634, notre témoin *P*.

2. Ω^1 est la source d'un groupe masculin qu'un certain nombre de variantes caractéristiques distingue du précédent. En outre, dès son apparition dans les manuscrits, ce groupe présente le seul *Praeceptum*, sans combinaison avec l'*Ordo Monasterii*. Le représentant le plus important de ce groupe est le manuscrit retrouvé jadis par Ludwig Traube, le *Monacensis clm* 28118, notre témoin *M*.

3. α est la source du groupe féminin. Outre des variantes comme *praeposita* au lieu de *praepositus*, ou *illa*, au lieu de *ille*, ce groupe présente un certain nombre de «variantes majeures», en partie «fonctionnelles». Plus haut, je me suis expliqué à propos de ces termes.

Généalogie

Mes recherches sur les variantes de ces trois groupes m'ont amené à formuler des conclusions d'ordre généalogique qui s'expriment dans le schéma que voici :



Je veux dire par ce graphique que je n'ai trouvé aucune faute évidente commune, ni à Γ et Ω^1, ni à Γ et α, ni à Ω^1 et α, et que je regarde pour cette raison Γ, Ω^1 et α comme trois témoins indépendants du texte primitif *A*.

Je sais bien qu'on rencontre généralement une bifurcation, et non pas une «trifurcation» de la tradition manuscrite, mais je crois que le caractère «législatif» de cette Règle rend bien compte de sa situation spéciale : Γ, Ω^1 et α me paraissent correspondre à trois lieux géographiques ou monastiques différents dont chacun a un rapport particulier avec chacune des trois têtes-de-groupe. Je reviendrai plus loin sur ces trois endroits.

Pour l'instant, je voudrais attirer l'attention du lecteur sur une importante conclusion qui découle de l'état de chose que le graphique

exprime. Admettons que la forme primitive de la Règle augustinienne ait été le libellé féminin. Dans ce cas, *A* serait la *Regularis Informatio*; α serait, malgré quelques fautes de copiste inévitables, sa «copie conforme»; Γ serait une transcription, au masculin, de la version féminine de la Règle; Ω^1 serait une seconde transcription, au masculin, de la même *Regularis Informatio*, avec, comme dans Γ, quelques fautes inévitables. En ce qui concerne le changement de *praeposita* en *praepositus*, ou de *illa* en *ille*, cette double transcription ne poserait aucun problème. Mais la situation est tout à fait différente en ce qui concerne la variante suivante de la *Regularis Informatio* :

> Neque enim ad solos uiros pertinet quod scriptum est : «Qui odit fratrem suum homicida est», sed per sexum masculinum, quem primum deus fecit, etiam femineus praeceptum sexus accepit.

Si ce libellé a été celui de *A*, il a été changé deux fois, de façon indépendante, en Γ et en Ω^1. Les deux branches de la version masculine ont en effet toutes les deux :

> Sic enim legitis : «Qui odit fratrem suum homicida est».

Lors d'une adaptation du libellé féminin à un milieu masculin, ce libellé ne pouvait pas être maintenu tel quel, cela est évident. Mais il me paraît absolument inconcevable que deux adaptateurs indépendants substituent tous les deux *legitis* à *scriptum est*.

En revanche, si *A* a donné le *Praeceptum*, si, autrement dit, le libellé de Γ et Ω^1 a été celui de l'original, un seul adaptateur, ou une seule adaptatrice, a suffi pour substituer le libellé féminin au libellé masculin. Il faut donc admettre que *A* a présenté le *Praeceptum* et que la version masculine a été la forme primitive de la Règle augustinienne.

D'ailleurs, tant que la cause est *sub judice*, force nous est de dire que le texte qui commence par affirmer *neque enim ad solos uiros pertinet* est de toute vraisemblance une adaptation d'un original masculin à un milieu féminin.

Et j'ajoute qu'il y a dans le libellé de la *Regularis Informatio* une maladresse qui trahit l'interpolation : c'est l'emploi du terme de *praeceptum* pour parler de la citation biblique : *Qui odit fratrem suum homicida est* (1 Jean 3,15). C'est là une maladresse qui se comprend très bien de la part d'un interpolateur qui fait tout ce qu'il peut pour rester tout proche du texte qu'il est en train d'adapter à un milieu différent.

Mais la parole de saint Jean est une affirmation, un avertissement si l'on veut, mais nullement un précepte.

Somme toute, je suis arrivé à la conviction que la version primitive de la Règle augustinienne était le *Praeceptum*, la version qui était adressée aux hommes.

2. L'authenticité augustinienne du Praeceptum

Le *Praeceptum* a-t-il été rédigé par Augustin?

A. Possidius

Nous avons déjà rencontré le passage de la *Vie de saint Augustin* où Possidius décrit la spiritualité du premier monastère d'Hippone, fondé par Augustin au lendemain de son ordination sacerdotale. Possidius disait :

> ... maximeque ut nemo quicquam proprium in illa societate haberet, sed eis essent omnia communia, et distribuere(n)tur unicuique sicut opus erat...

Nous avons vu que Possidius utilise ici le quatrième chapitre des Actes des Apôtres, versets $32^{b+c} + 35^{b}$. Nous avons vu aussi que cette série se retrouve, et se retrouve exclusivement, dans le troisième paragraphe du premier chapitre de la Règle augustinienne. Cela nous a amené à supposer que l'auteur de cette Règle décrit, sous forme de préceptes, la spiritualité du même monastère et que cette Règle est le *Praeceptum*. Mais je souligne maintenant plus explicitement que les paroles de Possidius donnent aussi un appui très fort à l'authenticité augustinienne de ce texte. Possidius décrit en effet la spiritualité d'un monastère dont il dit en toutes lettres qu'il a été fondé par Augustin. La combinaison des trois segments des Actes est présentée comme augustinienne. Nous avons déjà dit pourquoi les paroles de Possidius méritent un si grand crédit.

B. Un explicit et un témoignage littéraire

L'authenticité augustinienne de la Règle est confirmée par la tradition manuscrite et littéraire. Le manuscrit le plus ancien, le *Parisinus lat. B.N.* 12634, qui semble dater des environs de l'an 600, termine sa copie en disant : *Explicit Regula Sancti Agustini.* Un siècle plus

tard, vers 700, Defensor, moine de Ligugé, auteur de l'anthologie *Liber scintillarum*[15]), donne trois phrases de la Règle, introduites par *Augustinus dixit* :

3,23 : Non autem carnalis sed spiritalis inter uos debet esse dilectio.
32,23 : Magis quippe innocentes non estis, si *fratres* uestros, quos iudicando corrigere potestis, tacendo perire permittitis.
32,24 : *Ipse* uero *qui praeest* non se existimet potestate dominandi, sed caritate seruiendi.

Remarquons que les deux dernières phrases proviennent très nettement de la tradition masculine de la Règle. Nous y lisons *fratres* et *ipse*, mais surtout *qui praeest*, formule qui est absente dans toute la tradition féminine. Quant à la première phrase, elle se trouve dans les deux versions, masculine et féminine, de la Règle. Mais le fait que les deux autres proviennent manifestement du *Praeceptum* nous invite à penser que Defensor a trouvé également la première dans un manuscrit de la tradition masculine. Cependant, ce que je veux surtout souligner ici est que Defensor attribue toutes ces trois phrases à Augustin.

C. Parallèles augustiniens

Le caractère augustinien du *Praeceptum* est d'ailleurs confirmé par sa comparaison avec les œuvres d'Augustin.

T. van Bavel a réuni pas moins de cinq cent textes parallèles et son article n'entendait nullement être exhaustif. Pour ma part, j'ai rédigé une série d'*Eléments d'un commentaire de la Règle de saint Augustin* dans la revue *Augustiniana* et j'ai publié ailleurs aussi des études du même genre. Ces articles ont, comme celui de Van Bavel, démontré des rapports étroits entre la Règle et les écrits d'Augustin. Je me limite ici à quelques échantillons.

[15]) CC 117, p. 14 et 125 et *Sources Chrétiennes* 77, p. 88 et 392. Dans 32,35 : *Plus debet esse amandus qui praeest, quam timendus*, cité parmi les *Excerpta non reperta*, on reconnaît également une citation de la Règle (*Praeceptum*, lignes 231-232). Cela vaut également pour 32,53 : *Quantum loco superiori, tantum in periculo maiori uersantur* (*Praeceptum*, lignes 234-235), bien que Defensor l'attribue à Grégoire le Grand. La citation 3,23 correspond à *Praeceptum*, lignes 215-216; 32,23 à 114-115; 32,24 à 225-226. Il se pourrait que le manuscrit utilisé par Defensor ait été un parent de l'ancêtre des témoins *NO* de mon répertoire.

LA PAILLE ET LA POUTRE

Quand Augustin, encore prêtre, rédigeait[16]) son commentaire du Sermon sur la montagne (Matthieu 5,1-7,28) il a rencontré le texte suivant (7,3-5) : «Qu'as-tu à regarder la paille qui est dans l'œil de ton frère? Et la poutre qui est dans ton œil à toi, tu ne la remarques pas! Ou bien comment vas-tu dire à ton frère : «Laisse-moi ôter la paille de ton œil», et voilà que la poutre est dans ton œil! Hypocrite, ôte d'abord la poutre de ton œil, et alors tu verras clair pour ôter la paille de l'œil de ton frère». Rencontrant ce texte Augustin s'est demandé quel sens serait à donner à cette poutre et par là même à cette paille. Il a pensé alors qu'une poutre est dure et que, plus elle est vieille, plus elle a cette rigidité inflexible, cette résistance ferme. Cela lui a rappelé une parole de Cicéron dans les *Tusculanes* IV,9,21 : *odium est ira inueterata.* Aussi a-t-il assimilé la poutre à la haine (*odium*) et la paille à l'emportement (*ira*). Cette exégèse étonnante et personnelle lui a plu et elle est restée chez lui constante jusqu'à la fin de sa vie. On sait que la charité se trouve au centre des réflexions dogmatico-morales d'Augustin. Or la haine étant la «contre-charité», il n'est pas étonnant que son interprétation, avec la phrase citée de Cicéron, revienne si souvent dans son œuvre, bien que sans référence. Et il ne s'est pas douté du fait que Cicéron traduisait ainsi en latin une parole de Zénon de Citium. Or cette assimilation exclusivement augustinienne de la poutre à la haine, et celle de la paille à l'emportement, se retrouve dans la Règle, mais sans aucune manifestation d'érudition, ce qui a, je crois, son importance.

Voici le texte du *Praeceptum* :

> Lites aut nullas habeatis, aut quam celerrime finiatis, ne *ira* crescat in *odium*, et *trabem* faciat de *festuca* ...

Cette phrase implique toute l'exégèse d'Augustin concernant Matthieu 7,3-5, mais elle est, comme je l'ai déjà fait observer, dépourvue de toute manifestation d'érudition. Je pense que cela est important. Sans nier le caractère nettement augustinien de la phrase du *Praeceptum* qui vient d'être citée, on pourrait penser à la rigueur, qu'elle aurait été rédigée, non pas par Augustin lui-même, mais par l'un de ses disciples.

[16]) Voir mon article *The Straw, the Beam, the Tusculan Disputations and the Rule of Saint Augustine. On a Surprising Augustinian Exegesis*, dans *Augustinian Studies*, 2 (1971), p. 17-36.

Cette éventualité a été en effet suggérée dans un article. Mais il me semble qu'un si bon disciple aurait fait de son mieux pour démontrer plus explicitement sa compétence, par exemple en citant en toutes lettres la phrase *odium est ira inueterata*. Mais il n'en est rien, et cette discrétion me paraît militer pour l'authenticité directement augustinienne de la phrase citée.

Le De Opere monachorum

L'argument suivant va dans le même sens. T. van Bavel a signalé le nombre important des parallèles avec la Règle qui se trouvent dans le *De Opere monachorum* d'Augustin. Il les a cités dans l'ordre du déroulement du *Praeceptum*. Pour ma part, j'ai reproduit le répertoire donné par Van Bavel, mais en suivant l'ordre du déroulement du *De Opere monachorum*. Or ce qui est frappant lorsqu'on compare les deux ordres, c'est que tel passage du *De Opere monachorum* est en rapport avec plusieurs passages plutôt disparates de la Règle, comme d'autre part tel passage de la Règle est en rapport avec des phrases du *De Opere monachorum* qui se trouvent à des endroits très différents. Voici un exemple. Dans le *De Opere monachorum* 21(25) Augustin écrit que pour certains moines, qui proviennent d'un milieu aisé, avec son confort amollissant, le travail manuel peut être très pénible :

> Si saltem *habebant aliquid in* hoc *saeculo* ... *credenda est* eorum *infirmitas* et *ferenda*.

Les parallèles avec la Règle se trouvent ici aux lignes suivantes de mon édition critique du *Praeceptum* :

11-12 : Qui aliquid *habebant in saeculo* quando ingressi sunt monasterium ...
150 : Tamen si uestra *toleratur infirmitas* ...
175-176 : ... famulo dei dicenti quid sibi doleat, sine dubitatione *credatur*.

Mais l'inverse est vrai également. Le dernier texte de la Règle (lignes 175-176) est en parallèle avec le *De Opere monachorum* 21(25), nous venons de le voir. Mais les lignes 170-172 du même passage sont en parallèle avec le *De Opere monachorum* 16(19) :

Praec. : ... fiat (lauacrum) *sine murmure* de consilio medicinae, ita ut, etiam si nolit (infirmus), *iubente praeposito* faciat quod faciendum est pro salute.
Op.mon. : ... *praepositis* suis *sine murmure* obtemperare ...

Il me paraît difficilement concevable qu'un disciple arrive à un parallélisme qui serait en même temps si étroit et si peu étroit. Augustin lui-même en revanche pouvait très bien, en fonction d'une seule «forme intérieure», donner à sa pensée deux expressions (celle du *Praeceptum* et celle du *De Opere monachorum*) si diverses et si semblables à la fois.

Le De Libero arbitrio

Un troisième argument, présenté en fonction des lignes 169-174 du *Praeceptum* :

> Lauacrum etiam corporum, cuius infirmitatis necessitas cogit, minime denegetur, sed fiat sine murmure de consilio *medicinae*, ita ut, etiam si nolit, iubente praeposito, faciat quod faciendum est pro salute. Si autem uelit, et forte non expedit, suae cupiditati non oboediat. Aliquando enim, etiam si *noceat*, *prodesse* creditur quod *delectat*.

Je fais remarquer que dans ce passage *medicina* a un sens très concret, comparable à celui qu'a parfois le français «faculté» : il s'agit d'un médecin, plutôt que de la «médecine»[17]).

Ce texte a un parallèle frappant dans le *De Libero arbitrio* III,8(23). Nous y trouvons le même emploi concret de *medicina*, mais ce terme est ici précédé de *ars* ... Diversité donc, et ressemblance quand même. Mais nous y trouvons d'autres termes aussi qui sont, soit identiques (*nocere*, *prodesse*, *delectare*), soit analogues (*obesse*, *libere*, de *libet*) à ceux qui sont employés dans les lignes 169-174 du *Praeceptum*. Il reste que les sujets directs des deux passages diffèrent beaucoup l'un de l'autre. Dans la Règle, Augustin parle en effet des bains publics, tandis que, dans le *De Libero arbitrio*, il traite du ... suicide, et des motifs qui peuvent pousser quelqu'un à le commettre.

A ce propos il distingue entre, d'une part, le «sentiment» ou le *sensus*, et, de l'autre, une pensée plus froidement théorique, l'*opinio*. Quelqu'un qui met fin à ses jours a beau professer l'*opinio* qui veut qu'on n'existe plus après la mort, mais il est moins sûr que cela soit réellement son «sentiment». L'*opinio* en effet correspond à une théorie, à un raisonnement abstrait, à une idée admise sur l'autorité de tel maître à penser, de telle école, mais le «sentiment», le *sensus*, a une force plus vitale puisqu'il dérive d'habitudes installées, ou de la nature des

[17]) Voir mon article *De consilio medicinae*, dans *Augustiniana*, 23 (1973), p. 329-333.

choses. N'est-il pas évident que telle manière de faire de quelqu'un peut fort bien être en accord avec une *opinio* abstraite déterminée, sans correspondre vraiment à son «sentiment» profond. Dans bien des cas en effet nous admettons, parce qu'on nous l'a dit (*credimus*), qu'il faudrait faire une chose, tandis qu'en même temps, il est de notre bon plaisir (*delectat*) d'en faire une autre.

Quant à la valeur objective, soit de l'*opinio*, soit du *sensus*, plusieurs possibilités se présentent. Les exemples qu'Augustin va donner de chacune de ces éventualités se situent dans un contexte médical et c'est par conséquent ici que le parallélisme avec la Règle se précise. Parfois, dit Augustin, le «sentiment» est objectivement plus vrai que l'«opinion». C'est le cas lorsque celle-ci provient d'une théorie erronée, tandis que l'autre se fonde sur la nature des choses. Exemple : tel malade trouve très justement du plaisir (*delectatur*) à boire de l'eau froide, mais il admet, sur l'autorité d'autrui (*credit*), que cette eau lui sera nuisible (*nocituram*), ce qui, en réalité, est faux. Parfois l'«opinion» est plus valable que le «sentiment». Exemple : le malade admet sur l'autorité d'un médecin (*credit arti medicinae*) que l'eau froide lui est nuisible (*obesse*), ce qui correspond à la vérité, mais il prend plaisir (*delectat*) à en boire néanmoins. Troisième possibilité : l'«opinion» et le «sentiment» correspondent tous deux à la vérité. Dans ce cas une chose profitable (*quod prodest*) est tenue pour telle dans l'*opinio* (*ita creditur*), et fait plaisir (*libet*) en même temps. Enfin, il peut y avoir erreur des deux côtés. Cela arrive quand une chose nuisible (*quod nocet*) est jugée profitable (*prodesse*) et, d'autre part, ne laisse pas, tout en étant nuisible, d'être prise avec satisfaction (*libere*).

Voici cet intéressant texte du *Le Libero arbitrio*[18]) :

> Nemo mihi uidetur cum se ipsum necat ... habere in *sensu* quod post mortem non sit futurus, tametsi aliquantum hoc in *opinione* habeat. Nam opinio aut in errore aut in ueritate ratiocinantis est uel credentis, sensus autem aut consuetudine aut natura ualet. Posse autem fieri ut aliud sit in opinione aliud in sensu, uel ex hoc cognoscere facile est, quod plerumque aliud faciendum esse credimus, et aliud facere *delectat*. Et aliquando ueracior est sensus quam opinio, si illa de errore ille de natura est, uelut cum aeger plerumque aqua frigida conducibiliter *delectatur*, quam tamen *credit* si biberit esse *nocituram*. Aliquando ueracior opinio quam sensus, si *credit arti medicinae obesse* frigidam, cum reuera *oberit*, et tamen bibere *delectet*. Aliquando utrumque in ueritate est,

[18]) *De lib. arb.* III,8(23). — PL 31, c. 1282; CC 29, p. 288.

cum id quod *prodest* non solum ita *creditur*, sed etiam *libet*; aliquando utrumque in errore, cum id quod *nocet*, et *prodesse creditur*, et *libere* non desinet.

La ressemblance entre ce passage du *De Libero arbitrio* et les lignes 169-174 du *Praeceptum* est frappante. Mais l'auteur de la Règle ne transcrit nullement le texte du *De Libero arbitrio* et il n'étale pas son érudition en saint Augustin. Les deux textes, celui du *Praeceptum* et celui du *De Libero arbitrio*, extériorisent, chacun d'une façon librement différente, la même «forme intérieure». Aussi trouve-t-on, à l'intérieur d'une similitude frappante, une dissemblance bien autonome. D'une part, on retrouve *nocere*, *prodesse*, *delectare*, *credere*, termes identiques; mais les vocables *obesse* et *libere* ne sont pas repris tels quels dans la Règle : ils sont représentés par des synonymes. Puis, et surtout, le couple *ars medicina* ne se retrouve pas textuellement dans la Règle, mais sous la forme librement plus compacte de *medicina*. Il reste que le sens, concret, de *ars medicina* et de *medicina* (un «médecin») est identique des deux côtés. Un disciple d'Augustin aurait-il pu réussir pareille dissemblance dans la ressemblance? Et il m'est impossible de croire qu'un disciple, pour dire que l'intervention du médecin est parfois nécessaire pour couper court aux caprices des infirmes, soit allé chercher ses moyens d'expression dans un passage d'Augustin sur l'*opinio* et le *sensus* en matière de suicide.

Nous arrêtons ici cette liste d'arguments, mais il serait facile d'y ajouter encore d'autres observations publiées dans mes *Éléments d'un commentaire de la Règle de saint Augustin*.

Résumé

J'admets donc que la Règle de saint Augustin a été réellement rédigée par Augustin lui-même. Or étant donné que la version primitive de cette Règle a été le *Praeceptum*, sa version masculine, j'admets l'authenticité augustinienne directe de ce texte, ce qui implique l'authenticité augustinienne indirecte de la *Regularis Informatio*, sa transcription au féminin.

3. Le style du Praeceptum

Je me propose de consacrer plus tard une recherche à la structure littéraire de ce texte. Quant à son style, il s'accorde fort bien avec son authenticité augustinienne.

Si je vois bien, le style d'Augustin se caractérise comme le mariage entre deux tendances : d'une part, celle de donner à chaque écrit une forme qui convient à son genre — élément variable ; de l'autre celle du parallélisme, rimé ou, au moins, stylistiquement souligné, et généralement antithétique — dynamisme continuel. Les deux tendances s'unissant, les fruits de ces mariages se ressemblent, tout en étant différents, et divergent, tout en portant des traits de parenté. Autrement dit, la prose stylisée, rimée, parallélique et souvent antithétique, se trouve partout, mais elle se réalise dans des cadres différents, dans de petits bouts de phrase dans grand nombre de Sermons, dans de longues et graves périodes dans la *Cité de Dieu*, dans une sorte de psalmodie dans les parties les plus «priantes» des *Confessions*, pour citer trois exemples.

A. Parallélisme augustinien

Or le *Praeceptum* est fortement marqué par ce parallélisme souligné par des moyens stylistiques comme la rime, et souvent antithétique. Dans l'impossibilité de tout citer, j'en donne trois exemples[19]) :

88-89 : Nec dicatis uos habere animos pudicos
si habetis oculos inpudicos,
quia inpudicus oculus
inpudici cordis est nuntius.
104-105 : Deus enim qui habitat in uobis
etiam isto modo uos custodiet ex uobis.
211-212 : ne ... dum nimia seruatur humilitas
regendi frangatur auctoritas.

B. Echos de la législation romaine

J'ai dit plus haut que ce parallélisme augustinien se marie avec des éléments variables et se présente différemment dans les diverses œuvres d'Augustin, en accord avec leurs différents genres. La question se pose donc de savoir avec quel genre d'expression le parallélisme augustinien «s'est marié» dans le *Praeceptum*. Or je ne crois pas me tromper en entendant dans ce texte, en grande partie préceptif, législatif en quelque sorte, des échos de la législation romaine.

[19]) Les chiffres correspondent aux lignes de mon édition critique du *Praeceptum* dans *Règle I*, p. 417-437.

PHRASES

Dans la partie préceptive du *Praeceptum* (qui va de 3 *Primum, propter quod* ... jusqu'à la prière finale en 236-239, pour revenir encore une fois dans la «post-face» de 240-246), les phrases préceptives ont toutes une tonalité et une structure identiques. Le noyau de la phrase dit d'une façon sobre, sèche, sans aucun verbiage, ce qu'on doit faire ou éviter. Pour dire cela, l'auteur se sert du subjonctif, avec *ne* ou *non*, de l'indicatif du futur, du verbe *debere*, d'une forme comme *faciendum est*, de *oportet* avec l'infinitif, de l'impératif. Généralement la structure de ces phrases se complique par le fait que ce noyau se trouve inséré dans des propositions introduites par *si* (suivi d'habitude par des formes comme *fecerint*), ... *quando* ..., *cum* ..., *quia* ..., *qui* ..., *ut* ..., *ita ut* ..., *ne(c)* ..., *quemadmodum* ... *ita* ..., propositions qui présentent la même aversion de tout verbiage que le noyau de la phrase, et souvent le même caractère préceptif ou prohibitif.

Quelques échantillons suffiront pour rendre cette description plus concrète[20]). Leur disposition typographique deviendra claire par la suite.

37-40 : In oratorio nemo aliquid *agat* nisi ad quod est factum, unde et nomen accepit; *ut si* forte aliqui, etiam praeter horas constitutas, *si* eis uacat, orare uoluerint, *non* eis *sit* inpedimento, *qui* ibi aliquid agendum putauerit.

53-57 : *Qui* infirmi sunt ex pristina consuetudine, *si* aliter tractantur in uictu, *non debet* aliis molestum esse nec iniustum uideri, *quos* facit alia consuetudo fortiores. *Nec* illos feliciores *putent*, *quia* sumunt quod non sumunt ipsi, sed sibi potius *gratulentur*, *quia* ualent quod non ualent illi.

63-65 : Nec *debent* uelle omnes, quod paucos uident amplius, *non quia* honorantur, *sed quia* tolerantur accipere, *ne* contingat detestanda peruersitas, *ut* in monasterio, ubi, quantum possunt, fiunt diuites laboriosi, fiant pauperes delicati.

109-113 : *Si* autem et post admonitionem iterum, uel alio quocumque die, id ipsum eum facere uideritis, iam uelut uulneratum sanandum *prodat*, *quicumque* hoc potuit inuenire; prius tamen et alteri uel tertio demonstratum, *ut* duorum uel trium possit ore conuinci et competenti seueritate coherceri.

125-127 : Conuictus uero, secundum praepositi, uel etiam pres-

[20]) Voir la note précédente.

byteri ad cuius dispensationem pertine(n)t arbitrium, *debet* emendatoriam sustinere uindictam.

134-136 : *Quicumque* autem in tantum progressus fuerit malum, *ut* occulte ab aliqua litteras uel quaelibet munuscula accipiat, *si* hoc ultro confitetur, parcatur illi et oretur pro illo ...

161-164 : Consequens ergo est ut etiam *si quis* suis filiis, uel aliqua necessitudine ad se pertinentibus, in monasterio constitutis, aliquid contulerit, uel aliquam uestem, siue quodlibet aliud inter necessaria deputandum, non occulte accipiatur ...

220-224 : *Ut* ergo cuncta ista seruentur et, *si quid* seruatum non fuerit, non neglegenter praetereatur, sed *emendandum corrigendum*que curetur, ad praepositum praecipue *pertinebit*; *ita, ut* ad presbyterum, *cuius* est apud uos maior auctoritas, referat quod modum uel uires eius excedit.

Le Codex Theodosianus

Quant à la législation romaine, je citerai ici quelques exemples tirés du livre XVI du *Codex Theodosianus*. J'aurais bien entendu pu choisir un autre document ou un autre livre du document cité. Je pense que le lecteur se convaincra aisément de la ressemblance entre l'agencement des phrases de cette législation et celui des citations du *Praeceptum* que je viens de présenter. Il reste, bien entendu, que l'auteur du *Praeceptum* y a ajouté sa marque personnelle, celle du parallélisme rimé, ou, au moins stylistiquement souligné, et généralement antithétique.

Voici donc quelques passages du *Codex Theodosianus*[21]) :

XVI,2,2 : *Qui* diuino cultui ministeria religionis inpendunt, id est hi, *qui* clerici appellantur, ab omnibus omnino muneribus *excusentur*, *ne* sacrilego liuore quorundam a diuinis obsequiis auocentur.

XVI,2,20 : ... *si forte* post admonitionem legis nostrae aliquid isdem eae feminae uel donatione uel extremo iudicio putauerint relinquendum, id fiscus usurpet.

XVI,2,31 : *Si quis* in hoc genus sacrilegii proruperit, *ut* in ecclesias catholicas inruens sacerdotibus et ministris uel ipsi cultui locoque aliquid inportet iniuriae ..., *deferatur* in notitiam potestatum, *ita ut* uocabula eorum, *qui* agnosci potuerint, declarentur.

[21]) *Theodosiani Libri XVI*, éd. Th. Mommsen-P. M. Meyer, 2 vol., Berlin, 1905, p. 835, 841, 845 et 853-854. Le lecteur trouvera un commentaire de ces textes, avec une traduction en anglais, sous les numéros 29,150,310 et 216 dans P. R. Coleman-Norton, *Roman State and Christian Church*, 3 vol., London, 1966.

XVI,4,2 : Nulli egresso ad publicum uel disceptandi de religione uel tractandi uel consilii aliquid deferendi patescat occasio. *Et si quis* posthac ausu graui atque damnabili contra huiusmodi legem ueniendum esse crediderit uel insistere motu pestiferae perseuerationis audebit, conpetenti poena et digno supplicio coherceatur.

Comme on peut le constater, la similitude entre les deux séries de phrases ne se situe pas uniquement au niveau de leur structure (éléments en italique), mais concerne également la terminologie : que l'on compare, de part et d'autre, les éléments espacés.

Termes

D'une façon plus générale d'ailleurs on ne peut qu'être frappé par la présence, dans le *Praeceptum*, d'un nombre considérable de mots et de groupes de mots qui jouent un rôle fonctionnel dans les lois romaines et chez les juristes. Je les énumère en les faisant précéder de l'indication de la ligne du *Praeceptum* où ils se trouvent :

126, 137, 166 *arbitrium*, 124 *arguo*, 213, 223 *auctoritas*, 101 *causa*, 188 *certus*, 169 *necessitas cogit*, 113, 209 *coherceo*, 158, 165 *res communis*, 113 *conpetens*, 170 *consilium*, 178 *consulo*, 50, 146 *contentio*, 196 *conuicium*, 112, 120, 125, 131, 137 *conuincere*, 196 *crimen* 196 *criminis obiectus*, 182, 219 *cura*, 199, 245 *debitum*, 112, 220 *demonstro*, 170 *denego*, 136 *deprehendo*, 26 *dignitas*, 132 *diligenter et fideliter*, 198, 202 *dimitto*, 198 *disceptatio*, 209, 230 *disciplina*, 126 *dispensatio*, 176 *dubitatio*, 138, 221 *emendo*, 30 *exerceo*, 211 *exigo*, 27 *facultates*, 132 *fideliter*, 29 *fruor*, 219 *curam gero*, 138 *grauius emendo*, 217, 226 *honor*, 34, 64 *honoro*, 70 *humillimus*, 183 *inbecillitas*, 114, 115, 117, 131 *indico*, 184 *iniungo*, 203 *iniuria*, 230 *inpono*, 240 *inspicio*, 171, 181 *iubeo*, 214 *iustus*, 197, 198, 199 *laedo*, 118 *manifesto*, 230 *metus*, 75, 169, 180, 209 *necessitas*, 221 *neglegenter*, 121, 241 *neglego*, 121, 123 *nego*, 218 *offendo*, 235 *periculum*, 126, 162, 222 *pertineo*, 164, 225 *potestas*, 221 *praetereo*, 85, 131 *prohibeo*, 223 *refero*, 158, 165 *res communis*, 212, 217, 220 *seruo*, 127 *sustineo*, 124 *testis*, 127 *uindicta*.

Loi et amour

Mais ce caractère juridique de la Règle de saint Augustin ne doit pas nous donner le change. Dans une des phrases les plus importantes du *Praeceptum* il dit précisément que toutes ces prescriptions doivent

être observées «avec amour» et que désormais on ne vit plus «sous le joug de la loi» mais librement, sous l'impulsion de la grâce de Dieu :

> Donet dominus, ut obseruetis haec omnia *cum dilectione* ..., non sicut serui *sub lege*, sed sicut liberi sub gratia constituti[22]).

4. La date du Praeceptum

Pour terminer cette partie de mon exposé, je voudrais essayer, dans la mesure du possible, de déterminer la date du *Praeceptum*. Étant donné que, ni Augustin lui-même, ni son biographe Possidius, ne nous donnent de renseignements à ce propos, l'historien est ici livré à sa propre sagacité.

A. «Date ancienne» et «date récente»

En gros, deux dates ont été assignées au *Praeceptum*, dates que pour la commodité j'appellerai respectivement la «date ancienne» et la «date récente»[23]).

D'après la «date ancienne», le *Praeceptum* aurait été rédigé aux alentours de 397, avec une «fourchette» plus ou moins large chez les différents auteurs.

D'après la «date récente», le *Praeceptum* serait à placer après les *Retractationes* d'Augustin, donc tout à fait à la fin de sa vie[24]. Elle a encore été défendue récemment, et cela en fonction d'une phrase, très importante en effet, qui se trouve dans la prière finale du *Praeceptum* :

> Donet dominus, ut obseruetis haec omnia cum dilectione, tamquam spiritalis pulchritudinis amatores et bono Christi odore de bona conuersatione flagrantes, *non sicut serui sub lege, sed sicut liberi sub gratia constituti.*

Cette phrase serait d'une densité antipélagienne telle qu'elle n'aurait guère pu être écrite avant la controverse avec les Pélagiens. Pour ma

[22]) *Praeceptum*, lignes 236-239.

[23]) Voir mon article *Non sicut serui sub lege, sed sicut liberi sub gratia constituti. La «date ancienne» et la «date récente» du Praeceptum*, à paraître dans *Festschrift A. Zumkeller*, Würzburg, 1975.

[24]) Voir A. Manrique, *Nuevas aportaciones al problema de la Regula S. Augustini. Datación y destinatarios*, dans *Miscelánea Patrística. Homenaje al P. Angel C. Vega, O.S.A.*, El Escorial, 1968, (p. 289-328), p. 312-320. Voir aussi A. Sage, *La Règle de saint Augustin*, dans *Revue des Études Augustiniennes*, 14 (1968), (p. 123-132), p. 128-129.

part je crois qu'Augustin aurait parlé de la grâce avec une insistance beaucoup plus dramatique s'il avait réellement rédigé sa Règle vers la fin de sa vie. Par contre, il me paraît évident que les termes de la prière finale du *Praeceptum* s'accordent parfaitement avec ce qu'Augustin dit sur la loi et la grâce déjà à partir de son séjour à Rome après son baptême.

Sub lege et sub gratia

C'est déjà très tôt en effet qu'Augustin a commencé à parler de «sous la loi» et «sous la grâce», et cela dans le cadre de sa pensée sur l'attitude intérieure qui est nécessaire pour accomplir vraiment des préceptes d'ordre moral. Les perspectives sont donc les mêmes que dans le *Praeceptum*. Augustin venait de tourner le dos au manichéisme et s'était mis tout de suite à le combattre. Cela l'a amené tout naturellement à se poser des questions sur les rapports entre les deux Alliances. Il voyait bien qu'il y avait une différence profonde entre elles. Les Manichéens expliquaient cette antithèse en faisant remonter l'Ancien et le Nouveau Testament à deux Principes divins opposés. Mais Augustin admettait désormais que le même Dieu était à l'origine de la création, de la loi et du salut. Comment expliquer alors la différence entre les deux Alliances, celle de la loi et celle de la grâce?

Le premier texte d'Augustin qui nous intéresse ici[25]) se trouve précisément dans sa toute première réfutation du manichéisme, son livre sur «les mœurs de l'Église catholique contre les Manichéens». Dans un magnifique passage, il s'adresse à l'Église catholique comme à une personne, la *mater christianorum uerissima*, et lui dit entre autres : «Chez toi on voit combien est vaine la conduite morale *sub lege*, c'est-à-dire lorsque la passion ... est contenue uniquement par la *crainte* du châtiment, au lieu d'être refoulée par l'*amour* de la vertu». Dans le même livre nous lisons que la *crainte* et l'*amour* se trouvent dans les deux Testaments, aussi bien dans l'un que dans l'autre; mais la crainte prévaut dans l'Ancien Testament, l'amour dans le Nouveau; en l'un, les Apôtres soulignent la *servitude*, en l'autre la *liberté*[26]).

Déjà très tôt donc dans l'œuvre d'Augustin nous rencontrons des éléments qui sont strictement parallèles à ce que nous lisons dans la

[25]) *De moribus eccl. cath.* I,30(64). — Pour plus ample information, je renvoie le lecteur à l'article cité plus haut note 23.

[26]) *De moribus eccl. cath.* I, 28(56).

prière finale de la Règle : insistance sur le climat d'*amour* dans lequel les préceptes doivent être accomplis; antithèse entre un accomplissement *servile*, par crainte, et un accomplissement *libre*, par *amour* précisément; emploi de l'un des deux termes (*sub lege*) du binôme antithétique de la Règle : *sub lege/sub gratia*. Le terme *sub gratia* ne se trouve pas encore en toutes lettres dans ce premier texte antimanichéen, mais je ne pense pas exagérer en disant qu'il est bel et bien présent entre ces lignes. D'ailleurs il ne va pas tarder de se montrer explicitement, bien avant la consécration épiscopale d'Augustin (395 ou 396[27])). Autrement dit, il n'y a rien dans la prière finale du *Praeceptum* qui s'oppose à la «date ancienne». La densité doctrinale que l'on y a remarquée ne se distingue pas de celle que l'on trouve chez Augustin dès le début de la controverse antimanichéenne. Dans le contexte de l'antithèse *sub lege/sub gratia* se rencontrent dans la Règle exactement les mêmes thèmes que dans les premiers écrits contre les adeptes de Mani.

Par contre, ce contexte ne renferme aucun écho du thème, unique, qui surgit dans la pensée d'Augustin quand, à la fin de sa vie, lors de la rédaction des *Retractationes* notamment, il lui arrive d'opposer *sub lege* à *sub gratia*.

Pourtant, il a été dit récemment[28]) que la formule de la Règle *non sicut serui sub lege* conviendrait parfaitement à l'époque des *Retractationes*, quand la pensée d'Augustin pouvait se résumer dans «*homo seruus sub lege*»; mais pendant longtemps, et certainement encore aux environs de 397, la pensée d'Augustin dans ce domaine aurait correspondu à la formule suivante : «*homo spiritualis sub lege*».

Il n'en est rien. N'avons-nous pas lu, déjà dans le *De Moribus Ecclesiae catholicae*, que les Apôtres soulignaient dans l'Ancien Testament la servitude et dans le Nouveau Testament la liberté? Où donc peut-on lire cette formule «*homo spiritualis sub lege*»?

«Exégèse première» et «exégèse seconde»

Mais il est parfaitement vrai que, dans le cadre de l'antithèse *sub lege/sub gratia*, la pensée d'Augustin a connu une évolution intéressante. Il s'agit plus précisément d'un changement profond dans son exégèse du septième chapitre de la Lettre aux Romains, à partir du verset onzième. Pour la commodité je parlerai par la suite de son «exégèse

[27]) Voir plus loin note 46.
[28]) Voir plus haut note 24.

première» et de son «exégèse seconde» par rapport à ce passage de l'Apôtre.

Dans sa Lettre aux Romains celui-ci dit : «Nous savons bien que la loi est spirituelle, mais moi je suis charnel. Car ce n'est pas ce que je veux que je fais ; mais ce que j'ai en horreur, voilà ce que j'accomplis. Mais en faisant ce que je ne veux pas, j'accorde à la loi qu'elle est bonne».

A l'époque de son «exégèse première» de ces paroles de saint Paul, Augustin estimait que l'Apôtre ne parlait pas ici en son nom personnel, mais qu'il exprimait la plainte de l'homme qui se trouve encore *sub lege*, incapable de faire vraiment le bien, étant donné qu'il ne se trouve pas encore *sub gratia*, pas encore mis en état d'accomplir la loi par amour.

Il nous importe peu ici de savoir à quel moment précis il faut situer le début de l'«exégèse seconde». Le changement se situe de toute évidence avant les *Retractationes*, et c'est cela qui nous intéresse par rapport à la date du *Praeceptum*. Quand Augustin rédigeait les *Retractationes*, il estimait depuis quelque temps que l'Apôtre parlait réellement en son nom personnel dans le chapitre septième de la Lettre aux Romains. Saint Paul dit qu'il ne fait pas ce qu'il veut. Cela signifierait, d'après l'«exégèse seconde» : saint Paul voudrait être entièrement exempt de concupiscence, libre de toute sollicitation du mal, mais il ne le «fait» pas, c'est-à-dire il n'arrive pas à cet état heureux tant qu'il se trouve dans ce bas monde. Les paroles de Paul sont devenues pour Augustin un instrument pour souligner une idée qui lui est chère : même solidement établi *sub gratia*, le plus grand saint, fût-il saint Paul en personne, n'est pas libre de tentations pendant cette vie. Dans ses *Retractationes*, Augustin revient inlassablement là-dessus. C'est le thème, et le seul thème, qui surgit chaque fois qu'il parle de l'antithèse *sub lege/sub gratia*. Or dans le *Praeceptum* ce thème ne trouve pas le moindre écho dans le contexte de cette antithèse. Par contre, encore une fois, dans la Règle le contexte est fortement marqué par les thèmes qui accompagnent la même antithèse dès les premiers écrits antimanichéens d'Augustin. Aussi me paraît-il impensable qu'Augustin ait pu, à l'époque des *Retractationes*, libeller la prière finale du *Praeceptum* comme il l'a fait. En revanche sa formule s'accorde parfaitement avec ce que nous lisons autour de *sub lege/sub gratia* à partir du *De Moribus Ecclesiae catholicae*[29]). Il me semble donc qu'il

[29]) Voir la littérature à ce propos que j'ai signalée dans l'article cité note 23.

faut définitivement laisser tomber la «date récente» et regarder de près la «date ancienne».

B. L'utilisation de Actes 4,32[a]

Prenons maintenant un autre passage du *Praeceptum*, passage qui est, comme la prière finale, l'un des «piliers» du texte. Dans la prière finale, Augustin précise dans quel esprit les préceptes qu'il vient de donner doivent être observés. Dans l'autre texte, qui se trouve au début même du *Praeceptum*, il précise tout d'abord quel est le premier précepte à observer. Puis il indique le moyen qui en favorise sa mise en pratique. Voici ses paroles :

> Haec sunt quae ut obseruetis praecipimus in monasterio constituti. a) Primum, propter quod in unum estis congregati, ut unianimes habitetis in domo et sit uobis anima una et cor unum in deum. b) Et non dicatis aliquid proprium, sed sint uobis omnia communia, et distribuatur unicuique uestrum a praeposito uestro uictus et tegumentum, non aequaliter omnibus, quia non aequaliter ualetis omnes, sed potius unicuique sicut cuique opus fuerit. Sic enim legitis in Actibus Apostolorum, quia «erant illis omnia communia et distribuebatur unicuique sicut cuique opus erat»[30]).

Redisons que le *Praeceptum* utilise ici le quatrième chapitre des Actes des Apôtres, versets 32 à 35, où nous lisons :

32[a] La multitude des croyants n'avait qu'un cœur et qu'une âme.
32[b] Nul ne possédait quoi que ce fût en propre,
32[c] mais entre eux tout était commun.
34 ... tous ceux qui possédaient des terres ou des maisons les vendaient, apportaient le prix de la vente
35[a] et le déposaient aux pieds des Apôtres.
35[b] On distribuait alors à chacun suivant ses besoins[31]).

Je souligne de nouveau que le début du *Praeceptum* utilise de ce passage d'abord le segment 32[a], puis la combinaison de $4{,}32^{b+c} + 35^{b}$.

L'étude des premiers emplois[32]) de Actes 4,32-35 dans la vie d'Augustin nous conduit à des observations intéressantes à propos

[30]) *Praeceptum*, lignes 1-10.

[31]) Je cite d'après la traduction française de la *Bible de Jérusalem*, étant donné que seul le découpage en segments de ce texte nous intéresse ici.

[32]) Pour les pages suivantes voir mon article *Saint Augustin. L'utilisation monastique des Actes des Apôtres 4,(31)32-35 dans son œuvre*, à paraître dans le compte rendu du Colloque sur Augustin et Jean Chrysostôme, qui a eu lieu à Chantilly en septembre 1974 (Paris, Beauchesne, 1975).

de la date du *Praeceptum*. Il va sans dire que notre intérêt ira tout particulièrement vers les passages où Augustin cite le fameux passage des Actes des Apôtres dans un contexte monastique.

Cor simplex

Le premier emploi des Actes 4,32[a] chez Augustin se trouve dans l'*Enarratio in Psalmum 4*, 10, datant du temps de son sacerdoce. Ce qui frappe dans ce passage, comme D. Sanchis l'a déjà très justement remarqué[33]), est le caractère individualiste, non-communautaire, de l'explication qu'Augustin donne de *cor unum*. Il ne pense pas encore au «cœur unique» de plusieurs personnes, à la «concorde» qui règne entre elles, mais il pense au *cor simplex*, le cœur unifié. Ce cœur sait se tenir à l'écart de la multitude désordonnée des choses temporelles qui se présentent puis s'en vont, qui naissent et qui meurent. Le *cor simplex*, et pour cette raison *unum*, renonce aux choses temporelles et passagères, parce qu'il aime ce qui est éternel et un, et désire rester attaché à Dieu notre Seigneur qui est un[34]).

Le témoignage de Possidius

Le passage de l'*Enarratio* sur le Psaume 4 nous aide à mieux comprendre le tout premier emploi du quatrième chapitre des Actes des Apôtres dans le domaine monastique augustinien. Celui-ci se trouve dans un ouvrage qui n'est pas d'Augustin lui-même, mais de son biographe Possidius. Celui-ci a rédigé sa *Vie de saint Augustin* après la mort de l'évêque d'Hippone (430), mais l'événement dont Possidius parle à l'endroit que j'ai en vue se situe au début de la vie sacerdotale d'Augustin et n'est donc pas très éloigné dans le temps de l'*Enarratio in Psalmum 4* dont je viens de parler.

Le quatrième chapitre de l'opuscule de Possidius vient de raconter comment Augustin est devenu prêtre, en 391. Il était seulement de passage à Hippone et lorsqu'il s'y rendait à l'église, il ne s'attendait nullement à ce qui allait lui arriver. Les «bonnes gens» d'Hippone et leur évêque Valerius lui ont imposé le sacerdoce. Il est vrai qu'Augustin l'a accepté, comme une lourde et dangereuse charge. Puis, le cin-

[33]) Voir D. Sanchis, *Pauvreté monastique et charité fraternelle chez saint Augustin. Le commentaire augustinien de Actes 4,32-35 entre 393 et 403*, dans *Studia Monastica*, 4(1962), p. 7-33.

[34]) *En.in Psalmum 4*,10. — PL 36, c. 83; CC 38, p. 19.

quième chapitre de la *Vie de saint Augustin* nous raconte comment il a réussi à combiner son sacerdoce avec une existence monastique. Devenu prêtre, nous dit Possidius, Augustin institua bientôt un monastère dans l'enceinte de l'église d'Hippone et commença à y vivre avec des serviteurs de Dieu suivant la façon et le principe établis sous la conduite des saints Apôtres. La toute première norme dans cette société était de ne rien posséder en propre, que tout leur fût en commun et qu'il fût distribué à chacun suivant ses besoins ...[35]).

Ce texte intéressant et important renferme de toute évidence une allusion au fameux passage des Actes des Apôtres que j'ai cité plus haut. Précisons encore une fois que la partie de ce passage que les frères du premier monastère d'Hippone, d'après le récit de Possidius, mettaient en valeur, correspond à la formule $4,32^{b+c} + 35^{b}$: «... Nul ne possédait quoi que ce fût en propre, mais entre eux tout était commun ... et on distribuait à chacun suivant ses besoins».

Or il est très remarquable que cette formule se retrouve textuellement dans le *Praeceptum*, comme je l'ai souligné plus haut. Ajoutons de nouveau que la formule $4,32^{b+c} + 35^{b}$ ne se retrouve que chez Possidius, à propos du premier monastère d'Hippone, et dans la Règle de saint Augustin, et cela malgré la présence de quelques centaines de citations des Actes des Apôtres 4,32 à 35 chez Augustin et dans l'ancienne littérature latine chrétienne[36]). Cela nous invite à admettre des liens entre la Règle de saint Augustin et ce premier monastère d'Hippone dont Possidius nous dépeint la spiritualité. Mais je ne veux dire aucunement que Possidius aurait cité le *Praeceptum* en parlant de cette spiritualité[37]). Si Possidius avait voulu faire directement allusion à la Règle et, pour cette raison, avait utilisé la formule $4,32^{b+c} + 35^{b}$, alors on se demande pourquoi il ne dit rien de $4,32^{a}$: «La multitude des croyants n'avait qu'un cœur et qu'une âme» (d'après le libellé de la Bible de Jérusalem). C'est par une allusion à $4,32^{a}$ en effet que commence la partie préceptive de la Règle: «Avant tout, vivez unanimes à la maison, ayant une seule âme et un seul cœur tendus vers Dieu. N'est-ce pas la raison même de votre rassemblement?» A la lumière de «unanimes à la maison», il faut conclure que la

[35]) PL 32, c. 37; éd. M. Pellegrino, p. 52.

[36]) Voir maintenant P.C. Bori, *Il modello della comunità primitiva (Atti 2,42-47; 4,32-37) nella conscienza teologica della chiesa antica. Un primo inventario di testi*, Bologna, (1972).

[37]) Voir plus haut note 9.

proposition 4,32ª des Actes des Apôtres trouve ici manifestement une application communautaire. Or nous avons vu plus haut qu'au début de son sacerdoce Augustin donnait de l'unité des cœurs une interprétation non pas communautaire mais individualiste. En ce moment il s'agissait pour lui de la paix et de la tranquillité à l'intérieur de chaque cœur. Cette circonstance me donne une grande confiance en la véracité historique du renseignement que Possidius nous procure à propos du premier monastère d'Hippone — il y était! S'il ne fait aucune allusion à Actes 4,32ª, malgré l'importance de son utilisation dans la Règle, c'est sans doute précisément parce qu'au début du sacerdoce d'Augustin et donc au début de l'existence du premier monastère d'Hippone, Actes 4,32ª n'était pas encore utilisable comme fondement de cette vie monastique communautaire. Quand Augustin rédigeait la Règle, la situation a dû avoir changé. La série $4{,}32^{b+c} + 35^{b}$ avait gardé, dans ce premier monastère d'Hippone, la valeur qu'Augustin, d'après Possidius, y attribuait en 391, mais par la suite la spiritualité du début avait été «couronnée» par les perspectives communautaires découvertes dans 4,32ª.

Paulin de Nole et Actes 4,32ª

Augustin avait commencé par donner de 4,32ª une interprétation individualiste, comme nous l'avons vu; comment et quand en est-il arrivé à voir les virtualités communautaires de cette phrase?

Comme la première utilisation monastique du fameux passage des Actes des Apôtres dans le domaine augustinien ne se trouve pas chez Augustin lui-même mais chez Possidius, ainsi la première utilisation «sociale» de Actes 4,32ª dans l'entourage d'Augustin ne se trouve pas non plus chez Augustin lui-même mais chez Paulin de Nole. Il s'agit d'une Lettre qui a été insérée, comme la Trentième, dans la Correspondance d'Augustin à qui la Lettre a été adressée. En ce moment Augustin était encore prêtre. Vers la fin de sa Lettre Paulin lui écrit : Vous savez combien grandes sont les choses que le Très-Haut promet à un frère qui vient en aide à son frère. Si, dans cet esprit, vous voulez bien me témoigner votre gratitude par un fruit de la grâce qui vous a été donnée, vous pourrez le faire en toute sécurité par l'intermédiaire de Romanus et Agilis, qui vous arrivent de notre part (c'est-à-dire de la part de Paulin et de sa femme Therasia). Ils sont en effet, veuillez le croire, avec nous d'un seul cœur et d'une seule âme dans le Seigneur, *sunt enim, uelim credas, unum cor et una in*

domino anima nobiscum[38]). Il semble que Paulin réclame ici de la part d'Augustin un écrit, une Lettre par exemple. Soulignons surtout que l'application «sociale» de Actes 4,32[a] dans la Lettre de Paulin lui-même est évidente.

Augustin à Paulin : Lettre XXXI

Augustin a en effet rédigé l'écrit que Paulin lui demandait avec tant d'insistance. C'est la Lettre XXXI. Augustin fait savoir à Paulin et son épouse qu'il vient de devenir évêque, bien que Valerius, l'évêque d'Hippone, soit encore vivant[39]). Puis Augustin fait comprendre qu'il a fort bien saisi le sens que Paulin avait donné aux paroles des Actes des Apôtres. Romanus et Agilis, écrit-il, ont été pour nous (c'est-à-dire pour Augustin et ses «frères») comme une seconde Lettre de votre part, mais une Lettre qui écoutait et qui parlait ... Une Lettre écrite ne peut pas faire ce qu'ils ont fait. Il y avait dans ce qu'ils disaient de vous tant de joie qu'avec une allégresse inexprimable, nous pouvions vous lire, écrits dans leur coeur. Une Lettre écrite ne prend pas part aux bonnes choses qu'elle apporte, mais cette Lettre vivante, leur âme fraternelle, paraissait manifestement plus heureuse dans la mesure où elle était plus copieusement remplie de vous. Aussi Augustin et ses «frères» ont-ils copié cette Lettre vivante dans leurs coeurs pour en tirer un bonheur identique à celui de Romanus et Agilis, en s'informant avec le plus grand intérêt de tout ce qui concernait les amis de Nole[40]).

Cette longue insistance d'Augustin sur l'harmonie des cœurs et des âmes entre Paulin et Therasia et lui-même avec son entourage, et cela par l'intermédiaire de Romanus et Agilis, montre à quel point Augustin avait été frappé par la dimension fraternelle que Paulin avait donnée à son utilisation de Actes 4,32[a].

Augustin à Paulin : Lettre CLXXXVI

Le souvenir de cette découverte semble d'ailleurs être resté vivant dans l'esprit d'Augustin. Au milieu de 417, Alypius et Augustin ont envoyé au même Paulin de Nole la Lettre CLXXXVI de la Correspondance augustinienne. Les deux amis ont cru nécessaire d'exposer

[38]) *Ep.* XXX,3. — PL 33, c. 122; CSEL 34,1, p. 124-125.
[39]) *Ep*; XXXI,4. — PL 33, c. 123; CSEL 34,2, p. 4.
[40]) *Ep.* XXXI,2. — PL 33, c. 122; CSEL 34,2, p. 2.

longuement à Paulin l'histoire et les dangers de l'erreur pélagienne. Les élus, lui disent-ils entre autres, sont sauvés par une élection de grâce, ils sont des «vases de miséricorde». L'action de l'Esprit-Saint fait d'eux un seul cœur et une seule âme, une âme qui bénit Dieu et n'oublie jamais ses bienfaits. Dieu pardonne en effet à cette âme unique toutes ses offenses, Il guérit tous ses maux, rachète sa vie à la corruption, la couronne dans sa miséricorde...[41]). Dans la polémique antipélagienne d'Augustin, cette évocation de Actes 4,32[a] est isolée. Il est fort intéressant de constater que saint Augustin souligne cette unité des cœurs et des âmes comme une œuvre de la grâce divine précisément en s'adressant à Paulin de Nole. Il insiste tellement sur cette unité qu'on pourrait croire qu'il parle d'une seule personne, même en parlant du pardon des péchés[42]). La Lettre CLXXXVI allait être portée à Nole par le «frère» Januarius. Or, chose curieuse, intéressante et également exceptionnelle, ce Januarius est appelé, dans la toute première phrase du texte, «une Lettre vivante, douée d'intelligence», *uiuens atque intellegens epistola*[43]). Aurais-je tort en pensant qu'Augustin se rappelle ici, et rappelle à Paulin, leur correspondance d'une vingtaine d'années plus tôt? Paulin avait cité Actes 4,32[a] dans un contexte fort «collectif», Augustin avait répondu par des réflexions sur Romanus et Agilis, lettre vivante» en même temps que porteurs de la Lettre écrite par Paulin. Maintenant il parle de Januarius, porteur de la Lettre CLXXXVI, comme d'une «lettre vivante», et cela au début du billet, et, en utilisant Actes 4,32[a], fait isolé dans la polémique antipélagienne, il donne à ses paroles sur la grâce une dimension «collective» qui a dû réjouir Paulin. Que de coïncidences!

Résumé

Tout cela me fait penser que la visite de Romanus et Agilis et la lecture de la Lettre qu'ils apportaient de la part de Paulin et de Therasia a été pour Augustin l'occasion d'un grand pas en avant dans sa vie théologique et spirituelle, un fait divers et néanmoins un fait d'une portée historique certaine.

Le «couronnement», au début de la Règle, de Actes 4,32[b+c] + 35[b]

[41]) *Ep.* CLXXXVI,7(25). — PL 33, c. 825; CSEL 57, p. 65-66.

[42]) Je crois que le caractère collectif que présentent ici la confession des péchés et leur rémission mériterait l'attention des théologiens.

[43]) *Ep.* CLXXXVI,1(1). — PL 33, c. 815-816; CSEL 57, p. 45.

par 4, 32[a], compris dans un sens communautaire, s'explique fort bien à partir de cette date. Nous sommes à la charnière entre la vie sacerdotale et la vie épiscopale d'Augustin.

C. Le Contra Faustum

Abstraction faite de la Règle de saint Augustin (où précisément la série 4,32[b+c] + 35[b] de Possidius est précédée de l'utilisation communautaire de 4,32[a]), le premier texte d'ordre monastique, après la *Vita* de Possidius, se trouve dans le *Contra Faustum*[44]. Il s'agit comme on sait d'un ouvrage polémique antimanichéen. Dans les *Retractationes* Augustin le signale immédiatement après ses *Confessions*. C'est le septième ouvrage qu'il a mis en chantier après son accession à l'épiscopat. Si j'ai raison en situant le *Praeceptum* en 397 environ, les deux textes ne peuvent pas être très éloignés l'un de l'autre dans le temps.

Réfutant la foi catholique, l'évêque manichéen Faustus avait reproché aux Catholiques leur manque d'austérité. Proclamer, par exemple, que Jésus est né, cela n'est pas difficile. Ce qui est bien plus dur est de mettre en pratique ce que le même Jésus a préconisé dans le Sermon sur la montagne, entre autres. Lui, Faustus, a pris au sérieux la parole de Jésus en Matthieu 19,29 : «Quiconque aura quitté maisons, frères, sœurs, père, mère, enfants ou champs à cause de mon Nom, recevra le centuple et aura en partage la vie éternelle».

Augustin répond que, dans le monde catholique, il y a de nombreuses gens qui observent ces préceptes particulièrement éminents — ces conseils évangéliques, dirions-nous —, et cela de façon authentique, sans faux semblant. Beaucoup de Catholiques, hommes et femmes, pratiquent en effet la continence, soit depuis toujours, soit après avoir vécu dans le mariage; beaucoup de Catholiques se sont défaits de leurs biens en les distribuant; beaucoup pratiquent des jeûnes fréquents, quotidiens, parfois d'une durée incroyablement prolongée. Et puis, combien y a-t-il de communautés fraternelles où l'on ne possède rien en propre, mais où tout est mis en commun, c'est-à-dire tout ce qui est indispensable pour se nourrir et s'habiller, où l'on forge une seule âme et un seul cœur tendus vers Dieu, et cela par le feu de la charité?[44]).

Le contexte, imposé par la critique de Faustus, est ici nettement ascétique. Il s'agit de renoncements : on vit dans la continence, dans

[44]) *Contra Faustum* V,9. — PL 42, c. 225; CSEL 25,1, p. 281.

la pauvreté volontaire, pratiquant des jeûnes austères, ayant seulement le strict nécessaire pour se nourrir et se couvrir. Augustin cite les Actes des Apôtres 4,32 intégralement, mais la partie pertinente dans ce contexte ascétique (et citée pour cause en premier lieu) est uniquement *nihil habentes proprium, sed omnia communia*, la combinaison donc de $4,32^{b}$ et 32^{c}. Cela n'empêche pas qu'Augustin ajoute une évocation de $4,32^{a}$ — *unam animam et cor unum in deum caritatis igne conflantes* —, et cela sans aucune nécessité contextuelle puisqu'il ne s'agit plus de renoncements matériels, mais de fraternité. Cela s'explique fort bien si l'on admet que la combinaison de $4,32^{b+c}$ avec $4,32^{a}$ s'était déjà fixée à ce moment dans l'esprit d'Augustin comme «symbole» de la vie monastique telle qu'il la concevait. Autrement dit, en situant la Règle, où cette combinaison se trouve et où elle s'inscrit tout naturellement dans le contexte communautaire de cette pièce, au début de l'épiscopat d'Augustin, un peu avant le *Contra Faustum*, le libellé de ce *Contra Faustum* devient bien compréhensible.

Victus et tegumentum

Il y a dans le passage cité encore un autre élément qui s'explique fort bien en admettant qu'Augustin eût alors présent à l'esprit le début de sa Règle. Dans les monastères, disait Augustin dans le *Contra Faustum*, tout est mis en commun. Tout..., c'est beaucoup dire. Il s'agit du peu qui est indispensable pour se nourrir et se couvrir, *ad uictum et tegumentum necessaria*. Or nous lisons précisément au début du *Praeceptum* : «... que tout vous soit commun et que votre frère prieur distribue à chacun de vous de quoi se nourrir et se couvrir, *uictus et tegumentum* ... Il y avait pourtant des synonymes comme *alimenta* et *uestimenta*. Je me demande donc si Augustin, dans le *Contra Faustum*, ne se rappelait pas les termes qu'il avait employés, ou qu'il venait d'employer, dans sa propre Règle monastique.

D. Le De Opere monachorum

Le fameux texte des Actes des Apôtres est cité à plusieurs reprises dans un ouvrage d'Augustin qui, dans sa totalité maintenant, a un caractère monastique, son *De Opere monachorum*. Dans les *Retractationes* ce livre est signalé comme le vingt-et-unième de ceux qu'Augustin a mis en chantier pendant son épiscopat.

On a déjà signalé que le *De Opere monachorum* renferme de

nombreuses phrases dont le libellé est tout proche de celui de la Règle. Mais la citation biblique qui est comme le motif conducteur du *De Opere monachorum* («Celui qui ne veut pas travailler ne doit pas manger non plus», 2 Th 3,10) ne se trouvant nulle part dans le *Praeceptum*, il est plus que vraisemblable que les points de contact entre le *Praeceptum* et le *De Opere monachorum* sont autant d'échos de la première pièce dans la seconde, et non pas inversément. Cela n'a d'ailleurs rien d'inattendu, une fois que l'antériorité de la Règle, déjà par rapport au *Contra Faustum*, nous a paru probable.

A la lumière de tout cela, je situerais donc la rédaction du *Praeceptum* après la réception, à la fin du sacerdoce d'Augustin, de la Lettre XXX de Paulin de Nole et avant le cinquième livre du *Contra Faustum*, septième ouvrage mis en chantier par Augustin-évêque.

E. N. Merlin et la date du Praeceptum

En 1933, Nicolas Merlin a formulé une hypothèse fort intéressante, et fort plausible à mon avis, concernant la date du *Praeceptum*. Elle s'inscrit parfaitement dans la «fourchette» que je viens de proposer. Merlin écrit : «... c'est au moment où déjà évêque il s'apprêtait à quitter le premier monastère d'Hippone pour se rendre à l'évêché, que saint Augustin dut composer la *Regula*, de manière à compenser par cet écrit son absence personnelle»[45]).

Augustinus episcopus : 397

Augustin est devenu évêque en 395 ou en 396[46]). Il a commencé par être «co-adjuteur» avant la lettre. Son prédécesseur Valerius était encore vivant, et il est probable qu'Augustin, voulant être moine, est resté provisoirement là où il vivait, c'est-à-dire dans le monastère des frères-laïques. Plus tard, après la mort de Valerius, il a fondé un second monastère, transformant la maison épiscopale, sa nouvelle demeure, en *monasterium clericorum*. La date de la mort de Valerius est inconnue, mais le 28 août 397 *Augustinus episcopus* a mis sa signature sous les actes d'un concile réuni à Carthage[47]), tandis qu'aucune

[45]) N. Merlin, *Saint Augustin et la vie monastique*, Albi, 1933, p. 27.

[46]) Pour l'état de cette question voir A. Mandouze, *Saint Augustin. L'aventure de la raison et de la grâce*, Paris, 1968, p. 141-142, note 4, et R. Lorenz, *Zwölf Jahre Augustinusforschung (1959-1970)*, dans *Theologische Rundschau*, 38 (1974), (p. 292-333), p. 325.

[47]) Voir l'édition des *Concilia Africae A.345-A.525*, par C. Munier (*Corpus Christianorum*, t. 149), p. 49.

mention n'y est faite de Valerius. Cela fait penser qu'à ce moment Augustin avait pris effectivement la succession du vieil évêque. S'il est vrai qu'Augustin a voulu compenser par la présence du *Praeceptum* sa propre absence dans le premier monastère d'Hippone, le moment psychologique a pu se situer, soit à la veille de son départ, comme le pense N. Merlin, soit au lendemain de son arrivée dans la maison épiscopale. De toute façon, en datant le *Praeceptum* de 397 environ, on ne peut guère se trouver loin de sa date réelle.

* * *

III. LA REGULARIS INFORMATIO

Des deux pièces, le *Praeceptum* et la *Regularis Informatio*, l'une est de toute évidence la transcription de l'autre, étant donné qu'à peu de chose près les deux textes sont absolument identiques.

Dans le chapitre précédent, j'ai expliqué pourquoi j'estime que le texte primitif a présenté le *Praeceptum*, la version masculine de la Règle augustinienne. La *Regularis Informatio* est donc à mon avis la transcription, au féminin, du *Praeceptum*[48]).

Maintenant la question se pose de savoir dans quelles circonstances cette adaptation du *Praeceptum* à un milieu féminin a eu lieu. Les recherches que j'ai faites à propos de la Règle augustinienne et notamment de sa tradition manuscrite, nous ont-elles apporté des éléments pour répondre à ce problème?

Une branche indépendante

Je rappelle que la tradition manuscrite de la Règle augustinienne se compose de trois branches indépendantes: Γ, Ω^1 et α. Cette division tripartite se fonde sur l'étude des variantes, mais il est intéressant de voir son parallélisme avec la présentation générale des pièces dans les trois branches. Dans la tradition Γ, en effet, le *Praeceptum* est précédé de l'*Ordo Monasterii*; dans la tradition Ω^1, le *Praeceptum* se présente tout seul; dans la tradition α, le *Praeceptum* est libellé au féminin ou, autrement dit, est devenu la *Regularis Informatio*. Du point de vue des variantes, les trois branches paraissent être indépen-

[48]) Voir *Règle I*, p. 257-314.

dantes. La transcription du masculin au féminin ne semble donc pas avoir été effectuée à partir d'un représentant de l'une des deux branches conservées de la tradition masculine. Si, par exemple, la transcription avait été effectuée en Provence à l'époque de Césaire d'Arles, elle aurait sans doute eu comme base un parent de Γ, exactement comme la *Regula ad Virgines* de saint Césaire lui-même. Mais il n'en est rien. La transcription a été faite à partir d'un texte autre que Γ ou Ω^1 (ou l'un de leurs dérivés). Cela me fait penser que la transcription, au féminin, du *Praeceptum* a été effectuée sur une tradition du *Praeceptum* qui remonte très haut dans l'histoire. Sinon, du point de vue des variantes, le texte de la transcription appartiendrait sans doute, soit à la famille Γ, soit à la famille Ω^1.

Présence de l'Obiurgatio

Mais dans le groupe α, la présentation du texte a encore une autre particularité. La *Regularis Informatio* s'y trouve combinée, dans la tradition manuscrite, avec une Lettre, celle que j'appelle l'*Obiurgatio*. C'est la fameuse mercuriale qu'Augustin a adressée à un monastère de religieuses révoltées.

Remarquons que la *Regularis Informatio*, qui suit cette Lettre, n'est pas la seule adaptation du *Praeceptum* qui existe. La *Regula ad Virgines* de Césaire d'Arles est également une adaptation de la Règle augustinienne à un milieu féminin[49]). La *Regula monasterii Tarnantensis* pour sa part est en grande partie une adaptation de la Règle augustinienne à un milieu masculin différent[50]). Mais quelle distance entre ces deux adaptations et celle qu'est la *Regularis Informatio* ... Césaire d'Arles et l'auteur, ou les auteurs, de la *Tarnantensis*, tout en utilisant le *Praeceptum*, le transforment profondément. Ce qu'ils écrivent est leur Règle à eux. La *Regularis Informatio* au contraire est essentiellement identique au *Praeceptum*, avec un petit nombre de fautes de copiste et quelques changements rendus nécessaires ou souhaitables à cause de son adaptation à un milieu féminin. Somme toute, la *Regularis Informatio* est une copie pratiquement littérale du

[49]) Voir C. Lambot, *La Règle de saint Augustin et saint Césaire*, dans *Rev. Bén.*, 41 (1929), p. 333-341, et L. Rodorel de Seilhac, *Remarques sur l'utilisation par Césaire d'Arles de la Regula Augustini*, dans *Regulae Benedicti Studia*, 1 (1972), p. 287-291.

[50]) Voir maintenant F. Villegas, *La « Regula Monasterii Tarnantensis ». Texte, sources et datation*, dans *Rev. Bén.*, 84 (1974), p. 7-65.

Praeceptum, faite à partir d'un exemplaire du *Praeceptum* qui était indépendant de Γ et de Ω^1, sources de la tradition ultérieure du texte, avec un minimum d'adaptation à un monastère de femmes. La combinaison de ces observations me paraît suggérer une solution au problème de l'origine de la *Regularis Informatio*. Je me demande si l'adaptation du *Praeceptum* à un milieu féminin ne serait pas le travail des moniales destinataires de l'*Obiurgatio*. Une copie du *Praeceptum* aurait été portée du monastère des frères-laïques à celui des moniales, transcrite par elles au féminin, avec vénération mais sans interventions créatrices. Cette absence d'innovations pourrait s'expliquer par le caractère simple de ces religieuses. Rien ne nous fait soupçonner en effet que leur niveau intellectuel se laissait comparer avec celui des correspondantes de Jérôme. Mais elle pourrait s'expliquer en même temps par le fait que le climat spirituel dans les deux monastères était encore essentiellement le même et qu'aucune transformation profonde n'était par conséquent nécessaire. Tout se passerait ainsi au même endroit et à la même époque.

Psaume 67,7 et Actes 4,32ª dans l'Obiurgatio

Il y a d'ailleurs dans l'*Obiurgatio* un élément qui s'expliquerait fort bien si l'on admet que le monastère auquel s'adressait l'*Obiurgatio* connaissait déjà la *Regularis Informatio*. Dans l'*Obiurgatio* Augustin se déclare très affecté par la révolte des religieuses de ce monastère contre leur *praeposita*. Au beau milieu des scandales qui sont si fréquents dans ce monde, il avait jusque-là trouvé de la consolation en pensant à leur communauté importante, à leur chaste amour, à leur sainte vie, à cette grâce particulière que Dieu leur avait donnée, celle de la virginité, et d'une virginité vécue en communauté : « ... la grâce par laquelle vous n'avez pas seulement renoncé au mariage selon la chair, mais par laquelle vous avez aussi choisi d'« habiter unanimes à la maison (Ps 67,7), désirant avoir une seule âme et un seul cœur tendus vers Dieu (Actes 4,32ª) »[51]. Ce qui me paraît particulièrement intéressant dans ce texte est la combinaison du Psaume 67,7 avec Actes 4,32ª.

[51]) *Ep.* CCXI,2 : ... soleo gaudere de uobis et inter tanta scandala, quibus utique abundat hic mundus, aliquantulum consolari, cogitans copiosam congregationem et castam dilectionem et sanctam conuersationem uestram et largiorem gratiam dei quae data est uobis, ut non solum nuptias carnales contemneretis, uerum etiam eligeretis societatem in domo unanimes habitandi, ut sit uobis anima una et cor unum in deum. — PL 33, c. 949; CSEL 57, p. 357. — J'ai cité ce texte d'après mon édition critique de l'*Obiurgatio* dans *Règle I*, (p. 105-107), p. 105, lignes 22-28.

Dans les nombreux passages où Augustin cite le fameux texte des Actes des Apôtres, cette combinaison est isolée. Elle se rencontre uniquement dans l'*Obiurgatio* et au début de la Règle, où nous lisons : «Avant tout, habitez unanimes à la maison, ayant une seule âme et un seul cœur tendus vers Dieu. N'est-ce pas la raison même de votre rassemblement?» La transcription, au féminin, du *Praeceptum* dans le monastère de ces religieuses a fort bien pu avoir lieu avant l'envoi de l'*Obiurgatio*, et Augustin a pu être au courant de ce fait. Cela expliquerait parfaitement pourquoi, dans l'*Obiurgatio*, il combine Psaume 67,7 avec Actes 4,32[a], évoquant ainsi le début de la *Regularis Informatio* : ce serait une allusion à un document dont il savait qu'il était connu des religieuses auxquelles il s'adressait et vénéré par elles comme le fondement de leur vie.

La date de l'Obiurgatio

La *Regularis Informatio* aurait alors vu le jour entre la date de la composition du *Praeceptum* — environ 397, à ce qu'il semble — et la date de l'envoi de l'*Obiurgatio*. Celle-ci ne nous est pas connue d'une façon précise, mais le texte renferme un élément précieux pour établir un *terminus ante quem non*. L'*Obiurgatio* dit en effet aux religieuses :

> Cogitate quid mali sit ut, cum de Donatistis in unitate gaudeamus, interna schismata in monasterio lugeamus[52]).

Or la paix avec les Donatistes a été conclue, en principe, lors de la grande *Collatio cum Donatistis*, tenue à Carthage en 411[53]). L'*Obiurgatio* se situe donc entre 411 et 430, date de la mort d'Augustin. Personnellement, je suis très tenté de rester près de 411. Les Donatistes regardaient cette «paix» comme imposée et ont continué leur combat. En 411 Augustin pouvait encore se nourrir d'illusions et se réjouir que l'unité avec les Donatistes fût enfin atteinte.

Il est vrai que l'*Obiurgatio* dit aussi que la propre sœur d'Augustin avait dirigé ce monastère *per tam multos annos* et *per tot annos*[54]). A propos de cette sœur d'Augustin, Possidius écrit dans sa biographie d'Augustin :

[52]) *Ep.* CCXI,4. Voir la note précédente. Je cite ici les lignes 43-44.

[53]) Voir l'édition des *Gesta* de cette *Collatio* par S. Lancel dans CC 149A, et son Introduction dans *Actes de la Conférence de Carthage en 411*, (*Sources Chrétiennes*, n° 194).

[54]) *Ep.* CCXI,4. Voir note 51. Je cite ici les lignes 46 et 53-54.

... germana soror, quae uidua deo seruiens multo tempore usque in diem obitus sui praeposita ancillarum dei uixerat[55]).

Ce *multo tempore* de Possidius s'accorde avec per *tam multos annos* et *per tot annos* de l'*Obiurgatio*.

Malheureusement nous ne possédons aucune précision sur la date de la naissance de la sœur d'Augustin, ni sur la date de la mort de son mari, ni sur la date de la sienne. Dans ces circonstances, il est impossible de se fonder sur la longue durée de sa «prépositure» pour déterminer la date de l'*Obiurgatio*. Les Mauristes ont avancé celle de 423, mais celle-ci ne s'impose nullement. Je continue donc, mais prudemment, de dater l'*Obiurgatio* de peu de temps après la Conférence de Carthage de 411.

La date de la Regularis Informatio

La *Regularis Informatio*, la transcription, au féminin, du *Praeceptum*, daterait alors d'entre 397, date présumée de la rédaction du *Praeceptum*, et un moment peu éloigné de la *Collatio cum Donatistis*, date présumée de l'*Obiurgatio* qui, elle, semble supposer l'existence de la *Regularis Informatio* dans le monastère auquel elle est adressée. Les deux textes, l'*Obiurgatio* et la *Regularis Informatio*, auront été gardés ensemble et transmis ensemble dans la tradition manuscrite.

L'authenticité de l'Obiurgatio

Dans tout ce qui précède, j'ai supposé que l'*Obiurgatio* est une Lettre authentique d'Augustin, chose dont pour ma part je suis convaincu. Je pense d'ailleurs que l'authenticité de cette Lettre a pour elle un argument de poids.

Dans la Lettre aux Philippiens 4,10, la Vulgate porte : ... *refloruistis pro me sentire*. Mais Augustin se sert dans ses citations de *repullulare* au lieu de *reflorere*, et de *sapere* au lieu de *sentire*. Or c'est exactement la façon dont il fait allusion à Philippiens 4,10 dans l'*Obiurgatio* en disant :

... repullulastis sanum sapere ...

Philippiens 4,10 se trouve également dans les *Confessions* XIII, 26(39)[56]) et dans l'*Enarratio in Psalmum 49*,11[57]) :

[55]) *Vita sancti Augustini*, 26. — PL 32, c. 55; éd. M. Pellegrino, p. 134.
[56]) PL 32, c. 862; éd. M. Skutella, p. 361, lignes 7-9.
[57]) PL 36, c. 573; CC 38, p. 585.

... gauisus sum, inquit, magnifice in domino, quia tandem aliquando *repullulastis sapere* pro me ...

Et gratias agit dicens : Quia tandem aliquando *repullulastis* pro me *sapere* ...

D'après le fichier de la *Vetus Latina* ce libellé de Philippiens 4,10 est absolument isolé et exclusivement propre à Augustin.

Si l'*Obiurgatio* n'a pas été écrite par Augustin, elle a dû être l'œuvre de quelqu'un qui connaissait fort bien sa façon particulière de citer ce passage de l'Écriture (et cela sans l'appui du fichier de la *Vetus Latina*!) et qui poussait sa modestie jusqu'à cacher son érudition. N'écrit-il pas dans l'*Obiurgatio* : *sanum sapere*, au lieu de *pro me sapere*? Il ne fait donc aucune démonstration de sa science, ce qui serait étonnant de la part d'un imitateur. Je crois que nous avons là un argument bien fort en faveur de l'authenticité augustinienne de l'*Obiurgatio*.

Je n'oublie pas qu'en 1948 W. Hümpfner a nié l'authenticité de cette Lettre[58]). Mais cet auteur n'a pas remarqué le caractère augustinien de *repullulastis sanum sapere*, ce qui affaiblit beaucoup sa position. D'après lui l'*Obiurgatio* ne saurait pas être d'Augustin pour les raisons suivantes :

Elle ne se réfère pas à la *Regularis Informatio* qu'elle aurait accompagnée d'après l'«opinion traditionnelle» (— mais elle semble pourtant la connaître);

elle ne présente ni adresse (— mais voir l'édition critique de l'*Obiurgatio* —), ni péroraison, ce qui serait rare dans la Correspondance d'Augustin (— mais nullement exclu);

elle est écrite d'un ton sévère et dur, ce qui serait étranger à Augustin (— mais celui-ci n'a pas la réputation d'être particulièrement débonnaire);

il est inconcevable qu'Augustin n'ait pensé qu'après la mort de sa sœur à donner une Règle au monastère dont elle avait été la supérieure; inconcevable aussi qu'il ait attendu la querelle entre les moniales et leur nouvelle *praeposita* pour leur en imposer une (— mais est-ce une présentation exacte des faits?);

il est inimaginable qu'Augustin, invité par les moniales à venir les voir dans leur monastère, ne s'y soit pas rendu personnellement par peur de ne pouvoir pas maîtriser la situation; qu'il se soit réfugié dans

[58]) Voir *Die Regeln des heiligen Augustinus*, dans H.U. VON BALTHASAR, *Die grossen Ordensregeln*, Einsiedeln ..., 1948, (p. 101-112), p. 111.

la prière, laissant à Dieu le soin de rétablir la paix parmi ces religieuses (— mais est-ce un bon résumé des propos d'Augustin dans son *Obiurgatio*?)

Ces arguments, en partie inexacts, me paraissent sans portée réelle et ne diminuent en rien le poids de la façon augustinienne dont l'auteur de l'*Obiurgatio* cite Philippiens 4,10. Je continue donc à voir dans l'*Obiurgatio* une véritable Lettre d'Augustin, écrite après la *Collatio* avec les Donatistes en 411, sans doute même très peu de temps après cette *Collatio*.

* * *

IV. LA REGULA RECEPTA

Rappelons qu'il s'agit du *Praeceptum*, précédé non pas de l'*Ordo Monasterii* dans son intégralité, mais de la première phrase seulement :

> Ante omnia, fratres carissimi, diligatur deus, deinde proximus, quia ista praecepta sunt principaliter nobis data.

Je fais remarquer que ce libellé de l'«*exordiolum*» diffère quelque peu de celui du texte primitif[59]) :

> Ante omnia, fratres carissimi, diligatur deus, deinde *et* proximus, quia *ista sunt praecepta* principaliter nobis data.

Springiersbach ?

Pierre Mandonnet a pensé que la *Regula recepta*, la «Règle décapitée», c'est-à-dire dépouillée presque entièrement de l'*Ordo Monasterii*, devait son origine à une Lettre envoyée par le pape Gélase II (1118-1119) aux Chanoines Réguliers de Springiersbach. Mais à l'encontre de cette présentation des choses, qui a connu un grand succès, il y a plusieurs difficultés.

A lire de près la Lettre du pape[60]), on voit qu'elle ne dit pas : gardez le *Praeceptum*, mais supprimez l'*Ordo Monasterii*, tout en gardant de ce texte ce qui n'est pas «technique», c'est-à-dire tout en

[59]) Voir mon édition critique de l'*Ordo Monasterii* dans *Règle I*, (p. 148-152), p. 148.

[60]) Citée d'après le *Vindobonensis B.N.* 1482 dans *Règle II*, p. 121.

gardant l'«*exordiolum*» cité ci-dessus. La Lettre pontificale dit plutôt ceci : s'il y a dans l'*Ordo Monasterii* des éléments démodés, ne vous en inquiétez pas puisque c'est le sort de toutes les vieilles Règles; la Règle de saint Benoît, elle aussi, présente des passages qui sont d'une autre époque; on ne touche pas à des textes aussi vénérables, mais on les met en pratique avec un esprit de «discrétion».

Deuxième difficulté : là, où, dans les manuscrits, on observe une influence de la *Determinatio Gelasii*, on constate, non pas la suppression de l'*Ordo Monasterii*, mais son maintien, et même son introduction devant un *Praeceptum* appartenant à la famille Ω^1 où l'*Ordo Monasterii* était absent depuis l'apparition de cette famille.

Enfin, au lieu d'être «germaniques», les premiers témoins de la *Regula recepta* sont tous, soit «français», soit «anglais»[61]). Ce serait un fait étonnant si l'origine de la *Regula recepta* avait des rapports avec le monastère, «germanique», de Springiersbach.

Yves de Chartres et l'«ordo antiquus»

Aussi ai-je pensé que cette origine est à chercher ailleurs.

J'ai été frappé par le fait que dans les premiers témoins manuscrits de la *Regula recepta* le titre de *de uita clericorum* est fréquent. Deuxième constatation : en dehors de la *Regula recepta* le même titre se retrouve encore une fois dans la documentation que j'ai pu rassembler; c'est dans un manuscrit du *Praeceptum longius* provenant de Saint-Nicolas de Régny dans le diocèse d'Amiens (le *Parisinus lat.B.N.* 13747). Les dégradations du texte du *Praeceptum* dans ce manuscrit sont d'ailleurs celles qu'on rencontre également dans les premiers témoins de la *Regula recepta*. C'est manifestement à partir d'un manuscrit du *Praeceptum longius* de ce genre que la *Regula recepta* a été effectuée par la suppression de l'*Ordo Monasterii*, à l'exception de son «*exordiolum*».

Les spécialistes du mouvement canonial ont fait remarquer qu'il y a eu des rapports entre Saint-Nicolas de Régny et Saint-Quentin de Beauvais. Or à Saint-Quentin de Beauvais a vécu Yves de Chartres (1035-1116). Celui-ci fut l'un des défenseurs de l'*ordo antiquus*, c'est-à-dire de l'observation du *Praeceptum*, sans qu'on s'inquiète de l'*Ordo Monasterii*, trop rigoureux et trop démodé. Or quand Yves de Chartres, dans son recueil canonique, cite la Règle augustinienne, il emploie précisément le titre de *de uita clericorum* ...

[61]) Voir *Règle II*, p. 118-120.

De tout cela à supposer que c'est Yves de Chartres lui-même qui a «créé» la *Regula recepta* et, grâce à sa grande autorité, promu sa diffusion dans les milieux des Chanoines Réguliers français et anglais, il n'y a qu'un pas.

Il reste qu'aucun document ne nous autorise à affirmer cela catégoriquement et je dois me contenter de présenter cela à titre d'hypothèse. Mais je crois que cette reconstitution de l'histoire, chronologiquement et géographiquement parlant, ne manque pas de vraisemblance et qu'elle correspond bien à la place qu'Yves de Chartres a occupée dans le combat pour l'*ordo antiquus*.

* * *

V. L'EPISTULA LONGISSIMA

Je me permettrai d'être très bref à propos de l'*Epistula longissima* : elle nous éloigne beaucoup d'Augustin.

Il s'agit d'un assemblage très particulier, de la combinaison d'un passage de l'*Obiurgatio* avec l'*Ordo monasterii feminis datus* et une série de passages de la *Regularis Informatio*[62]).

Je renvoie le lecteur intéressé à ce que j'ai dit sur ce document composite dans mon ouvrage sur la Règle de saint Augustin.

Ici je signalerai uniquement les faits les plus remarquables. La comparaison entre l'*Ordo Monasterii* et l'*Ordo Monasterii feminis datus* démontre, d'une façon aussi simple que péremptoire, que le dernier est une adaptation de l'*Ordo Monasterii* à un autre milieu, féminin, où personne n'avait le droit de sortir du monastère. Cette transcription a été intercalée, d'une façon très artificielle, entre le fragment de l'*Obiurgatio* et le passage qui, au début de la *Regularis Informatio*, traite de la distribution des vêtements et de la nourriture. L'*Ordo Monasterii feminis datus* est de toute évidence d'origine espagnole[63]). Je pense que l'*ordo officii* de la Règle d'Isidore de Séville (début du VII[e] siècle) dépend de celui de l'*Ordo Monasterii* à travers l'*Ordo Monasterii feminis datus*. Si cela est vrai, nous avons un *terminus ante quem* de la rédaction de la version féminine de l'*Ordo Monasterii*, et peut-être

[62]) Voir *Règle II*, p. 209-212.

[63]) Voir mon article *La «Regula sancti Augustini»*, dans *Vigiliae Christianae*, 7 (1953), (p. 27-56), p. 51-52.

en même temps de la composition de l'*Epistula longissima*. Il est vrai qu'un spécialiste de l'histoire de la liturgie espagnole a contesté ma pensée sur la dépendance d'Isidore de Séville par rapport à la liturgie de l'*Ordo Monasterii feminis datus*[64]), mais dernièrement le même auteur est devenu bien moins catégorique[65]). Il estime maintenant que l'*ordo officii* de ce document «s'il n'a pas été un peu antérieur à saint Isidore, lui a été contemporain».

Mais il est temps de retourner en Afrique.

* * *

VI. L'ORDO MONASTERII

Nous arrivons maintenant à la partie la plus difficile de cet exposé; elle concerne l'*Ordo Monasterii*.

C'est au XX^e^ siècle que l'attention fut de nouveau attirée sur ce document. Dès sa redécouverte, on s'est aperçu d'une part de la haute antiquité de cette pièce, de l'autre de son intérêt pour l'histoire de la liturgie.

A propos de l'*Ordo Monasterii* les recherches sont allées dans deux directions: les uns se sont intéressés à ses aspects monastiques, à ses rapports avec le *Praeceptum*, avec lequel il se trouve combiné dans les manuscrits; les autres ont regardé de près son règlement liturgique.

L'Ordo Monasterii, côté liturgique

Ces derniers, notamment Dom J. Froger et Dom O. Heiming[66]), ont été frappés par le caractère oriental des *matutini* (peu importe ici qu'il s'agisse de «Laudes», de «Prime» ou de quelque chose d'intermédiaire) et des *nocturnae orationes* de l'*Ordo Monasterii*. Ils ont constaté un accord frappant («stupéfiant» même d'après O. Heiming[67])

[64]) Voir la notice 112 de J. Pinell dans *Boletín de liturgia hispano-visigótica*, dans *Hispania Sacra*, 9 (1956), p. 423.

[65]) Voir J. Pinell, *Las horas vigiliares del oficio monacal hispánico*, dans *Liturgica*, 3 (1966), (p. 197-340), p. 211-212.

[66]) Voir J. Froger, *Les origines de Prime*, Rome 1946, p. 10-41 et O. Heiming, *Zum monastischen Offizium von Kassian bis Kolumbanus*, dans *Archiv für Liturgiewissenschaft*, 7 (1961-1962), p. 89-156.

[67]) *O.c.*, p. 109: «... eine verblüffende strukturelle Verwandtschaft».

entre le règlement liturgique de l'*Ordo Monasterii* et ce que Cassien nous dit sur les offices à Bethléem et dans la province tout entière dont Antioche était la métropole. Personnellement j'ai précisé que, dans l'office matinal, la séquence des Psaumes 62, 5, 89 (*Ordo Monasterii*) me paraît plus authentique et primitive que celle des Psaumes 50, 62, 89 (Cassien)[68]). Le Psaume 50, le *Miserere*, peut évidemment très bien être récité ou chanté pour exprimer le repentir des péchés, à n'importe quel moment de la journée, y compris ses premiers instants. Mais en soi, le Psaume 50 n'est pas un Psaume du matin. Le Psaume 5, en revanche, l'est bel et bien. D'autre part, la place étonnante qu'il occupe entre 62 et 89 me paraît bien choisie et intéressante : elle correspond au désir de conduire la pensée du lever du soleil (Psaume 62) au matin (Psaumes 62-5-89) et, de là, déjà à la soirée (Psaume 89). L'ordre 62, 5, 89, à première vue étrange, porte la marque d'une ordonnance de première venue et authentique. L'ordre donné par Cassien (50,62,89) correspond davantage à la logique arithmétique et me paraît une «correction» de l'ordre donné par l'*Ordo Monasterii*. Je pense donc que l'*Ordo Monasterii* nous fait remonter à un stade très primitif de la liturgie monastique dans la région dont parle Cassien. Celui-ci nous dit qu'il a assisté à la naissance de cet office matinal. A-t-il eu une déficience de mémoire en substituant 50 à 5, et en mettant 50 à la première place? Ou bien son ordonnance était-elle en réalité celle de son monastère à Bethléem, mais un arrangement d'un autre ordre préexistant?

Quoi qu'il en soit, les liturgistes qui ont fait remarquer le caractère oriental du règlement liturgique de l'*Ordo Monasterii* ne se sont pas demandé comment un document qui se trouve dans le dossier de la Règle augustinienne a pu présenter un *ordo officii* si oriental.

L'Ordo Monasterii, côté monastique

Du côté monastique des recherches, en revanche, la combinaison, dans les manuscrits, de l'*Ordo Monasterii* avec le *Praeceptum* a beaucoup intrigué les auteurs. Dom D. de Bruyne la regarde comme une «union étroite, ancienne et constante», et il a insisté sur l'harmonie entre les contenus des deux pièces[69]). Dom C. Lambot pour sa part ne contredit

[68]) Voir *Règle I*, p. 163.

[69]) Voir *La première Règle de saint Benoît*, dans *Rev. Bén.*, 42 (1930), (p. 316-342), p. 327 et 329-330.

pas la formule de son prédécesseur et maître, mais il ajoute : «... encore que cette union, due à des causes non accidentelles, mais extrinsèques, soit impossible, selon nous, à expliquer historiquement»[70]).

L'hypothèse de Pierre Mandonnet

Une explication historique de la combinaison de l'*Ordo Monasterii* avec le *Praeceptum* fut pourtant donnée par P. Mandonnet. L'*Ordo Monasterii*, pensait-il, est le texte le plus ancien (388) des deux. Il aurait été la Règle de la communauté fondée par Augustin à Thagaste, au lendemain de son retour d'Italie. Augustin lui-même serait son auteur. Le second texte, le *Praeceptum*, serait une addition postérieure (391), rédigée également par Augustin ; il serait une sorte de Commentaire de l'*Ordo Monasterii*. Enfin, très tardivement (423), Augustin aurait fait une transcription, au féminin, du *Praeceptum*, pour l'ajouter à la Lettre, l'*Obiurgatio*, qu'il allait envoyer aux religieuses d'Hippone pour les réprimander.

Personnellement, j'ai été pendant quelque temps d'avis que l'hypothèse de P. Mandonnet, dans ses grandes lignes, expliquait bien des choses. Il est vrai qu'elle avait été l'objet de plusieurs critiques, mais abstraction faite du problème du style de l'*Ordo Monasterii*, ces objections me paraissaient de peu d'importance. Je croyais qu'il suffirait d'apporter quelques nuances et quelques modifications non-essentielles à l'hypothèse de Mandonnet pour la rendre plus convaincante.

L'Ordo Monasterii rédigé par Augustin ?

Quant au style de l'*Ordo Monasterii*, du moins de son «corps», il me paraissait bien différent de la façon d'écrire d'Augustin. Je fréquentais Augustin tous les jours et cela déjà depuis plusieurs années, et je n'arrivais pas à croire qu'il pût avoir rédigé cette pièce. Il est vrai que ce jugement était de l'ordre de l'intuition. Mais je suis arrivé à l'objectiver davantage.

Ma difficulté principale concernait les lignes 20 et 21 de mon édition critique de l'*Ordo Monasterii*, qui compte en tout 47 lignes :

> Nemo sibi aliquid suum uindicet proprium, siue in uestimento, siue in quacumque re : apostolica enim uita optamus uiuere.

[70]) Voir *Saint Augustin a-t-il rédigé la Règle pour moines qui porte son nom?*, dans *Rev. Bén.*, 53 (1941), (p. 41-58), p. 57.

L'allusion aux Actes des Apôtres 4,32 est ici évidente.

Mais tandis que dans la description que Possidius donne de la vie dans le premier monastère d'Hippone, et aussi dans la Règle de saint Augustin, le souvenir de la jeune communauté chrétienne de Jérusalem occupe la première place, il se trouve dans l'*Ordo Monasterii* quelque peu perdu au beau milieu de la pièce : lignes 20-21 sur les 47.

D'autre part, dans ses allusions aux Actes des Apôtres 4,32 Augustin dit toujours *dicere proprium* : *non dicatis aliquid proprium...*, *nemo dicit*, ou *dicat*, *aliquid proprium* ... Dans l'*Ordo Monasterii* au contraire nous lisons *uindicare* et *suum proprium*. Augustin ne s'exprime nulle part ainsi. Les formules de l'*Ordo Monasterii* sont plus juridiques que celles d'Augustin, qui utilise le beaucoup plus neutre *dicere* et n'appesantit pas son *proprium* par un débordant *suum*. Mais attention, qu'on ne me fasse pas dire qu'Augustin n'aurait pas connu le mot *uindicare* (voire le mot *suum*). Que ceux qui auraient cette impression-là relisent encore une fois la phrase précédente.

Somme toute, je ne crois pas que l'*Ordo Monasterii* soit de la main d'Augustin lui-même. Je répète que ce jugement concerne le «corps» de la pièce.

Mais à la fin du document s'introduisent inopinément dans le texte un *uos*, un *nobis* et un *uestra* absents dans le «corps» de l'*Ordo Monasterii*, et le style de cette dernière phrase est très différent de celui de l'ensemble du document. Il s'agit d'une phrase harmonieuse et ample, avec un parallélisme rimé et antithétique, bien dans la manière augustinienne. Que le lecteur s'en rende compte :

> Haec autem in nomine Christi fideliter et pie obseruantes, et *uos* proficietis, et *nobis* non parua erit laetitia de *uestra* salute. Amen.

D'une façon peut-être quelque peu moins nette, la même différence de style m'a frappé dans la toute première phrase de l'*Ordo Monasterii*, non pas comme elle a été conservée dans les manuscrits de la *Regula recepta*, mais sous sa forme primitive :

> Ante omnia, fratres carissimi, diligatur deus, deinde et proximus,
> quia ista sunt praecep*ta*
> principaliter nobis da*ta*.

Je voyais donc à la fin et au début de l'*Ordo Monasterii* des éléments de style autres que ceux du «corps» de la pièce (ou le parallélisme rimé et antithétique est pratiquement absent), et ce style me semblait bien

correspondre à la façon d'écrire d'Augustin. Étant donné que l'*Ordo Monasterii* a circulé dans la tradition avec le *Praeceptum*, le caractère augustinien de ce style me paraissait du plus grand intérêt.

ALYPIUS ?

J'ai pensé que l'*Ordo Monasterii* était originaire d'un milieu augustinien et qu'Augustin l'avait «confirmé» en y ajoutant la dernière phrase, citée il y a un instant, et quelque peu «spiritualisé» en le couronnant de la première, citée également. Cherchant le rédacteur de l'*Ordo Monasterii* dans l'entourage d'Augustin, j'ai pensé au juriste Alypius, mais non pas seulement à cause de *uindicare* ou de *suum proprium*. Alypius était l'*alter ego* d'Augustin, il s'était converti en même temps que lui, avec les mêmes intentions monastiques. Et j'ai trouvé une première confirmation de cette hypothèse dans le style d'Alypius. Celui du «corps» de l'*Ordo Monasterii* est très nettement marqué par la tendance, quand la possibilité s'en présente, de choisir la plus brève de deux expressions équivalentes: *deferre*, par exemple, au lieu de *honorem deferre* ou *reuerentiam deferre*; ou *reficere*, au lieu de *corpus reficere*. Le nombre de ces expressions brèves dans l'*Ordo Monasterii* est impressionnant, surtout quand on pense que cette pièce couvre à peine une page dans un livre imprimé in octavo. Mais de nouveau attention : qu'on ne me fasse pas dire que cette «brachylogie» serait une preuve de la formation juridique de son auteur. Je ne dis pas cela, parce que je ne pense pas cela. Or exactement la même tendance caractérise les interventions d'Alypius lors de la grande *Collatio cum Donatistis* à Carthage en 411. Je n'oublie pas qu'il s'agit là d'interventions orales et non pas écrites, mais j'ai pu constater que celles d'Augustin portent même dans ces circonstances sa marque bien connue : parallélisme rimé, souvent antithétique.

J'étais donc d'avis que l'hypothèse de P. Mandonnet par rapport aux relations entre l'*Ordo Monasterii* et le *Praeceptum* était raisonnable, expliquait bien leur «union étroite, ancienne et constante», mais devait être nuancée : le rédacteur du «corps» de l'*Ordo Monasterii* serait Alypius, non pas Augustin. Et parce que je pensais, avec beaucoup d'autres, qu'Alypius avait suivi Augustin de Thagaste à Hippone, je pensais que le berceau de l'*Ordo Monasterii* pourrait bien être Hippone, et non pas Thagaste, comme le pensait P. Mandonnet.

POURTANT THAGASTE?

A ce propos, on a fait remarquer que l'*Ordo Monasterii* ne saurait même pas avoir été la Règle de Thagaste : le samedi, à Thagaste, était un jour de jeûne et de pénitence, tandis que, dans l'*Ordo Monasterii*, le samedi est, comme le dimanche, un jour de fête.

Tout cela s'est passé longtemps avant que mes recherches sur la tradition manuscrite de la Règle augustinienne aient pris forme. Mais c'est de ce côté précisément que pour moi des difficultés commençaient à surgir. Des trois branches de la tradition, une seule, celle qui fait la première son apparition, présente l'*Ordo Monasterii* ... Dom D. de Bruyne avait parlé d'une «union étroite, ancienne et constante» entre l'*Ordo Monasterii* et le *Praeceptum*. Dans l'hypothèse de P. Mandonnet et dans celle que j'avais défendue jusque-là, la combinaison des deux pièces remonterait aux origines; le *Praeceptum* aurait été écrit pour faire suite à l'*Ordo Monasterii*. Mais à la lumière de la tradition manuscrite, il était impossible de maintenir cette présentation des événements. Leur combinaison était ancienne, sans aucun doute, mais elle n'a concerné qu'une seule des trois branches de la tradition. Bien que les deux pièces se soient rencontrées certainement très tôt, le *Praeceptum*, sans *Ordo Monasterii*, a connu une diffusion indépendante.

D'autre part, des objections commençaient à être formulées contre certains éléments de l'hypothèse historique que j'avais présentée.

On a fait remarquer, textes à l'appui, que le caractère festif du samedi dans l'*Ordo Monasterii* n'était pas une objection valable contre l'origine thagastienne de ce document monastique[71]).

On a fait observer aussi que, quoi qu'en ait dit Le Nain de Tillemont, Alypius n'a pas vécu à Hippone. Après le départ d'Augustin de Thagaste à Hippone, il semble être resté à Thagaste. C'est de là qu'il est parti à Bethléem pour y passer quelque temps avec Jérôme. A son retour, il est allé saluer Augustin à Hippone, en passant. Rentré à Thagaste, il est devenu bientôt évêque de cette ville[72]).

Au lieu de me gêner, ces observations, combinées avec les lumières que m'avaient apportées mes recherches sur la tradition manuscrite, et enrichies des remarques des liturgistes sur le caractère oriental de la liturgie de l'*Ordo Monasterii*, m'ont permis d'ajuster mes optiques.

[71]) Pour plus ample information je renvoie à *Règle II*, p. 143-156.
[72]) Voir la note précédente.

Je continue à attribuer prudemment à Alypius la composition du «corps» de l'*Ordo Monasterii* et à Augustin celle de sa fin et de son début. A Bethléem, chez Jérôme, Alypius aura connu l'existence de Règles monastiques orientales et assisté à des offices liturgiques monastiques. Inspiré par ces expériences, il aura composé l'*Ordo Monasterii*, avec une ordonnance liturgique dont la nature orientale semble évidente, voire «stupéfiante». Il l'aura montré à Augustin et celui-ci l'aura approuvé, en y ajoutant la phrase finale, citée plus haut, tout en lui donnant un préambule plus théologique. Il a sans doute pensé qu'il fallait tout d'abord parler de l'amour de Dieu et du prochain; l'*Ordo Monasterii* n'allait-il pas devenir la Règle d'une communauté, celle de Thagaste, qui devait son origine à Augustin? Plus tard celui-ci aura suivi l'exemple de son ami Alypius en composant à son tour une Règle monastique, le *Praeceptum*, une Règle moins «sèche» que l'*Ordo Monasterii*. Alypius aura connu le *Praeceptum* lors de l'une de ses visites à Hippone, en aura pris copie et mis ensemble les deux documents dans leur ordre chronologique. Alypius avait des relations en Italie, où il connaissait notamment Paulin de Nole à qui il fournissait des écrits d'Augustin. Or nous savons qu'à plusieurs reprises Alypius a eu l'occasion de se rendre outre-mer. Il y aura fait connaître le *Praeceptum longius*, l'*Ordo Monasterii* suivi du *Praeceptum*, si bien que la Règle augustinienne se trouvait, sous cette forme, en Italie avant la prise d'Hippone par les Vandales. Tandis que la Règle d'Hippone, le seul *Praeceptum*, disparaissait après 430 pour quelque temps sous la poussière, le *Praeceptum longius*, lui, se faisait connaître. Sous cette forme, la Règle augustinienne était fort ancienne et sa première diffusion donne même l'impression erronée que cette forme serait la toute première.

Voilà ce que je pense maintenant sur l'origine et le curieux sort de l'*Ordo Monasterii*, petit joyau de l'ancienne littérature monastique. Sa combinaison avec le *Praeceptum* est à l'image de l'amitié qui liait les deux auteurs, Alypius et Augustin.

Du roman?

On a dit que tout cela est trop romancé [73]), somme toute que c'est trop beau pour être vrai. On a dit aussi que je n'ai pas su prouver

[73]) Voir A. Sage, *La Règle de saint Augustin*, dans *Rev. Et. Aug.*, 14 (1968), p. 123-132.

catégoriquement qu'Alypius a écrit le «corps» de l'*Ordo Monasterii.* Cela est vrai, et que celui qui prouvera catégoriquement autre chose soit assuré de mon attention respectueuse. Mais je prétends que mon hypothèse résout beaucoup de problèmes. Serait-il vraiment plus satisfaisant de croire que la rencontre des deux pièces soit due uniquement à un hasard de la tradition? Ce hasard ne pourrait certainement pas rendre compte de tout ce qui est expliqué par l'hypothèse que je viens de présenter. Je crois avoir élucidé pourquoi l'*Ordo Monasterii* et le *Praeceptum* ont circulé ensemble, et dans l'ordre indiqué et sous le nom d'Augustin; pourquoi l'*Ordo Monasterii* est en contact avec une seule des trois branches de la tradition manuscrite de la Règle augustinienne; pourquoi la branche dont je viens de parler est précisément celle qui a été la première à faire son apparition, en Italie; pourquoi le style du «corps» de l'*Ordo Monasterii* ressemble au style brachylogique des interventions d'Alypius lors de la *Collatio* de 411; pourquoi l'*Ordo Monasterii* dit *uindicare*, au lieu de *dicere*, et *suum proprium*, au lieu de *proprium*; pourquoi la première et la dernière phrase de l'*Ordo Monasterii* présentent un ton augustinien si différent de celui du «corps» de la pièce; pourquoi la liturgie de l'*Ordo Monasterii* s'accorde si bien avec ce que Cassien nous dit sur la liturgie monastique à Bethléem et dans la région dont Antioche fut la métropole; pourquoi l'ordre des Psaumes des *matutini* est 62,5,89, et non pas 50,62,89, ce qui serait probable si l'*Ordo Monasterii* dépendait de Cassien, au lieu de se fonder sur une expérience personnelle.

Dom C. Lambot estimait que les causes de l'union entre l'*Ordo Monasterii* et le *Praeceptum* n'ont pas été accidentelles, mais extrinsèques. Je pense comme lui. Mais que cette union serait «impossible à expliquer historiquement», cela n'est peut-être pas exact. Je suis le premier à regretter que je ne puisse pas produire des documents qui nous relatent l'histoire de cette union. Il reste que l'hypothèse que j'ai formulée organise dans un ensemble cohérent des données que tout le monde peut observer dans des documents très réels. Je maintiens donc ma présentation de l'histoire de l'*Ordo Monasterii* et celle du *Praeceptum longius*, tout en attendant une hypothèse qui serait plus satisfaisante parce que plus prosaïque.

*
* *

VII. L'HISTOIRE LA PLUS ANCIENNE DE LA RÈGLE AUGUSTINIENNE

Arrivé à la fin de cette partie de ma recherche, je voudrais maintenant revenir en arrière et dire brièvement comment je me représente l'histoire la plus ancienne de la Règle.

La branche Γ

Vers 395 Alypius passa quelque temps chez saint Jérôme à Bethléem et rapporta de son voyage en Orient l'idée d'un règlement monastique et quelques éléments pour en composer un, et notamment pour l'ordonnance d'un office liturgique. Il rédige le «corps» de l'*Ordo Monasterii.* Celui-ci reçoit l'approbation d'Augustin sous la forme d'une phrase finale marquée par un parallélisme rimé et antithétique, et où apparaissent un *nos*, un *uos* et un *uestra* qui sont absents dans le «corps» du document. Celui-ci reçoit sans doute également un très bref préambule mettant l'accent sur l'amour de Dieu et du prochain, centre des préoccupations spirituelles d'Augustin. Alypius donne l'*Ordo Monasterii*, ainsi enrichi, à sa communauté de Thagaste. Quelque temps plus tard Augustin suit l'exemple de son ami, met par écrit un enseignement moral qu'il donnait depuis 391 aux frères-laïques du premier monastère d'Hippone. Il a fait cela sans doute quand il allait quitter ce monastère, ou quand il venait de le quitter, pour se rendre à la maison épiscopale d'Hippone. Disons prudemment que c'était en 397. En visite à Hippone, Alypius prend connaissance de cette «Règle de saint Augustin», le *Praeceptum*. Il en fait une copie et l'emporte avec lui à Thagaste. Il la joint à l'*Ordo Monasterii* et constitue ainsi le premier *codex Regularum* de l'histoire, de dimensions encore fort modestes. Plus tard, Alypius se rend à plusieurs reprises en Italie, comme nous le savons par des textes précis. Il a dans la Péninsule des relations anciennes et amicales, notamment avec Paulin de Nole. Alypius, qui depuis fort longtemps déjà, fournit à Paulin des copies manuscrites, lui aura offert un exemplaire de l'*Ordo Monasterii* suivi du *Praeceptum* d'Augustin, ami de Paulin comme lui-même. C'est ainsi que, sous la forme du *Praeceptum longius*, la Règle augustinienne connaît sa première diffusion. Saint Benoît la trouve pour ainsi dire sur place; Eugippius pouvait en faire la partie principale de sa propre Règle-centon. Le *Praeceptum longius* a également trouvé le chemin

d'Arles où Césaire l'utilise, notamment pour rédiger sa Règle pour les femmes.

La branche Ω^1

Retournons en Afrique.

A Hippone, dans le monastère des frères-laïques, c'est le *Praeceptum* qui est, seul, en vigueur, sans l'*Ordo Monasterii*. Hippone subit la grande catastrophe de 430. Après la prise de la ville par les Vandales, on n'entend plus parler de ce monastère. Le *Praeceptum* disparaît sous la poussière. Il reste que la tradition manuscrite de la Règle augustinienne renferme un rameau qui ne présente que le seul *Praeceptum*. C'est précisément de cette branche que la Règle d'Isidore de Séville semble dépendre. Au lieu, par exemple, du *si* qui, à la ligne 70 de mon édition, est commun aux deux autres branches, le rameau Ω^1 a *hi qui*; or ce même *hi qui* se retrouve chez Isidore dans sa Règle, et cela dans un passage parallèle[74]). La tradition «hipponienne» semble donc avoir atteint l'Espagne. On sait d'ailleurs que vers 570 un groupe important de moines d'Afrique, avec de nombreux manuscrits, a pris le chemin d'Espagne. On affirme même que Donatus, leur supérieur, a été le premier à apporter en Espagne *monasticae obseruantiae usum et regulam*! Serait-ce à cette occasion, peu de temps avant Isidore de Séville, que la Règle augustinienne a atteint la péninsule ibérique, et cela sous la forme Ω^1, ancêtre du groupe qui donne le seul *Praeceptum*, sans l'*Ordo Monasterii*? Un témoin de cette tradition se retrouve en Espagne même, à Bobadilla (notre témoin *B*, dans le *Scorialensis* a I 13). Le document le plus important de ce rameau (notre témoin *M*) fait partie du recueil de Règles composé par Benoît d'Aniane. Ce Benoît a-t-il pris connaissance de ce texte à Aniane, si proche de l'Espagne, ou lors d'un voyage effectué par lui dans la Marche espagnole?

La branche α

Retournons de nouveau en Afrique.

Quelque temps, peu de temps sans doute, après la paix avec les Donatistes (411), des moniales, dont la sœur d'Augustin avait été la supérieure jusqu'à son décès, se révoltèrent contre leur nouvelle

[74]) Au cas de 70 *hi qui* s'ajoutent les leçons suivantes de la *Regula sancti Isidori*: 3 *in unum*, au lieu du *in uno* de l'autre branche masculine; 154 *in communi*, au lieu de *in commune*; 199 *sibi inuicem*, au lieu de *inuicem se*.

praeposita. Augustin leur envoya une Lettre sévère, l'*Obiurgatio* de la liste des neuf pièces du dossier. A cette Lettre a été jointe, avec un nouvel *incipit*, une transcription, au féminin, du *Praeceptum*. Cette transcription, la *Regularis Informatio*, semble remonter très haut dans l'histoire, si haut que son texte constitue une branche indépendante, la troisième, de la tradition verbale de la Règle augustinienne. C'est la branche α. Cette transcription est en même temps une adaptation du règlement masculin à un milieu monastique féminin. Étant donné que la *Regularis Informatio*, dans la tradition manuscrite, suit toujours la Lettre d'Augustin aux religieuses révoltées, il se pourrait fort bien que le milieu monastique féminin en question soit précisément le monastère des religieuses auxquelles l'*Obiurgatio* fut adressée. Il y a même dans l'*Obiurgatio* un élément qui me fait croire que les religieuses auxquelles Augustin s'adressa connaissaient déjà la *Regularis Informatio* comme la norme selon laquelle elles accomplissaient (avec quelque peine, à ce qu'il semble) leur vie religieuse. Si cela est vrai, la transcription, au féminin, du *Praeceptum* aurait eu lieu entre 397, date présumée du *Praeceptum*, et le moment de la rédaction de l'*Obiurgatio*, c'est-à-dire 411, ou peu de temps après.

*
* *

VIII. INFLUENCE DE LA RÈGLE AUGUSTINIENNE

L'influence de la Règle sur la littérature postérieure, jusqu'à Benoît d'Aniane, fait actuellement l'objet d'une vaste enquête dont on attend les résultats avec intérêt[75]). Pour ma part je signale ici uniquement les faits déjà établis.

Faits établis

Dom C. Lambot a démontré que Césaire d'Arles s'est servi de l'*Ordo Monasterii* et du *Praeceptum* pour composer sa *Regula ad Virgines*. Dom Lambot a en fait redécouvert une vérité qui était déjà bien connue au XVII[e] siècle. L'influence de la Règle augustinienne sur la Règle masculine de Césaire d'Arles est également nette, mais moins importante et, surtout, indirecte[76]).

[75]) Enquête menée par A. Manrique.

[76]) Voir maintenant A. de Voguüé, *La Règle de Césaire d'Arles pour les moines : un résumé de sa Règle pour les moniales*, dans *Rev. d'Asc. et de Myst.*, 47 (1971), p. 369-406.

C'est encore Dom Lambot qui a mis en évidence la dépendance de saint Benoît de Nursie par rapport à la Règle augustinienne[77]).

L'Oratorien C. Le Cointe a déjà prouvé en 1665 que la *Regula monasterii Tarnantensis* est en grande partie une adaptation de la même Règle[78]).

La *Regula Pauli et Stephani* a été récemment éditée de nouveau par Dom J.E.M. Vilanova. Il a pris soin d'en signaler les sources, parmi lesquelles figure la Règle de saint Augustin.

Dans les *Note sulla «Regula sancti Augustini»*, éditées après la mort de A. Casamassa, les données les plus importantes à propos de ces cinq documents ont été réunies.

Le Cardinal Schuster a souligné la dépendance de la vie monastique de Fulgence de Ruspe par rapport à la Règle augustinienne (y compris, comme dans les écrits précédents, l'*Ordo Monasterii*).

J'ai moi-même montré des points de contact entre la législation monastique espagnole et la Règle augustinienne, dans sa version féminine aussi[79]).

Plus haut j'ai signalé que, vers 700, Defensor de Ligugé a cité plusieurs passages du *Praeceptum* en les attribuant explicitement à Augustin[80]).

La Règle d'Eugippius

Ajoutons surtout une dernière observation. Nous savons par Isidore de Séville qu'Eugippius, supérieur du monastère de Lucullanum près de Naples au début du VI[e] siècle a laissé une Règle monastique. Cet Eugippius était un admirateur d'Augustin et a composé un grand recueil d'*Excerpta ex operibus sancti Augustini*. Or mon attention a été attirée par un fait remarquable concernant le plus ancien manuscrit de la Règle augustinienne (un *Praeceptum longius*), provenant de la région de Naples, à ce qu'il semble. Ce manuscrit ne donne pas tout simplement une copie de la Règle augustinienne, mais plutôt tout un ensemble de prescriptions tirées de plusieurs anciens documents monas-

[77]) Voir maintenant E. Manning, *La législation monastique de S. Augustin et la Regula Monasteriorum*, dans *Augustiniana*, 16 (1966), p. 317-329, et A. de Vogüé-F. Neufville, *La Règle de saint Benoît* (*Sources Chrétiennes*, n[os] 181-186).

[78]) Voir maintenant F. Villegas (note 50).

[79]) Voir mon article cité note 63. On peut consulter maintenant les Règles espagnoles dans le vol. 321 de la BAC, par J. Campos Ruiz-I. Roca.

[80]) Voir note 15.

tiques. Or, chose très remarquable, seule la Règle augustinienne est citée intégralement, sous le nom d'Augustin (*sanctus Agustinus*), et cela à la tête même de toute la collection. Il s'agit donc d'une *regula mixta* à dominante augustinienne. Je me suis demandé si cette Règle, conservée dans un manuscrit qui semble provenir de la région de Naples, ne serait pas cette «Règle d'Eugippius» dont parle Isidore de Séville. Je l'ai dit dans mon ouvrage sur la Règle de saint Augustin. Un peu plus tard, et sans avoir lu encore ce que j'avais écrit, Dom A. de Vogüé a eu la même pensée. Il l'a exprimée sommairement dans un premier article[81]), mais plus tard il a entrepris une comparaison entre la méthode de travail d'Eugippius dans son recueil de textes augustiniens et les procédés de l'auteur qui a composé le très ancien «centon-coutumier» conservé dans le *Parisinus lat.B.N.* 12634, le manuscrit auquel j'ai fait allusion il y a un instant[82]). Les comparaisons instituées par Dom de Vogüé l'ont conduit à des résultats fort intéressants et il est peut-être permis de regarder désormais définitivement le texte composite qui se trouve dans ce manuscrit comme la Règle d'Eugippius de Lucullanum.

La Règle d'Augustin et la traditio patrum

Répétons-le, la Règle d'Eugippius cite intégralement le *Praeceptum longius* sous le nom d'Augustin, mais celle-ci est suivie de morceaux anonymes de la *Regula Magistri*, de la Règle de saint Basile, et autres. Ce fait est caractéristique de l'ancienne tradition des Règles et autres textes monastiques. Le *Monacensis clm* 28118 est un recueil de textes dans lequel la Règle augustinienne, ici le seul *Praeceptum*, est suivie de la *Regula Pauli et Stephani*. La Règle augustinienne est suivie de la même *Regula Pauli et Stephani* dans un autre recueil de Règles, le *Lambacensis* 31 qui fait partie de tout un groupe de manuscrits où le même phénomène nous frappe. Le plus ancien manuscrit qui renferme la Règle féminine, le *Scorialensis* a I 13, est également un recueil de Règles.

Tout cela nous suggère une tradition de la Règle de saint Augustin, non pas comme une pièce isolée, mais comme un élément constituant d'un grand ensemble que l'on pourrait appeler la *traditio patrum*.

[81]) *Scholies sur la Règle du Maître*, dans *Rev. d'Asc. et de Myst.*, 44 (1968), (p. 121-159 et 261-292), p. 133-134.

[82]) *La Règle d'Eugippe retrouvée?*, *ibid.*, 47 (1971), p. 233-266.

Pendant le haut moyen âge la vie monastique ne connaissait pas encore cette spécialisation et cette compartimentation qui la marqueraient plus tard.

Traditions «vivantes»

Cela ne veut pas dire que les anciens textes ont toujours été copiés tels quels. Ils ont parfois «vécu».

En me limitant à la Règle augustinienne, je signale dans ce domaine d'abord le cas du *Lambacensis* 31 dont je viens de parler, avec tout son groupe. Le *Praeceptum* dit, dans les lignes 182-184 de mon édition :

> Aegrotantium cura, siue post aegritudinem reficiendorum, siue aliqua inbecillitate etiam sine febribus laborantium, uni alicui debet iniungi ...

Voici ce qu'est devenu ce texte dans le *Lambacensis* et son groupe :

> Aegrotantium cura, siue, post aegritudinem, reparatio infirmorum, siue aliqua inbecillitate etiam sine febribus laborantibus, praepositi est cura prouidere. Aut si in grandiori negotio praepositus fuerit occupatus, qui utilitatibus monasterii praeponatur, uni alicui de prudentibus ab abbate hoc ipsum iniungatur.

Le texte du *Praeceptum* a ici nettement été remanié pour l'adapter aux circonstances d'un milieu déterminé. Ce passage est cité à titre d'exemple. Dans l'apparat critique de mon édition le lecteur trouvera d'autres phénomènes du même genre, toujours concernant le *Lambacensis* et son groupe.

Des remaniements se constatent également dans le groupe qui dans l'apparat critique de mon édition est représenté par les témoins *W* et *X*. A la ligne 6 de mon édition, le *praepositus* est devenu *senior*; tout le passage qui concerne le blanchissage des vêtements, et qui va de la ligne 139 à la ligne 152, a été supprimé.

Il serait intéressant de savoir où et par qui ces adaptations ont été réalisées. Mais je crois que le moment n'est pas encore venu pour répondre à ces questions. Il faudra d'abord entreprendre une étude d'ensemble de la «vie» de tous ces anciens documents de la vie monastique.

L. M. J. Verheijen, O.S.A.
(Achevé le 31 mars, 1975)