

« LA QUESTION DE JÉRÔME ».
NOTES CONCERNANTES LA STRUCTURE LITTÉRAIRE DU TRAITÉ
DE DIVINA OMNIPOTENTIA DE PIERRE DAMIEN¹

ALEXANDER BAUMGARTEN*

ABSTRACT. “The Question of Hieronymus”. Notes on the Literary Structure of the Treatise *De divina omnipotentia* by Peter Damianus. In the present study I intend to argue that there is a literary consistency of the central problem of Petrus Damianus’s treatise, *De divina omnipotentia*. This coherence is made up of analogies between the different levels of language. With this view in mind, I shall underline: the existence of a graduality of the message, the presence of some historical sources of the treatise and the endurance of the author’s personal solution to the medieval issue of whether God can undo the past. In conclusion, my main point would be that this famous treatise is not only relevant to the history of logic, but also to literary history.

Keywords: *divine omnipotence, medieval logic, undo the past, Peter Damianus, benedictins.*

Pierre Damien achève en 1067² sa lettre concernant la possibilité qu’a Dieu de changer le passé, en exprimant son souvenir nostalgique pour les frères du Mont Cassin à travers une métaphore étonnante. Il dit qu’il les perçoit comme pour les yeux sont proches de la tête mais qui ne peuvent jamais la voir. La métaphore thématise le présupposé de la connaissance qui pose ceci comme principe : il lui reste éternellement inaccessible et enferme dans un oubli de soi le préalable à la

¹ L’étude présente représente la forme revue et développée de l’étude en roumain, conçue comme étude introductrice à Pierre Damien, *Despre omnipotența divină*, traduction en roumain de Florina Ion, notes et commentaires de A: Baumgarten, collection "Biblioteca Medievală", ed. Polirom, Iași, 2014, pp. 5-47. Les références au texte de Pierre Damien renvoient à cette édition.

* Université "Babeș-Bolyai", Cluj-Napoca, Roumanie, Centre de Philosophie Antique et Médiévale. Email: alexbaum7@gmail.com.

² T. Holopainen (2012, p. 1) propose une autre datation, sans que l’auteur ouvre cependant une discussion critique à propos de sa datation.

connaissance. La métaphore n'est pas neuve et elle a une histoire. À notre tour, nous allons esquisser dans les lignes suivantes une présentation de la lettre de Pierre Damien et nous nous demanderons si la force de cette métaphore peut avoir une modeste contribution à la compréhension de son sens.

De divina omnipotentia est l'un des textes les plus connus de Pierre Damien. Ce texte a été très populaire pendant tout le moyen âge latin et a formé la base des discussions ultérieures sur le principe de l'omnipotence divine, et le plaidoyer en faveur de l'omnipotence divine a été retenu, par exemple, par Dante, dans le contexte des divers appels à la vie contemplative de l'ensemble de l'œuvre et de la vie du bénédictin³. Dans l'historiographie de la philosophie médiévale, ce texte a joué au début un rôle malheureux : le fait de l'isoler de son contexte de rédaction et celui de changer le sens d'un très grand nombre de ses expressions, ont été déterminants pour le maintien dans la *vulgate* de l'histoire de la philosophie médiévale de l'expression « la philosophie, servante de la théologie » (*philosophia, ancilla theologiae*), comme si elle avait exprimé vraiment l'opinion de Pierre Damien, et comme si elle pouvait se référer, par extrapolation, de manière générale au statut de la philosophie entre l'Antiquité tardive et la Renaissance. Ce préjugé vulgaire répandu à l'égard de la tradition philosophique médiévale représente une erreur, voire même, double, qui va ressortir indirectement de l'analyse de la lettre, que nous proposons dans les lignes suivantes. L'incompréhension « des servantes » (en l'occurrence : trois) de la lettre a conduit également à une compréhension erronée de la figure de Pierre, ainsi assimilé à une figure cléricale intransigeante et rigoriste dont l'apparente réserve devant les arts libéraux aurait pu être le symbole d'une rupture entre l'histoire de l'Église et le fait de cultiver les disciplines humanistes.

C'est bien lentement qu'un semblable préjugé à commencé d'être écarté : à travers les efforts de Étienne Gilson pour mettre en relief l'excellente préparation dans les arts libéraux de Pierre Damien⁴, à travers l'étude attentive de ses sources littéraires et de ses instructions rhétoriques romaines, réalisée par l'éditeur le plus récent de sa lettre, André Cantin⁵, à travers la discussion concernant la question de l'omnipotence divine dans une perspective de logique modale (Simo Knuutila⁶,

³ Dante, *Le Paradis*, XXI, 121-123, où Pierre Damien figure dans le cercle des contemplatifs et évoque la vie ascétique des bénédictins du XI^e siècle, comparée à celle que Dante constatait comme décadente pour son siècle. (Dante, *Divina Commedia*, introduzione di I. Borzi, Commento a cura di G. Fallani e S. Zennaro, Ed. Biblioteca Economica Newton, Roma, 1996, p. 566: "In quel loco fu' io Pietro Damiano, / e Pietro Peccator fu' ne la casa / di Nostra Donna in sul lito adriano").

⁴ Gilson (1922), p. 219.

⁵ Cantin (1972), le chapitre entier V, p. 265 sqq.

⁶ Knuutila (1993) chap. 2, et surtout les pages 63-67, qui renvoient à Pierre Damien, et discutent le passage du début du paragraphe 31 et le considèrent comme ambigu, pensant que Pierre Damien n'aurait cependant pas affirmé la suprématie de Dieu sur le principe de contradiction, mais seulement une position ambiguë.

Toivo Holopainen⁷) ou encore à travers l'effort de comprendre l'écrit de Pierre Damien à partir de la perspective de son engagement dans les premiers épisodes de la réforme de la vie monastique qui porte le nom du pape Grégoire VII (1073-1085), même si les mesures papales à proprement parler sont entrées en vigueur peu après la mort de Petrus Damianus (John Marenbon⁸, ou pour une perspective monographique plus détaillée, Thierry Lesieur⁹).

De fait, les événements qui ont fondé ces interprétations sont très simples. Pierre Damien fait ses études dans les arts libéraux à côté des écoles cathédrales de Faenza et de Parme, matériellement entretenu par son frère. Visant une carrière de magistrat dans les arts libéraux, il est devenu avocat, mais aux environs de l'année 1035, il est devenu ermite bénédictin à Fonte Avellane, puis prieur du monastère à partir de 1043. Il se trouve impliqué à partir de 1045 dans la réforme de l'Église latine, sous le pape Grégoire VI, par l'archidiacre Hildebrand et par l'empereur Henri III. Entre 1057 et 1067 il est nommé par le pape Etienne II (1057-1058), évêque d'Ostie et cardinal, mais après 1067 il renonce à l'épiscopat et dans les dernières années de sa vie il continue l'activité de réformateur en différents lieux de la chrétienté latine, parmi lesquels se trouve un lieu important, à savoir l'abbaye de Cluny. Son œuvre se compose de courts traités et surtout de lettres qui résultent de son activité ecclésiale, ensemble réuni dans les volumes 144 et 145 de la patrologie latine de Migne.

Au cours de l'année 1066, peut-être à la date du 29 septembre¹⁰, à l'occasion de la célébration de Saint Jérôme, il partagea la table avec les frères du Mont Cassin, dont l'abbé était Didier – Desiderius (le futur pape Victor III, 1086-1087), et, à table, fut faite la lecture d'un passage de *Epistola ad Eustochium* de Jérôme dans laquelle l'auteur pense que Dieu, quoique omnipotent, ne peut cependant pas rendre à une vierge la virginité perdue. L'année suivante, Pierre adresse une lettre à Didier ainsi qu'à tous ses frères du Mont Cassin, la lettre traduite dans ce livre et connue, par convention éditoriale, sous le titre de *Lettre sur la toute-puissance divine*. Il critique ici l'opinion de Didier et discute les principes qui peuvent impliquer l'opinion de Jérôme : le rapport entre l'ordre de la nature, l'ordre des mots et l'ordre divin, la possibilité que Dieu modifie le passé et le statut de la dialectique en lien avec celui de la nature divine. Au fil du discours, les opposants visés changent : Pierre n'écrit plus contre Didier, mais contre « les dialecticiens ». Dans cette œuvre on trouve une manière d'exposer stylistiquement

⁷ Holopainen (2012).

⁸ Marenbon (1996), pp. 1-19.

⁹ Lesieur (2003), pp. 373-376, dans lesquelles l'auteur discute la modalité selon laquelle le rapport entre la vie et les miracles du père spirituel de Pierre Damien, Romuald, apparaît dans *Vita Romualdi*, rédigée par Pierre Damien et qui peut être lue comme une forme de conscience de l'ordre du monde qui anticipe l'époque de la réforme.

¹⁰ Cf. note 39.

très colorée, une rhétorique enflammée et un développement argumentatif interrompu d'une série de mythes à valeur d'*exempla*. Le tout commence et se termine en soulignant le désir et l'admiration de Pierre pour la vie monastique menée au Mont Cassin. La simplicité de ces éléments biographiques et littéraires constitue seulement le premier niveau de lecture du texte.

Nous l'avons rappelé sous cette forme pour préserver, dès le début, la possibilité d'une lecture qui ne refuse ni l'élément historique, ni le développement argumentatif, ni l'importance des anecdotes ni celle du discours symbolique du texte. L'idéal poursuivi par cette prise en compte de la simultanéité des composantes, vient d'un constat simple et très naïf : l'exégèse contemporaine de cette lettre sépare les domaines avec une certaine exclusivité, les logiciens conservant l'événement historique précisément au seul plan doxographique, les théologiens ne retenant de la discussion argumentative que la solution finale, avec une valeur strictement doctrinaire, et les historiens ne s'occupant que de la seule contextualisation de l'épisode dans le phénomène plus large de la réforme de l'Église latine qui commence dans la deuxième moitié du IX^e siècle¹¹. De ce que je sais, le texte n'a pas bénéficié d'une quatrième lecture, celle du médiéviste intéressé par l'herméneutique des symboles, le rôle des anecdotes, par le déchiffrement des sous-entendus contextuels et par la reconstitution de l'opinion de Pierre Damien après un effort de mise en parallèle des quatre lectures mentionnées, sans laisser de côté aucune des lectures possibles.

C'est ce que nous nous proposons de faire dans les lignes suivantes. Pour cela, nous allons partir d'un niveau d'analyse du contexte immédiat dans lequel s'est développée la polémique de Pierre Damien. La continuité attestée de l'enseignement des arts libéraux dans le système de l'école cathédrale et l'identification de la dialectique comme le troisième de ces sept domaines, à côté de la série de polémiques du XI^e siècle, ayant une thématique similaire, ont déterminé Josef Endres à publier entre 1902 et 1910, une série d'articles dans lesquels les auteurs de ces polémiques étaient vus comme « dialecticiens » et « anti dialecticiens »¹². Dans la mesure où cette distinction prolongeait les clichés du siècle antérieur concernant le XI^e siècle, vu comme un théâtre de la lutte entre foi et raison, elle est fautive et a été critiquée des générations successives de médiévistes¹³. Au contraire, comme nous allons essayer de l'argumenter dans le cas particulier de la lettre de

¹¹ Ryan (1954), p. 176, Parisse (2002), p. 1105.

¹² Cf., par exemple Endres (1910), pp. 33-35, publié dans la célèbre *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, fondée à Münster par Clemens Bauemker et ayant un rôle important dans la redécouverte de la philosophie médiévale au XX^e siècle, et surtout son étude "Die Dialektiker und ihre Gegner im XI Jahrhundert" dans *Philosophisches Jahrbuch*, 19, 1906, pp. 20-33. Pour une liste complète de ces articles, cf. Cantin (1997), p. 101.

¹³ Cf. Remnant (1978), p. 259, qui proteste contre la division de la pensée médiévale en « mystiques et rationnels », Marenbon (1983), p. 90 : « Cette prise de conscience des limites de la logique est équilibrée par l'intérêt concernant les méthodes de la logique et un respect face à ses capacités ».

Pierre Damien, l'expression « anti-dialecticiens » manque de précision dans la mesure où elle se réfère aux auteurs dotés d'une instruction savante dans le domaine de la dialectique, qui savent bien user de ses règles¹⁴.

Ils soulèvent la question de son application dans la sphère divine et qui sont préoccupés dans des sens très différents de la possibilité de légitimer le discours qui concerne cette sphère. Davantage, ces auteurs décrivent, par leurs œuvres, le tracé d'une réforme de l'Église latine qui porte le nom du pape Grégoire VII, mais qui commence avant lui, qui met souvent en discussion les acquis de l'Église, le rapport entre la puissance politique, le problème de la simonie¹⁵, la réforme de la vie monastique, le droit de l'Église d'intervenir contre les lois séculaires (de manière analogique, comme nous allons le voir, à l'omnipotence divine qui se trouve au-dessus des « lois de la nature ») – question qui soulève, dès le début, la question d'une lecture politique (la cinquième, dans l'ordre de celles qui ont été énumérées plus haut), pour la lettre de Pierre Damien.

Un fait remarquable consiste dans ce que les noms importants de cette réforme sont portés par des bénédictins et que leur majorité atteste une irradiation italienne : Pierre provient de Ravenne et est abbé à Fonte Avellane, Lanfranc vient de Pavie, Anselme s'est enfui de la maison dans son enfance, de Aoste, pour devenir bénédictin en France. À ces noms s'ajoute un autre italien dont le discours théologique mérite une analyse analogique, Gerardus de Cenad, bénédictin italien qui a eu une influence reformatrice sur l'Europe centrale du XI^e siècle et qui a laissé une œuvre stylistiquement affiliée à cette irradiation¹⁶.

Ce proche contexte est un argument en faveur du fait que chaque mot et chaque niveau de lecture possible de la lettre de Pierre Damien peut clarifier un aspect si petit soit-il de la question de vaste envergure soulevée sous forme d'une interrogation, lancée apparemment au hasard dans le texte, à savoir, si Dieu peut restaurer pour une femme la virginité perdue.

La lettre commence avec une adresse précise, qui peut nous avertir du fait que le discours n'a pas, en principe, un interlocuteur universel. Rien ne nous confirme le fait que Pierre médite dans cette lettre sur la condition de n'importe quel cerveau en général quand il pense l'omnipotence divine, mais son ton a en vue d'englober les questions discutées dans ses réflexions sur la vie et sur la formation scolaire et spirituelle au monastère. Ce n'est pas seulement l'engagement de sa vie entière

¹⁴ Pour Alain de Libera (2003), p. 283, Pierre Damien est le premier qui discute d'une *façon dialectique* l'interrogation sur la capacité que Dieu a de pouvoir supprimer le passé.

¹⁵ Par exemple, dans *Les Lettres 51-52*, 1 (PL, vol. 144, col. 253-259), il met en garde le pape contre la simonie, par exemple dans l'expression *pravitas sacerdotum*, 256d.

¹⁶ Cf. Gerardi Moresenae ecclesiae seu Csanadiensis episcopi *Deliberatio supra hymnum trium puerorum*, Ed. Brepols, Turnhout, 1978.

dans la réforme de l'Église qui peut renforcer cette chose, mais plusieurs passages de toute la lettre, parmi lesquels le premier est le mot « *unde* » (d'où) avec lequel commence le paragraphe 2 : la question concernant l'omnipotence divine naît explicitement d'un éloge de la vie monastique du premier paragraphe, mais cet éloge n'est pas un éloge universel, et Pierre Damien n'évoque pas le réveil « du moine qui est en nous, qui se cachait à l'intérieur de nous » contre la vie dans le siècle (qui n'a aucune implication dans ce contexte), mais contre la carrière dans l'administration ecclésiastique romaine (« il se trompe celui qui se persuade qu'il peut être en même temps moine et servir la Curie ») que Petrus précisément a laissé, en abandonnant la fonction d'évêque de Ostie, mais en restant cardinal (« en laissant l'épiscopat »). Il est à table avec Didier et les frères du Mont Cassin, dans une vraie « capitale » du monde bénédictin¹⁷, lieu des décisions et de la possibilité d'une réforme de tout l'ordre, où le thème du meilleur mode de vie monacale est un sujet naturel de discussion.

C'est là qu'il entend l'opinion de Jérôme concernant l'impuissance de Dieu pour refaire la virginité perdue, soit qu'elle soit lue, à table, directement de la lettre 22 de Jérôme, soit à partir d'une *Vie* de Jérôme qui contenait le passage cité dans la lettre et qui avait été rédigée à la fin du VI^e siècle et qui semble avoir été conservée au Mont Cassin¹⁸. Le rapport de Pierre Damien à Didier, tous les deux pères spirituels et abbés de bien de nombreux frères est d'« entente unanime » (« avec qui nous ne faisons qu'une seule âme » - « *unanimitatem patri* »), et ce rapport mériterait d'être retenu dans les analogies que nous allons proposer plus bas. Toutefois, rien n'est mentionné, pas même une réaction de désapprobation de la thèse de Jérôme de la part de Pierre Damien.

Au contraire, elle survient tard, précisément dans la rédaction de la lettre, l'année suivante. Le paragraphe 3 énonce ce désaccord, il campe Didier en adversaire attiré dans la dispute, il n'a pas de considération pour ses arguments (ils sont "*longis atque prolixis*", ce qu'une bonne tradition rhétorique cicéronienne désapprouve complètement), à l'exception d'une seule chose : la réduction de « l'impuissance » divine à la volonté divine.

¹⁷ Cantin (1972), p. 63.

¹⁸ Cf. Jérôme, *Epistola 22 ad Eustochium, Paulae filiam*, 5, dans PL, vol. 22, col. 397b: "*Audenter loquar: Cum omnia possit Deus, suscitare virginem non potest post ruinam. Valet quidem liberare de poena, sed non vult coronare corruptam*". Le sens tout entier de la lettre de Jérôme, rédigée autour de l'année 383, a en vue un éloge de la virginité et une apologie de la vie monastique (pour un commentaire plus large du passage, voyez également Moonan (1980), p. 148, qui soutient aussi la possibilité que la lecture du texte ait pu avoir lieu le 29 septembre 1066). Ses affirmations précèdent une citation d'*Amos*, 5, 2, ce qui représente implicitement une projection dans l'histoire du thème de la virginité qui ne peut être récupérée. Sur la possibilité que le passage, au moment du repas, n'a pas été extrait de la lettre de Jérôme, mais de la *Vie* anonyme mentionnée, voyez Cantin (1972), p. 32, n. 1, avec renvoi pour ce texte à PL, vol. 22, col. 207.

Conformément à cette réduction proposée par Didier, les conséquences énoncées par Pierre Damien sont déclarées absurdes : si Dieu ne peut pas quelque chose parce qu'il ne le veut, alors il ne fait que ce qu'il veut, donc il ne peut rien faire de ce qu'il ne fait pas. Finalement, tout le devenir de la créature décrit et réduit complètement les limites de la puissance divine, ce qui, pouvons-nous remarquer, conduit à un Dieu plus pauvre en puissance que la contingence elle-même du devenir. Dans la version de Pierre Damien, l'assertion « ce n'est pas valable, pas même pour l'homme fragile », et la perspective inverse montre l'absurdité de la thèse. Or, la question est de prouver l'omnipotence absolue de la nature divine, dans le contexte dans lequel l'auteur a déjà derrière lui une tradition qui a déjà discuté la question et qui évolue, à partir de ses prémisses vers la conclusion scolastique connue *potentia Dei ordinata* (« ordonnée, en rapport avec ») et *potentia Dei absoluta*.

Nous retenons donc, une première remarque sur la structure : l'énoncé de la thèse apparente et le rejet d'un premier argument. Dans cet ordre, suit l'exposé des arguments d'autorité qui pourraient soutenir la thèse opposée. Parce qu'il lit les passages scripturaires dont le sens littéral déconcerte, pour plaider en faveur d'une lecture qui dépasse le sens littéral, le passage est très abelardien *avant la lettre*, mais parce que l'évocation de l'ambiguïté scripturaire, est faite avec la crainte de « l'impasse dans les âmes » de ceux qui sont simples, il est très ancré dans un discours ecclésiastique de préserver ceux qui ne sont pas professionnels de la réflexion intellectuelle, discours présent dans les moments significatifs de l'histoire de la philosophie médiévale.

La décision de la lecture qui dépasse la lettre laisse entrevoir dans le paragraphe 5 le cadre de la solution de tout le problème débattu dans la lettre : la critique des niveaux de compréhension de l'Écriture définit deux niveaux de la science divine : un pour elle, et un autre « pour les apôtres », ce qui peut déjà suggérer l'existence de deux types possible de discours humain qui décrivent les deux sciences divines : une de l'homme dans une perspective divine, une autre de l'homme dans une perspective propre. Aucune d'entre elles n'est complètement illégitime, mais aucune d'elle n'est complètement autonome. Rien n'arrête à partir de ce moment, en se fondant sur la pluralité des lectures de l'Écriture, le fait que le discours sur l'omnipotence divine puisse se développer sur au moins deux plans. Dans les deux paragraphes suivants : 1) le garant de cette doublure est la personne même du Christ (« de même comme si lui n'avait pas su ce que le Père sait »), 2) son expression scripturaire est le passage de la connaissance comme en un « miroir » de *I Corintiens*, 13, 12; 3) il s'applique seulement à cette vie de *l'homo viator*, pour utiliser un concept qui retrouve sa dénomination seulement dans les prochains

siècles, mais avec une origine augustinienne¹⁹ et 4) le nom propre du mode divin d'énoncer l'omnipotence divine renvoie à un concept âprement discuté dans le traité *De veritate* d'Anselme : *De la rectitude de la volonté*, qui renvoie en essence à la coïncidence entre le bien et la volonté du créateur.

Le paragraphe 8 attire l'attention sur les choses qui se trouvent simultanément dans la prévoyance et l'intention divine et qui se retrouvent d'une manière déroulée dans la création, constituant une allusion subtile à ce qui apparaît plus clairement dans les paragraphes suivants : Boèce apparaît comme l'un des modèles principaux du concept d'omnipotence divine de Pierre Damien avec *La consolation de la philosophie*, V, prose 6²⁰. Dans cette perspective, l'ensemble du paragraphe 9 pose le problème du mal et de son origine. Grâce à la nature relative du mal dans l'accomplissement particulier des événements du devenir, il ne peut être fondé dans une nature absolue : c'est pourquoi, l'énoncé « Dieu ne peut faire ce qui est mauvais, parce que il ne peut le vouloir » a du sens.

La discussion à propos du mal remet en scène l'exemple de Jérôme, sans qu'il soit cependant le même. Ce changement de signification, introduite tacitement dans le texte, comme signe d'un engagement symbolique de l'auteur, attire notre attention sur la valeur de l'exemple de la virginité perdue : pensé d'une manière prépondérante dans un paradigme féminin²¹, il ne cesse d'avoir différentes acceptions tout au long de l'ensemble du traité, à propos duquel nous allons argumenter en conclusion qu'elles obéissent à une certaine progression. Ici, l'exemple de Jérôme en arrive à se référer à « rendre la virginité à celle qui a été violée », grâce à l'apparition dans le texte d'une série de présupposés inattendus concernant la charge de l'exemple, mais nécessaires pour pouvoir occasionner une discussion sur la nature du mal (« C'est un mal, le fait que, à la suite du viol [...] mais ç'aurait été un bien si Dieu l'avait réparé... »).

Aux antipodes de cette situation, apparaît dans le même paragraphe l'exemple du bien suprême, avec une valeur de sens de l'histoire (« il s'ensuit qu'il ne le fait qu'une seule fois »), concernant la naissance du Christ né de la Vierge. Admettons pour l'instant à titre d'hypothèse, que les exemples sont ici des hypostases graduelles d'une unique question, offrant maintenant seulement l'argument présent dans le texte : la discussion sur la nature du mal n'aurait pas été possible seulement si les deux exemples avaient été liés. Une fois acceptée cette

¹⁹ Augustin, *De doctrina christiana*, I, 8, trad. de M. Ciucă (mod.), ed. Humanitas, București, 2002, p. 62-63: « *si essemus peregrini qui eate vivere nisi in patria non possemus – si nous étions des pèlerins, nous ne pourrions vivre heureux que dans la terre [du Père]* ».

²⁰ Cf. Boethius, *De consolatione Philosophiae*, V, prose 6. La relation est mentionnée par Remnant (1978), p. 264-265, Marenbon (1983), p. 91-92, Libera (1993), p. 284.

²¹ Avec l'exception de la restauration « selon le mérite » cf. *infra*.

liaison, nous pouvons lire les deux paragraphes suivants comme un effort de classification de l'auteur : la restauration de la virginité perdue, qui est précisément corrélée à la naissance du sein de la Vierge, peut être comprise en deux sens : selon le mérite ou selon la chair. Ces deux sens nous rapprochent progressivement de la discussion centrale sur l'omnipotence divine.

Ainsi, parce que la restauration de la virginité selon le mérite donne un sens plus large à l'exemple (il n'est plus question seulement du thème de la vierge, car la portée de l'exemple a maintenant en vue « beaucoup de femmes mariées ou abstinentes » et renvoie à la discussion paulinienne sur la chasteté, pour que, se fondant sur elle, l'enjeu de ce paragraphe soit évident. Le passage « celui qui s'unit à l'Époux céleste [...] retrouve la fleur virginale de la chasteté » est le seul qui étende la question aux deux sexes et consiste, de fait, en un éloge de la vie monastique. Cela mérite que nous mettions cette signification en lien avec le destinataire principal de la lettre et avec la question extrêmement importante pour le début de la réforme grégorienne, celui de la clarification du statut symbolique du monachisme. Ici, Pierre Damien donne discrètement, précisément dans ce passage, une des possibilités de réponse à l'interrogation posée par Jérôme.

Mais la restauration de la virginité « selon la chair » soulève une nouvelle question, et l'écriture semble ici précipitée et pas explicite. Pierre Damien fait un petit raisonnement par la proportion (du genre « Si Dieu peut faire des opérations plus compliquées que la restauration de la virginité, pourquoi ne pourrait-il pas réaliser aussi celle-là ? »), mais il n'explique pas ce qu'il a en vue par la restauration de la virginité : le miracle dans la succession temporelle ou l'annihilation du passé ? Le manque de clarification a été interprété justement comme une ambiguïté de l'auteur²². Toutefois, rien depuis le début des explications n'appelait une pareille explicitation : au contraire, l'énoncé d'un genre qui comprend ses espèces n'impose aucune énumération des espèces, ni le fait de s'arrêter sur l'une d'entre elles. Parce que le texte lui-même contient ensuite des références aux deux possibilités, nous pouvons les retenir comme significations distinctes, et éventuellement progressives de « la question de Jérôme ». Toutefois, la radicalité incomparable de la deuxième variante, qui a aussi rendu célèbre le texte de Pierre Damien, pourrait, éventuellement expliquer ces deux éléments surprenants qui apparaissent à la fin de ce paragraphe. Le premier est l'évocation du degré de rationalité à partir duquel Pierre Damien est décidé à aborder la question, « *invicta fidei ratione* ».

L'expression qui apparaît ici à travers un ablatif instrumental, se retrouve dans la première phrase du *Proslogion* sous la forme d'un ablatif de relation (« *l'exemple qui doit être médité par la raison de foi* ») et semble provenir d'Augustin, *De Trinitate*,

²² cf. note 60.

III, 1. L'expression est chargée d'un sens particulier²³, et renvoie à un type de rationalité, défini par la nature spécifique de son objet, à la différence de toutes celles qui sont accessibles à l'expérience, un type de rationalité auquel les intellectuels de la réforme grégorienne semblent avoir accordé une attention spéciale dans leurs textes. Le génitif « de la foi » peut être interprété de plusieurs espèces parmi lesquelles il ne faut pas exclure l'espèce explicative, dans laquelle la classification des différents types de rationalité pourrait laisser une place à celle dont nous parlons.

Ratio fidei est celle que Pierre Damien utilise contre ses opposants : à la fin, les clarifications qu'il apporte peuvent être subsumées par ce type de rationalité. Le deuxième élément surprenant est un nouveau changement de cible : ce n'est plus Jérôme, ce n'est plus non plus Didier, mais ce sont « ceux qui ont inventé le fait que Dieu n'est pas tout puissant », qui sont identifiés dans les paragraphes suivants aux « dialecticiens ». C'est seulement par rapport à eux que l'interrogation à propos de la restitution de la virginité avec ses multiples paliers, se réduit maintenant à une seule variante, et précisément à celle de la restauration selon la chair qui présuppose l'annihilation du passé. De là naît une importante conséquence : nous ne pouvons pas dire dans un sens global que de l'interrogation de Jérôme à l'interrogation qui porte sur la capacité que Dieu a de annihiler le passé, une *généralisation*²⁴ a eu lieu, mais que c'est seulement la deuxième question qui généralise une des multiples spécificités des interrogations de Jérôme. C'est pourquoi, le sens principal du traité ne se réfère pas à la possibilité que Dieu a de rétablir le passé, mais celle-ci n'est que le présupposé nécessaire pour un des sens de l'interrogation principale.

Tout le débat sur l'omnipotence divine a une unité entre les paragraphes 12 et 18. Les étapes du débat attestent des formules qui sont arrivées à faire partie, après une distance de deux siècles avec la rédaction de cette lettre, d'une *quaestio* scolastique : *numquid, videri, responsurus*. L'argumentation de Pierre Damien, au contraire, préserve la multiplicité des plans que nous avons répertoriés dans les paragraphes précédents.

L'exemple de Rome remplace, mais seulement en apparence, la question de Jérôme, si nous sommes d'accord pour lire comme clef d'une construction allusive à valeur littéraire le fait que la destruction de Rome apparaît dans le paragraphe 34 sous la forme de destruction du palais de Romulus simultanément avec l'engendrement du sein de la Vierge.

Le début du paragraphe 13 renoue, dans une première réponse avec l'interrogation sur la possibilité que Dieu a d'annihiler le passé, la fin du paragraphe 5,

²³ Anselme, *Proslogion, Prolog*. Cf. P. Vignaux, *Philosophie au Moyen Âge*, éd. Vrin, 2004, p. 113, Baumgarten (2008), p. 91-94.

²⁴ Comme le pense la plus grande partie de l'exégèse sur cette lettre. Cf., par ex., Lesieur (2003), p. 74.

où Pierre Damien fait la distinction entre le mode de connaissance, entre Dieu et l'homme. Ici, elle devient explicite à travers la citation de Salomon, pour laquelle assumer les limites humaines configure un type spécial de signification et ouvre la possibilité de critiquer le langage. Dans une deuxième réponse, Pierre Damien ne fait qu'annoncer qu'il a l'intention de comprendre Dieu précisément comme Créateur et de subsumer toute proposition à partir de cet attribut positif.

La conséquence de cette décision est l'interprétation de n'importe quelle « destruction » qui a Dieu comme auteur, éventuellement scripturairement attestée, à la lumière de la théorie du mal du paragraphe 9 : s'il a détruit quelque chose, il l'a fait parce que c'était un mal qui perdait sa seule raison d'être en face de sa nature créatrice. Si le mal est le non-être, alors sa suppression n'est pas une suppression de l'être, donc Dieu peut faire ce travail sans être en contradiction avec son statut de créateur. Ici intervient l'observation principale faite à l'interrogation émise par les opposants, notamment le fait particulier que, au niveau de la nature divine, l'interrogation a la même importance dans le cas du passé que dans celui du présent ou du futur (mais elle se différencie, pouvons-nous présupposer, à notre niveau d'expression) : au fond, elle met en discussion la contingence de la créature en lien avec l'éternité divine. Pierre Damien non seulement ne conteste pas l'existence de la contingence en ce monde (« Tu peux ou ne peux pas faire du cheval aujourd'hui »), mais fait preuve également d'une connaissance sûre du neuvième chapitre du *De l'interprétation* et de son commentaire fait par Boèce, identifiant dans l'expression *ad utrumlibet* de ces textes, le concept (scolaire) de la contingence²⁵. Puisque Aristote montre ici comment le langage donne l'impression de la nécessité pour les faits contingents, il est correct de dire que le problème théologique de Pierre Damien est, de fait, une reprise et une signification nouvelle contextualisée de l'aristotélisme.

Mais Pierre Damien reprend ce thème avec une remarque à travers laquelle apparaît le troisième niveau de la discussion. Si à la fin du paragraphe 5 il était question du niveau divin de la connaissance des choses et du niveau humain de leur connaissance

²⁵ Aristote, *De l'interprétation*, 9, 18b 1-7 Dans la version latine de Boèce, apparaît la terminologie utilisée par Pierre Damien : Aristoteles Latinus, II, 1-2, *De interpretatione vel perihermenias*, translatio Boethii, specimina translationum recentiorum edidit L. Minio-Paluello, translatio Guillemi de Moerbeka edidit G. Verbeke, revisit L. Minio Paluello, Bruges-Paris, Desclée de Brouwer, 1965, p. 14: "Nam si verum est dicere quoniam album vel non album est, necesse est esse album vel non album, et, si est album vel non album, verum est vel affirmare vel negare; et, si non est, mentitur, et si mentitur, non est; quare necesse est aut affirmationem aut negationem veram esse. Nihil igitur neque est neque fit nec a casu nec **utrumlibet** (s.n.), etc". L'expression *ad utrumlibet* apparaît aussi chez Boèce, *In Aristotelis De interpretatione Commentarium*, editio prima, I, 9, dans PL, 64, col. 330c-d et il se réfère à la contingence. Anselme se rapporte au même sens du *utrumlibet* dans le *Cur Deus homo*, II, 17.

et de leurs énoncés, apparaît ici « la nature variable des choses », c'est-à-dire un troisième niveau, qui contient clairement la référence aristotélico-boécienne. Le rapport entre le niveau divin et celui du devenir ne semble pas problématique, mais il répartit de manière non-conflictuelle la nécessité et la contingence. Ce qui est problématique, c'est l'intrus, c'est-à-dire le langage (« les conséquences des énoncés »). Il entre en scène par la différence faite entre *natura rerum* et *consequentia dictionum* (ou, dans la deuxième occurrence: *consequentia disserendi*).

Ce que, *mutatis mutandis*, nous sommes tentés d'appeler « confusion de langage », Pierre Damien l'identifie dans la tradition néotestamentaire précisément au *scandalum* (paragraphe 15) : la contingence du devenir apparaît comme nécessité grâce à la nature elle-même du langage : « il peut arriver qu'aujourd'hui il pleuve, comme il peut arriver qu'il ne pleuve pas. Mais, en ce qui concerne la conséquence de l'énonciation, s'il s'ensuit qu'il pleut, il est absolument nécessaire qu'il pleuve ». Si nous sommes d'accord pour transférer sur le passé le jugement de Pierre Damien, sur la base de la généralisation qu'il a proposée au début du paragraphe 16, il pourrait être encore plus clair : présenter dans le langage des faits passés a pour corrélat de les faire apparaître comme nécessaires et fait que nous ne les percevons plus comme contingents. C'est pourquoi les professionnels du troisième art libéral, la dialectique, deviennent incompetents ("*imperite sapientium*") quand ils adaptent (ce qui correspond à l'apparition des verbes *apto*, *infero*, *adhibeo* des paragraphes 17-18) les règles de leur art « aux sacrements divin ». L'allusion à Béranger est suffisamment évidente, mais elle est équilibrée par un éloge inattendu des dialecticiens du paragraphe 18 « conformément à la pure vertu de [cet] art singulier (*iuxta meram solius artis [...] virtutem*) ».

C'est l'un des moments les plus tendu de la lettre, puisqu'elle s'adresse maintenant à un opposant bien plus important que Jérôme ou Didier : au dialecticien ou au statut de sa profession. En ce qui le concerne, Pierre Damien dit que, « ainsi comme se présente l'ordre des mots » (mais non les autres ordres), en vérité, Dieu n'a pas le pouvoir de changer le passé, et c'est pourquoi il se sert d'une autre modalité de la raison plutôt que de la *ratio fidei* : les dialecticiens « et surtout ils émoussent le tranchant de la pensée (*aciem suae mentis*). ». L'expression n'est pas une métaphore innocente : employée par Augustin, et, plus tard, récupérée par Bonaventure ou Descartes, pour décrire le fonctionnement de la pensée humaine qui produit de manière naturelle des concepts²⁶ ; cette expression a un emploi bien plus restreint chez Anselme : elle s'oppose au début du *Proslogion* à la raison de foi *ratio fidei*.

²⁶ Augustin, *Confessions*, III, 5, trad. de E. Munteanu, ed. Nemira, București, 2006, p. 63; Bonaventure, *Itinerariul minții spre Dumnezeu*, III, 5, traducere de F.-R. Hariga, ed. Polirom, Iași, 2012, p. 67; R. Descartes, *Meditații despre filozofia primă*, III, trad. de C. Noica, ed. Humanitas, București, 1992, p. 272. Il convient de remarquer ceci, que de cette série de cinq occurrences, seulement chez Augustin, Pierre Damien et Anselme, la connotation du terme *acies* désigne un échec de l'intelligence.

En pointant l'échec de l'emploi naturel de la pensée désireuse de produire des concepts à propos de la nature divine (« le tranchant de la pensée m'échappait de tous côtés, affirme Anselme dans ce passage), qui peut être produit seulement par substitution de ce type de rationalité avec celui auquel elle s'oppose²⁷. Est remarquable le fait que les deux expressions apparaissent déjà chez Pierre Damien avec le même sens que celui dans lequel les a employées plus tard Anselme ; et ici, *acies mentis* appartient à celles qui extrapolent en franchissant les interdits alors que *ratio fidei* trace de manière critique les limites de notre capacité de comprendre la nature transcendante.

C'est dans ce contexte que doit être saisie la première apparition de la métaphore de la servante, celle du paragraphe 17 : la dialectique a une fonction servile dans la mesure où elle sert une maîtresse (de même que *acies mentis* aurait pu avoir une fonction servile à côté de *ratio fidei*, même si l'auteur ne fait pas plus qu'une allusion qui nous permettrait d'accepter ce rapport sinon par une analogie explicative). La dialectique ne s'identifie pas ici avec la philosophie, avec toutes ses disciplines que les siècles suivants lui ont rajoutées. La première et la plus simple preuve de ce fait est la mention de l'éthique (« l'honnêteté des mœurs ») à la fin du paragraphe 18, à côté de la règle de foi. Opposée à la dialectique [envisagée] dans un rôle instrumental. Si l'on pense que pour Abélard, l'éthique est sur le point de devenir une discipline philosophique²⁸, on se trouve en face d'un réel problème de compréhension de l'analogie proposée par Pierre Damien : ce qui est désigné par « servante » est suffisamment clair, c'est ce qui est assimilable, par un jeu de mots, précisément à un *organon*, mais en aucun cas elle ne correspond à la philosophie dans son acception antique, ou dans son acception scolastique d'après la fin du XII^e siècle. Au contraire, elle nous renvoie soit vers la dialectique, dans le cas présent, soit vers l'éloquence, si nous pensons à une source possible de la métaphore qui renverrait de Pierre à Augustin, *De doctrina christiana*²⁹. Mais savoir qui est « la maîtresse » n'est pas du tout limpide : un concept qui n'est pas clarifié, mais qui, avec les limites tracées par Pierre Damien dans la dénomination de cette relation, a été ensuite rempli d'un contenu indifféremment philosophique ou théologique aux siècles suivants. Pierre Damien lui-même semble témoigner d'une faible conscience historique de la réduction de la servante à la dialectique, au début du paragraphe 18, à travers une

²⁷ Baumgarten (2003), p. 98-103.

²⁸ Domanski (1996), p. 40.

²⁹ Augustin, *De doctrina christiana*, IV, 10 (30), trad. M. Ciucă, *ed. cit.*, p. 286-287: « La sagesse sort de sa place, c'est-à-dire du siège du sage, et que l'éloquence la suit comme une inséparable servante (*tamquam inseparabilem famulam*), même si elle n'est pas appelée ». Yolles (2009), p. 21, suggère que cette source augustinienne connue pourrait être approfondie, en voyant dans Cicéron, *De oratore*, I, 55 ("*scientiam eloquentiae, tamquam ancillulam*"), une éventuelle source.

allusion aux païens et aux chrétiens qui auraient compris de la même manière ce statut, devenu cause de la confusion de langage. Mais l'invocation « de la lettre qui tue » ferme le cercle à ceux qui critiquent, en mettant les dialecticiens sur le même plan, de manière identique ou au moins analogique que ceux qui lisent bêtement l'Écriture, en la résumant à son expression littérale, et qui sont tout autant critiquables dans la perspective de la réforme ecclésiale du siècle de Pierre Damien et d'Anselme.

Les paragraphes 19-23 ont un statut à part dans l'économie de la lettre tout entière : ils sont tributaires de la description de la nature divine de la *Consolation de la Philosophie*, V, prose 6, où Boèce distinguait entre la nature éternelle de Dieu et la contingence des faits du devenir pour pouvoir sauver le libre arbitre. Mais au-delà de ce modèle, le thème de Dieu qui enveloppe et voile par son éternité la succession temporelle, introduit pour Pierre quelques thèmes qui fondent directement sa démarche.

En premier lieu, le thème « du contenu », qui semble prégnant au niveau du vocabulaire de ces paragraphes (« contenu dans le trésor de l'intelligence », « replié sur soi », « fermé sur soi », « lieu sans rien qui comprenne toute les choses »), mais qui récupère le thème du dédoublement divin de la fin du paragraphe 5 dans la double hypostase de la nature divine : l'intérieur de l'univers (« par le trône sur lequel il exerce sa seigneurie »), mais l'extérieur de celui-ci « par le poing dans lequel tout [l'univers] est contenu ». À noter, la possibilité de l'analogie entre l'hypostase intérieure et le régime du langage, toujours tenté de se réduire à cette dimension.

De même, à noter le fait que l'ambivalence des deux hypostases est, pour Anselme, le véhicule qui fait passer de l'*acies mentis* à la *ratio fidei*, dans la mesure où le discours de cette dernière sur la nature divine devient possible précisément quand Dieu devient, à partir du contenu de la pensée, un contenant (inclusif) de la pensée. Le thème du contenu se transmet avec la discrétion de la force littéraire d'une lettre du rouleau (*volumen*) de l'histoire, des paragraphes 21-22, à la qualification du texte lui-même à la fin du paragraphe 42, suivant éventuellement un archétype augustinien et un thème vétérotestamentaire³⁰.

En deuxième lieu, le vocabulaire de la vue active, dont regorgent ces paragraphes. Dieu connaît le tout « en un seul coup d'œil » ("*uno contemplationis ictu*", à la fin du paragraphe 20) ou « en un simple et unique coup d'œil » ("*uno [...] ac simplici [...] intuitu*"). Le fait de privilégier la vue, et, parmi de nombreuses théories de la vue, celle de la vue active, intègre Pierre dans une descendance, peu ou prou éloignée et peu ou prou transmise de manière indirecte, du néoplatonisme : la plaidoirie plotinienne pour la vue active du traité *De la vue*, ou le thème « de l'œil du haut du

³⁰ *Isaïa*, 34, 4; Augustin, *Confessions*, XIII, 15.

ciel »³¹ ressemble ici, sans que son lien puisse être philologiquement contrôlé, au thème de l'œil divin du haut du théâtre. La ressemblance, toute gratuite qu'elle soit en l'absence de preuves de sa transmission doctrinale, est complétée par un exemple frappant : à la différence de l'œil qui regarde du haut du théâtre dans le paragraphe 20, l'homme assis dans le théâtre « quand il dirige l'acuité [de son regard], il ne revient plus en arrière ».

Cette métaphore de la condition humaine est frappante par trois fois : premièrement, parce qu'elle reprend le terme *acies* (à la suite du passage légitime de la connaissance à la vue) qui renvoyait auparavant à la condition des dialecticiens, et en second lieu, parce qu'elle peut nous évoquer, même de manière accidentelle, l'éloge de l'oubli de soi et de l'incomplétude de la conscience du traité *Despre fericire*, de Plotin³² ; deuxièmement, parce que le thème de l'incomplétude de la conscience est engagé aussi par Anselme dans la construction de l'argument de l'existence divine³³ ; troisièmement, parce qu'il est repris dans la métaphore finale qui exprime le souhait nostalgique qu'a Pierre des frères du Mont Cassin, comme s'il leur avait envoyé une méditation sur la condition humaine et la nécessité de convertir cette dernière, à la manière des yeux qui ne peuvent voir la tête sur laquelle ils sont entés.

En troisième lieu, la position double de la nature divine, intérieure et extérieure, rend possible la distinction entre le niveau du mode divin d'existence proprement dit et d'omnipotence, et le niveau du discours qui existe légitimement par sa propre nature, avant toute extrapolation critiquable. Intéressant est le fait que ce développement de la création en appelle à un concept qui a des racines antiques très vieilles, mais avec une qualification néoplatonicienne bien connue et une très large diffusion dans toute la littérature qui commence avec l'Antiquité tardive : à la fin du paragraphe 21, Dieu « accorde à tous les facultés adaptées à leurs forces – *congruas virium tribuit facultates* », d'où l'idée de la participation *quantum potest*, dominante et évidente.

Tout l'ensemble de ces paragraphes se clos sur une remarque que nous pouvons mettre en relation avec le contenu des paragraphes 4-5 : en vérité, le dédoublement divin et la création des niveaux qui sont *congruae virium* expliquent les contradictions qui apparaissent dans la lecture littérale de l'Écriture.

Le paragraphe 24 introduit maintenant une clarification nécessaire : l'interrogation des dialecticiens en ce qui concerne la puissance de Dieu de supprimer le passé contient en soi une inversion de l'ordre de la création : « Moi, je vais en répondre

³¹ Plotin, *Enneades*, IV, 5 (29), 3, paraphrasant une métaphore platonicienne du *Phèdre*, 247 b-c, p. 392-393.

³² Plotin, *Enneades*, I, 4 (46), 11.

³³ Anselme, *Proslogion*, 18, *ed. cit.*, p. 39: "*revela me de me ad te*".

depuis le commencement» qu'à la nature divine il ne revient pas « de ne rien faire de quelque chose ». Le renversement est d'après cette donnée, total, puisque la question n'est plus une question solutionable ou du moins fausse à l'intérieur de la création, mais contredit la création elle-même. C'est pourquoi, celui qui la défend passe, pour Pierre Damien, dans un monde maladif, et la tonalité médicale du remède pourrait être, éventuellement mis en relation avec la tradition médicale de Alfonse de Salerno, dont les relations personnelles avec Didier et le milieu du mont Cassin sont aujourd'hui connues³⁴. L'interrogation devient, à son tour « rusée » et politrope ("*versuta*") alors que, dans le paragraphe suivant, elle ne peut être appliquée ni à la nature divine, ni à la nature des choses, et les paragraphes 26-28 remettent en discussion, avec de nouveaux exemples, la nature du non-être des maux, pour soutenir le fait de limiter l'interrogation à la sphère du langage.

Mais le paragraphe 29 représente ainsi, un retour et un complément du groupe des paragraphes 15-18, en discutant le rapport entre Dieu et le concept de nécessité en termes qui peuvent être appropriés de manière correcte par la phénoménologie contemporaine. Il commence en soulignant le fait que Dieu peut renverser l'ordre de la nature et peut démentir les syllogismes. Mais les exemples donnés ne renvoient pas à n'importe quel syllogisme, mais seulement au syllogisme hypothétique : « si le bois est coupé, il ne donne plus de fruit ; or il est coupé ; donc, il ne donne plus de fruits ». Cet exemple, comme le précédent dans le texte, concernant le fait de brûler les bois, ou celui qui le suit concernant la vierge qui « a mis au monde, donc qui a couché » ("*si peperit, concubuit*"), et qui rappelle un *topos* cicéronien³⁵, sont analogiques : leur mineure revient à constater un fait d'existence (« <voici que, toutefois, > le bois brûle », « <voici que, toutefois, > le bois est coupé », « <voici que, toutefois, > elle a mis au monde »). Pierre Damien oppose à ces conclusions d'autres syllogismes de propositions qui ont la même valeur de constat et qui démentent le syllogisme hypothétique : « <voici que, toutefois> le bois ne se consume pas », « <voici que, toutefois,> le bois a donné du fruit », « <voici que, toutefois, > elle est restée vierge. Apparemment les deux sortes d'exemples restent sur le même plan. De fait, leur différence est profonde et peut être expliquée de manière pertinente par la manière dont Jean Luc Marion définit le phénomène saturé : les premiers sont des concepts pauvres en intuition, dans la mesure où ils sont assimilables au régime naturel du fonctionnement de la connaissance, là où chez les autres, l'intuition déborde le concept et ils sont une « donation absolument non conditionnée ».

³⁴ Cantin (1972), pp. 57-58.

³⁵ Cicero, *De inventione rethorica*, I, 29, 44: "*si peperit, cum viro concubuit*". La proposition est discutée et transmise par Marius Victorinus, *Explanationes in Ciceronis Rhetoricam*, I, 29, Boethius, *De differentiis topicis*, 3 (PL, vol. 64, col. 1198), chez Cantin (1972), p. 210.

Marion a essayé d'appliquer la description du phénomène saturé à l'argument d'Anselme³⁶. Pierre Damien, pour sa part, a une formule propre pour qualifier le saut d'une famille d'exemples à une autre, et la formule est analogue à la description de Marion : « mais le sacrement a eu lieu, et l'argument a été repoussé ». La conjonction *et* a la valeur d'une conséquence causale implicite. C'est seulement le dépassement par intuition du concept-argument qui peut démentir l'argument sans lui supprimer sa validité dans le régime de son fonctionnement mondain.

La clôture de sa polémique avec les dialecticiens dans la question de la suppression du passé a remis en avant l'exemple de la vierge, par l'évocation de l'exemple cicéronien dans la file des syllogismes hypothétiques de plus haut. Le paragraphe 30 se termine en confirmant (« et... et... ») ce qui nous paraît seulement possible dans la lecture du paragraphe 9, où la naissance du sein de la Vierge apparaît sans une relation avec « la question de Jérôme ». Le début du paragraphe 30 les compare, les classe, mais introduit aussi un nouveau terme dans la discussion. Ainsi, la restauration de la virginité perdue semble un miracle, « de réparation », pourrait-on dire, beaucoup plus facile pour Dieu que le miracle « de création » de la naissance du sein de la Vierge, mais toutefois, dans un paradigme commun qu'atteste le régime comparatif de la phrase : « Parce qu'il est encore plus difficile que n'importe quelle opération pénètre par les portes fermées, plutôt que ces portes qui vont être ouvertes, soient fermées ».

Certes « la pénétration (*ingredi*) » renvoie à la naissance du Christ. Mais n'aurait-il pas été plus adapté à une représentation naturelle, l'emploi du verbe *egredi* ? Le caractère contourné de l'expression a, osons-nous croire, une explication : la discrétion du dosage des procédés littéraires allusifs dans ce texte font que Pierre Damien introduit un nouveau niveau de compréhension de « la question de Jérôme », qui va devenir pratiquement explicite à la fin du texte, dans l'anecdote du changement de lieu de l'enfant, anecdote dans laquelle il passe des portes fermées du monastère pour entrer dans la boulangerie (espace séculaire, en lien avec le monastère, mais connecté à celui-ci, serait-on tenté de dire, semblablement à « une servante »), sans qu'elles soient ouvertes. Ainsi comme celle-ci [l'anecdote] est le dernier niveau de « la question », qui relève, dans ce contexte, seulement du tentateur, de même, la métaphore des portes ouvertes et fermées renvoie ici à différents niveaux du mystère de la virginité, parmi lesquels la naissance du sein de la Vierge est le modèle suprême et la preuve la plus haute de l'omnipotence divine. À cet endroit, la discussion semble close, et la lettre change de sujet.

³⁶ cf. J.-L. Marion, *Questions cartésiennes*, ed. PUF, Paris, 1991, chapitre VII, *L'argument relève-t-il de l'ontologie? La preuve anselmienne et les deux démonstrations de l'existence de Dieu dans les Méditations*, pp. 221-258.

Le dialogue avec les dialecticiens semble clos. Dieu peut changer le passé, mais l'histoire est la manifestation de sa bonté, ensemencée de maux qui d'eux-mêmes tombent dans le non-être. L'homme doit se convertir, en trouvant le chemin qui passe de la *acies mentis* à la *ratio fidei*. Quel qu'il soit, il doit passer par une critique des illusions du langage. Mais la succession littéraire des symboles de la perte de la virginité et de sa restauration est encore loin d'être close. Au contraire, Pierre Damien avait annoncé dans les paragraphes 5 et 16, de manière cumulative, l'existence de trois ordres : l'ordre divin, celui du langage et celui des choses, montrant comment la critique des illusions du langage est requise par les deux niveaux différents qu'il comporte. C'est le lieu maintenant de revenir à l'analyse du rapport entre l'ordre divin et naturel, pour pouvoir, éventuellement, prendre aussi en compte ce rapport par lequel j'ai désigné, par convention, « la question de Jérôme ».

Les paragraphes 31-33 sont consacrés à ce sujet. Ils commencent en fixant les limites « des lois de la nature » ("*iura naturae*") : conformément à celles-ci, « est vrai avec certitude » le fait qu'une jeune-fille qui a perdu sa virginité ne peut la récupérer. Mais Pierre Damien récupère le premier niveau divin par l'évocation des miracles bibliques, puis énumère une série de *mirabilia* qui ont justement comme source directe des passages d'Augustin, *La cité de Dieu* et d'Isidore, *Les Étymologies* et comme source éloignée, de temps en temps, *L'histoire naturelle* de Pline. Il est intéressant ici de voir comment le régime de l'exception naturelle sert justement de preuve à l'omnipotence divine. Mais nous paraît plus importante la nature de quelques exemples qui illustrent le démenti du principe « les contraires ne conviennent pas au même sujet »³⁷. Le fait que les pailles (en lien avec la neige et les fruits), le feu (en face du bois et des pierres), la source des Garamantes selon le jour ou la nuit, ou le contre-exemple des fruits de Sodome (ayant l'apparence d'être mûrs, mais s'évanouissant en fumée ou poussière, déjà connotés négativement dans les passages de *L'Écclésiaste* cités dans le paragraphe 14), supportent les contraires, tient du régime du miracle. Ils sont ainsi des présences neutres en face des contraires qui les accompagnent discrètement (« même une petite pierre conserve l'étincelle du feu enfermée <en elle> »)

Leur caractère miraculeux ne peut évidemment pas démentir le principe de contradiction (car elles dévoilent des vertus contradictoires sous différents rapports) mais leur présence neutre, qu'indique la présence en devenir d'un identique état virginal, état auquel tout ce qui est devenu autre, peut retourner. L'analogie de Pierre Damien

³⁷ Ce fait a été observé et analysé par Lesieur (2003), p. 81 sqq., pour lequel l'exemplification de réalités qui admettent les contraires, mais non les contradicteurs, permet à Pierre Damien d'établir le régime du miracle en lien avec la doctrine des *Catégories*, soit que celle-ci ait été connue directement ou indirectement (dans l'opinion de cet auteur, cf. *op. cit.*, p. 93 sqq.) par Pierre Damien.

ne va pas plus loin mais la structure des miracles pourrait être mise en dialogue avec un principe des *Catégories*, 4a 10 sqq., pour qui la substance est réceptive aux contraires : dans certains exemples, ce qui est miraculeux consiste dans le fait que certains objets, même s'ils ont déjà des accidents et sont individuels, se comportent de la même manière que le principe de la substance et admettent à leur tour de nouvelles séries de contraires. La clôture de ce groupe de paragraphes reconduit au premier plan le thème de la virginité perdue, ici présentée précisément comme symbole général de l'omnipotence divine, qui gouverne aussi l'ordre de la nature.

L'ordre de la nature conduit à discuter, ainsi, un nouvel élément : la deuxième servante, après la dialectique. La fin du paragraphe 31 affirme le fait que « la nécessité de la nature rebelle » peut être une servante de l'ordre divin, et l'identité de la comparaison impose l'analogie des plans : ainsi de même que l'étude de la dialectique sert, à son niveau, une « maîtresse » (pas assez déterminée pour l'instant), de même, les lois de la nature peuvent jouer un rôle identique. Mais aucune précision, dans ce contexte, sur le nom de la maîtresse, quoique le renvoi à l'ordre divin soit suffisamment évident. Peut-être seulement que la fonction inédite de *mirabilia* de la fin du paragraphe 33, par le changement de leur description pourrait être une explication : les arbres qui ne perdent pas leurs feuilles en Inde et la continuité entre le végétal et l'animal par les fruits qui deviennent, en mûrissant, des oiseaux dans les îles exotiques et mystérieuses de l'ouest, reste à être seulement une louange de la puissance divine à laquelle conduisent les lois de la nature.

Après un court moment de réflexion sur la philosophie de l'histoire, dans laquelle le symbole de la naissance de la Vierge est mis en relation avec la chute du palais de Romulus (symboliquement annoncée, comme nous l'avons vu, dans le paragraphe 12), suit une conclusion générale de l'ensemble du texte, dans le paragraphe 35 : les trois ordres supportent différemment l'interrogation à propos de la possibilité de supprimer le passé parce qu'ils expriment différemment l'idée de nécessité. Mais après la réunion des plans, apparaît l'anecdote connue de la chute dans le puits de Thales, et implicitement, la troisième servante. Mais sa position est complètement inédite et ne peut être complètement analogique aux deux premières, eu égard au fait qu'elle sert et instruit celui qui avait été comparé à une servante dans les paragraphes antérieurs. Négligence de la construction littéraire ? Avertissement à propos d'une possible construction de la philosophie dans laquelle ses différentes branches ancillaires peuvent légitimement la conduire vers une réflexion sur la nature divine ? L'interrogation demeure, pour l'instant, non tranchée, dans les limites des analogies que le texte présent peut recevoir.

Arrivent ensuite deux anecdotes avec une force analogique pour le texte. Laissons-les pour l'instant de côté et portons notre réflexion sur le sens commun des paragraphes 40-41, qui offrent la critique attendue des conceptions de langage

générees par l'indistinction des trois plans et une formule de synthèse de la solution de Pierre, du début du paragraphe 42 : « Si le fait d'avoir une puissance illimitée est coéternel avec Dieu, alors il est dans le pouvoir de Dieu que ce qui a été fait aurait pu ne pas avoir été fait »³⁸. Mais qui l'a comme source, mais qui apparaît dans notre langage sous la forme d'une conséquence et d'une négativité, ainsi comme lorsqu'on dit à propos d'un homme que le fait « de ne pouvoir être invincible » est un signe de puissance, et non de son impuissance. La critique d'Anselme a le même objet que celle de Pierre Damien : *locutio*³⁹.

³⁸ Le texte de Pierre Damien n'est pas compris de la même manière par T. Holopainen (2012), p. 2, pour qui: "*Even though Damian affirm the possibility of restoring virginity, he need not affirm the possibility of undoing the done*". Il est possible que cet auteur se réfère ici au niveau de langage critiquable, mais non au discours dans la perspective de la nature divine, à propos de laquelle Pierre Damien affirme le contraire dans le passage cité Holopainen (p. 6) a vraiment en vue une lecture du texte exclusivement faite dans la perspective de notre langage, en se contentant, de fait, de ne répéter seulement qu'une partie d'un énoncé anselmien (voir la note suivante pour le passage où Anselme dit : « Finalement pour celui qui fait quelque chose, il n'existe plus la possibilité que cela n'ait pas été fait »): "*In Damian's view, the past cannot be undone because what God has made cannot lose its status of having been*". Dans cette perspective, Holopainen critique deux autres interprétations (Remnant, 1978 et Moonan, 1980) selon lesquelles la puissance de Dieu de supprimer le passé se réduit à sa puissance de créer tout monde possible. Selon notre opinion, beaucoup plus proche du sens littéraire de la conclusion de Pierre Damien, se trouverait la vraie formule intermédiaire entre ces deux interprétations : son impossibilité de supprimer le passé est une illusion de langage, mais la réduction de la toute-puissance divine à la possibilité que soit créé *ab initio* tout monde possible est complètement une projection faite sur lui à partir du temps et du langage. Nous pouvons affirmer, ainsi, la cohérence du modèle d'interprétation de Pierre Damien, contre celui de Remnant (1978), p. 265, pour qui l'idée que Dieu puisse annuler le passé « est inconsistante avec les autres affirmations de la lettre ». Pour Moonan (1980), p. 147-150, dans le texte de Petrus nous devons d'abord différencier les deux niveaux de la question : 1) est-ce que Dieu peut faire que n'ait pas eu lieu ce qui a eu lieu ? ("*The Outrageous View*") et 2) Dieu aurait-il pu faire un autre univers que celui qu'il a fait ("*The Standard View*") puis nous allons les étudier séparément. Ces deux niveaux n'ont pas nécessairement une référence distincte quand ils soulèvent la même question, à différents niveaux, de la toute-puissance divine : elle ne peut être appliquée dans son sens absolu, elle ne présuppose pas de degrés. Situées aux deux extrêmes, les interprétations de Holopainen et Remnant-Moonan peuvent être comparées avec l'interprétation de Gaskin (1997), p. 232 qui se trouve en position intermédiaire et qui comprend simplement la lettre de Pierre Damien, mais en employant des concepts anachroniques pour cette époque : conformément à la *potentia ordinata*, Dieu ne peut changer le passé, conformément à la puissance *absoluta*, il peut le faire : "*Nowitis a merit of Damian's discussion, however confused in other ways, that the intermittently sees that the necessity of the past cannot simply occupy a privileged and unchallenged position in the metaphysics of the temporal order*". Selon notre opinion, la concordance de fond avec la question signalée par Gaskin, « la confusion » du texte n'est pas soutenable, mais elle se clarifie par la lecture symbolique et littéraire du texte.

³⁹ Anselme de Cantorbéry, *Cur Deus homo*, II, 17.

Nous pouvons comprendre, que dans la *perspective* de Dieu, le fait est possible, dans la *perspective* du langage il nous apparaît comme étant impossible, mais la *perspective* de la nature combine les situations, pour autant qu'il existe encore quelque chose d'étonnant dans la nature. Cette solution est comparable à la discussion que rapporte Anselme dans *Pourquoi Dieu s'est-il fait homme*, II, 17 : pour lui, la différence entre la nécessité *précédente* et celle *qui suit* explique le type de nécessité qui se rapporte à Dieu : une nécessité qui ne le contraint pas Mais qui l'a comme source, mais qui apparaît dans notre langage sous la forme d'une conséquence et d'une négativité, ainsi comme lorsqu'on dit à propos d'un homme que le fait « de ne pouvoir être vaincu » est un signe de puissance, et non de son impuissance. La critique d'Anselme a le même objet que celle de Pierre Damien : *locutio*.

Mais le groupe des deux paragraphes débute sur une explication extrêmement importante dans l'économie du texte, dans la mesure où elle dessine la frontière entre ce qui, du point de vue de Dieu, est et est bon, à la différence de ce qui, de son même point de vue, n'est pas, car c'est un mal : « le frère avec une foi saine » (on peut comprendre, celui qui pense d'une perspective de la *ratio fidei*, et non de *acies mentis*) peut dire que le mal n'est rien « parce qu'il n'a pas eu une disponibilité d'exister (*materiam existendi*), du moment où l'artisan des choses ne lui a pas ordonné ». À cet endroit, le sens tout entier de la lettre dépend de la signification du terme de « *materia* ». S'il avait l'acception commune propre à la philosophie de tradition péripatéticienne, dans le sens de principe complémentaire de la forme dont aurait résulté, par leur composition, un individu, cela aurait signifié que nous acceptons un schéma de type platonicien, peut-être inspiré de la version latine de Chalcidius du dialogue du *Timée*. Il est difficile d'accepter une pareille interprétation, car elle nous conduirait à repousser la création à partir de rien et à accepter une production de la *matière pré-jacente* des choses. De plus, Pierre ne connaissait pas la tradition philosophique théorique d'Aristote pour employer *materia* dans ce sens. Au contraire, l'expression *materiam existendi*, se retrouve dans un commentaire des *Actes des Apôtres*, 12, attribué à Fulbert de Chartres (960-1028), ainsi antérieur seulement de quelques décennies à Pierre, où il renvoie à la mémoire d'un péché présenté comme disponibilité générique pour qu'il se répète lui⁴⁰.

⁴⁰ S. Fulberti Carnotensis Episcopi *Tractatus in illud Actorum XII, I: Misit Herodes rex manus, ut affligeret quosdam de Ecclesia*, Lyon, 1692, p. 22: "sed si per recordationem praeteritae voluptatis peccator ad repetendum peccatum urgetur, cur non ipsa in hoc agmine affectui peccandi praeponitur? Si enim ista illa **materiam existendi** (s.n.), sicut promisimus, subministrat, plus utique videtur esse, quam ipse." Quelques lignes plus haut, l'auteur emploie l'expression "peccandi materiam" dans le même sens.

Finalement, nous avons au moins ces deux arguments pour croire que le sens du terme ici a en vue *une disponibilité* présente dans la nature divine. Le sens est cohérent avec tout le contenu de la lettre de Pierre, dans la mesure où cette disponibilité se réfère à la présence dans la nature divine de toutes les possibilités effectives de la création, dans un sens, c'est certain, archétypal. Nous pouvons relier maintenant le sens de l'expression *ratio fidei* de cette *materiam existendi*, grâce à la mention de *sanae fidei frater* : penser par la raison de la foi signifie actualiser autant qu'il est possible dans son propre esprit l'archétype divin dans la perspective duquel l'homme peut regarder tout ce qui découle dans l'univers de la contingence. Un idéal, au fond, très plotinien, si nous pensons au paragraphe 9 du traité Du beau, qui parle du réveil « du regard intérieur » en termes proches. Mais, pour ne pas faire de comparaison illicites – bien que la transmission médiatisée du néoplatonisme aux auteurs du XI^e siècle n'est pas un *topos* nouveau – limitons-nous à rappeler la métaphore du paragraphe 1 de la lettre de Pierre concernant le réveil « du moine en nous qui se cachait à l'intérieur ».

Nous pouvons retenir, de ce schéma d'actualisation de l'archétype divin dans l'homme, un contenu de signification qui se tient, dans la structure de sens de la lettre, à la place de la Maîtresse : les deux servantes peuvent, éventuellement, assimiler sa présence comme porteuse des archétypes divins qui attendent leurs actualisations dans l'un des discours possibles, soit celui de la dialectique, soit celui des lois de la nature. Mais il reste quelque chose qui n'est pas dit, bien que correspondant à la métaphore du théâtre du paragraphe 20. Cela correspond, parce que ici Pierre parle d'« un frère avec une foi saine », qui peut correspondre à celui chez qui « le moine intérieur » est réveillé, c'est-à-dire qui a dépassé celui qui regardait au théâtre en bloquant une zone invisible, précisément pour pouvoir voir. En un certain sens, ce frère est quelque part entre le spectateur du théâtre et celui qui est au-dessus du théâtre, mais sans s'identifier au dernier. Aucune indication dans la lettre de Pierre sur cette censure, à l'exception de la signification de « *materia existendi* » : si elle devenait objet de connaissance à proprement parler mais non sa source éternelle, celle-ci cesserait d'être une disponibilité, ce qui est justement la définition qu'il lui proposait. En conséquence, l'accès à la « *materia existendi* » est bien plutôt le fait d'assumer un présupposé plus que celui de constituer un discours proprement dit. *Il est non-dit*, parce que Pierre n'affirme rien ici sur la manière dont notre esprit se rapporte à la « *materia existendi* ». Il l'avait affirmé dans la métaphore du théâtre et il le dit à la fin du texte, quand il dit aux frères qu'ils lui manquent autant que les yeux désirent la tête qu'ils ne pourront jamais regarder. C'est au tour de l'interprète de proposer au lecteur un lien entre ces passages.

Nous pouvons maintenant revenir aux deux anecdotes que nous proposent de nouvelles analogies dans le texte et qui pourraient éventuellement clarifier le rapport symbolique entre Pierre et Didier et faire un pas de plus pour nous rapprocher de « la question de Jérôme ». Le premier (paragraphe 36-37) raconte la comédie amère de deux hommes unis par le lien de compaternité⁴¹ ("*compates*") qui sont à table et mangent un coq. Le détail de leur parenté (pères de mêmes fils, parmi lesquels, un spirituel), annonce ainsi le drame littéraire de l'anecdote : Pierre et Didier ont un rapport semblable, se trouvant pères spirituels de nombreux fils ("*unanimitamen patri*", avait mentionné le paragraphe 2).

Les commensaux débattent du même problème, mais avec une image retournée : tous deux reprennent, de manière graduée, précisément la thèse de Didier et de Jérôme, en invoquant au début le saint du même nom que celui de Damien, puis le Christ : aucun d'entre eux ne pourrait ressusciter le coq, symbole important du courage de la profession de foi. La scène de la résurrection du coq, la régie de la comédie de la sauce et le final de la lèpre qui s'étend à toutes les générations qui suivront les commensaux se termine, de manière moralisante, avec le psaume de l'insensé ("*dixit insipiens in corde suo: non est Deus?*"), *topos* biblique employé par Anselme dans le *Proslogion* pour représenter la conscience générique qui peut démontrer l'existence divine.

La deuxième anecdote raconte un adultère qui s'est passé à la limite du plausible : une femme innocente est déshonorée en l'absence de son mari, par un voisin qui a profité du fait qu'elle l'a pris pour lui. La vengeance de l'outrage porté au ménage évoque les pratiques des communautés chrétiennes primitives : la confession publique « devant l'Église », le fait de conduire le fautif « au milieu », les prières qui attestent sa faute par une capitulation psychique spontanée et sa transformation en un possédé qui se suicide. Le divin intervient seulement au niveau de la mémoire exemplaire, rendant visible « encore » les pierres contre lesquelles il se heurte. L'anecdote fonctionne en analogie avec la « question de Jérôme », mais transférée maintenant sur le sacrement de mariage.

« La restitution » de la virginité perdue revient à la confession publique et à la prière, en retenant l'innocence de la femme. Mais plus intéressante nous paraît la possibilité d'inclure celui qui a commis l'adultère dans « le groupe » déjà formé par Jérôme, Didier, les dialecticiens et les compères : tous ceux-là nient la possibilité que Dieu revienne à la situation antérieure, là où seulement celui qui a commis l'adultère transfère le problème dans le registre du péché. La manière qui est la sienne de nier la suppression du passé est la substitution personnelle, thème

⁴¹ N.d.t., expression de Cantin, traduction française, pour exprimer ce lien spirituel que ne rend pas le mot compères qui sera cependant utilisé dans la suite de la traduction.

mythologique abondant dans l'histoire littéraire⁴². Mais ici celui qui a commis l'adultère peut remplacer le mari légitime comme pour des histoires parallèles dont les faits seraient parfaitement superposables, en réfléchissant à sa responsabilité. On ne peut nier une certaine parenté thématique avec le mythe platonicien de Gygès, mais ici le temps est essentiel, dans la mesure où celui qui a commis l'adultère insère dans le passé une séquence qu'il espère pouvoir lui attribuer un statut de vérité, en simulant lui-même l'interchangeabilité du passé et misant sur l'ambiguïté la plus grande : ça a eu lieu ou ça n'a pas eu lieu ?

La preuve la plus évidente que Pierre Damien a construit ici un sens symbolique est la succession des verbes du paragraphe 38 : "*ut dolorem mente concipiat, peperit iniquitatem*— il avait conçu la douleur dans son esprit, il enfanta l'iniquité ». La ressemblance avec la proposition cicéronienne "*si peperit, concubuit*" qui est à l'origine de la question de Jérôme est une évidence indiscutable. Ainsi, avec la scène de l'adultère, « la question de Jérôme » a encore descendu une marche, sans que soit encore atteinte la dernière.

Cela demanderait un courage herméneutique très grand pour avancer sur le fil des analogies jusqu'à suggérer précisément le fait que justement le choix, tiré du livre d'*Esther*, d'un passage sur la toute-puissance divine aurait pu mettre en relation le sens de ce livre biblique en offrant de la sorte un nouveau niveau à « la question de Jérôme » : « la réparation » de la chute, absorbée dans un symbole de libération collective – même si, en définitive, celle-ci est le contenu d'un livre célèbre de l'ancien testament. Pierre Damien lui-même s'exprime de manière équivoque, comme un grand maître des sous-entendus et des allusions, à la fin du paragraphe 42 : pour lui, la question « contient encore des tournants cachés et des impasses », même si lui non plus n'est pas capable de tenir tête à la pression des significations « sans que au moins une étincelle nous échappe » ("*ut saltem scintilla non effluat*").

⁴² Cf. surtout G. Boccaccio, *Decamerone*, IIIe jour, IIe conte. Il est remarquable le fait que, dans la version de Boccaccio, le roi Agilulf est longobard (590-615), ce qui peut souligner l'attestation de l'anecdote en Italie à l'époque du moyen âge. Cf. La scène de la naissance de Hérakles, avec la ruse de l'identification entre Zeus et Amphytrion, mari de la fidèle Alcmène, puis cf. Chaucer, "*The Reeve's Tale*" dans "*The Canterbury Tales*", Jean Bodel, "Gombert et les deux clercs"; l'anonyme "*Le meunier et les deux clercs*", du XIII^e siècle; l'anonyme allemand "*Das Studenten abenteuer*" de ce siècle (à propos de qui nous pourrions dire que le sujet est aujourd'hui discuté dans les mêmes termes de rapport entre la contingence et la nécessité : cf. S. Reichlin, *Zeitperspektiven. Das Beobachten von Providenz und Kontingenz in der Buhlschaft auf dem Baume*, dans C. Herberichs - S. Reichlin (eds.), *Kein Zufall. Konzeptionen von Kontingenz*, Göttingen, 2010, pp. 245-270). Nous remercions Ioana Both (pour la littérature grecque), Florica Bechet et Adrian Papahagi (pour la littérature latine) pour le fait de m'avoir signalé le champ des occurrences de cette anecdote et leurs références dans la littérature médiévale.

Ici, le texte semble se terminer, brusquement avec le salut adressé aux frères, avec la métaphore mentionnée des yeux et du regret, avec l'évocation de la montée de Benoît au ciel sur une échelle – symbole de la mission historique de l'ordre, par analogie avec l'importance du centre que représente le Mont Cassin pour la communauté (« comme alors...de même maintenant ») et avec l'éloge de son école (où, naturellement, on enseigne Aristote et Boèce, et certains qui peuvent comprendre de manière mature le sens des textes). La surprise finale que Pierre Damien prépare à ses lecteurs est, à son tour significative : après cette « clôture » suit encore un mythe, lié à la tentation diabolique. Il est possible que la rupture de rythme de l'écriture symbolise le fait d'asseoir le mythe final dans cette classe graduelle d'explications de « la question de Jérôme », mais avec une rupture de niveau.

Le mythe raconte le changement de lieu d'un enfant, endormi au monastère fermé, et retrouvé à la maison (extérieure au monastère), appartenant au boulanger (serviteur du monastère), *sans que les portes aient été ouvertes*. Le mythe se charge également d'un élément de voyage dans le rêve – l'enfant se souvient que, pendant qu'il dormait, il était dans le clocher de l'Église « à un festin », le troisième dans l'ordre des repas servis dans cette lettre. L'indice pour lequel Pierre croit que ce changement de lieu est un signe du diable est le fait qu'il a vraiment eu lieu sans que les portes aient été ouvertes (l'argument des anges qui délivrent les apôtres de prison en ouvrant les portes est convaincant). Pour nous, c'est l'indice littéraire de la possibilité d'insérer ce mythe dans une série d'hypostases de « la question de Jérôme ». Nous pouvons partir du modèle suprême et archétypal, manifesté dans l'histoire de « la question de Jérôme » : la naissance de la Vierge, où « la restauration » n'a pas lieu, c'est-à-dire n'est pas dans l'histoire, mais *pour* l'histoire, avec une valeur miraculeuse et exemplaire. Suit, de moindre prix, la restitution selon le mérite (de valeur importante dans la réforme monastique dans laquelle Pierre est engagé). Puis, la restitution selon la chair, par le miracle, mais dans la succession historique. Puis, la restitution selon la chair par la restauration du passé, la seule qui avait soulevé la question du pouvoir que Dieu a de revenir sur le temps passé. Puis, la restitution du sens de l'histoire, par l'analogie entre la naissance du sein de la Vierge et la chute de Rome/ du palais de Romulus. Puis, la restitution par la confession publique et la prière dans la communauté des fidèles. La liste peut rester ouverte, pour autant que la fin elle-même du paragraphe 42 le suggère. Mais l'ultime « scène » de la restitution peut revenir seulement à celui qui la nie complètement, dans le sens où le « miracle » apparent n'est que mirage, dans la mesure où il n'implique pas du tout le mystère

de la création à partir de rien, puisque tout s'est passé « sans que les portes soient ouvertes »⁴³.

Nous avons essayé dans les lignes qui précèdent de mettre en place un nombre d'analogies. Leur but a été de nous rapprocher du sens de ce texte, tel que Pierre Damien l'a adressé aux frères du Mont Cassien dans le contexte du déclenchement d'un des plus grands phénomènes de réforme de la culture chrétienne de langue latine. De même que pour toutes les analogies, elles ne sont pas des formes de pensées nécessaires, mais d'interprétation plausibles, renforcées seulement par l'abondance des résultats obtenus. Ces analogies se développent sur cinq plans. Le premier est celui des personnages qui représentent l'opinion commune : Jérôme, Didier⁴⁴, le dialecticien, les compères, l'adultérin et le diable sont d'opinion que la virginité perdue ne peut être restituée dans tous ses sens, mais chacun, à partir de sa position sur l'échelle, et le péché se situe quelque part dans la zone frontière sous le dialecticien.

Le deuxième plan d'analogie est celui du mystère de la virginité réparée, d'où nous partons du mystère de la naissance sans réparation historique et nous sommes conduits sur une échelle descendante par la réparation symbolique, celle selon la chair, celle historique, celle communautaire, et, finalement la suspension elle-même du mystère par une (« fausse ») « réparation », sans objet. La réparation de la virginité perdue devient ainsi un sens universel de la création. Le troisième plan est le contexte où se développent ces analogies, composé des trois repas, celui des abbés, celui des compères et celui des « esprits malsains ». On peut leur ajouter, de la part du lecteur amateur d'analogie, la communion des chrétiens au service des saints Gervais et Protas, et, dans le cas du dialecticien, l'école elle-même, et, si la fantaisie du lecteur est suffisamment permissive, le pain du boulanger. Le quatrième plan est celui des « servantes » : la dialectique dans l'éducation du moine, les lois de la nature, (partiellement) la servante de Thales, et éventuellement, la boulangerie en dehors du monastère. Le cinquième plan, le plus important du texte, parce qu'il contient de fait le message adressé aux destinataires de la lettre, est celui de la disposition spirituelle qui passe de « l'acuité de l'esprit » à la « raison de foi » : le thème « de l'œil du théâtre », reprise dans la forme du salut final et utilisable comme instrument herméneutique pour l'intelligence de la disponibilité divine de l'existence. Tenant lieu de but, le cinquième plan pourrait orienter vers les trois premiers.

⁴³ Ce qui pourrait signifier, si le lecteur nous permet une analogie hégélienne : « sans que le devenir, ait été impliqué », dans le sens d'un risque dont l'être qui change se retrouve lui-même dans une forme supérieure.

⁴⁴ En ce qui concerne les développements historiques ultérieurs, je pourrais placer la position de Thomas d'Aquin dans la même série analogique; cf. *Quodlibeta*, 5, q. 2, a. 1, *Utrum Deus possit virginem corruptam reparare*.

Le profit intellectuel de ces analogies est multiple : 1 à la différence d'une lecture historique ou logique, elles expliquent des éléments du texte que d'autres lectures oublient. 2 Elles entraînent la reconstitution d'un vocabulaire utilisé par Pierre Damien, mais commun à l'époque et qu'on retrouve chez Anselme de Canterbury et chez d'autres. 3 Elles conduisent à s'entendre sur des problèmes communs, sans que les solutions soient toujours les mêmes entre les deux penseurs. 4 Elles proposent une lecture à des niveaux différents à propos de la question de l'omnipotence divine et expliquent pourquoi la discussion de Pierre Damien a comme solution pratique la transformation de la philosophie en une critique du langage. Cette interprétation intègre Pierre Damien dans un flux des idées médiévales d'une large extension historique. 5 Elles nous conduisent à découvrir des sources qui viennent de loin, néoplatoniciennes, des écrits de Pierre Damien. 6 Elles nous mettent en possession de problèmes qui rongent les esprits de certains auteurs du XI^e siècle, au moins Pierre et Anselme, problèmes de nature épistémologique (l'accès à la présupposition de l'archétype divin qui conduit à l'oubli de soi et l'entraînement spirituel en vue d'y parvenir) et qui font de la question de la polémique avec Béranger ou Rosselin un cas particulier de ces questions. 7. Elles nous montrent que attribuer à Pierre Damien l'expression *philosophia, ancilla theologiae* est par deux fois erroné : la première, parce que Pierre Damien veut stabiliser un régime de la réflexion qui n'annule pas, mais problématise l'objet qui ne tombe pas sous le régime de l'expérience, mais, éventuellement, est sa source suprême, ce qui est une grande question de tous les siècles de la philosophie, la deuxième fois, parce que les sens dans lesquels il emploie les mots *philosophia* ou *dialectica* ne disent rien de plus que l'étude de la logique doit être un *organon* pour d'autres disciplines des réflexions humaines. 8. À la fin, elles nous mettent en contact avec un grand écrivain. Il est indifférent qu'il soit un bon logicien, qu'il soit un fin connaisseur de la bibliothèque pauvre en philosophie de son époque, qu'il soit un spirituel soucieux de réformer l'Église, Pierre Damien use d'une forme littéraire d'une force étonnante grâce à l'allusion, à l'emploi des symboles, à la transgression des plans, en façonnant le lecteur qui se trouve fasciné par la simple puissance de sa littérature. S'il avait été un simple ascète rigoriste et qu'il ne lui eût pas plu d'explorer les potentialités de signification des lettres⁴⁵, l'auteur aurait envoyé aux frères du Mont Cassien, probablement une lettre bien plus courte disant simplement brièvement « vous me manquez ». Mais le fait qu'il puisse transformer cette expression fruste en une

⁴⁵ Le passage sur lequel se fondent de nombreux exégètes pour le qualifier ainsi, est, de fait, une belle boutade tirée de *De sancta simplicitate scientiae inflanti anteponenda* (PL, 145, 695a): "*Ecce, frater, vis grammaticam discere? Disce Deum pluraliter declinare*". –« Eh, frère, tu veux apprendre la grammaire? Apprends à décliner Dieu au pluriel ».

architecture littéraire aussi complexe fait qu'il voit dans le manque lui-même les problèmes de son époque et qu'il prononce en même temps quelque chose de bien plus efficace et de bien plus universel que le message adressé aux frères qu'ils ont lu.

Le sens de ce traité est, au fond, la pression faite sur la tradition philosophique de suivre une déviation linguistique par laquelle elle légitime ses énoncés et amende ses extrapolations. C'est dans ce sens, semble-t-il que, par exemple Guillaume d'Auxerre, en suivant Gilbert de Poitiers, a compris le sens de « la question de Jérôme⁴⁶ ».

Traduction française par Claire Bresollette

BIBLIOGRAPHIE

- Boulnois (2002) = Boulnois, O., *Toute-puissance divine*, art. in Gauvard, C., Libera, A. de, Zink, M., *Dictionnaire du Moyen Age*, ed. "Quadrige"-PUF, Paris, 2002, p. 1399b-1400b.
- Cantin (1997) = Cantin, A., *Foi et dialectique au XIe siècle*, Editions du Cerf, Paris, 1997.
- Chevalier (1992) = Chevalier, J., *Histoire de la pensée*, vol. 3, *De Saint Augustin à Saint Thomas d'Aquin*, Editions Universitaires, Paris, 1992, p. 281.
- Courtenay (1972) = Courtenay, W., *John of Mirecourt and Gregory of Rimini on Whether God Can Undo the Past*, in *Recherches de Théologie Anciennes et médiévales*, 1972, pp. 224-256.
- Della Santa (1961) = M. Della Santa, *Ricerche sull'idea monastica di San Pier Damiano*, Arezzo, 1961.
- Dressler (1954) = Dressler, F., *Petrus Damiani. Leben und Werk*, Roma: Herder, 1954
- Domański (1996) = Domański, J., *La philosophie, théorie ou manière de vivre? Les controverses de l'Antiquité à la Renaissance*, avec une préface de Pierre Hadot, Editions Universitaires de Fribourg, 1996, pp. 38-43.
- D'Onofrio (1996) = D'Onofrio, G., "*La crisi dell'equilibrio teologico alto medievale (1030-1095)*", in D'Onofrio, G. (dir.), *Storia della teologia nel Medio evo*, I, I principi, ed. Piemme, Asti, 1996, pp. 435-471.
- Endres (1910) = Endres, J. A., "*Petrus Damiani und die Weltliche Wissenschaft*", in *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, 8/3, Münster, 1910.
- Funkenstein (1986) = Funkenstein, A., *Teologie și imaginație științifică din Evul Mediu până în secolul al XVII-lea*, tr. de W. Fotescu, ed. Humanitas, București, 1998, pp. 109-128.

⁴⁶ Guillaume d'Auxerre, *Summa aurea*, I, 11, 6 (apud Gaskin, 1997, p. 244).

- Gaskin (1997) = Gaskin, R., "Peter Damian on Divine Power and the Contingency of the Past", in *British Journal for the History of Philosophy*, 5, pp. 229 - 247, 1997.
- Gilson (1922) = Gilson, E. *Filosofia în Evul Mediu*, trad. de I. Stănescu, ed. Humanitas, 1995, pp. 219-221.
- Gonsette (1956) = Gonsette, J., *Pierre Damien et la culture profane*, Louvain, Publications Universitaires & Paris, Béatrice-Nauwelaerts, 1956.
- Holopainen (1996) = Holopainen, T. J., *Dialectic and Theology in the Eleventh Century*, cap. 2, Leiden, Brill, 1996, pp. 6-43.
- Holopainen (1999) = Holopainen, T. J., "Necessity in Early Medieval Thought: Peter Damian and Anselm of Canterbury", in *Cur Deus Homo*, P. Gilbert et al. (eds.), Roma, Herder, 1999, pp. 221–234.
- Holopainen (2006) = Holopainen, T. J., "Future Contingents in the Eleventh Century", in *Mind and Modality*, V. Hirvonen et al. (eds.), Leiden, Brill, 2006, pp. 103–120.
- Holopainen (2012) = Holopainen, T., *Peter Damian*, art. in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ultimaactualizare: 22 octombrie 2012.
- Knuuttila (1993) = Knuuttila, S., *Modalities in Medieval Philosophy*, ed. Routledge, London and New York, 1993.
- Krappe (1924) = Krappe A. H., *An Italian Legend in Pierre Damien*, *Romanic Review*, 15, 1924, pp. 94-99.
- Leclercq (1957) = J. Leclercq, "Saint Damien écrivain", in *Convivium*, 4, 1957, pp. 385-399.
- Lesieur (2003) = Lesieur, T., *Devenir fou pour être sage. Construction d'une raison chrétienne à l'aube de la réforme grégorienne*, ed. Brepols, Turnhout, 2003.
- Libera (1993) = Libera, A. de, *La philosophie médiévale*, ed. Quadrige-PUF, Paris, 1993, pp. 283-288.
- McArthur-Slattery (1974) = McArthur, R., and M. Slattery, "Peter Damian and Undoing the Past", *Philosophical Studies*, 25, 1974, pp. 137–141.
- Marenbon (1996) = Marenbon, J., 1996, "Anselm and the Early Medieval Aristotle", in *Aristotle in Britain during the Middle Ages*, J. Marenbon (ed.), Turnhout: Brepols, 1996, pp. 1-19.
- Marenbon (1983) = Marenbon, J., *Early Medieval Philosophy*, ed. Routledge, London and New York, 1983, pp. 90-94.
- Moonan (1980) = Moonan, L., "Impossibility and Peter Damian", in *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 62, 1980, pp.146–163 (rugat Ana I.?).
- Parisse (2002) = Parisse, M., *Pierre Damien*, art. in Gauvard, C., Libera, A. de, Zink, M., *Dictionnaire du Moyen Age*, ed. "Quadrige"-PUF, Paris, 2002, p. 1105.
- Remnant (1978) = Remnant, P., "Peter Damian: Could God Change the Past?", *Canadian Journal of Philosophy*, 8, 1978, pp. 259–268.
- Resnick (1992) = Resnick, I. M., *Divine Power and Possibility in St. Peter Damian's De divina omnipotentia*, Brill, Leiden, 1992.

- Ryan (1954) = Ryan, J. J., *Report of a Recent Thesis Defended at the Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Saint Peter Damiani and His Canonical Sources: A Preliminary Study in the Antecedents of the Gregory Reform*, in *Mediaeval Studies*, volume XVI, 1954, pp. 176-179.
- Rudavsky (1985) = Rudavsky, T., *Divine omniscience and omnipotence in Medieval Philosophy*, Dordrecht, Reidel, 1985.
- Yolles, (2009) = Yolles, J., *The rhetoric of simplicity: faith and theoric in Peter Damian*, thèse inédite avec numéro d'identification 1874/34974, Université d' Utrecht (disponible à: dspace.library.uu.nl).