



HAL
open science

... Et saint Basile de Césarée en Occident (IXe -XIe siècles)

Annick Peters-Custot

► To cite this version:

Annick Peters-Custot. ... Et saint Basile de Césarée en Occident (IXe -XIe siècles). VIIIe Colloque international du CERCOR. Célébration du trentenaire (1982-2012), :Interactions, emprunts, confrontations chez les religieux (Antiquité tardive-fin du XIXe siècle)., Sylvain Excoffon; Daniel-Odon Hurel; Annick Peters-Custot, Oct 2012, Saint-Etienne, France. pp.93-112. halshs-03326347

HAL Id: halshs-03326347

<https://shs.hal.science/halshs-03326347>

Submitted on 26 Aug 2021

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

... Et saint Basile de Césarée en Occident (IX^e-XI^e siècles)

Introduction

Si la connaissance de saint Benoît de Nursie fut transmise au monde byzantin, au haut Moyen Âge, par le biais des mêmes textes fondateurs que ceux qui firent sa célébrité en Occident – avant tout les *Dialogues* de Grégoire le Grand, puis la règle¹ – et si cette figure présenta donc en Orient et en Occident des caractéristiques semblables, celles, d’abord, d’un grand ascète thaumaturge, celles, ensuite, d’un saint moine « nomothète des Latins »², Basile de Césarée ne connut pas une fortune aussi simple, ni parfaitement identique en Orient et en Occident. Certes, Basile le Grand est d’abord, et sur le temps long, en Occident comme en Orient, un grand évêque et un Père de l’Église connu pour sa production théologique, liturgique et homilétique – et représenté dans l’iconographie avec les doubles attributs de l’évêque et de l’écrivain. Mais il est aussi, pour l’Occident, le rédacteur d’une « règle » sinon LA « règle » du monachisme oriental, une vision qui est absolument étrangère au monde byzantin et aux réalités monastiques de l’Empire romain d’Orient. Ainsi, la conception

¹ Je renvoie à la contribution d’Olivier Delouis, dans ce même volume, sur « saint Benoît en Orient ».

² C’est ainsi que, dans la *Vie* de Nil de Rossano, saint Benoît est appelé « le saint *nomothète* et maître (*didaskalos*) des Latins » (*Bios kai politeia tou hosiou patros hêmôn Neilou tou Néou*, éd. G. GIOVANNELLI, Badia di Grottaferrata, 1972, ch. 73). L’environnement de rédaction de cette hagiographie, au monastère de Grottaferrata tout proche de Rome, au milieu du XI^e siècle, inciterait à voir dans cette appellation mise dans la bouche de Nil la marque de l’auteur plus que de son héros, si on n’avait connaissance des hymnes grecques que Nil composa au Mont-Cassin en l’honneur de Benoît de Nursie, et où la qualité de rédacteur de la règle est clairement exprimée : sur ce sujet, voir Olivier ROUSSEAU, « La visite de Nil de Rossano au Mont Cassin », dans *La Chiesa greca in Italia dall’ VIII al XVI secolo : atti del convegno storico interecclesiale (Bari, 30 aprile - 4 maggio 1969)*, 3 vol., Padoue, II (Italia Sacra, 22), 1973, p. 1111-1137. Toutefois, il est probable que le contexte de composition de ces hymnes influence considérablement le discours de Nil : le saint moine italo-grec est au Mont-Cassin un étranger débiteur de ses hôtes généreux, et a besoin de se garder les bonnes grâces de ceux qui vont l’entretenir. Nil exprime donc face à ses amis bénédictins ce qu’ils ont envie d’entendre, à savoir le statut universel de la règle de saint Benoît (Θεῖον νόμον ἡμῖν καταλέλοιπας ὁδηγίαν πᾶσαν μοναχῶν), ce qui constitue une vision étrangère à sa culture byzantine. Soulignons, à l’appui de cette interprétation, le fait que de la même manière, lorsque Nil dialogue avec les moines du Mont-Cassin, qui l’interrogent sur la vie monastique, la miséricorde, l’obéissance ou le jeûne, on constate cette même tendance du moine italo-grec à donner à son public les réponses qu’il attend : *Bios kai politeia tou hosiou patros hêmôn Neilou tou Néou*, op. cit., ch. 73-78 p. 112-116. J’ai étudié notamment la distorsion contextuelle du discours de Nil dans « Construction de la norme monastique dans l’Italie méridionale, entre moines italo-grecs et moines latins aux IX^e-XI^e siècles », dans *La vie quotidienne des moines en Orient et en Occident (IV^e-X^e siècle) : questions transversales / Everyday life in Eastern and Western monasticisms (4th-10th c.): Comparative studies (Colloque international, Paris, 20-23 novembre 2011)*, dir. Olivier DELOUIS et Maria MOSSAKOWSKA-GAUBERT. Les actes sont à paraître dans la collection « Bibliothèque d’Études » de l’Institut Français d’Archéologie Orientale du Caire (IFAO).

occidentale de ce personnage éminent comme législateur monastique oriental, une vision édifiée en miroir de ce que représentait saint Benoît pour le monde latin, constitue un point de rupture avec la tradition orientale, et le produit d'une construction propre à l'Occident. Cette construction, certes, ne modifia en rien les réalités monastiques byzantines, mais imposa en Occident une vision normative du monachisme oriental, et, secondairement, modifia les réalités du monachisme oriental soumis à la juridiction pontificale, et en premier lieu celles du monachisme grec de l'Italie méridionale et de la Sicile.

Cette question essentielle, qu'il serait nécessaire de traiter sur le temps long, de l'Antiquité tardive au XVIII^e siècle, repose largement sur l'histoire, encore à faire, de la « règle de saint Basile » en Occident, comme élaboration d'une vision occidentale idéologique du monachisme oriental, en tant que distincte et détachée des réalités de ce même monachisme oriental, une élaboration solidement ancrée et dont le succès se manifeste encore de nos jours, dans l'usage continu des expressions de « monachisme basilien » ou de « règle de saint Basile ». De fait, faire l'histoire de cette construction, c'est dessiner un pan de l'histoire monastique occidentale et de ses relations avec le monachisme d'orient, ou plutôt de la vision que l'Occident se fait du monachisme oriental, et qu'il appliqua au monachisme oriental d'Occident.

Il serait injuste de prétendre que l'histoire de l'expression et de l'institution de l'« ordre de saint Basile » dans le monde occidental n'a jamais suscité d'intérêt. Dès 1932, Cyrille Korolevskij rédigeait pour le *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastiques* un article intitulé « Basiliens italo-grecs et espagnols », d'une pertinence extraordinaire, et d'une grande valeur historique mais dont les acquis toujours valables, ne sont pas encore complètement intégrés par les historiens occidentalistes³. On peut y lire d'emblée : « mais un grand nombre d'écrivains, et non des moindres, acceptent encore que les moines byzantins méritent la qualification de basiliens (...) On peut dire que c'est l'opinion commune, contre laquelle les spécialistes commencent heureusement à réagir. En réalité (...) ni saint Antoine, ni saint Basile, ni même saint Benoît n'ont songé à instituer des ordres religieux dans le sens moderne, ni même des confédérations monastiques comme celles de Saint Pachôme, du Mont Olympe, du Stoudion ou de l'Athos »⁴. Il énonce en particulier que : « À strictement parler, l'histoire de l'ordre basilien ne devrait donc commencer qu'en 1579, date à laquelle

³ Cyrille KOROLEVSKIJ, « Basiliens italo-grecs et espagnols », dans *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique*, VI, Paris, 1932, col. 1180-1236.

⁴ *Ibid.*, col. 1181.

Grégoire XIII réunit en congrégation tous les monastères de rite byzantin encore subsistants dans l'Italie du Sud », mais aussi que l'ordre ne fut créé par la curie pontificale que pour regrouper tous les monastères de rite byzantin soumis à la juridiction romaine. Si on peut se montrer aujourd'hui un peu moins tranchant sur la date de naissance de l'ordre de saint Basile, qui paraît bien antérieure à celle de la congrégation basilienne dans la mesure où l'organisation du monachisme italo-grec comprend les principaux attributs d'un ordre religieux occidental dès le milieu du XV^e siècle, lorsque le cardinal Bessarion est fait protecteur de l'ordre, et organise un chapitre général et une visite des monastères de l'Ordre⁵, il paraît évident que l'apparition de l'expression d'*ordo S. Basilii* au XIII^e siècle ne qualifie nullement l'existence d'une institution semblable dans la réalité, mais constitue un fait de nomenclature pontifical destiné uniquement à « classer » le monachisme italo-grec selon les catégories en usage⁶. Pour l'essentiel de la période médiévale, parler de « monachisme basilien » et d'« ordre de saint Basile » constitue un anachronisme, et par ailleurs c'est à l'évidence par le biais d'une extension abusive de vocabulaire que l'expression est utilisée pour désigner le monachisme du monde byzantin, alors qu'elle n'a été créée que pour le monachisme italo-grec sous juridiction romaine.

Parallèlement, des savants, dont certains sont issus du monde bénédictin, ont mené d'importants travaux philologiques sur le texte grec, attribué à saint Basile de Césarée, réunissant ses conseils ascétiques, sous le titre d'*Askétikon*, ou *Ascétiques*, et sur sa traduction latine par Rufin ; et d'autre part ont par touches analysé l'influence des recommandations ascétiques de Basile dans la naissance et l'épanouissement du monachisme dans l'espace occidental à partir du IV^e siècle. Dans le premier champ s'illustre notamment le travail que Jean Gribomont a fourni pour dégager, dès 1953, une histoire du texte des *Ascétiques* de saint Basile, en vue d'une édition de ce même texte⁷. Il a été depuis suivi par Fedwick⁸, tandis

⁵ André GUILLOU et Marie-Hyacinthe LAURENT, *Le Liber Visitationis d'Athanase Chalkéopoulos (1457-1458). Contribution à l'histoire du monachisme grec en Italie méridionale*, Cité du Vatican (Studi e testi, 206), 1960, introduction p. XXXVI-XXXVIII.

⁶ Horst ENZENSBERGER, « Der « Ordo Sancti Basilii », eine monastische Gliederung der römischen Kirche (12.-16. Jahrhundert) », dans *La Chiesa greca in Italia dall' VIII al XVI secolo : atti del convegno storico interecclesiale (Bari, 30 aprile - 4 maggio 1969)*, 3 vol., Padoue, II (Italia Sacra, 22), 1973, p. 1139-1151; Annick PETERS-CUSTOT, *Les Grecs de l'Italie méridionale post-byzantine (IX^e-XIV^e siècle). Une acculturation en douceur*, Rome (Collection de l'Ecole française de Rome, 420), 2009, p. 458-472.

⁷ Jean GRIBOMONT, *Histoire du texte des Ascétiques de saint Basile*, Louvain (Bibliothèque du Muséon, 32), 1953.

⁸ Paul Jonathan FEDWICK, *Bibliotheca Basiliana universalis : a study of the manuscript tradition, translations and editions of the works of Basil of Caesarea*, III, *The Ascetica and Contra Eunomium*, Turnhout, 1997.

qu'une réédition importante de la traduction latine a été proposée par Klaus Zelzer⁹, suivie de quelques corrections pour la tradition manuscrite et le *stemma*¹⁰. Pour le second champ, je me réfère aux abondantes études d'Adalbert de Vogüé sur la Règle du Maître ou celle de saint Benoît¹¹, ainsi qu'à son histoire littéraire du mouvement monastique dans l'Antiquité¹².

En revanche, l'histoire, non du texte, de la tradition manuscrite, mais de l'expression latine de *regula S. Basilii* mérite des analyses qui à ma connaissance n'ont jamais été menées. Il y a là un enjeu essentiel, qui concerne moins la connaissance que le monde occidental peut avoir des réalités monastiques orientales, que la capacité de l'Occident romain, au contraire, à substituer une réalité à une autre, c'est-à-dire à échanger un traité ascétique pour le monachisme cénobitique rédigé par un évêque de Cappadoce contre une « règle », et plus tard, même, un « ordre ».

Que connaît l'Occident des conseils ascétiques de Basile, au haut Moyen Âge ?

Ce que les témoins documentaires occidentaux appellent, au Moyen Âge, *regula S. Basilii*, ne correspond pas tout à fait à ce que les sources orientales appellent *Asketikon*. Non seulement parce que l'idée de règle ne transparaît pas dans le texte grec, qui évoque des conseils et traités ascétiques, mais aussi parce que le contenu même des textes n'est pas identique. Pour le comprendre, il faut reprendre rapidement l'histoire du texte et des manuscrits, qui permettra de savoir ce qu'on désigne par l'expression de *regula sancti Basilii* en Occident.

La chrétienté byzantine connaît de Basile de Césarée un traité ascétique, composé en grec à la fin du IV^e siècle, et désigné par un titre tardif : *Askétikon*. Ce traité a connu plusieurs versions qui n'ont pas toujours été conservées en grec : après une première version du texte¹³,

⁹ Klaus ZELZER, *Basilii regula a Rufino latine versa*, Vienne (Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum, 86), 1986.

¹⁰ S. LUNDSTRÖM, *Die Überlieferung der lateneischen Basiliusregel*, Uppsala (Acta Universitatis Upsaliensis. Studia Latina Upsaliensia, 21), 1989.

¹¹ *La règle du Maître*, éd. et trad. Adalbert DE VOGÜE, 3 vol., Paris (Sources chrétiennes, 105-107), 1964-1965 ; *La règle de saint Benoît*, éd. trad. et commentaire d'Adalbert DE VOGÜE et Jean NEUFVILLE, 6 vol., Paris (Sources chrétiennes, 181-186), 1971-1972.

¹² Adalbert DE VOGÜE, *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'Antiquité*, I. *Le monachisme latin*, vol. 3. *Jérôme, Augustin et Rufin au tournant du siècle (391-405)*, Paris, 1996.

¹³ D'après Jean Gribomont, Basile rédige d'abord un traité de règles de la vie chrétienne, appelé *Morales*, alors qu'il mène une vie retirée avec Grégoire de Naziance entre 359 et 361. C'est un recueil d'extraits de l'Évangile : en effet, la règle des règles pour le chrétien, c'est la vie du Christ. Voir J. GRIBOMONT, *Histoire du texte des Ascétiques de saint Basile*, op. cit. note 7, en particulier p. 256-258 : à partir d'une citation de Grégoire de Naziance, Gribomont identifie l'allusion à des règles écrites, pendant leur commune expérience ascétique avec Basile - ἢν ὄροις γραπτοῖς καὶ κανόνιν ἡσφαλισάμεθα - aux *Morales* : « Du reste, le thème de l'obéissance, et donc de la Règle, est capital dans la doctrine basilienne. Mais tous les commentateurs de l'Ascéticon l'ont noté,

appelée *Petit Askétikon* par Gribomont (qui le date d'avant l'accession de Basile à l'épiscopat, soit avant 370¹⁴), Basile (ou un de ses disciples) a composé durant son épiscopat (370-379) une seconde version, beaucoup plus ample, lorsqu'il devient évêque de Césarée : le *Grand Askétikon* grec¹⁵. Le *Petit Askétikon*, étouffé par les recensions augmentées ultérieures, surtout le *Grand Askétikon*, disparaît dans sa version grecque, probablement assez rapidement (peut-être dès le début du V^e siècle) et on n'en a plus aujourd'hui aucun témoin en langue grecque. Mais auparavant, cette première version des *Ascétiques*, le *Petit Askétikon*, avait été traduit en syriaque et en latin. La traduction latine a été réalisée assez rapidement, peu après 397, par Rufin de retour d'Orient, avec un but précis, manifeste dans le préambule que rédige Rufin à l'intention de l'abbé *Ursacus* (ou *Urseius*) qui l'accueille : faire pénétrer dans un espace occidental marqué par l'anarchie de ses formes ascétiques un modèle de monachisme cénobitique qui avait fait ses preuves, et qui serait susceptible d'unifier, au prix d'une traduction suivie d'une habile manœuvre de promotion de ce texte cappadocien, le monachisme occidental sous le patronage des conseils ascétiques de l'évêque cappadocien¹⁶.

Pour ce qui est du *Grand Asketikon*, toujours en grec¹⁷, la seule version qui circule en Occident au haut Moyen Âge est une recension qu'on trouve exclusivement dans des manuscrits italo-grecs des IX^e-XI^e siècles, et que Gribomont appelle la « recension Nil » (et Fedwick, la *recensio italica*, recension T, *Ask* 6¹⁸) : il ne s'agit pas d'une vraie « circulation », car ce texte grec ne sort pas du milieu monastique italo-grec, le seul à connaître massivement le grec en Occident à cette époque ; il convient de souligner, en particulier, que les premiers

il ne porte jamais sur des coutumes monastiques librement choisies en vertu d'un vœu ; la Règle de Basile, c'est, non pas l'observance que lui juge bon d'imposer aux disciples, mais l'Évangile même ; l'autorité des préceptes est celle de l'auteur inspiré, qui régit tout chrétien. Il est donc naturel que le livre des Règles [cité par Grégoire] soit un recueil d'extraits du Nouveau Testament, et non un commentaire personnel, comme l'Ascéticon » (*ibid.* p. 258 ; voir aussi p. 323).

¹⁴ Après avoir délaissé la vie solitaire et s'être séparé de Grégoire de Naziance, Basile est chargé de fonctions pastorales dans le diocèse de Césarée avant même d'en devenir le pasteur. Le texte du *Petit Askétikon* présente la caractéristique de se présenter sous la forme de questions / réponses qui conserverait dans la rédaction le processus de conception orale des conseils ascétiques délivrés par Basile lors de « tournées » au sein du diocèse de Césarée. J. GRIBOMONT, *Histoire du texte des Ascétiques de saint Basile*, op. cit. note 7, p. 323-324.

¹⁵ *Ibid.*, p. 324-325. Le *Grand Askétikon* comprend un plus grand nombre de « règles », c'est-à-dire de réponses aux questions ascétiques, tandis que le texte manifeste pour la première fois la distinction entre « petites règles » et « grandes règles ». S'y ajoutent des lettres, des pièces homilétiques et au bout du compte Basile (ou un membre de son entourage) assembla au corpus les règles morales, pour constituer un texte de grande ampleur appelé *Hypotypose d'ascèse*.

¹⁶ Voir *infra* note 19.

¹⁷ Mentionnons toutefois la traduction, encore peu étudiée, qu'en fit au XIII^e siècle Ange Clarenio, un franciscain lié au mouvement des Spirituels (P. J. FEDWICK, *Bibliotheca Basiliana universalis*, op. cit. note 8, p. 225-241) dans une optique qu'il serait intéressant de mettre en rapport avec la vision toute particulière que Joachim de Flore a du monachisme oriental.

¹⁸ *Ibid.*, p. 131-147.

manuscripts grecs du *Grand Asketikon* n'intègrent probablement la bibliothèque Vaticane qu'au XV^e siècle¹⁹, malgré la proximité du monastère italo-grec de Grottaferrata, fondé par Nil de Rossano, situé à quelques kilomètres de Rome, et dont la bibliothèque comprenait au moins un exemplaire du *Grand Asketikon* en grec au XI^e siècle²⁰.

De cette rapide présentation, il est aisé de conclure que ce qui est appelé *regula sancti Basilii*, dans les textes latins du haut Moyen Âge, a de fortes chances d'être identifiable à la traduction latine du *Petit Asketikon*, c'est-à-dire de la première version des pièces ascétiques attribuées à Basile, par Rufin d'Aquilée. En même temps, l'expression de *regula S. Basilii* est parfois employée sans désigner directement un texte physiquement attesté, présent, manipulé, lu, notamment lorsqu'il s'agit de définir ou de désigner précisément un monastère et son mode d'organisation, sa « règle ». L'expression apparaît en effet dans divers types de documents latins, chroniques, histoires, *Vies* et actes de la pratique, en particulier les actes de fondation d'un monastère, ou encore les actes de *promissio*, qui attestent plus ou moins solennellement l'entrée d'un individu comme moine, dans un monastère, et son engagement à obéir à la règle en vigueur...). La circulation de l'expression et la diffusion manuscrite du texte ne sont donc pas nécessairement connexes dans l'espace occidental, et il est bien probable que bien des auteurs des documents qui mentionnent la *regula S. Basilii* n'ont jamais eu le texte entre les mains. L'étude historique de la *regula S. Basilii* dans l'Occident du haut Moyen Âge passe donc par l'approche de deux faits avec pour chacun des évolutions propres : la circulation d'un texte latin (issu d'un original grec perdu) à partir du V^e siècle, et

¹⁹ Parmi les manuscrits de l'*Asketikon* grec recensés à la bibliothèque pontificale, et dont la date d'acquisition est connue, les premiers semblent être entrés sous le pontificat de Nicolas V, pape humaniste à l'origine du premier fonds de manuscrits grecs un peu consistant de la Vaticane (1447-1455), à l'époque où Bessarion devient cardinal protecteur du tout nouvel « ordre de saint Basile », à charge pour lui de réformer un monachisme italo-grec en bien piètre état : c'est le cas, visiblement, des manuscrits *Vat. gr.* 428 et 431. D'autres exemplaires sont attestés dans l'inventaire de 1533, établi sous le pontificat de Clément VII – 1523-1534 (*Vat. gr.* 426, 429 et 1088). Enfin, la dernière période d'acquisition de l'*Asketikon* grec à la Vaticane correspond au rapatriement des bibliothèques des monastères italo-grecs décatis, dont les manuscrits avaient été rassemblés par Pietro Menniti, supérieur général des Basiliens, entre 1697 et 1700, afin de les soustraire aux dégradations à prévoir : les fonds manuscrits, en particulier, des monastères du Patir de Rossano, Saint-Elie de Carbone, Saint-Pierre d'Arena, Saint-Jean-Théristès, Saint-Barthélemy de Trigona sont alors rassemblés au Collège grec de Rome, puis transférés à la Vaticane. Sur ce sujet, voir Salvatore LILLA, *I manoscritti vaticani greci. Lineamenti di una storia del fondo*, Cité du Vatican (Studi e testi, 415), 2004.

²⁰ P. J. FEDWICK, *Bibliotheca Basiliana universalis*, op. cit. note 8, i394 p. 142. Soulignons, à l'inverse, que les manuscrits italo-grecs de l'*Asketikon* n'ont pas circulé dans l'Empire byzantin (J. GRIBOMONT, *Histoire du texte des Ascétiques*, op. cit. note 7, p. 44) et que les manuscrits de l'*Asketikon* grec qu'on trouvait dans les monastères italo-grecs médiévaux qui nous sont parvenus sont tous issus d'une production indigène, c'est-à-dire relèvent uniquement de la recension italo-grecque. Jean Gribomont a relevé une seule exception : un manuscrit italo-grec daté de 1131, copié au monastère du Saint-Sauveur de Bordonaro, en Sicile, à partir de la recension que Gribomont appelle « Vulgate-séquence » et qui atteste le renouveau de l'influence byzantine en Sicile au XII^e siècle (Messine, bibliothèque universitaire, 24 ; *ibid.*, p. 19). Toutefois, cette attribution au monastère sicilien a été contestée, et Fedwick estime que ce manuscrit a été copié au monastère du Saint-Sauveur de Constantinople (P. J. FEDWICK, *Bibliotheca Basiliana universalis*, op. cit. note 8, i312 p. 104-105).

la naissance et circulation d'une expression, à partir d'un moment à déterminer. Ces deux mouvements ne sont toutefois pas sans interactions : il convient, même pour faire l'histoire de l'expression, de procéder par va-et-vient incessants entre les textes qui mentionnent cette expression, et la circulation effective des manuscrits, pour savoir (ou supposer) s'il existe un lien entre les deux, ou si l'expression se répand indépendamment de la connaissance du texte. Comme on le verra, cette histoire d'une expression dont le succès se reflète encore dans l'usage peu maîtrisé que les historiens en font aujourd'hui, passe largement par une zone majeure dans les interactions religieuses entre Orient et Occident, l'Italie méridionale, et par un moment qui marque, au sein de cette histoire plus que millénaire de la « règle de Saint Basile » en Occident, un tournant, autour des IX^e-XI^e siècles..

La regula S. Basilii : les manuscrits.

Il ne s'agit pas ici de restituer dans son intégralité la tradition manuscrite de la traduction latine de Rufin, mais de donner les linéaments principaux de ces pérégrinations. L'Italie méridionale entre en scène dès le début : en effet, c'est là, vers Naples, dans un monastère dit « du Pinetum », identifié à un établissement cénobitique de la côte tyrrhénienne vers Terracina, en Campanie, que Rufin d'Aquilée traduit le *Petit Asketikon* peu après 397. C'est du moins ce qu'explique Rufin lui-même, en préambule de son texte, en s'adressant au supérieur du monastère, *Ursacius*²¹. Ce préambule manifeste déjà, en ce début de V^e siècle, l'intention de proposer à tous les monastères occidentaux le modèle d'une somme d'institutions utiles pour régler la vie des moines, et qui, bien qu'elle ne soit pas désignée comme une règle, contient des conseils à répandre pour uniformiser les pratiques monastiques anarchiques que vit l'Occident chrétien²². L'époque est à la promotion du patronage oriental sur les pratiques ascétiques occidentales, qui explique le choix, pour les rédacteurs de la règle du monastère de Lérins, quelques années plus tard, de se présenter sous des pseudonymes

²¹ ... *sed quatenus ibi servorum Dei haberetur observatio, quae animi virtus, quae instituta servarentur in monasterii, requisisti. Ad haec ego ne quid tibi minus digne, non dico quam geritur, sed quam geri debet, exponerem, sancti Basilii episcopi, viri fide et operibus, et omni sanctitate satis clari Instituta monachorum (...). Cuius cum definitiones ac sententias mirare regis, magnopere poposcisti ut hoc opus in Latinum verterem, pollicens mihi quod per universa Occiduae partis monasteria, si haec sancti et spiritualis viri sancta et spiritualia innotescerent instituta, omnis ille servorum Dei profectus, qui ex huiusmodi institutionibus nasceretur, mihi quoque ex eorum vel meritis, vel orationibus aliquid gratiae vel mercedis afferret... Tui sane sit officii etiam aliis monasteriis exemplaria praeberere : ut secundum instar Cappadociae, omnia monasteria eisdem et non diversis vel institutis vel observationibus vivant.*(K. ZELZER, *Basilii regula a Rufino latine versa*, op. cit. note 9, p. 3-4).

²² Il est intéressant de relever que Rufin présente les institutions monastiques de Basile comme celles qui régissent tous les établissements monastiques de la Cappadoce, et que ce succès promet la réussite de l'unification ascétique occidentale sous ces mêmes institutions.

clairement identifiables comme orientaux : l'Orient légitime l'innovation monastique, car il est visiblement déjà constitué comme source de la tradition.

L'évaluation de la qualité de cette traduction latine n'a jamais été entièrement réalisée, car pour cruciale qu'elle soit²³, elle pose certaines difficultés, le texte grec original ayant disparu, et la version syriaque du *Petit Asketikon* offrant de notables variantes par rapport à la version latine²⁴, ce qui ne permet pas de comparer systématiquement entre elles les deux versions pour avoir une idée des divergences de traduction. Toutefois, une bonne partie des règles du *Petit Asketikon* se retrouve dans le *Grand Askétikon* : il conviendrait donc, ce qui n'a pas été encore fait, de comparer systématiquement le *Petit Asketikon* latin à la version longue grecque. De brefs sondages réalisés par Vogüé montrent à l'évidence que la version latine de Rufin adapte par moment, mais de manière substantielle, le texte de Basile²⁵, ce que confirment largement les appréciations de Fedwick, qui suggère d'entreprendre une réédition de la version latine du *Petit Asketikon*, munie de notes précisant chaque « adaptation/trahison »²⁶. Grecs et Latins ne parlent pas de la même chose lorsqu'ils évoquent le traité ascétique de Basile. Les Latins ne disposent pas de la seconde version, les Grecs n'ont plus la première. Quelle que soit la personne à l'origine de ces divergences, elles existent et font définitivement du *Petit Asketikon* latin un texte latin pour le monachisme occidental, selon la volonté même de Rufin telle qu'exprimée dans son préambule. C'est ainsi qu'il convient d'appeler le *Petit Asketikon* latin, le *Petit Asketikon* de Basile-Rufin, un texte que l'Occident doit s'approprier en dehors de tout contact direct avec le monde oriental, un texte « latin ».

²³ Si Rufin trahit par trop Basile, on ne saurait dire de la *regula S. Basilii* qui circule en occident, qu'elle est la traduction exacte de l'*Askétikon* de Basile, mais une version transformée par Rufin.

²⁴ P. J. FEDWICK, *Bibliotheca Basiliana universalis*, op. cit. note 8, p. 2. Sur la version syriaque, voir Etienne BAUDRY, « Apports de la tradition manuscrite syriaque du petit Ascéticon. Pour une meilleure connaissance de l'histoire du texte de l'Ascéticon de s. Basile le Grand », *Studia monastica*, 50-1, 2008, p. 41-68.

²⁵ A. DE VOGÜE, *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'Antiquité*, I, 3, op. cit. note 12, p. 247-272 : au cours de ces pages, l'auteur relève par moments, mais non systématiquement, des divergences entre la traduction de Rufin et le texte grec, qui font souvent glisser le sens dans une direction étrangère à celle de l'original.

²⁶ P. J. FEDWICK, *Bibliotheca Basiliana universalis*, op. cit., p. 4-5 : « The work by Gribomont remains fundamental for Rufinus' translation from c. 397. However, the question of Rufinus' accuracy and fidelity to the original is not dealt with either by Gribomont or others scholars. Although we do not have the exact Greek model used by Rufinus for the first eleven erotapokriseis, it is clear from an even cursory inspection that more than translate, Rufinus tries to adapt Basil's text to what he considers (sometimes mistakenly) to be the needs and/or expectations of his Latin audience (...) It is rather unfortunate that the recent proliferation of vernacular translations of *Ask* 1r has not taken into account the "infidelities" of Rufinus. By checking a concordance one can easily find most of the Greek text which Rufinus had in front of him. This way any discrepancies between the original and Rufinus' handling of it could be recorded in the notes so that modern readers could be exposed to the true rather than distorted teaching of Basil ».

Il serait trop long d'évoquer ici la circulation du texte de Rufin entre Antiquité tardive et haut Moyen Âge. D'après les citations et marques d'influence²⁷, il semblerait que le texte ait circulé assez rapidement (dès le V^e siècle) à Rome et en Gaule méridionale (Jean Cassien, vers 430, connaît parfaitement l'existence des conseils ascétiques de Basile²⁸, et la fameuse « règle des Quatre Pères » de Lérins paraît avoir été influencée par les *Ascétiques* de Basile²⁹) ; l'Italie du Sud, lieu de la traduction, est aussi un des lieux de la circulation de ce texte attestée au VI^e siècle : la « règle-centon » d'Eugippe pour le monastère de San Severino au *Castellum Lucullanum*, dans les environs de Naples, copie d'abondants extraits autour de 530³⁰ ; Benoît de Nursie cite la *regula S. Basilii* dans sa règle³¹, et Adalbert de Vogüé en a

²⁷ Voir l'annexe 1 ainsi que Adalbert DE VOGÜE, « L'influence de saint Basile sur le monachisme d'Occident », *Revue bénédictine*, 113-1, juin 2003, p. 5-17.

²⁸ *Huc accedit, quod super hac re viri et vita nobiles et sermone scientiaque praeclari multa iam opuscula desudarunt, sanctum Basilium et Hieronymum dico aliosque nonnullos. Quorum anterior sciscitantibus fratribus super diversis institutis vel questionibus non solum facundo, verum etiam divinarum scripturarum testimoniis copioso sermone respondit...*(Jean Cassien, *Institutions cénobitiques*, éd. et trad. J.-Cl. GUY, Paris [Sources chrétiennes, 109], 2001, préface, p. 26-27).

²⁹ K. ZELZER, *Basili regula a Rufino latine versa*, op. cit. note 9, introduction p. X-XII : d'après Klaus Zelzer, la diffusion de la version latine part de Lérins. Adalbert de Vogüé estime lui aussi l'influence de Basile-Rufin déterminante dans la Règle des Quatre Pères (A. DE VOGÜE, « L'influence de saint Basile sur le monachisme d'Occident », cit., p. 10 : « la fondation du coenobium de Lérins paraît s'être faite sous l'influence du cénobitisme exclusif de Basile »). En tout état de cause, le choix par les rédacteurs de cette règle de Lérins de quatre pseudonymes très identifiables comme orientaux (Sérapion, Macaire, Paphnuce et Macaire) certifie que l'Orient est d'emblée un facteur légitimant des innovations ascétiques occidentales.

³⁰ Sur la « règle d'Eugippe », voir *Eugippii regula*, éd. Ferdinand VILLEGAS et Adalbert DE VOGÜE, Vienne (Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum, 87) 1976. Dans la préface, Adalbert de Vogüé part d'un manuscrit de la Bibliothèque Nationale de France, le *Paris. Lat. 12634*, copié en Italie méridionale, et qui a migré à Corbie, puis à l'abbaye de Saint-Germain-des-Prés. Adalbert de Vogüé assimile le contenu des ff. 9-77 de ce manuscrit à la « règle d'Eugippe », attestée par Isidore de Séville (*De viris illustribus*, 26, 34 : *Scriptis et Regulam monachis consistentibus in monasterio sancti Severini, quam eisdem moriens quasi testamentario iure reliquit*), et dont ce manuscrit, datable des années 600, serait l'unique témoignage. Ce manuscrit contient des extraits du *Petit Asketikon* de Basile-Rufin, associés à d'autres réglementations ascétiques (Règle des Quatre Pères, *Institutions* de Cassien, Règle de Pachôme...). Il fait des emprunts à la Règle du Maître, mais pas à celle de saint Benoît, d'où la datation proposée par Vogüé (vers 530-535) ; il ne porte pas de titre, si bien qu'on peut se demander s'il s'agit d'une simple compilation de traités et conseils ascétiques, ou la formulation d'une nouvelle règle, option qui a la faveur de Vogüé, selon lequel le manuscrit atteste un retravail réel et profond, dans la composition et les choix des chapitres des réglementations antérieures. Seule la règle de saint Augustin y est nommée, le texte n'identifiant pas explicitement les autres extraits. Dans son édition de la version latine de Rufin, Klaus Zelzer mentionne et utilise le manuscrit *Paris. Lat. 12634* qui n'avait pas été répertorié par Jean Gribomont (K. ZELZER, *Basili regula a Rufino latine versa*, op. cit. note 9, E p. XVIII-XIX ; voir aussi P. J. FEDWICK, *Bibliotheca Basiliana universalis*, op. cit. note 8, i158 p. 34). Visiblement, la « règle d'Eugippe » n'est pas intégrée dans la *Concordia Regularum* de Benoît d'Aniane, ce qui montre qu'elle n'a pas circulé dans le reste de l'Occident, ce que reflète l'existence d'un manuscrit unique (*Concordia Regularum*, éd. Pierre BONNERUE, 2 vol., Paris [Corpus Christianorum. Continuatio Medievalis 168 et 168A], 1999, I p. 147 et note 191).

³¹ Benoît clôt sa règle par un chapitre conclusif, le chapitre 73, qui détaille sous forme d'épilogue les raisons de cette rédaction, en mentionnant que, « pour les moines de bonne conduite », il existe déjà suffisamment de textes leur permettant d'atteindre « la perfection de la vie religieuse » (*ad perfectionem conuersationis*) en particulier la *regula* de saint Basile : *Aut quis liber sanctorum catholicorum Patrum hoc non resonat ut recto cursu perueniamus ad creatorem nostrum ? Necnor et Collationes Patrum et Instituta et Vitas eorum, sed et Regula sancti Patris nostri Basilii, quid aliud sunt nisi bene uiuentium et oboedentium monachorum instrumenta uirtutum ?* (*La règle de saint Benoît*, op. cit. note 11, vol. 2 [Sources chrétiennes, 182], p. 672-673).

relevé des réminiscences dans la règle du Maître³². Le *stemma Codicum* atteste une circulation également rapide en Italie du Nord (Bobbio, Nonantola³³), comme en Gaule septentrionale³⁴, ainsi qu'en Espagne³⁵. Ce texte est cité dans de nombreuses hagiographies (ce qui ne signifie pas forcément qu'il circule matériellement, mais qu'il est au moins connu, ceci dit, très rarement sinon jamais sous le titre de *regula S. Basili*³⁶). Le plus grand nombre de manuscrits anciens connus date de l'époque carolingienne³⁷ : la règle de saint Basile y est alors intégrée par extraits dans des catalogues de normes monastiques dont on voit bien ce qu'ils doivent à la méthodologie de Benoît d'Aniane pour la *Concordia Regularum*. Mentionnons toutefois une disposition aux recueils de normes monastiques antérieure à l'époque carolingienne : la « règle-centon d'Eugippe » pour le monastère du *Castellum Lucullanum* (vers 530)³⁸. Ainsi, la collection de textes normatifs pour le monachisme existe avant Benoît d'Aniane, et intègre le *Petit Asketikon* de Basile-Rufin.

Autour des IX^e-X^e siècle, il existe ainsi deux pôles de diffusion des manuscrits de la *regula* : l'espace franc, et, en moindre mesure, l'Italie méridionale latinophone, connectée à l'Italie du Nord, mais pas du tout aux zones hellénophones de la péninsule (telles que la Calabre méridionale, le Salento, la Sicile : mais il est vrai que pour ces régions les sources documentaires sont postérieures à la période considérée).

La regula S. Basilii : émergence et diffusion d'une expression.

³² *La règle du Maître*, op. cit. note 11, I, p. 167-168, II p. 35 n. 4. ID., « L'influence de saint Basile sur le monachisme d'Occident », cit., p. 12 n. 33. ID., *Histoire littéraire du mouvement monastique*, I, 3, op., cit. note 12, p. 256-271. Il convient de remarquer que certaines des expressions de la version latine de l'*Asketikon* qui se retrouvent dans d'autres textes ascétiques relèvent précisément des exemples de traduction/adaptation/trahison de Rufin.

³³ Voir l'annexe 2. Le plus ancien manuscrit connu de la version latine de Rufin, le *Sessorianus* 55 (Rome, Bibliothèque Vittorio-Emanuele 2099) a été écrit dans la seconde moitié du VI^e siècle, probablement en Italie du Nord, et appartenait à l'abbaye de Nonantola, où il fut restauré, au IX^e siècle – soulignons toutefois, à la suite de Marco Palma, « Nonantola e il Sud », *Scrittura e civiltà*, 3, 1979, que le noyau primitif de ce manuscrit, constitué de deux folios, est de provenance italo-méridionale, certainement du Mont-Cassin : toutefois, ce ne sont pas les folios qui contiennent l'*Asketikon* de Basile dans la version latine de Rufin). Le second manuscrit plus ancien qui soit conservé date du VII^e siècle, et provient de Bobbio, où il fut probablement copié, en majuscules anglo-saxonnes (il est désormais à l'Ambrosienne de Milan, C 26 sup.) : J. GRIBOMONT, *Histoire du texte des Ascétiques*, op. cit. note 7, n° 1 et 2 p. 96 ; ZELZER, *Basili regula a Rufino latine versa*, op. cit. note 9, S p. XXIV-XXV et B p. XVII ; et P. J. FEDWICK, *Bibliotheca Basiliana universalis*, op. cit. note 8, i5 p. 15 et i8 p. 16).

³⁴ Un des plus anciens manuscrits connus a été copié à Corbie vers 700 : c'est le manuscrit Leningrad/Saint-Petersbourg F. v. I 2. Voir le *stemma* en annexe 2, ainsi que J. GRIBOMONT, *Histoire du texte des Ascétiques*, op. cit. note 7, n° 3 p. 96 ; ZELZER, *Basili regula a Rufino latine versa*, op. cit. note 9, C p. XVII-XVIII ; et P. J. FEDWICK, *Bibliotheca Basiliana universalis*, op. cit., note 8, i11 p. 16 .

³⁵ Voir l'annexe 1.

³⁶ Voir annexe 1.

³⁷ On se reportera aux listes des manuscrits les plus anciens de la version latine de Rufin, proposées par Jean Gribomont (J. GRIBOMONT, *Histoire du texte des Ascétiques*, op. cit. note 7, p. 96-100) et par Zelzer, qui apporte peu de corrections (ZELZER, *Basili regula a Rufino latine versa*, op. cit. note 9, p. XVII-XXIX).

³⁸ Cf. *supra* note 30.

Le texte de Rufin-Basile est donc bien diffusé dans l'espace occidental chrétien dès le VII^e siècle. L'expression, quand elle apparaît, ne naît donc pas sur un fantôme documentaire, mais bien sur une chimère, au sens premier du terme : un texte grec réinterprété en latin.

À l'exception de la règle de Benoît de Nursie qui est le premier texte occidental à évoquer comme *regula* le texte ascétique de Basile³⁹ et, dans une moindre mesure, de Grégoire de Tours (qui appelle *regula* aussi bien le traité ascétique de Basile que les Institutions cénobitiques de Jean Cassien⁴⁰), aucune source antérieure à l'époque carolingienne n'évoque le *Petit Asketikon* avec le terme de *regula*⁴¹. Cette absence de définition comme « règle » n'est pas propre aux normes de Basile, mais reflète le fait que la conception de la règle monastique n'était alors pas entièrement systématisée, y compris dans l'Occident chrétien, dans lequel les modèles normatifs des moines restent, selon la tradition la plus ancienne, l'Évangile et ce qui en est l'interprétation actualisée, la vie exemplaire des grands moines.

Une analyse détaillée et régionale des mentions de la *regula S. Basilii* dans les actes de la pratique émis dans l'Italie méridionale entre IX^e et XI^e siècle a donné des résultats intéressants, que j'ai exposé au cours d'un colloque sur *la Vie quotidienne des moines* organisé par Olivier Delouis et Maria Mossakowska-Gaubert⁴². Pour résumer, sans surprise, la documentation italo-grecque (actes de la pratique et hagiographies) est vide de toute allusion à l'*Asketikon* basilien – mentionnons toutefois une attestation unique, d'époque normande, dans le second testament-*typikon* de Grégoire pour le monastère sicilien de S. Filippo di Fragalà (mai 1105)⁴³ – tandis que, plus il y a de Grecs dans une zone de l'Italie méridionale, moins il y a de « règle de saint Basile » dans la documentation latine⁴⁴.

³⁹ Cf *supra* note. 31.

⁴⁰ Voir annexe 1.

⁴¹ Ainsi, la *Vie* de saint Philibert écrite par Ermentaire, au IX^e siècle, énonce qu'entre 641 et 657, le saint se forma à l'école de grands prédécesseurs : *Basilii sancti carismata, Macharii regulam, Benedicti decreta, Columbandi instituta sanctissima, lectione frequentabat assidua, sicque onustus virtute aromatum, sequacibus sanctum monstrabat exemplum (Vita Sancti Filiberti*, éditée par René POUPARDIN dans *Monuments de l'histoire des abbayes de Saint-Philibert [Noirmoutiers, Grandlieu, Tournus]*, Paris [Collection de textes pour servir à l'enseignement de l'histoire, 38], 1905, ch. VI p. 6). Isabelle Cartron rapproche à juste titre cette accumulation d'héritages multiples, à visée initiatique pour le saint, de l'idée de complémentarité des règles développée dans l'œuvre de Benoît d'Aniane (Isabelle CARTRON, *Les pérégrinations de saint Philibert. Genèse d'un réseau monastique dans la société carolingienne*, Rennes, 2009, p. 200).

⁴² Cf. *supra* note 2.

⁴³ Grégoire explique qu'il a gouverné les moines qu'il avait tonsurés, et qu'il leur a donné la règle (*kanona*) des saints Pères, c'est-à-dire du grand Basile et de saint Théodore Stoudite. Le texte est édité et traduit en italien dans Giuseppe SPATA, *Le pergamene greche esistenti nel Grande Archivio di Palermo*, Palerme, 1862, VI, p. 197-214 (passage tiré de la p. 199). La présentation - et traduction anglaise - récente du texte (dans *Byzantine*

Dans ce cadre général, cependant, Naples constitue un cas particulier : la société napolitaine cultive un pseudo-hellénisme de surface, qui se manifeste dans les souscriptions des actes en lettres grecques (mais en langue latine) et par certaines préciosités de vocabulaire⁴⁵. Cette pratique des réminiscences formelles byzantines relève de stratégies de marqueurs sociaux, qui désignent l'élite sociale napolitaine, éminemment latine, par un ensemble de pratiques culturelles purement extérieures qui la rattache, *via* la langue grecque, à de prestigieuses racines. Ces phénomènes touchent en particulier le monachisme, ou du moins certains monastères. Certains établissements napolitains en effet, en l'occurrence deux d'entre eux, Saints-Serge-et-Bacchus et Saints-Théodore-et-Sébastien⁴⁶, manifestent dans les sources, dans la seconde moitié du X^e siècle certains traits formels qui semblent les rattacher au monachisme byzantin : un supérieur qui prend le nom d'higoumène, des souscriptions en caractères grecs. Ces deux éléments sont superficiels, surtout le second : les souscriptions sont en langue latine, et transcrites en onciales grecques, leurs auteurs sont des Napolitains latinophones⁴⁷. En effet, si Naples avait connu au VII^e siècle une présence monastique

Monastic Foundation Documents. A Complete Translation of the Surviving Founders' Typika and Testaments, éd. John THOMAS et Angela CONSTANTINIDES HERO, avec l'aide de Giles CONSTABLE, vol. 2, Washington D.C. [Dumbarton Oaks Studies, 35-2], 2000) montre que ce passage n'existait pas dans la première version du testament-*typikon*, datée de 1096-1097, et qu'il a donc été ajouté par Grégoire en 1105.

⁴⁴ Dans les régions dans lesquelles les Grecs sont nombreux, soit majoritaires (Calabre méridionale, Salento) soit fortement présents (Tarente), aucune distinction n'est attachée aux établissements monastiques, y compris dans les actes latins ou émis par des Occidentaux : ni règle, ni aucun autre type de précision ne se fait voir, du moins avant les bulles pontificales de la fin du XII^e siècle. Lorsque la présence de communautés grecques est minoritaire, mais réelle, et incluse dans un environnement profondément occidental (Bari, Salerne, le Sud du Latium et la région du Mont-Cassin, Naples après 980) c'est-à-dire quand l'implantation monastique italo-grecque, quoique faible, est une réalité connue et reconnue par l'environnement latin, les monastères byzantins sont par moments distingués des autres, non par la mention d'une règle, mais par certains détails liturgiques ou pratiques (les inventaires de livres de monastères italo-grecs), et par le qualificatif de « grec », *grecus*. Reste à savoir ce que désigne le terme « grec » : une distinction par la langue, la liturgie et le rite ? La question n'est pas encore résolue, et il semble que le sens dépende strictement du contexte d'énonciation, et que les généralités lexicales soient inappropriées.

⁴⁵ Ces préciosités en particulier se manifestent en milieu monastique napolitain par l'emploi du terme d'« higoumène » pour désigner l'abbé, ce qui a persuadé pendant longtemps les savants que les établissements où on usait de ce terme étaient « grecs », à savoir Saint-Démétrius, Saint-Anastase, Saint-Antoine, ainsi qu'un monastère formé de deux communautés unies sous l'autorité d'un unique « higoumène » et dont on aura à reparler, Saints-Serge-et-Bacchus et Saints-Théodore-et-Sébastien. Deux études récentes ont démonté les linéaments trompeurs du pseudo-hellénisme napolitain : Jean-Marie MARTIN, « Hellénisme politique, hellénisme religieux et pseudo-hellénisme à Naples (VII^e-XII^e siècle) », *Néa Πρόμη* 2, 2005 (= *Ἀμπελοκήπιον. Miscellanea Vera von Falkenhausen*, éd. Santo LUCA), p. 59-77 ; Thomas GRANIER, « Les moines 'grecs' de Saints-Serge-et-Bacchus et Saints-Théodore-et-Sébastien dans la société napolitaine des VII^e-XII^e siècles », dans *Vivre en société au Moyen Âge, Occident chrétien, VI^e-XI^e siècle*, éd. C. CAROZZI, D. LE BLEVEC, H. TAVIANI-CAROZZI, Aix-en-Provence, 2008, p. 197-218.

⁴⁶ Ces deux établissements n'en constituent en fait qu'un seul, issu d'un regroupement au début du X^e siècle : voir *infra* p. 000-000.

⁴⁷ Prenons par exemple un acte daté de 951 (*Regii Neapolitani Archivi Monumenta* II (948-980), Naples, 1847, n° LX p. 21-22), dont voici les souscriptions : † IOANNEΣ ΚΟΝΣΟΥΛ ΕΘ ΔΟΥΞ ΣΟΥΒ / ΕΓΩ ΙΟΑΝΝΕΣ ΦΙΛΙΟΥΣ ΔΝ ΕΥΣΤΡΑΤΙ ΡΟΓΑΤΟΥΣ Α ΣΣΤΟΣ ΙΟΥΓΑΛΕΣ ΤΕΣΤΙ ΣΟΥΒ / ΕΓΩ ΓΡΕΓΟΡΙΟΥΣ ΦΙΛΙΟΥΣ ΔΝ ΚΕΣΑΡΗ ΡΟΓΑΤΟΥΣ Α ΣΣΤΟΣ ΙΟΥΓΑΛΕΣ ΤΕΣΤΙ ΣΟΥΒ / *ego gregorius filius domini sergii rogatus a suprascriptos iugales testi subscripsi / Ego gregorius Curialis et scrinarius post subscriptionem*

grecque notable, celle-ci est allée en déclinant rapidement, et jusque les années 980-990, on n'en plus d'attestation⁴⁸.

On peut donc considérer que ces témoignages « byzantinisants » sont indépendants d'une présence grecque substantielle à Naples, y compris dans les monastères de la ville. Or, ce sont précisément ces monastères prétendument « byzantins » qui évoquent la « règle de saint Basile ».

L'expression *regula S. Basilii* apparaît précisément entre 953 et 979, dans des actes de *promissio* établis par des individus qui entrent dans les monastères de Saints-Serge-et-Bacchus et Saints-Théodore-et-Sébastien. Les individus concernés sont des Napolitains, et non des Italo-Grecs ; le formulaire employé copie les documents de *promissio* sous la règle de saint Benoît, en remplaçant seulement *S. Benedicti* par *S. Basilii*. Il s'agit donc d'un formulaire notarié, qui insiste d'ailleurs fortement sur ce principe axial du monachisme bénédictin, l'obéissance à la règle et à l'abbé : en 938 à Sorrente, un certain Grégoire entre au monastère de Saint-Ange de Rovigliano, et promet d'obéir en tout à l'abbé comme la règle de saint Benoît l'enseigne : *ego in omni obediencia esse debeo ut regula sancto Benedicti abbati docent* (sic)⁴⁹. En 962, la formule de *promissio* avec la « règle de saint Basile » donne : *ideoque et ego promitto vobis a nunc et omnibus diebus vite mee in memorato vestro monasterio essere et tibi posterisque tuis in obediencia et in serbitio esse promitto ut sancta regula beati Basilii docet*⁵⁰.

Il est difficile de conclure sur un faible nombre de données. Toujours est-il que la mention de la *regula S. Basilii* apparaît dans des monastères napolitains qui se donnent un vernis byzantin sans doute par réminiscence d'un passé valorisant, mais précisément au moment où Naples comprend une population grecque en nombre infime, sinon nul, du moins à son niveau le plus bas dans l'histoire de la ville au haut Moyen Âge. Sans vouloir exagérer

testium complevi et absolvi per nominata decima indictione. Aucun de ces témoins napolitains n'est moine. Je me permets de transcrire les deux souscriptions en onciales grecques, mais en langue latine : † *Ioannes consul et dux sub[scripsi] / Ego Ioannes filius d[omi]n[i] Eustratii rogatus a s[uper]s[crip]tos iugales testi sum / Ego Gregorius filius d[omi]n[i] Cesarii rogatus a s[uper]s[crip]tos iugales testi sum.*

⁴⁸ Vers 980-990, Naples connaît une reprise de l'immigration grecque, un phénomène assez général et qui touche également toutes les zones latines proches de l'Italie byzantine, comme Salerne, Rome et tout le Latium Sud, la Basilicate méridionale, etc. Il s'agit de l'arrivée de Grecs de Sicile et de Calabre méridionale qui fuient l'invasion ou les razzias arabo-musulmanes. On consultera par exemple, sur ce mouvement dans le Salento (partie méridionale de la Pouille) Jean-Marie MARTIN, « Une origine calabraise pour la Grecia salentine ? », *Rivista di Studi bizantini e Neoellenici*, 22-23, 1985-1986, p. 51-63 ; et à Salerne, Annick PETERS-CUSTOT, « L'identité d'une communauté minoritaire au Moyen Âge. La population grecque de la principauté lombarde de Salerne, IX^e-XII^e siècles », *Mélanges de l'Ecole française de Rome. Moyen Âge*, 121/1, 2009, p. 83-97.

⁴⁹ *Regii Neapolitani Archivi Monumenta edita ac illustrata*, éd. A. SPINELLI et alii, Naples, I, 1845, n° XXX, p. 106-111, 24 avril 938.

⁵⁰ *Ibid.*, II, 1847, n° XCVIII, p. 101-102, 962.

l'importance de la brève et très circonscrite apparition de la « règle de saint Basile » à Naples, il convient de remarquer qu'elle instaure une nouveauté radicale par rapport à la conception antérieure que le monde monastique occidental se faisait des écrits ascétiques de Basile de Césarée. Ou plutôt deux nouveautés. Je les ai détaillées ailleurs⁵¹, et ne fais ici que les reprendre de manière résumée.

D'une part, c'est visiblement autour des années 950 que se cristallise une conception « régulière » du traité ascétique de Basile. On peut y voir le corollaire de la mise en œuvre de la réforme monastique carolingienne qui, au X^e siècle, semble enfin toucher Rome et est probablement connue à Naples, puisqu'elle l'est au Mont Cassin. La « règle de saint Basile » est un fait de nomenclature, qui permet de désigner tout établissement qui ne suit pas la règle de saint Benoît – et d'accepter cette dérogation à une époque où cette règle de saint Benoît acquiert son caractère monopolistique. La réforme carolingienne définit désormais les monastères selon la règle qu'ils appliquent, ce qui est nouveau et qui consacre une rupture dans la notion d'identité monastique (définie désormais par la règle) et dans la notion de règle (qui n'est plus seulement la vie du saint homme). La « règle de saint Basile » est donc un sous-produit de la réforme monastique carolingienne.

On en avait un signe dans une lettre que le pape Nicolas I^{er} (858-867) envoya à Salomon, évêque de Constance, et dans laquelle le pape met au même niveau la règle de saint Basile et celle de Benoît : *Monachum, qui semel se Deo vovit et secundum normam sacrorum canonum et regulam sanctorum patrum, praecipue Basilii atque Benedicti... non posse retro reverti manifestum est*⁵². Ce témoignage confirme la naissance carolingienne de la « règle de saint Basile », une naissance probablement appuyée sur le texte même de la règle de saint Benoît, qui nomme celle de saint Basile – et uniquement cette règle – dans son dernier chapitre⁵³. À l'évidence, Naples ne crée pas la notion ni l'expression de *regula sancti Basilii*, comme le montre la lettre pontificale, mais la répercute. Dans ce parcours, finalement, c'est Rome et le Mont-Cassin qui sont sans doute moteurs. Le Mont-Cassin, qui s'enorgueillit de posséder le manuscrit autographe de la règle de Benoît, et qui au X^e siècle reçoit Nil de Rossano, grand saint moine italo-grec, comme un nouveau Benoît (et un nouvel Antoine...)⁵⁴ ; le Mont-Cassin encore, où ce même Nil compose des hymnes en grec à la

⁵¹ Cf. *supra* note 2.

⁵² *Nicolai I. papae Epistolae*, éd. E. PERELS, MGH Epist. VI (Karolini Aevi, IV), Berlin, 1925, p. 257-690, ici p. 658 l. 6-11.

⁵³ Cf. *supra* note 31.

⁵⁴ *Bios kai politeia tou hosiou patros hêmôn Neilou tou Néou*, op. cit. note 2, ch. 73-78 p. 112-111. Sur cet événement, on pourra consulter Jean-Marie SANSTERRE, « Saint Nil de Rossano et le monachisme latin », dans *Miscellanea di Studi in onore di P. Marco Petta*, éd. Augusta ACCONCIA LONGO, Santo LUCA, Lucia. PERRIA, II

louange de Benoît, et dans lesquelles il reproduit le binôme Basile/Benoît⁵⁵. Et Rome, où les papes relaient la règle de Benoît et où, se rend, au début du X^e siècle, Odon de Cluny⁵⁶. A Rome, à la fin du X^e siècle, Basile est devenu un législateur monastique sur le modèle de Benoît.

J'estime qu'on peut aller plus loin pour l'interprétation de la rupture napolitaine : pour Benoît de Nursie, les prescriptions ascétiques de Basile ont une valeur universelle, et ne sont pas identifiées comme « orientales » ; dans la lettre de Nicolas I^{er}, Basile n'est pas non plus défini comme un législateur oriental, ses écrits sont valables pour l'église universelle et n'ont pas d'origine précise. D'autres sources du haut Moyen Âge occidental confirment la permanence d'une conception unitaire de la chrétienté, dans laquelle Basile de Césarée n'est pas considéré comme un évêque oriental, mais comme un prélat exemplaire et un Père de l'Eglise universelle, d'autant plus que l'*Askétikon* est traduit depuis longtemps en latin, et que la barrière linguistique est non seulement inexistante, mais peut-être même plus du tout identifiée. Les conseils ascétiques de Basile, venus d'Orient, sont assimilables par toute la chrétienté.

Il convient donc d'aller au-delà de l'émergence, dans l'Occident carolingien, de la notion de *regula*, car ce moment napolitain intéresse aussi l'histoire de la conception du christianisme oriental en Occident : les monastères napolitains qui prétendent user de cette « règle de saint Basile » montrent d'autres signes (aussi factices que cette prétendue règle) de « byzantinisme » (les « higoumènes », qui souscrivent avec des onciales grecques, et qui dirigent des monastères de lointaine origine orientale, ainsi revendiquée comme un héritage). C'est-à-dire que la « règle de saint Basile » désigne désormais exclusivement des établissements dont on veut créer le profil « grec ».

Si le binôme Rome/Mont-Cassin est à l'origine de la diffusion d'une idée de « règle de saint Basile », seule une ville comme Naples, avec son pseudo-hellénisme, et ses souvenirs de byzantinisme, ou plutôt d'Antiquité tardive, pouvait associer à la corde patristique, chère au

(= *Bollettino della Badia greca di Grottaferrata*, N. S., 45-2, 1992) p. 339-386. ID., « Témoignages des textes latins du Haut Moyen Âge sur le monachisme oriental et des textes byzantins sur le monachisme occidental », dans *Le monachisme à Byzance et en Occident du VIII^e au X^e siècle. Aspects internes et relations avec la société, Actes du colloque international de la Section d'histoire de l'Université Libre de Bruxelles (14-16 mai 1992)*, éd. A. DIERKENS, D. MISONNE, J.-M. SANSTERRE (= *Revue bénédictine*, 103/1-2), p. 12-30, .

⁵⁵ Cf. O. ROUSSEAU, « La visite de Nil de Rossano au Mont Cassin », cit. *supra* note 2 et A. PETERS-CUSTOT, « Construction de la norme monastique dans l'Italie méridionale, entre moines italo-grecs et moines latins aux IX^e-XI^e siècles », cit. *supra* note 2.

⁵⁶ Sur le passage d'Odon de Cluny à Rome et l'expansion de la réforme monastique à Rome et au Mont-Cassin, voir Isabelle ROSE, *Construire une société seigneuriale. Itinéraire et ecclésiologie de l'abbé Odon de Cluny, fin du IX^e-milieu du X^e siècle*, Turnhout (Collection d'études médiévales de Nice, 8), 2008, p. 256 sq.

monde carolingien, les marques extérieures de l'hellénisme pour créer les conditions mentales d'une assimilation entre « règle de saint Basile » et monachisme byzantin. D'autres indices culturels viennent confirmer le goût renouvelé, aux VIII^e et IX^e siècles, que Naples entretint à l'égard d'un Empire romain chrétien conçu comme idéal politique et religieux : les traductions d'hagiographies grecques relatives à des saints de l'époque paléochrétienne, notamment, attestent qu'il s'agit là de la revendication d'un héritage romain dont l'expression contemporaine, à cette époque, ne perdure guère que dans l'Empire romain d'Orient⁵⁷. L'histoire a montré la réussite de cette assimilation entre monachisme oriental et *regula S. Basilii*.

Cette théorie de *l'origo Napolitana* s'appuie en outre sur une coïncidence, sur laquelle on ne peut que formuler des hypothèses : comme on l'a dit, vers 530-535, Eugippe avait repris, dans son monastère, sis dans le *castellum Lucullanum* près de Naples, et dédié à son maître, Severino, de nombreux extraits du *Petit Asketikon* de Rufin-Basile dans sa compilation normative, qu'Adalbert de Vogüé assimile à la « règle-centon d'Eugippe »⁵⁸. C'est donc que le manuscrit de la traduction latine de l'*Asketikon* circulait, comme on l'a vu, au VI^e siècle, autour de Naples et surtout dans le monastère même de San Severino, au *castellum Lucullanum*. Le monastère d'Eugippe, San Severino, existait encore au X^e siècle du moins en 902, au moment où le *castellum Lucullanum* (qui avait été construit au V^e siècle comme système défensif contre les vandales) est détruit pour des raisons stratégiques⁵⁹. Un autre monastère du *castellum Lucullanum* est, lui, rapatrié à l'occasion de cette destruction : il s'agit du monastère des Saints-Serge-et-Bacchus, dont la communauté, après 902, est accueillie... au monastère des Saints-Théodore-et-Sébastien, c'est-à-dire précisément du groupe monastique dont les archives révèlent ces actes de *promissio* mentionnant la soumission de l'impétrant à la *regula S. Basilii*. Ce regroupement a probablement été fondé sur des réminiscences historiques, puisqu'à l'origine ces deux établissements étaient hellénophones, même s'il ne devait subsister que des reliquats tenus de ce passé oriental dans une région depuis longtemps entièrement latine. Quoi qu'il en soit, ne peut-on penser que la cohabitation, avant 902, du monastère San Severino avec celui des Saints-Serge-et-Bacchus

⁵⁷ On se permet de s'en référer aux contributions parues dans les volumes, en cours de publication, du programme sur *L'héritage byzantin en Italie, VIII^e-XII^e siècles*, dirigé par Jean-Marie MARTIN, Annick PETERS-CUSTOT et Vivien PRIGENT, en particulier le volume, à paraître dans la Collection de l'École française de Rome, des actes de la cinquième session sur les aspects artistiques et culturels (Rome, 25-26 novembre 2011), en collaboration avec Sulamith Brodbeck. Thomas Granier y a proposé une communication d'un grand intérêt sur le sujet suivant : « Quel héritage byzantin dans les traductions suditaliennes du Haut Moyen Âge ? »

⁵⁸ Cf. *supra* note 30.

⁵⁹ L. CARRIERO, « Il 'castrum lucullanum' : da 'oppidum' a cittadella commerciale (secoli X-XII) », *Verbum Analecta Neolatina* XII/2, pp. 279-286.

au sein du *Castellum Lucullanum* avait pu favoriser la circulation, sinon la copie, du manuscrit du *Petit Asketikon* de Basile-Rufin, que le monastère de San Severino semble avoir possédé dès le VI^e siècle, et l'intégration après 902 de ce manuscrit à Saints-Théodore-et-Sébastien ? La redécouverte de ce texte, au moment du transfert de la communauté à Naples, soit au début du X^e siècle, a pu revivifier le souvenir byzantin / paléochrétien, à un moment où la rareté effective des moines grecs permettait de faire prédominer l'imaginaire sur le réel ; à un moment aussi où Naples reprend tout un matériau hagiographique dit « oriental » (sur une soixantaine de textes hagiographiques napolitains rédigés en 875 et 960, environ la moitié concerne des saints orientaux) et où des clercs napolitains se lancent dans des traductions, du grec au latin, d'hagiographies « orientales » (à vrai dire paléochrétiennes) dans la droite ligne du retour aux figures d'une chrétienté paléochrétienne qui inspire fortement l'époque carolingienne. C'est alors qu'un certain *Ursus*, diacre napolitain, traduit du grec la *Vie* de Basile de Césarée par le Pseudo-Amphilochios⁶⁰ – un texte centré sur l'action épiscopale du Père de l'Eglise, et qui ne mentionne pas l'activité normative de Basile à l'égard des monastères de son diocèse. Confirmant indirectement l'impression qu'en ce début du X^e siècle, Naples recherche à ramener à la vie son identité impériale associée désormais à la culture grecque, le texte relatant la translation du corps de san Severino dans Naples, suite à la destruction du *Castellum Lucullanum* précise que la procession solennelle fut accompagnée de chants alternativement en latin et en grec⁶¹.

On a donc pu partir de l'idée qu'il fallait déconnecter l'usage de l'expression de *regula S. Basilii* de la circulation effective des manuscrits du *Petit Asketikon* de Rufin-Basile, et visiblement cette brève étude contribue à confirmer cette vision pour l'essentiel des cas... Sauf pour Naples entre 950 et 980, où certains monastères ont pu revivifier un héritage

⁶⁰ Sur cette traduction, estimée de la première moitié du X^e siècle (BHL *Supplementi, Subsidia Hagiographica* 12, Bruxelles, 1911, 1024e p. 45 et *Novum Supplementum, Subsidia Hagiographica* 70, Bruxelles, 1986, 1024e p. 123), voir A. SIEGMUND, *Die Überlieferung der griechischen christlichen Literatur in der lateinischen Kirche bis zum zwölften Jahrhundert*, Munich (Abhandlungen der bayerischen Benediktiner-Akademie, 5), 1949, p. 259-260. Il existe deux autres traductions de cette *Vie* grecque antérieures à celle du diacre napolitain : une première aurait été exécutée avant 860 (BHL 1023) ; et une autre, de peu plus tardive, a associé à la tâche de traduction Anastase le Bibliothécaire et Ursus, sous-diacre de Rome. Ces traductions tardives d'une hagiographie discrète sur l'action ascétique de l'évêque de Césarée ne doivent pas masquer le fait que circulait aussi, dans sa version latine de *L'Histoire ecclésiastique*, II, 9, une *Vie* de Basile par Rufin d'Aquilée (BHL 1024m).

⁶¹ *Postero autem die pontifex et clerus, dux et optimates passimque populus universae conditionis et aetatis matutino tempore properantes, se in occursum cum dominicae crucis vexillis odoriferisque incensis in praemissi oppidi campo sanctis exequiis obviarunt, et certatim supplicem exhibentes venerationem, alternantibus choris Latinis et Graecis, ad monasterium saepefati abbatis debito obsequio concinnatisque luminaribus cineres sanctos deducunt* : passage tiré de la *Translatio sancti Severini auct. Iohanne diacono*, édité dans les M.G.H. (Scriptores rerum Langobardicarum et Italicarum saec. VI-XI), Hannovre, 1878, p. 452-459, ici p. 456 l. 38-43.

paléochrétien enfoui, par un pseudo-hellénisme de circonstance, lié peut-être aussi à des circulations de manuscrits entre le *Castellum Lucullanum* et des monastères napolitains⁶². Dès que les Grecs, essentiellement venus de Sicile et de Calabre, reviennent à Naples, après 980, la *regula S. Basilii* disparaît des documents. Mais le moment a laissé, entre Rome, Naples et le Mont-Cassin, la trace d'une assimilation entre Basile et monachisme byzantin, qui n'est pas prête de s'éteindre complètement.

⁶² Cette hypothèse ne pourra être assurée tant qu'on ne sera pas certain que la bibliothèque de San Severino conservait un exemplaire de la version latine de l'*Asketikon* de Basile, même incomplet et fragmentaire, en 902.

Annexe 1

Connaissance des écrits ascétiques de Basile de Césarée en Occident, V^e-VI^e siècles. Principales citations et marques d'influence.

V^e siècle

Jean Cassien, préface aux *Institutions cénobitiques*, (vers 430). **Source** : Jean Cassien, *Institutions cénobitiques*, éd. et trad.. J.-Cl. GUY, Paris (Sources chrétiennes, 109), 2001, préface, p. 26-27.

Huc accedit, quod super hac re viri et vita nobiles et sermone scientiaque praeclari multa iam opuscula desudarunt, sanctum Basilium et Hieronymum dico aliosque nonnullos. Quorum anterior sciscitantibus fratribus super diversis institutis vel questionibus non solum facundo, verum etiam divinarum scripturarum testimoniis copioso sermone respondit...

Lérins, *Règle des Quatre Pères* (après 436⁶³ ?). **Bibliographie** : Adalbert DE VOGÜE, « L'influence de saint Basile sur le monachisme d'Occident », *Revue bénédictine*, 113-1, juin 2003, p. 5-17.

VI^e siècle

Gaule

- *Vie des Pères du Jura* (vers 515). **Source** : *Vie des Pères du Jura*, éd. François MARTINE, Paris (Sources chrétiennes, 142), 1968, III, *Vita sancti Eugendi abbatis* (« Vie du saint abbé Oyend »), 174 p. 426 :

Et quia sermo adtulit ut de institutione patrum per imitationem beati Eugendi aliqua tangeremus (...) sic namque quod non illa omnino quae quondam sanctus ac praecipuus Basilius Cappadociae urbis antistes, uel ea quae sancti Lirinensium patres, sanctus quoque Pachomius Syrorum priscus abba, siue illa quae recentior uenerabilis edidit Cassianus fastidiosa praesumptione calcamus⁶⁴...

- Grégoire de Tours, *Dix Livres d'histoire* (dernier quart du VI^e siècle). **Source** : *Gregorii Episcopi Turonensis Libri Historiarum X*, éd. Bruno Krusch et Wilhelmus Levison, Hannover (M.G.H. Scriptores Rerum Merovingicarum, I, 1), 1965, ch. X, 29 p. 523, l. 10-12 :

[Aredius] ex familia propria tonsoratos instituit monachos cenobiumque fundavit, in quo non modo Cassiani, verum etiam Basili vel reliquorum abbatum, qui monasterialem vitam instituerunt, celebrantur Regulae...

Italie méridionale :

⁶³ Sur la question de la datation de cette règle, voir J.-P. WEISS, « Lérins et la « Règle des Quatre Pères » », dans *Lérins, une île sainte de l'Antiquité au Moyen Âge*, études réunies par Y. CODOU et M. LAUWERS, Nice (Collection d'études médiévales de Nice, 9), 2009, p. 121-140, qui propose une date plus tardive pour la rédaction de la règle (après 436) que celle que proposait Adalbert de Vogüé (vers 400-410).

⁶⁴ On trouvera une traduction nouvelle de ce passage dans Alain DUBREUCQ, « Lérins et la Bourgogne dans le haut Moyen Âge », *ibid.*, p. 195-227, ici p. 198

- *Règle du Maître* (Rome-Naples, vers 530). **Source** : *La règle du Maître*, éd. et trad. Adalbert DE VOGÜE, 3 vol., Paris (Sources chrétiennes, 105-107), 1964-1965. Voir *supra* note 29.
- Eugippe et sa « règle-centon » au *Castellum Lucullanum* (Naples, 530-535). **Source** : *Eugipii regula*, éd. Ferdinand VILLEGAS et Adalbert DE VOGÜE, Vienne (Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum, 87) 1976. Voir *supra* note 27.
- *Règle de saint Benoît* (Mont-Cassin, vers 535). **Source** : *La règle de saint Benoît*, éd. trad. et commentaire d'Adalbert DE VOGÜE et Jean NEUFVILLE, 6 vol., Paris (Sources chrétiennes, 181-186), 1971-1972, vol. 2, ch. 73, p. 672-673.

Aut quis liber sanctorum catholicorum Patrum hoc non resonat ut recto cursu perueniamus ad creatorem nostrum ? Necnon et Collationes Patrum et Instituta et Vitas eorum, sed et Regula sancti Patris nostri Basilii, quid aliud sunt nisi bene uiuentium et oboedentium monachorum instrumenta uirtutum ?

Annexe 2

STEMMA CODICUM

d'après S. Lundström,
Die Überlieferung der lateinischen Basilienregel..., p. 9.

