
EFS Buch 171

FAKSMILE (Schwarz/Weiß) in Verbindung mit dem Reprint eines ersten und zahlreichen Ab-

drucke (P. German. Mon. OSL und P. Ambros. Mon. Noviss. 1930, samt Bekannter-

ungen von Heribert Pflanker, München, 1906, und An-

gaben der modernen Verleger). Mit einer philologischen

Einführung von Prof. Dr. Bernhard Gesch (München) und einer bibliographischen

Einführung zur Bedeutung der Ha, für die RG-

Vereinigung von P. Benedicti Probati OSL. München.

Der unverzichtbarige biblische Text charakterisiert

kern mit keiner. Das hochwillkommene erzählt eine

geschichtliche Vorstellung, eine technische Maßnahme

stehend, eine formidable Lektüre und eine dauerhafte

Stellung. Man nennt die Autorin die Ehefrau des

vollends, die sich nicht auf die Hand eines

nicht, die doch Lehre geben, und die
der

letzte der philosophischen Meinungen wird es un-

überdies als Arbeitsergebnis in den Händen seiner

Schriftsteller.

Zeitschrift für Kirchengeschichte

Ende des Jahres und von Clavirvalsexpm Abenteuer

der Leipziger. Herausgegeben und eingeleitet von

Gertrude Satory. Die Übersetzung aus dem Ungarischen besorgt M. István Gács.

Von 400 Seiten, gebunden mit glanzkaschierte-

tem vierfarbigem Umschlag, 19 x 11,5 cm, ca. DM 38.

Das ungarische Original ist 1982 in kleiner Auflage in Budapest unter der Titel Clavirvex in Anda-

(Schönheit und Abenteuer) erschienen und war schnell-

starken Verbrauch der Texte. Die Probleme, die

vom Autor und mit den Texten aktiviert geworden

worden sind, kann man der klaren, die bezeichn-

ende Übersetzung der sog. Mönchsrätsel durch ein-

der besten Kenner der frühchristlichen Literatur

vollbracht, wie die Forschung der mittelalterlichen

Forschungsliteratur und die Fassung des Buches.

Die Leipziger ist die Liebe. Die nächste Ausgabe

mit Farbabbildung, ledergebundenes, farbiges Druck

19,5 x 10,5 cm, DM 38,80 EOS Buch 743

Das Buch eignet sich als Meditationsbuch für jeden

Tag des Jahres. Es ist von einer halben Seite ein Ge-

lehrter, der sich auf eine halbe Seite in Deutschland

angeführt. Ein freier Raum ist

entstanden mit der Zeitschriften-

anschließend der Schlaraffenland, Österreich.

Regulae Benedicti Studia

Annuarium Internationale

Band

Leben

16/1987

Klaus Zeller / Wien

Von Benedict zu Hohentauern

Michael Zeller / Wien

Die Regula Donati, der älteste Testaments der Regula Benedicti

Un Doctor/Heuwe

Les contreforts du Moyen-Age et la Règle de Saint Benoît

Lucas de Sebillae OSL/St. Thierry

Le Règle de Saint Benoît dans la traditions du Méridon

Marko de Longinwagen

In Samuel's Image, Child Obsession and the Rule of St. Benedict in the early

Middle Ages (800-1000)

Dieder van der Meulen/Münster

Gregor von der Erde und der hl. Benedikt

Antonio Linage Condé/Monterrey

En torno a las cruzas de la Benedictiærunt

Adalbert von Vogt/Paris-Que-Voy

Bouergg, Anglet, Albiens. Sur les trésors du château de la

Frauke Simader/Heidelberg

Zur deutschsprachigen handschriftlichen Überlieferung der Regula Benedicti

Bernd Joseph Kastel

Benedikt Benedikt am Ende des 20. Jahrhunderts

Buchbestellungen: EOS Verlag, D-89177 St. Ottilien
LA RÈGLE DE SAINT BENOÎT DANS LA TRADITION AU FÉMININ

Les remarques qui vont suivre relèvent d’une double préoccupation

— Que devient la Règle de saint Benoît dans les milieux féminins du VIIème siècle? c’est-à-dire en un temps où elle est encore une règle parmi d’autres, situation qui permet de discerner les réactions instinctives des milieux monastiques à son égard.

— Pouvons-nous trouver dans la manière dont la Règle de saint Benoît est utilisée pour composer de nouvelles règles, des clartés sur la génése des règles monastiques? Le dernier mot sur la génése de la R. B. n’est évidemment pas dit (le sera-t-il jamais?), des phénomènes de réemplois de textes peuvent-ils enrichir notre réflexion?

Je considérai d’abord quelques phénomènes de tradition et m’arrêterai en second lieu sur la Regula cujusdam Patris ad Virgines, attribuée généralement à Wulbert de Juneuil.

I. PHÉNOMÈNES DE TRADITION

La R. B. étant parvenue à l’état que nous connaissons, on peut dire — en s’entendant bien sur les mots — que sa «vie» se poursuit dans trois lignes différentes — le «réemploi», le «recueil», le commentaire monastique.

1. Le réemploi

De même que Eurgippe et Benoît avaient utilisé des règles monastiques antérieures pour rédiger leur propre législation (Césaire d’Arles avait fait de même pour sa Règle aux Vierges), dans les milieux féminins on va réemployer des chapitres plus ou moins nombreux de la R. B. pour composer de nouvelles règles; nous trouvons ainsi

— au cours du VIIème siècle, presque certainement à Faremontiers, la Regula cujus-dam Patris ad Virgines utilisant librement Benoît et Colomban sans les nommer;
— vers 665 (?), à Fussamoutiers la Règle de Donat de Besançon pour l’abbesse Gauthierstrude, mosaique des Règles de Césaire aux Vierges, Benoît et Colomban nommés explicitement;
— au Xème siècle en Espagne dans la Rioja le Libellus a Regula Sancti Benedicti subtractus mis par écrit en 976 par le prêtre Eneco Garzoni.
Nous n'avons pas de trace écrite de ce genre de réemploi en dehors des milieux féminins.

2. Le «Recueil Monastique»

J'avais été très intéressée à partir de 1971 par la ligne de recherche de François Massai et sa notion du «dossier monastique»; on peut la résumer ainsi: en vue de la rédaction d'une règle, un auteur rassemble un certain nombre de textes qui peuvent être d'origines diverses (autres règles, en leur entier ou par fragments choisis, textes de doctrine spirituelle déjà existants, chapitres rédigés par l'auteur lui-même, etc.).

Ce dossier constitué progressivement est peu à peu organisé jusqu'à un état fixé par le législateur lui-même ou éventuellement par en successeur — je continue à étudier la R. B. dans cette perspective.

Le Père de Vogüé estime que le terme «dossier» peut être ambigu, risquant d'évoquer une accumulation de textes sans unité organique et de ne pas rendre compte de la volonté et de l'inspiration unifiée du législateur. Bien que le terme de «dossier» ait toujours été pour moi sans équivoque, pour éviter de possibles malentendus je le remplacerai par celui de «recueil» qui peut correspondre mieux à l'expression «corpus monastique» sur laquelle tout le monde est d'accord. Il s'agit de rendre compte du caractère nécessairement progressif de la rédaction d'une règle où s'éclairaient mutuellement, en se déroulant sur une certaine durée, la doctrine reçue des anciens et l'expérience quotidienne du législateur; le mot «recueil» souligne également la diversité possible des textes, divers soit par leur origine, soit par la date de leur rédaction, en même temps que l'unité voulue de l'ensemble. Le «recueil» peut être organisé de façon organique en Règle ou demeurer à un certain stade de composition.

La R. B. à son tour va entraîner dans la constitution de recueils destinés à demeurer tels. L'exemple le plus net serait le Scridedensis A 1, 13, mais le Codex Regulorum de Benoît d'Aniane mérite d'être rangé dans cette catégorie; la Concordia Regularum, elle, est un recueil systématique destiné à éclairer la législation du Patriarque du Cassin: elle permet de lire la R. B. dans la lumière de la tradition antérieure et postérieure; Benoît d'Aniane n'hésite pas à y restructurer l'ordre des chapitres. Or parmi les règles monastiques recueillies en parallèle des chapitres la R. B., on trouvera 4 fragments de la Regula Donati et surtout 25 fragments de la Regula cujusdam Patris ad Virgines, souvent des chapitres entiers, ces fragments étant parfois des emprunts à la R. B., transcrits primitivement au féminin et que Benoît d'Aniane fait passer de nouveau au masculin.

3. Le commentaire

Une troisième ligne se dessine simultanément: la R. B. étant reconnue (soit spontanément, soit par décision officielle) comme un témoin privilégié de la tradition monastique, on ne touche plus à son texte, mais on le «lit», on le commente, tantôt pour l'expliquer, tantôt pour l'utiliser comme support d'un enseignement doctrinal; elle est en quelque sorte devenue «écriture»; ce sont alors les Coutumiers qui régis- sent le détail de la vie quotidienne dans les monastères. Cette ligne a en général prévalu jusqu'à nos jours.

○ La R. B. commentée par elle-même

Parmi les commentaires écrits de la Règle, celui de Smaragde de Saint-Mihiel va prendre largement dans la Concordia Regularum, c'est ainsi que 19 fragments de la Regula cujusdam Patris ad Virgines y sont cités au masculin, introduits en général par la formule: «Hic quidam magister monachorum ait...»

On aboutit donc à un premier phénomène: la R. B. est commentée au moyen de textes issus d'elle-même.

○ Le réemploi au second degré

Un pas nouveau va être franchi avec la rédaction du Libellus a Regula Sancti Benedicti subtraxit: l'auteur retient trente-deux chapitres de la R. B. et les étoffe au moyen d'extraits du Commentaire de Smaragde. Parmi ces extraits 2 proviennent de la Regula cujusdam Patris ad Virgines et sont évidemment remis au féminin puisque le Libellus est destiné à des moniales.

On peut selon l'humeur dire que la R. B. est enrichie par elle-même ou qu'elle commence à tourner sur elle-même, mais il est clair que les temps ont changé depuis le moment où elle était utilisée comme une règle parmi d'autres.
Un schéma peut rendre compte de cette petite histoire:

**Diagramme:**

```
                      Recueil
                         |
                        R. B.
                          |
                        Réemploi
                          |
                        Recueil
                          |
                        Commentaire
                          |
                        VIIè s
                          |
                        Regula cuiusdam
                          |
                          |
                        Donat
                          |
                        Codex Regularum
                          |
                          |
                        Concordia
                          |
                        Smaragde
                          |
                        Xeè s
                          |
                        Libellus
                          |
                        XVè s
                          |
                        Règle de Fontevraud
```

Augustin et la tradition lérinienne pour écrire une règle originale? Donat en employant Césaire, R. B. et Colomban procède-t-il d'une autre manière qu'Égippe? Et lorsque Benoît utilise la *Regula Magistri* et Augustin, est-ce un phénomène différent, si puissante que soit la marque qu'il donne à sa Règle? Or on ne songe pas pour les législateurs antérieurs au VIIIème siècle à parler de *Regula mixta*; si légitime que soit l'expression recevée, il faut nous demander si nous ne projetons pas trop tôt sur la R. B. un caractère d'étape majeure dans l'histoire de la législation monastique, qui ne lui sera reconnu que plus tard; sentons-nous suffisamment la continuité?

II. QUELQUES QUESTIONS ET REFLEXIONS SUR LA GENÈSE DE LA *REGULA CUIJUSDAM PATRIS AD VIRGINES*

1. Structure de la *Regula cuiusdam*

La structure de ce document est surprenante par certains aspects, cohérente et simple par d'autres.

**Les officiers**

La Règle commence abruptement sans aucune introduction par quatre chapitres sur le gouvernement du monastère:

1. L'Abbesse
2. La Prieure
3. La Portière
4. La Cellière

L'ordre Abbesses, Prieure, Portière, viendrait-il de la succession des chapitres 64, 65, 66 de la R. B.? Cela ne s'expliquerait cependant pas la place du chapitre sur la Cellière. Il est intéressant de retrouver une succession identique de ces quatre chapitres dans le *Libellus* (chapitres V, VI, VII, VIII) y aurait-il eu contact direct avec la *Regula Cuiusdam* autrement qu'à travers Smaragde? ou est-ce que cet ordre correspondrait simplement à une certaine hiérarchie de préoccupations dans les monastères féminins puisque la même succession Prieure-Portière-Cellière se présentera dans la Règle de Fontevraud qui utilise la R. B. en la restructurant entièrement?

Dans ces quatre chapitres les emprunts à la R. B. sont très inégaux: le chapitre de l'Abbesse ne reprend que le titre de R. B. 2, le chapitre de la Prieure quelques qualificatifs pris à R. B. 31, le chapitre de la Portière quelques expressions de R. B. 53, mais le chapitre de la Cellière est décalqué pour les trois-quarts sur R. B. 31.
Au passage, je voudrais signaler dans les chapitres 1 et 3 l’importance — assez exceptionnelle dans les règles au féminin — attachée aux rapports du monastère avec le monde qui l’entoure, soit dans le rôle des portières et la place donnée à l’hospitalité, soit dans le rôle même de l’abbaye.

Sit charitatis benevolentia ornata, ut omnium fidelium laetificet corda. Engra peregrinorum et hospitum sollicitudinem praesto. Le monastère pour lequel cette règle est écrite est certainement très fréquenté par des hommes et des femmes venus de l’extérieur. Le chapitre 22 signalera spécialement les prêtres et les religieux.

Deux chapitres parallèles: 5 et 22

Ch. 5 De se invicem diligendo vel sibi invicem obedienti

Le contenu de ce chapitre ne correspond qu’à la première partie du titre: il s’agit d’une exhortation à la dilécetion fraternelle, l’obéissance mutuelle n’étant aucunement traitée, même par allusion, il semble qu’on ait un simple écho du titre de R. B. 71. La première moitié du chapitre est construite autour des termes dilécetio et diligere; le ton de la deuxième moitié, consacrée au pardon, est celui d’une homélie; le chapitre entier manifeste un souci de rhétorique, il s’achève par un “amen”. Dans la première partie, sont nommées très précisément les “monaches”: trois phrases commencent par diliget praxia; deux fois revient l’expression si soror sororem diligat. La deuxième partie est beaucoup plus générale, à la dernière phrase on passe au masculin solvamus ergo per diligetionem et amorrem proximos ut a nostris criminiibus pietate et misericordia solvi Deus. Amen.

Ce chapitre, d’un style très différent du reste de la Regula serait-il partiellement emprunté à un sermon? On le penserait volontiers. Aucun fragment n’en a d’ailleurs passé dans la Concordia. Il aurait beaucoup plus le caractère d’un prolonge que d’un chapitre de même nature que les autres, situé on ne sait pour quel motif entre ce qui concerne le groupe des officiers et les dispositions de la vie quotidienne.

L’auteur de la Regula n’a repris à la R. B. ni le chapitre 4, ni le chapitre 72, ni le chapitre 7; il traitera une seconde fois de la charité mutuelle associée à l’humilité dans le chapitre 22 qui semble faire inclusion avec le chapitre 5.

Ch. 22 Qualiter invicem se humilient, vel ordinis servent: vel in minutis actibus qualiter sint servanda precepta

Décalqué pour la moitié sur R. B. 63, ce chapitre s’ouvre par d’intéressantes reflexions sur les rapports de la doctrine spirituelle et de la pratique.

Quanto se affectu, vel charitatis ministerio in monasterio animae positae debeat diligere, sanctorum Patrum instituta sanxument: sed in quibus sit actibus vel officiis demonstrandum, a nobis pro parte indicandum est.

Sont rappelées ici la tradition des Pères, la présence personnelle du législateur, la valeur des observances. Or dans ces premières lignes le masculin réapparaît avec beaucoup de précision.

Servandum ergo est famulis vel famulabus Christi, ut semper intra mentis statum ea nutriant qua a vera humilitate et charitate non discendant: in quibus summa constat virtutum.

D’où vient ce masculin? Tout le reste du chapitre s’adressera explicitement aux soeurs.

Ce chapitre passera entièrement dans la Concordia; c’est le cas le plus typique de la mise en parallèle de la R. B. avec des emprunts qui lui sont faits directement.

L’observance du monastère

Les chapitres 6 à 21 décrivent d’une manière très bien ordonnée (pour nous esprits) la façon de vivre dans le monastère. La description de l’observance commence par la pratique majeure de conversion: la confession des fautes (chapitres 6 et 7) qui se fait trois fois par jour. Parmi d’autres remarques, c’est à partir de cette pratique que L. Gouguaud localise à Eborac la Regula cuiusdam Patris ad Virgines10 la triple confession y avait lieu au temps de Burgundofare11, alors que dans les autres monastères on ne trouve l’aveu des fautes que deux fois par jour. Il est d’ailleurs remarquable que dans la Concordia, en parallèle du cinquième degré d’humilité, Benvoit d’Aniane fasse suivre les chapitres 6 et 7 de la Regula cuiusdam un paragraphe: Quid factum sit in monasterio Eoricias emprunté à Jonas12.

Suivront les chapitres traitant de l’office (ch. 8), du silence (ch. 9), de la table (ch. 10–11), du travail (ch. 12), des outils et meubles (ch. 13), du sommeil (ch. 14), du soin des malades (ch. 15), des dommages subvenus par négligence (ch. 16), de n’avoir rien en propre (ch. 17), des coupes et de l’communication (ch. 18 à 21).

L’observance concrète a donc été décrite entre les deux chapitres 5 et 22 qui traitent de la charité et de l’humilité dans la vie commune. Vient à la suite une sorte d’appendice sur ce qu’il ne faut pas défendre ses proches (ch. 23) et sur l’éducation des enfants (ch. 24).

Le contenu de la Regula cuiusdam est bien dans la tradition des règles monastiques occidentales. Vingt chapitres sur vingt quatre concernent des sujets dont traite directement la Règle de Saint Benoît.
2. Utilisation de la règle de Saint Benoît
Sur cet ensemble, très attachant, je voudrais me contenter de quelques remarques.

Les emprunts à la R. B. ne représentent pas dans le texte une forte proportion

- le chapitre de la cellerie (ch.4);
- quelques versets sur le silence (ch.9);
- une certaine similitude dans l'horaire des repas (ch.11);
- dans le chapitre du travail (ch.12) la même construction que R. B. 48 traitant de l'alternance travail-léctio divina et quelques notations de R. B. 33 sur le service de la cuisine;
- aux chapitres 13 et 14, des contacts avec R. B. 55 et 22 à propos de la liturgie et du sommeil;
- Pour le chapitre 15 traitant des malades et des soeurs âgées une forte inspiration venue de R. B. 36 et 37;
- au chapitre 16, à propos des négligences, des contacts avec R. B. 46;
- le chapitre 17 De eo quad nulla monach a monasterio debet proprium aliud vindicare est une mosaïque de R. B.33 et de Regula Columbani 4;
- dans les chapitres 18 à 21, de nombreuses expressions sont empruntées à R. B. 23, à 29;
- le chapitre 22 utilise R. B. 63
- le chapitre 23 recommande comme R. B. 70 de ne pas défendre ses proches, mais les quelques contacts de vocabulaire peuvent ne venir que de l'identité du sujet traité;
- le chapitre 24, sur l'éducation des enfants, semble reprendre les expressions de R. B. 37.

Il y a indéniablement une utilisation de la R. B., beaucoup de préoccupations communes et de dispositions semblables: on peut parler de filiation, mais la proportion d'emprunts est loin de correspondre à l'affirmation de L. Gougaud : «Une règle aux trois-quarts bénédictine et pour un quart seulement, pourrait-on dire, celtique» 18.

Peut-on dans un texte destiné à la pratique parler ainsi de proportion? N'y a-t-il pas plutôt une synthèse vivante et originale?

L'influence de la Règle bénédictine en elle-même est plus importante que la quantité des emprunts textuels, mais il faudrait examiner de très près si les insinuations de Giampi d'Anape ou son éditeur, attribue à Colomban le chapitre 23 de la Regula cujusdam cela ne signifie-t-il pas qu'il y perçoit la même inspiration?

La construction même de la Règle est très différente:

Dans les chapitres 8 à 71 traitant plus directement de l'observance, la R. B. se contentait de rappeler par quelques notations sobres la doctrine spirituelle du Prologue et des 7 premiers chapitres pour éclairer le sens de la pratique. Dans la Regula cujusdam, chaque point de l'organisation de la vie est accompagné d'un commentaire, souvent profondément spirituel, parfois un peu verbeux, qui en explique l'inspiration.

Cette modification des rapports de la doctrine et de la pratique marque une sorte de modification du genre littéraire de la Règle, sinon de l'usage de la Règle elle-même.

Sous cet aspect, ne se rapproche-t-on pas du genre de la Regula Magistri en même temps que des exhortations de Colomban?

Dans la Regula cujusdam Patris ad Virgines les deux courants bénédictin et colombien se marient dans une synthèse vivante correspondant à la vie d'une communauté concrète qui a sa propre tradition. N'y a-t-il pas une analogie avec la manière dont la R. B. se réfère explicitement aux traditions distinctes de Basile et de Cassien et, sans le dire, à Augustin et à la Regula Magistri, non pour les doser, mais pour en faire naître une orientation monastique unifiée? La quantité des emprunts textuels directs n'est probablement pas ce qui donne la véritable proportion.

3. Questions autour de la redaction de la Regula cujusdam

Depuis l'étude de L. Gougaud18, la Regula cujusdam Patris ad Virgines est généralement attribuée à Wallert, qui l'aurait rédigée dans les premières années de la fondation d'Eboriac, soit entre 620 et 629, date à laquelle il devint abbé de Luxeuil.

On peut se poser quelques questions sur ces dates et des attributions.

Examinons par exemple le chapitre 11 Quibus congruentibus horis hieme, vel aestatis tempore, sit reflexionum: Quando vero administrandum est, singulae ex singulis mensis assurgant, et sic ad coquinar cornestrum cum sobrietate venient ut nullum strepitem pedum, vel vacuum, vel cuuisulit sono excitam, et primum ad seniorum mensam simul omnes ministret sic demum ad suam mensam qua sedent deferant fercula. Praeposita mensae gubernet, quomodo ex ipsa mensa mutuatim vicibus, vel aetate juniores si fuerint, debeat ministreare.
Un autre qu'un témoin oculaire peut-il avoir rédigé cette pittoresque description? Or il est affirmé bien clairement au chapitre 3 que les seules prenaient leur repas entre elles; l'existence à Eboriac d'un monastère double et la présence de Walbert et de Chagnolo envoyés par Eustaisce auprès de la Communauté «in regulam doc- minden» n'entraînaient certainement pas que des moines participent au repas des seules. Par ailleurs, une expérience du bruit au réfectoire a dû se répéter pendant un temps assez durable pour qu'on éprouve le besoin de préciser ces choses dans la Regula.

Un autre exemple nous est donné dans le chapitre 21 De receptione sororis où l'on dispose comment seront reçues les fugitives qui auraient tenté deux ou trois fois de quitter la clôture du monastère; ces lignes font supposer que des tentatives de fuite se sont produites et même répétées dans la communauté 28. Il faut que le monastère ait déjà quelques années d'histoire pour qu'un tel chapitre soit intégré dans la Regula après ceux qui traitent de l'communication.

A partir de ces remarques, peut-être faudrait-il nuancer les conclusions de Gougaut 29. On peut affirmer après lui avec une quasi-certitude que la Regula cujusdam Patris ad Virgines est bien la règle d'Eboriac. A ses remarques concernant la triple confession 30 on peut ajouter le caractère de monastère double qui expliquerait dans les chapitres 5 et 22 la présence simultanée du masculin et du féminin 31. L'importance attachée à l'hospitalité et au rôle de l'abbesse pour l'édification des fidèles, particulièrement l'attention aux pèlerins, serait bien en harmonie avec l'afflux des pèlerins d'origine anglo-saxonne signalé à Faremoutiers dès la mort de Burgondofare 32. Les rapprochements à faire entre la Vita de Jonas 33 et des passages de la Regula touchant les usages ou la topographie du monastère ainsi que les correspondances verbales sont relativement nombreux. Mais faut-il attribuer à Walbert la totalité du texte et son organisation définitive? Il semble que trois hypothèses puissent être envisagées:

— Soit l'hypothèse de Gougaut: Walbert aurait rédigé cette règle aux origines d'Eboriac; la double inspiration bénédictine et colombanienne de la Regula cujusdam correspond bien à ce que nous savons de son rôle et de son abbatat. La Regula se situerait donc avant 626 et nous aurions là le plus ancien témoignage connu d'un réemploi de la R.B. 34. Mais les observations précédentes font objecter que certains chapitres semblent dater d'une époque plus tardive dans l'histoire du monastère.

Par ailleurs lorsque Donat de Besançon compose une règle pour les moniales de Jussamoutiers, il s'excuse de son audace, ayant scrupule à légitérer à partir de textes aussi respectables que ceux de Césaire, Benoît et Colomban 35. Si Walbert avait déjà élaboré un texte nouveau pour un monastère féminin, Donat qui a grandi à Luxeuil l'ignorerait-il? Ne se couvrirait-il pas de cet exemple? Pourquoi même ne renverrait-il pas à cette règle alors qu'il procède avec beaucoup moins d'audace que l'auteur de la Regula cujusdam Patris? Il peut y avoir des explications à ce silence, mais la question doit cependant être posée.

— Soit une hypothèse extrême: la Regula cujusdam Patris serait en fait la règle d'Eboriac composée à une date nettement plus tardive et après la règle de Donat, donc au plus tôt dans le troisième quart du VIIe siècle; elle n'aurait pas Walbert pour auteur mais un Père qui a gardé l'anonymat. Comme le remarque Gérard Moyse si Walbert est l'auteur de la règle, pourquoi ne le nomme-t-on pas 36?

— Soit enfin une hypothèse nuancée: à partir d'un noyau probablement important venu de Walbert et de son enseignement au temps où Eustaisce l'avait envoyé auprès de Burgondofare avec Chagnolo «in regulam docentes» 37, la Regula aurait pris ultérieurement sa forme définitive. C'est cette solution médiane qui me semble devoir être davantage étudiée. Elle permettrait peut-être aussi de rendre compte d'une certaine diversité dans le genre littéraire des chapitres et dans leur style.

On pourrait trouver là quelques clartés sur la tradition et sur la genèse des règles monastiques.

1) Regulae ordinis Patris ad Virgines, P. 88, col. 1653—1659 — Il n'existe pas encore d'édition critique de cette Règle.
4) Une édition francoise de ces trois régles monastiques au féminin est en préparation.
6) A. de Vogüé, Les règles monastiques anciennes (400—700), Typologie des Sources du moyen-âge occidental, Requelines, 1985, p. 33, n. 32.
7) Regulae Triumphii, Règle Bénédictine (pour conserver cette trilogie) ne sont pas des «recueil», mais l'abonnement final d'un travail sur des recueils, d'une inspiration et d'une organisation très unifiées pour la première et la troisième.
9) Parii les Règles monastiques d'Occident, seule la Regula Orientalis a eu œuvre ainsi sans aucun prologue par des paragraphes sur l'Abbaye et les anciens.
10) Regulae ordinis Istvæ-Burghardis, La Règle de l'Ordre de Fontevraud, à Paris, chez Antoine Viteau, 1642. La Règle de Fontevraud présente une autre analogie de structure avec le Libellus: l'une et l'autre Règle suivent par le chapitre des instruments des Bonnes Oeuvres, immédiatement suivi du chapitre de l'Humilité.
11) Regulae Orientis, ch. 1.
12) Art. cité note 8, p. 328.
13) Vita Columbani et discipulorum eius, Lib. II, 19.
14) P.L. 103, col. 855—858.
15) Le chapitre 23 passé dans la Conspectus, P.L. 103, col. 1366—1366, mais attribué à Colomban.
17) Ch. supra, n. 8.
18) Ch. supra, lib. II, 7.
19) Deux exemples de fuite sont racontés dans la vie Burgundofare et ne semblent pas se situer dès le début de son abbatiat. Vita Columbae, Lib. II, 19.
20) J'insère ici à mes propres remarques l'apport de Dom André Boriais et de S. Marie-Bernard Sall dans l'échange qui a suivi la communication.
21) Cf. supra, note 12.
22) Cette remarque est due à Dom Boriais.
23) Cette remarque est due à S. Marie-Bernard Sall.
25) Nous ne mettons évidemment pas sous le titre de réemploi les réminiscences de la R.B. qui apparaissent au début de la Regula Monachorum de Columban.
26) Regula Dusati, Prélude 7.
27) James O'Carrol se demande pourquoi la Regula custodii Patris ad Virginis serait restée anonyme si Wibert était son auteur. Cf. «Sainte Fare et les Origines de Sainte Fare et Farmonfurc», Abbaye de Farmonfurc 1956, p. 14, note 27.
28) Cf. supra, note 18.