

LETTRE
SUR
LA TOUTE-PUISSANCE DIVINE

28
367

SOURCES CHRÉTIENNES

Directeurs-fondateurs : H. de Lubac, s. j., et J. Daniélou, s. j

Directeur : C. Mondésert, s. j.

N° 191

Série des Textes Monastiques d'Occident, N° XI

PIERRE DAMIEN
LETTRE
SUR
LA TOUTE-PUISSANCE DIVINE

*INTRODUCTION, TEXTE CRITIQUE,
TRADUCTION ET NOTES*

par

André CANTIN

Chargé de Recherche au C. N. R. S.

*Cet ouvrage est publié avec le concours
du Centre National de la Recherche Scientifique*

LES ÉDITIONS DU CERF, 29, Bd de Latour-Maubourg
PARIS 7^e

1972

Au Père Bernard de Vregille

TABLE DES MATIÈRES DE L'INTRODUCTION

(les chiffres renvoient aux pages)

Abréviations	12
CHAPITRE PREMIER : LES FAITS : L'AUTEUR, LES INTENTIONS, LES DESTINATAIRES	
1. Le moment dans la vie de saint Pierre Damien	15
— L'expérience passée	15
— L'occasion et la date	31
2. Le sujet de la dispute et son enjeu	34
— Le sujet	34
— Les intentions	37
— L'ampleur des préoccupations	42
3. Les destinataires : le Mont-Cassin	49
CHAPITRE II : L'ORDRE DE LA DISPUTE	
1. Le prologue	68
2. La dispute de la première question	69
— La narration	69
— La confirmation	71
<i>a.</i> Position de principes	71
<i>b.</i> Solution de la question	76
— La conclusion	79
3. La dispute de la deuxième question	80
— La proposition du thème	80
— L'argumentation	82
<i>a.</i> La position d'un principe : Dieu produit l'être et non pas le néant.....	83
<i>b.</i> Critique et abandon de la question, non sans une définition du rôle de la dialectique dans l'étude sacrée	85

c. Abrégé de la foi touchant la connaissance divine	90
d. Reprise de la question en rapport avec la nature des biens et des maux	93
e. Comment l'illusion et la confusion des dialecticiens rappelle la question première sur la virginité	98
f. Reprise de la deuxième question : faire que ce qui est ne soit pas ne doit pas être dit impossible à Dieu	100
g. Exemples gradués	104
— La conclusion	107
4. L'allocution finale	110
CHAPITRE III : LES THÈMES DOCTRINAUX : LE MYSTÈRE DE LA TOUTE-PUISSANCE	113
1. Questions traitées et questions résolues	113
— Grandeur et pauvreté de la première question	113
— Solutions faciles et ambiguïtés	117
— Les vicissitudes de la deuxième question ..	122
— Double solution	126
— Le sens relatif des différentes solutions ..	131
2. Les tendances d'une doctrine de la liberté créatrice	141
— L'Être divin	142
— La création	147
— La présence de la création en Dieu	151
— Les deux aspects du pouvoir ou du vouloir divin	156
— L'inexistence du mal	164
— La contingence des lois naturelles	170
— L'inconsistance des méthodes face au mystère	177
CHAPITRE IV : LA DIALECTIQUE ET LA PAROLE SACRÉE	187
1. L'instrument dialectique	188
— <i>Ars disserendi</i>	188

— Thèmes et principes de l'argumentation dialectique	198
— L'argumentation : le syllogisme et les opérations auxiliaires	207
— Le lien avec les arts du langage	216
2. L'inadaptation de la dialectique à l'étude sacrée	222
— L'objection contre la foi	223
— La méconnaissance de la dialectique	232
— L'opposition des esprits	238
— La conversion possible	250
— La servante inconnue	260
CHAPITRE V : L'HÉRITAGE RHÉTORIQUE : L'AMOUR DES LETTRES AU SERVICE DE DIEU	265
1. Les genres	265
— La lettre	267
— La dispute	270
— L'exposition sacrée	275
— La défense oratoire	278
— La diatribe	279
2. La composition	283
— La division traditionnelle du discours	284
— Les caprices de l'enchaînement des idées ..	294
— « Disjonction » littéraire et indifférence logique	301
3. Le style	312
— Les mots	313
— La structure des phrases	327
— Les ornements	334
— La marque de l'homme	344
NOTE SUR LE TEXTE ET LA TRADUCTION	351
— La tradition manuscrite	351
— Les éditions	353
— L'établissement de ce texte	354
— L'orthographe adoptée	355
— Les divisions du texte	355
— La traduction	356

ABRÉVIATIONS

- BGPhMA* : Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters.
BHL : Bibliotheca Hagiographica Latina.
BISI : Bulletino dell' Istituto Storico Italiano per il Medio Evo.
CC : Corpus Christianorum.
Clavis : Clavis Sancti Petri Damiani, G. Lucchesi.
CSEL : Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum.
DA : Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters.
FIS : Fonti per la Storia d'Italia.
GM : Giornale di Metafisica.
MGH : Monumenta Germaniae Historica.
— *Lib. de lite* : Libelli de lite imperatorum et pontificum saec. XI et XII conscripti.
— *SS* : Scriptores rerum Germanicarum.
PL : Patrologiae cursus completus, Series Latina, J. B. Migne.
Reallexicon : Reallexicon für Antike und Christentum.
RB : Revue Bénédictine.
Rech. Aug. : Recherches Augustiniennes, suppléments à la Revue des Études Augustiniennes.
Rhet. lat. min. : Rhetores latini minores, éd. C. Halm.
SA : Studia Anselmiana.
SC : Sources Chrétiennes.
SG : Studi Gregoriani.
SM : Studi Medievali.
Sc. séc. : désigne une étude plus large, composée parallèlement à la présente édition et qui la complète sur plusieurs points : *Les sciences séculières et la foi, la critique unitaire de S. Pierre Damien (1007-1072)*, (sous presse).

INTRODUCTION

Voici un auteur qui n'aborde aucune question que dans une histoire, parmi des faits et pour des intérêts humains. Une lettre de lui ressemble rarement à un traité. Il reprend dans celle-ci une conversation tenue à table avec l'Abbé du Mont-Cassin, son ami Didier. D'autres moines, plus jeunes certainement, s'étaient joints à la conversation, et ils l'avaient élevée à cette difficile question : Dieu peut-il rien sur le passé ? Peut-il faire par exemple que Rome n'ait pas été fondée ? La lettre revient sur la dispute et donne à cette question plusieurs réponses fondées sur la Parole de Dieu même.

Pour mieux l'entendre, que faut-il ? Il y aurait avantage à réunir les indications qu'elle donne sur l'expérience passée de son auteur, ses intentions et ses dispositions présentes, et enfin sur la situation des destinataires. Certaines de ces indications sont assez explicites ; les documents extérieurs pourront les compléter d'autant plus exactement. Il y aurait surtout à débrouiller l'entre-suite des avis, des citations de l'Écriture et de tous les détours de raisonnements qui forment le tissu de cette lettre. Un ordre qui ressortirait d'elle-même ferait plus qu'en faciliter la lecture, il permettrait de ramasser ensuite le double enseignement qu'elle donne, et sur la question et sur la manière de la traiter ; il aiderait même à apprécier la propriété du style.

A quoi devront contribuer les cinq chapitres suivants, dont l'un aura pour tâche d'éclaircir les circonstances et les conditions dans lesquelles elle fut écrite ; un autre, d'en proposer l'analyse ; le troisième, de distinguer les problèmes qu'elle traite, les doctrines qu'elle reprend et les conclusions

qu'elle donne; le quatrième, d'examiner tant les idées que la pratique de l'auteur pour la méthode, et particulièrement pour ce qui touche à la dialectique employée dans l'étude sacrée; et le dernier, d'apprécier sa manière d'écrire, l'une des principales et des plus justes raisons pour lesquelles cette lettre a été souvent copiée.

CHAPITRE PREMIER

LES FAITS : L'AUTEUR, LES INTENTIONS, LES DESTINATAIRES

1. Le moment dans la vie de saint Pierre Damien

L'expérience Au moment où il dicte cette lettre, Pierre
passée Damien, né en 1007 à Ravenne, a environ soixante ans. Depuis plus de trente ans il est ermite au prieuré camaldule de Fonte Avellane, sur les pentes du Mont Catria, en Ombrie¹. On peut comparer cette lettre à ses premiers écrits, la dispute avec les Juifs sur le Messie, ou la *Vie de Romuald*, son maître, écrite à trente-cinq ans². On ne trouvera pas une ferveur moins jeune dans l'ouvrage de la maturité.

1. Entre Faenza et Florence par Cagli, aujourd'hui dans le diocèse de Gubbio et la province des Marches. La fondation de l'ermitage, qui reçut d'abord le titre de Saint-André, puis, au temps de Pierre Damien, de Sainte-Croix, n'est pas encore bien éclaircie. Le plus ancien privilège connu est de Sylvestre II. On a supposé que Romuald, père des camaldules, l'avait fondé vers 992 (voir W. FRANKÉ, *Romuald von Camaldoli*, 1913, p. 193). Mais alors, on comprendrait mal que Pierre Damien n'en ait rien dit dans sa *Vita Romualdi*. Sur le rôle d'un certain Ludolphe ou Candolphe, disciple de Romuald, voir GUIDONIS GRANDII, *Dissertatio de S. Petri Damiani et Auellanitarum Instituto Camaldulensi*, PL 144, 17-88. Il est au moins certain que l'ermitage suivait la règle bénédictine et l'observance fixée par Romuald.

2. *Antilogus contra Iudeos, Dialogus inter Iudeum et Christianum*, respectivement Op. 2 et 3, PL 145, 41-68. M. Miccoli a établi que ces deux ouvrages n'en étaient qu'un (G. MICCOLI, *Due note sulla tradizione manoscritta di*

Sur son enfance et sur les années qu'il passa dans le monde jusqu'à environ vingt-huit ans, le témoignage de son compagnon Jean de Lodi paraît sûr¹. Il nous montre un enfant soumis à des traitements extrêmes, passant de la brutalité à l'affection. Sa mère avait dû abandonner ce dernier fils d'une famille trop nombreuse. Un frère l'avait ensuite employé comme porcher et le maltraitait. Il dut sentir d'autant plus fort la tendresse de sa sœur Rodelinde, qu'il appelle sa seconde mère, et les attentions de son frère Damien, dont il adopta le nom, et qui prit soin de le faire instruire aux meilleures écoles de la province². Quoiqu'il en soit de ces faits, on ne pourrait en imaginer de plus propres à nous faire comprendre la violence de ses sentiments. Pour nous en tenir à ce qu'il en paraît dans cette lettre, il est aussi véhément à vouer au fer rouge l'adversaire du Mont-Cassin, à le presser de vomir son opinion exécrationnelle, ou de se circoncire la langue avec le fer, qu'à témoigner de quel feu le cœur lui brûle pour toute la communauté, et à lui faire sentir « cet incendie de ferveur » qui le fond en elle³.

Pier Damiano) et Mgr Lucchesi en a fixé la date à 1042. *Vita Romualdi*, de 1042 également, PL 144, 953-1008, et éd. G. Tabacco, FIS, n° 94, Rome 1957.

1. *Vita B. Petri Damiani, per Joannem monachum eius discipulum*, PL 144, 113-146. C'est, pour la vie, la source principale, complétée par des allusions éparses dans l'œuvre, le récit de sa légation en France par un compagnon de route (PL 145, 865-880), une lettre d'Alexandre II aux archevêques français (*ibid.*, 857), quelques allusions dans des chroniques contemporaines et quelques actes. Jean de Lodi paraît avoir partagé les scrupules de son ancien prieur touchant l'exactitude des faits rapportés. Il indique avec soin ses différentes sources (114 C - 115 A) dont la principale est l'entretien familial de l'homme. Il reste qu'il a pu grossir l'importance de certains faits sur lesquels son attention s'était particulièrement arrêtée. Une étude critique des données de la vie de Pierre Damien a été faite par Fr. Dressler, *Petrus Damiani Leben und Werk*, SA 34, Rome 1954.

2. Sur ses sentiments à l'égard de ses sœurs Rodelinde et Suffieie, voir sa lettre à l'impératrice Agnès (éd. A. Wilmart, dans *RB* 44, 1932, p. 128) et une longue lettre à ses deux sœurs : *Ep.* 8, 14, PL 144, 489-497 ; à l'égard de son frère Damien, archiprêtre de Ravenne : *Ep.* 5, 2, 340-342.

3. 608 AB, 615 A, 618 C, 620 D - 621 AB. Ses sentiments peuvent être comparés à ceux qu'il prête à son maître Romuald : *Vita Romualdi*, PL 144, 957 B, 967 AB, 983 A, 991 D ; et *Ep.* 7, 8, *ibid.* 447 ; *Op.* 7, PL 145, 184 C.

Il fut donc envoyé par son frère à l'école monastique de Faenza¹. Il y montra bientôt de tels dons qu'on lui fit achever ses études libérales à Parme, à l'école cathédrale, ou, comme il dit, séculière². Il n'y avait point alors d'école plus brillante, ni sans doute plus fréquentée dans les provinces du Nord³. Il y acquit des connaissances assez vastes pour qu'on ne pût lui comparer sur ce point que très peu d'hommes en son temps, spécialement dans la rhétorique et dans les deux législations, romaine et canonique, et une si vive expérience du monde et des écoles qui en incarnaient la vanité, qu'il en garderait toujours l'aversion⁴. Cependant, la qualité de son savoir le poussait d'abord à le communiquer. Il fut donc maître, à son retour chez lui, à Ravenne, peut-être aussi avocat, profession qui était souvent attachée à celle de rhéteur, et il le fut avec une fortune qui l'exposa à toute sorte de tentations : de la richesse, de la gloire mondaine, de Vénus⁵. On jugera au moins par cette lettre de l'excellence

1. *Adolescentem me in Faentina urbe propter litterarum studia constitutum* (*Op.* 51, PL 145, 762 C). Cf. *Vita*, PL 144, 117 B.

2. Deux témoignages personnels sur ses études à Parme sont donnés par cette lettre même : *Enimvero cum apud Parmense oppidum degerem, ibique litteralium artium studiis insudarem...* (616 C) ; et par l'*Op.* 42, I, PL 145, 672 D. Cf. *Op.* 45, PL 145, 699 CD - 700 A, et *Vita*, PL 144, 117 B : *In quibus scilicet tam docilis tamque industrius est agnitus ut ipsis suis doctoribus mirabilis haberetur.*

3. Sur l'école de Parme vers la fin du premier tiers du XI^e siècle, voir F. Novati, *Un docto borgognone del secolo XI e l'educazione letteraria di S. Pier Damiani*. Ce peut être un signe de la réputation de cette école qu'Anselme de Besate, né une quinzaine d'années après Pierre Damien, y ait été envoyé à son tour. Nous avons les noms d'une série ininterrompue de maîtres tout au long du siècle ; par Damien, nous connaissons Yves, son maître en science canonique probablement, et son « compagnon » Gautier (voir *Op.* 45, PL 145, 699, et Novati, *op. cit.*) ; par Anselme, Drogon qui portait le titre de philosophe et doit avoir enseigné la dialectique, et son disciple Sichehn, rhéteur à Reggio (voir *Anselm von Besate Rhetorimachia*, éd. K. Manitius, Weimar 1958, p. 64, 65).

4. Il ne s'en est nulle part mieux expliqué que dans le prologue de sa *Vita Romualdi* : *Adversum te prorsus, inmunde munde, conquerimur*, etc. (PL 144, 953 A ; éd. Tabacco, FIS 94, Rome 1957, p. 9).

5. *Cumque discendi finem ex omni liberali scientia peritus fecisset, mox alios erudire, clientium turba ad doctrinam ipsius famam undique conflente, studiosissime coepit. Inter ista nimirum, dum favore populari efferretur, dum*

de son latin, et de l'habileté, ou, ce qui est encore plus éloquent, de la sobriété de sa rhétorique. On y trouvera plus d'expressions de la langue judiciaire qu'on n'en attendrait sur ce sujet. Quant à sa prévention contre les écoles, on en verra quelques traits, et le plaisir qu'il exprime de n'en avoir pas trouvé au Mont-Cassin ¹.

Comment pénétrer le désir qui le tirait du monde vers la solitude ? Il n'y avait rien de rare assurément dans la vocation de moine et même d'ermite. « Siècle d'or », dira-t-il du temps de sa naissance, « qui faisait vivre tant de citoyens de la Jérusalem céleste parmi les bêtes des montagnes et des forêts ². » Il était facile alors de confondre le monde avec son esprit, de sorte que la fuite du monde se confondait avec la vie chrétienne et la voie du salut. On peut songer encore au prestige inouï des hommes de Dieu. Lorsque Romuald voulut quitter l'Istrie, l'évêque de Parenzo prononça le bannissement de tous ceux qui l'aideraient à prendre la mer ³. Il faudrait relire cette *Vie de Romuald*. Plus d'un trait de son expérience sont fixés dans ce modèle de sa vie. Romuald y apparaît dans l'adolescence, tenté par la chair et se proposant de faire quelque chose de grand : *facturumque se magnum aliquid proponebat* ⁴. Et ici, dès le prologue : *Ad summa tendentis uilae status* ⁵. C'est plus que quelque chose de grand. Et cette grandeur au delà de toute ambition, Romuald, fils d'un duc de Venise, ne pouvait la trouver que dans l'existence la plus simple. « S'il lui arrivait de s'adonner à la chasse, dès qu'il voyait un lieu agréable au milieu des forêts, son esprit s'enflammait du désir de la solitude... *Et ita mens eius caelitus*

diuitiarum copia cumlaretur, iam pene potuit horum lenocinio saeculari pompae subtrahere, aut illecebris ueneris illectus impleri (*Vita*, PL 144, 117 BC).

1. *Inter caeteros autem uirtutum flores... hoc michi non mediocriter placuit quod ibi puerorum scolas, quae saepe rigorem sanctitatis eneruant ac dissipant, non inueni...* (621 B).

2. *Vita Romualdi*, c. 64, PL 144, 1003 A ; éd. Tabacco, p. 105.

3. *Ibid.*, c. 33, 984 AB.

4. *Ibid.*, 955 AB.

5. 596 C.

inspirata, iam diuinabatur in amore quod impleturus erat postmodum opere ¹. »

Cependant, pour Damien comme pour Romuald, la décision tardait. « Le trouble et le fracas du monde » étaient jugés ². Il serait vain de chercher par quoi ils pouvaient encore les retenir. Un jour, Damien reçut chez lui, à Ravenne, deux frères de l'ermitage Saint-André de Fonte Avellane. Et comme il voyait leur pauvreté et leur besoin, il eut l'idée de leur offrir un très riche vase d'argent. Mais, quand les moines virent la grandeur du vase, ils refusèrent de s'en encombrer, et, bien qu'il insistât, s'en allèrent les mains vides. Il se demanda alors qui étaient ces hommes ; il réfléchit sur leur liberté.

Quand il alla les voir, il était prêt à consentir à tout, mais non encore décidé. Le prieur savait sans doute qui était ce maître séculier. Il le confia à un frère pour l'instruire. Et voici déjà qu'on lui passe le cilice et la coule. Il résiste d'abord, surpris, se demande ce qui lui arrive : *Quid michi accidit* ³ ? Il demande un temps de probation, suivant l'usage. Puis il réfléchit, il se fait honte d'hésiter encore et, dès qu'il acquiesce, comme Romuald, il est enflammé d'un désir indicible, exprimé par toute sa vie.

Il trouvait à Fonte Avellane, vers l'année 1035, une vingtaine d'ermites, vivant deux à deux en silence dans des cabanes de bois, sur les pentes de cette admirable montagne, non loin d'une église. Il y trouvait aussi quelques novices comme lui, et d'autres frères chargés de l'entretien domestique. Les cellules différaient peu, à l'intérieur, de celles qu'on peut voir aujourd'hui à Camaldoli : une table, un banc, une planche ou de la paille pour dormir, quelques ustensiles de cuisine rudimentaires et qui servaient peu. Le

1. *Vita Romualdi*, c. 1, PL 144, 955 B ; éd. Tabacco, p. 14. Cf. SULPICE SÉVÈRE, *Vita S. Martini*, 2, 4, éd. J. Fontaine, SC 133, p. 254.

2. ... *Ab omni saecularis strepitus perturbatione quiescere...* (*Vita Romualdi*, *ibid.*). Le désir de Dieu porte Damien avec d'autant plus de résolution à la « vie parfaite » des ermites, qu'il est davantage contredit, selon ses vues, par les affaires, le trouble, le bruit, la vulgarité d'un monde qu'il voit se perdre dans la vanité.

3. *Vita*, c. 4, PL 144, 120 D.

jeûne au pain et à l'eau était fixé quatre jours par semaine ; deux autres jours, quelques légumes pouvaient être cuits, un peu de viande le dimanche¹. La ferveur ou les besoins de chacun donnaient aux austérités leur mesure. On les tempérait pour les plus faibles ; on s'empressait autour des malades. L'amour était la loi ; la joie, le signe des vertus. Romuald était pour tous le témoin du Christ et l'exemple : *Semper hilarem uultum, semper serenam faciem ostendebat...*² Chaque jour les frères récitaient deux fois le psautier, une fois pour les vivants, l'autre pour les défunts. Sur toute chose ils donnaient à la contemplation des heures qui dilataient les jours.

Il n'est pas facile de dire en quoi consistait la contemplation. C'est l'expérience que la foi désire. *Anima christiana ad uidendum Deum, per studium contemplationis, intenta*³. Il remarque, en expliquant les étapes des Hébreux au désert, qu'il n'y a rien d'étonnant s'ils passèrent de « Contemplation » à « Douceur », *cum ipsa contemplatio nil aliud sit, quam ineffabilis et inmensa dulcedo*⁴. Il parle du « festin de la Parole céleste », de la « suavité profonde » qu'éprouve un esprit qui « commence à reposer dans son Auteur⁵ ». Il ne laisse pas douter qu'il s'élève à Dieu par l'étude, la méditation continuelle, une pratique absolue des paroles de la sainte Écriture. Cette lettre pourrait suffire à montrer combien elles lui étaient présentes à l'esprit. Mais aussi les « observations » des « physiciens » qu'il y introduit, l'histoire, toute sorte de faits lui font reconnaître partout le Dessein auquel collabore sa vie. Il s'accoutume à une double attention : celle qu'il porte au dehors, à la nature qu'il a loisir de

1. Damien lui-même exposera en deux lettres la règle de vie observée par les ermites de Fonte Avellane sous son autorité (*Op.* 14 et 15, *PL* 145, 327-364). Voir l'étude qui en a été faite par le Père camaldule Mansueto DELLA SANTA, *Ricerche sull'idea monastica di S. Pier Damiano, Arezzo* 1961.

2. *Vita Romualdi*, c. 53, *PL* 144, 997 B ; éd. Tabacco, p. 96. Cf. SULPICE SÈVÈRE, *Vita S. Martini*, 27, I, éd. J. Fontaine, *SC* 193, p. 314. Cliché que la sainteté peut rendre vrai.

3. *Ep.* 6, 5, aux moines de Cluny, *PL* 144, 382 A.

4. *Op.* 32, *PL* 145, 555 B. C'est l'un des ouvrages les plus propres à faire entendre ce qu'était pour lui la contemplation.

5. *Op.* 13, *Sur la perfection des moines*, *PL* 145, 294 CD.

contempler la première et dont il parle souvent, aux livres dont il prendra la charge et sans lesquels, dit-il, il ne peut vivre, l'Écriture, les Pères, les Lois, l'histoire païenne et celle de l'Église, aux frères qui l'entourent surtout, aux besoins des hommes ; et d'autre part, conjointement, celle par laquelle il écoute l'Esprit lui donner le sens de la Parole qu'il incarne dans la création. Il ne distingue jamais l'effort que nous dirions intellectuel, d'une expérience plus haute dans laquelle nous pourrions vouloir enfermer la spiritualité. « Les œuvres bonnes, dit-il dans cette lettre, sont assurément de Dieu et de nous-mêmes, puisque celui qui nous donne le pouvoir efficace d'agir, agit en nous¹. » A la question « oiseuse » des dialecticiens, il répond « avec l'inspiration divine² ». Il paraît même trouver naturel que le don de l'extase et de l'union à Dieu, avec lequel il identifie parfois la contemplation³, exauce l'attente et achève le mouvement de son esprit. Mais l'essentiel est pour lui la présence, *astare*, devant son Créateur, n'étant rien, recevant tout de lui. *Solis diuinæ maiestatis obtulibus trementes astamus*⁴.

En quittant le monde, il avait abandonné une tâche qui semblait devoir remplir sa vie et s'imposer même à sa volonté de réforme et de conversion. L'obéissance la lui fit bientôt reprendre. Son savoir et son expérience passée devaient le distinguer beaucoup parmi ses frères. Et comme il y ajouta, dès qu'il fut moine, une étude intense de la Parole sacrée, on ne s'étonne pas que l'Abbé de Pomposa, saint Guy, l'ait réclamé pour enseigner cette parole dans un monastère d'une centaine de moines, dès le temps où un autre eût été novice à sa place. Il resta deux ans à Pomposa, et c'est peut-être là, suivant l'induction de Mgr Lucchesi, qu'il composa cette *Dispute avec un Juif*, sur la Sainte Trinité et le Messie,

1. 609 B.

2. *Inspirante Deo responsurus sum...* (601 C).

3. *Sed inde profecti ueniunt in Thare, quod graecè quidem ecclasis interpretatur, in nostra uero lingua dicitur contemplatio* (*Op.* 32, *PL* 145, 555 A). Voir aussi la longue lettre à Alexandre II (*Ep.* 1, 15, *PL* 144, 225-235) où il se croit privé par ses soucis et ses fautes de l'union à Dieu dans la contemplation.

4. *Ep.* 1, 15, *PL* 144, 227 B.

qui, en rassemblant autour d'une question les « témoignages » correspondants de l'Écriture, peut fournir un exemple de la méthode qu'il suivait dans son enseignement. On en trouvera ici une autre application. Il fut appelé ensuite au monastère Saint-Vincent-de-Pierre-Creuse, où il écrivit en 1042 sa *Vie de Romuald*. On sait qu'à travers ce récit coloré, plein d'anecdotes, mais sobre, scrupuleux, d'un art qui suggère beaucoup et glose peu, d'un très grand prix pour les historiens, il dessina l'idéal des ermites et fixa, autant qu'il le pouvait faire, le programme de sa vie. Deux mots qui lui sont familiers le résumant : *perfectio, mortificatio*. Perdre sa vie par amour, pour vivre dès ici-bas la vie de Dieu. Romuald est décrit en des termes qui expriment surtout le désir, l'ardeur, le progrès, l'allégresse. C'est visiblement par la grandeur de son désir qu'il le séduisait et se faisait reconnaître de lui pour un homme de sa race.

Un des traits qu'il prête au caractère de Romuald, et qui est en tout cas fortement imprimé dans le sien, est la répugnance aux charges d'autorité. Il est vrai qu'il voyait l'abus très fréquent que l'ambition mondaine faisait des dignités et des biens de l'Église. « Le genre de vie, dit-il, que nous voyons suivre aux Abbés, était si odieux au bienheureux qu'il n'avait pas moins de joie s'il pouvait arracher une abbaye des mains de l'un d'entre eux, que s'il lui était donné d'attirer un laïc très puissant à l'ordre de la vie religieuse ¹. » Pour sa part, il craignait surtout les affaires et les soucis qui le priveraient de la contemplation divine. Il fut donc prieur contre son gré, presque dès son retour à Fonte Avellane. Mais, au moins, commença pour son ermitage, avec son élection, la plus grande période d'une histoire qui n'est pas encore terminée. Il attira par sa réputation un grand nombre de laïcs et de clercs pour lesquels il fut obligé, comme Romuald l'avait été avant lui, d'établir et de diriger des fondations nouvelles, dans les provinces de Camerino, à Suavicinia ; de Gubbio, à Sitria et à Monte Acuto ; de Faenza, à Acereta et à Gamugno ; de Pérouse, à Camporeggiano ; de Rimini, à Murciano. Plusieurs lettres adressées en ces lieux, et de

1. *Vita Romualdi*, c. 45, *PL* 144, 992 CD ; éd. Tabacco, p. 86.

nombreuses allusions en beaucoup d'autres écrites à des moines, font davantage qu'attester les soucis de l'autorité spirituelle. Elles nous font voir ce qui s'y passe : les périls des brigands, les tentations des moines, leurs caractères... A la fin de cette lettre au Mont-Cassin, l'histoire de l'enfant-moine enfermé dans la boulangerie, écrite pour aider le moine Pierre dans ses tentations, montre le ton de ces propos familiers ¹.

Ainsi s'établissait dans sa vie une alternance, certains diraient un équilibre, entre la pure contemplation à laquelle, s'il n'avait tenu qu'à lui, il se fût adonné tout entier, et le soin de pourvoir à des besoins extérieurs qui étaient loin d'être purement spirituels. Il reproduisait en cela les deux parts de la vie de Moïse, sur lesquelles il aimait à faire réflexion. Il entra dans le Tabernacle de l'Alliance pour s'y entretenir avec son Dieu ; et il était obligé d'en sortir pour gouverner son peuple. Peuple très malheureux, très avili, que celui dont sa charité se sentait la charge ! Il s'étendait bien plus loin que quelques refuges d'ermites. C'était l'Église, à la fois cléricale et séculière, dans le désordre de sa plus grande corruption. Une autre lettre, adressée comme celle-ci à Didier et à la communauté du Mont-Cassin, en représente l'état par ces quelques mots : « Depuis que le feu de l'avarice et de la luxure a saisi les princes, comme les lambris et les poutres de la maison, il s'est ensuite répandu parmi les sujets en s'étalant... ² » Avarice, luxure, pour le clergé, c'est dans un langage d'expérience ce que les historiens de l'Église appelleront *simonie* et *nicolaïsme*, pour désigner ses deux tares les plus graves en des termes plus savants. On comprend alors l'explosion de joie de cette lettre de 1045, au premier pape dont il était permis d'attendre une réforme, Grégoire VI : « Que les cieux jubilent et que la terre exulte... Que soit maintenant rétabli ce siècle d'or des apôtres, et que fleuisse sous la conduite de Votre Prudence la discipline de l'Église... ³ » Il précisait ainsi : « Que le faussaire Simon ne

1. De *Bece quod nunc...* (621 BC) à la fin de la lettre. Les lettres adressées à des moines composent le 6^e livre des lettres : *PL* 144, 371 s.

2. *Op.* 52, *PL* 145, 765 A.

3. *Ep.* 1, 1, *PL* 144, 205.

fabrique plus sa monnaie dans l'Église ! » Il ignorait que le bon pape, hélas, s'en était servi pour se rendre à même de la supprimer ensuite. D'autant plus lucide apparaît cet avis qu'il donne, en juin de la même année, au cardinal Pierre : « Si le siège romain, lui dit-il, ne revient pas à la rectitude, il est certain que le monde entier restera couché dans son erreur ¹. »

L'action s'organisa enfin. Des hommes d'Église qui avaient à leur tête Hildebrand, et parmi lesquels Damien lui-même, son ami intime, était le plus impatient, en établirent les premières mesures. Pour une très grande part, l'autorité de l'empereur Henri III les réalisa. L'éloge que Damien a fait de ce prince, qu'il ne pouvait manquer de comparer à l'empereur Constantin ², la fidélité difficile qu'il garderait au parti de Germanie, disent de quel cœur il accueillit son entrée vigoureuse dans les affaires de l'Église. Il arrivait pourtant que le roi le menât là où il ne voulait pas aller. « Votre Béatitude a appris, écrit-il au pape Clément II, ... que monseigneur l'empereur invincible m'a prescrit, non pas une fois mais souvent, et, si j'ose dire, a daigné me prier de me rendre vers vous pour vous faire connaître de vive voix ce qui se passait dans les églises de notre province, et tout ce qu'il me paraîtrait nécessaire que vous fissiez. Et comme la difficulté du chemin me faisait horreur, et que je refusais absolument d'aller vers vous, il ne renonça pas à son intention, mais il me prescrivit de me mettre en route par un ordre absolu ³. » De telles missions devaient lui causer bien des peines sans doute, mais aussi des heurts. Quand on a lu la présente lettre, on conçoit que son caractère était peu fait pour les atténuer.

Henri III eut donc l'honneur d'arracher le Pontificat des mains des marchands et des nobles, les Crescent ou les

1. Ep. 2, 19, PL 144, 288 C.

2. Cf. *Liber Gratissimus*, PL 145, 152 D ; *M.G.H., Lib. de lite*, I, p. 72. Sa gratitude envers l'empereur Henri III, et son affection pour l'impératrice Agnès, sa pénitente, peuvent avoir contribué à l'empêcher de voir, autant que d'autres réformateurs (son ami Hildebrand par exemple), la nécessité d'affranchir l'Église de la tutelle royale et généralement du pouvoir séculier.

3. Ep. 1, 3, PL 144, 207 C.

Tusculum, qui s'en étaient fait trop longtemps une propriété. Il choisit pour l'Église une lignée de papes germaniques, et la santé commença de revenir au corps par la guérison de sa tête. Parmi ces papes saint Léon IX, qui déposa de nombreux simoniaques, et qui eut la douleur de voir les Grecs rompre avec lui, alors qu'il était prisonnier des Normands. Damien écrira une lettre sereine à un patriarche grec pour justifier la croyance de l'Église romaine touchant la procession du Saint-Esprit. Mais, dès le début du pontificat de Léon IX, en 1049, il lui fit tenir sur l'état du clergé un long et incroyable rapport. On aurait peine à se représenter certaines choses, avant d'avoir lu son *Liber Gomorrhianus*, comme il eut l'à-propos de l'intituler ¹. Et, encore après, faut-il un effort pour se transporter dans une société où est communément admise et publique une pénitence de dix ans pour tout évêque *cum quadrupede peccans* ². Sept ans plus tard, et probablement dans l'été de 1052, il adresse à Henri, archevêque de Ravenne, le second de ses grands écrits réformateurs, sur la reconsécration des clercs ordonnés par des simoniaques. Bien que le titre en fût plus serein, *Liber gratissimus* ³, le cas, extrêmement répandu, soulevait presque autant de résistances, et bien plus de controverses. Damien le résout avec cette hauteur de vues qui se remarque en tous ses écrits. Puisque le Christ, dit-il, est le seul prêtre vrai et universel, qu'importe l'indignité de ses ministres : les clercs ont été ordonnés par lui ⁴.

On croira facilement que la réforme de l'Église, le gouvernement d'un prieuré et de plusieurs ermitages, pouvaient suffire à l'activité d'un homme qui n'avait quitté le monde que pour reposer en Dieu. Mais il eût fallu sans doute qu'il perdît son savoir pour contenter son désir. Il n'était pas

1. Op. 7, PL 145, 159-190.

2. *Ibid.* 169 C.

3. Op. 6, PL 145, 99-156, et *M.G.H., Lib. de lite*, I (1891), p. 76-94.

4. Cette décision l'opposera durablement à certains réformateurs de la Curie, comme Humbert de Moyenmoitié et Hildebrand lui-même. Il résoudra le problème de la même façon quand il se posera de nouveau à lui en 1066, à Florence. Le synode romain du carême 1067 décidera la reconsécration, contrairement à son avis.

jusqu'à sa maîtrise dans les disciplines séculières qui ne l'exposât dans le monde à des affaires de toute sorte. On l'appela ainsi à Ravenne, pour y trancher un débat qui allait jusqu'à troubler la tranquillité de sa ville et qui rassemblait jurisconsultes, avocats et doctes de plusieurs provinces, en de grandes et solennelles assises. On devait décider d'une définition des degrés de la consanguinité, qui fournit une règle pour les mariages. Le ton, d'une supériorité parfois méprisante, de la lettre à l'évêque Jean de Césène et à l'archidiacre de Ravenne, dans laquelle il justifie sa propre solution par une interprétation magistrale de Justinien, des canons de l'Église et des décisions des Pères, non sans de piquants rappels de la dispute passée, peut montrer de quelle hauteur il dominait, avec une éloquence invincible, le savoir le plus expert de son temps¹. C'est le premier exemple qu'il donne d'un débat oral agité, repris et ordonné par écrit. La présente lettre est sans doute le dernier.

Quelques-unes des plus longues parmi celles qu'on peut raisonnablement rapporter à cette période de sa vie indiqueraient à peine la couleur de ses préoccupations : une exposition de la règle suivie par les ermites de Fonte Avelane, précieuse parce qu'elle donne le contenu de la bibliothèque dont lui-même avait soin²; une méditation sur la présence de l'Église en chaque fidèle, appliquée à une question de liturgie, et suivie d'un éloge poétique de la solitude³; une argumentation brillante contre un évêque qui renvoyait les moines dans le monde⁴; une véhémence protestation contre l'ignorance des clercs⁵; une sorte de mandement à certains clercs de Faenza contre la célébration des mariages pendant le carême⁶; une exhortation aux chanoines pour

1. Cf. *Op.* 8, *PL* 145, 191-208.

2. *Op.* 14, *De ordine eremitarum et facultatibus eremi Pontis Avellani*, *PL* 145, 327-336 (voir 334 CD).

3. *Op.* 11, *Dominus nobiscum*, *PL* 145, 231-252.

4. *Op.* 16, *Rhetoricae declamationis inuectio in episcopum monachos ad saeculum reuocantem*, *PL* 145, 365-380.

5. *Op.* 26, *Contra incertam et incuriam clericorum*, *PL* 145, 497-504.

6. *Op.* 41, *De tempore celebrandi nuptias*, *PL* 145, 659-665.

qu'ils vivent selon la simplicité évangélique¹; des avis à un laïc important touchant l'opposition de la sagesse divine et de la sagesse mondaine²; une exposition mystique du sens des quarante-deux demeures des Hébreux au désert³... Il n'y a rien de plus faible que cet aperçu, si c'en est un. Mais que faire? L'œuvre est immense, admirable; il serait interminable d'énumérer tout ce qu'elle comprend.

Lorsqu'en 1057 Frédéric de Lorraine, prier du Mont-Cassin, devenu le pape Étienne IX, lui impose, sur l'incitation d'Hildebrand et contre sa résistance, la dignité de cardinal évêque d'Ostie, seconde dans l'Église, il rend officielle une autorité sans mesure avec un titre ou un rang, et il le charge d'une tâche qui allait être le tourment de sa vie.

On aurait peine à dire comment il s'en acquitta. Il n'en parle que pour s'en plaindre ou pour justifier son abdication⁴. Il était fait comte en même temps qu'évêque, livré aux procès, aux querelles, à la révolte des clercs et aux entreprises des puissants, dans la chaleur et le trouble d'un temps qui ne connut jamais la paix, et même, dit-il, dans les tentations. Deux autres églises lui furent confiées par surcroît, dont celle de Gubbio. Il consacrait les papes et prenait une grande part à leur élection. Il confirma, dans ce synode pascal de 1059, au Latran, le décret de Nicolas II sur l'élection du pontife romain par les cardinaux et le privilège impérial. On peut au moins avoir une idée de la puissance de sa prédication. Bien que la plupart des nombreux sermons qu'il nous a laissés aient été rédigés pour des moines, nous savons par le témoignage de Jean de Lodi qu'il parlait au peuple très fréquemment, et qu'on l'écoutait depuis le lever du soleil jusqu'à la sixième heure passée, sans pouvoir renoncer à l'entendre. Il voyait l'essentiel de la mission du

1. *Op.* 27, *De communi uita canonicorum*, *PL* 145, 503-512.

2. *Op.* 58, *De uera felicitate ac sapientia*, *PL* 145, 831-838.

3. *Op.* 32, *De quadraginta duabus Hebraeorum mansionibus*, *PL* 145, 543-560.

4. Cf. notamment : *Ep.* 1, 8, à Nicolas II et Hildebrand, *PL* 144, 212-213; *Ep.* 1, 15, à Alexandre II, 225-235; *Ep.* 2, 8, 272-273; *Op.* 19, *De abdicatione episcopatus*, *PL* 145, 423-442; *Op.* 20, *Apologeticus ob dimissum episcopatum*, 441-456.

prêtre, à plus forte raison de l'évêque, dans l'enseignement, suivant en cela l'ordre du Christ ; et l'on peut dire que celui qu'il donnait dans sa prédication, pour la doctrine, la présence et le sens des deux Testaments, était plus riche que l'ordinaire d'un âge beaucoup plus savant. Ne disons rien de l'expérience qu'il y communiquait. Deux témoins en ont parlé¹ ; ils ont pour ainsi dire confirmé en lui ce qu'il avait écrit de Romuald : *Velut totus in ignem conuersus, ad caeleste desiderium animos hominum accendebat*². Qu'on se reporte à la fin de cette lettre, on y entendra l'aveu d'un désir aussi grand.

La charge d'évêque attira sur lui plusieurs légations. La première à Milan où il se rendit au printemps de 1059, avec Anselme de Baggio, évêque de Lucques, son ami, pour apaiser l'agitation des Patarins, soulevés contre l'inconduite des clercs. Son habileté de rhéteur n'y fut pas de trop. Elle changea, dès les premiers mots du discours qu'il prononça dans la cathédrale, un archevêque rebelle à l'autorité du pape, un clergé anxieux de prolonger ses abus, un peuple enfin ameuté contre lui et poussé à le tuer, en une assemblée de pénitents. Cela est trop beau, sans doute ? C'est, en tout cas, la relation qu'il en fait à Hildebrand³.

Trois ans plus tard, le 1^{er} octobre 1061, Anselme devient le pape Alexandre II et des troubles nouveaux naissent de son élection : la cour de Germanie la récuse, n'y ayant eu aucune part, et soutient l'antipape Cadalous, évêque de Parme. Agnès de Poitiers, veuve depuis cinq ans d'Henri III,

1. JEAN DE LODI, *Vita S. Petri Damiani*, PL 144, 132, et l'auteur anonyme du récit *De gallica projectione Domni Petri Damiani*, PL 145, 871-872.

2. *Vita Romualdi*, c. 43, PL 144, 991 CD ; éd. Tabacco, p. 85.

3. Op. 5, *Actus Mediolani, ad Hildebrandum*, PL 145, 89-98. Par une allusion de cette relation à Hildebrand, il apparaît que la Curie romaine attendait de lui qu'il employât sa compétence de canoniste à composer certains recueils spéciaux : *Frequenter a me charitate quae superat omnia postulasti ut romanorum pontificum decreta vel gesta percurrens, quoquid Apostolicae Sedis auctoritati specialiter competere uideretur, hinc inde curiosus exciperem, atque in parui uoluminis unionem nouae compilationis arte conflarem* (89 C). *Quod utique, Deo annuente, implere studebimus...* (92 CD). Sur l'étendue de sa compétence la lumière a été faite par Mgr J.-J. RYAN, *Saint Peter Damiani and his canonical sources*.

était régente. La tendresse passionnée qui attachait Damien à son âme qu'elle lui avait confiée, renforçait en lui le scrupule du privilège. Il rédigea pour le concile d'Augsbourg, qui devait résoudre le différend, la dispute la plus difficile de sa vie et la plus hasardeuse, car, quoique leurs prétentions fussent inconciliables, il tenait aux deux parties. Il fit donc alterner, dans un dialogue rempli d'histoire romaine, les arguments d'un avocat royal et ceux du défenseur de l'Église. « Voyons d'abord, dit ce dernier, si le pape a pu être nommé sans l'aveu du roi, et ensuite disputons de l'injure qui aurait été faite au roi¹. » Autre dispute où il dispose par ordre deux questions aussi embarrassantes que les nôtres.

En 1063, les partisans de l'antipape qu'il combattait en prose et en vers depuis deux ans, annonçant sa mort prochaine, l'attendaient dans les défilés des Alpes, où il passait pour aller à Cluny. Le récit du voyage par un de ses compagnons de route est le document le plus concret que nous ayons sur lui. Il montre surtout l'extrême rigueur avec laquelle il se traitait lui-même, et l'intérêt qu'on attachait à son éloquence et à son talent de rhéteur presque autant qu'à sa sainteté². Le discours par lequel il sauva, au concile de Chalon-sur-Saône, l'indépendance de Cluny, est analysé en lui-même et dans les effets qu'il produisait à chaque phase sur son auditoire, avec un plaisir et dans les termes d'un connaisseur en présence de la perfection. Entre Cluny et Chalon, il était allé à Limoges, où il ne put soumettre à l'obéissance les moines de Saint-Martial qu'avec les plus grandes peines. Il dut montrer les lettres pontificales qui déclaraient de lui à tous les archevêques français : *Noster est oculus et apostolicae sedis immobile firmamentum*³. Il

1. Op. 4, *Disceptatio synodalis inter regis aduocatum et Romanae Ecclesiae defensorem*, PL 145, 67-87 (citation : 69 A) ; *M.G.H. Lib. de lite* I, 76-94 (p. 78).

2. Cf. notamment le récit du discours de Chalon : *Iter Gallicum*, PL 145, 877 AB. Il a lui-même parlé en deux lettres des périls et des peines auxquels il fut exposé dans ce voyage, l'une à Hugues, Abbé de Cluny (Ep. 6, 2, PL 144, 372 B), l'autre aux moines de Cluny (Ep. 6, 5, *ibid.*, 378 D).

3. *Alexandri II Diploma de legatione Petri Damiani in Gallias*, PL 145, 857-858.

s'arrêta, à son retour, à Besançon et il en garda un souvenir dont il fit part à l'archevêque de cette ville : « Je n'ai pas oublié, lui dit-il, l'autre cloître qui occupe le côté droit de l'église, où la blanche assemblée de tes clercs resplendit comme un chœur angélique. C'est là, comme dans le gymnase d'une Athènes céleste, qu'ils sont instruits des Écritures sacrées ; là qu'ils se livrent avec discernement aux études de la philosophie vraie...¹ » Cet autre cloître et les bâtiments qu'il cite plus haut ont guidé les recherches des historiens. Mais on peut entrevoir aussi à travers cette phrase comme le contentement passer des désirs qui animèrent la plus grande part de sa vie : entraîner au moins les clercs séculiers à vivre comme des moines, les voir s'attacher à l'étude de la Parole divine, et par là s'élever à la contemplation qui est sa philosophie réalisée.

Cette même année 1063, il écrit à son ami le pape Alexandre : « Ce trouble de la terre qui ôte la vue au regard de l'esprit dans la contemplation, m'enlève jusqu'à la faculté d'écrire...² » Il devait lutter quelques mois encore, peut-être quelques années, avant de faire accepter son abdication. Lorsqu'il est libéré enfin, il écrit au Mont-Cassin cette lettre où il commence par se comparer à un homme échappé d'une terrible tempête et déposé bienheureusement sur une grève.

Qu'il nous suffise d'entrevoir ce qui l'attend. En 1069, une mission à Francfort, pour dissuader le jeune roi Henri IV, inquiet déjà, de répudier Berthe, son épouse. Deux ans plus tard, parmi les frères auxquels il écrit aujourd'hui, la dédicace fastueuse de la nouvelle église du Cassin. En 1072, pendant l'hiver, le retour vers sa ville natale, dont il revoit les murailles frappées d'interdit. Son effort pour la réconcilier avec la sainte Église. Il meurt en retournant à Rome, dans la nuit du 22 au 23 février, au monastère Sainte-Marie-hors-la-Porte, à Faenza.

1. *Op.* 39, *PL* 145, 641 D - 642 D.

2. *Ep.* 1, 15, *PL* 144, 227 C.

L'occasion et la date Il lui est arrivé d'autres fois d'écrire à son ami Didier, Recteur, et à toute la communauté du Mont-Cassin, pour le seul plaisir d'un entretien spirituel¹. Il a ici des motifs plus particuliers. Nous les examinerons tout à l'heure. Mais derrière certains de ces motifs apparaissent des circonstances qui devraient aider pour l'instant à dater sa lettre.

Elle part d'une réflexion, qu'il a dû faire souvent ces derniers temps, sur la situation présente de Didier et sur la sienne. Il songe, dans son ermitage de montagne, aux tracas d'une vie de cardinal. Ce serait peu de dire qu'il a connu ces tracas. Ils l'ont arraché à sa vie, qui est la contemplation divine, et ils l'ont livré au monde, qui en est l'ennemi. A peine est-il libéré de ce tourment : « Ayant abdiqué l'épiscopat, je me trouve bienheureusement comme déposé sur une grève ; mais toi, toujours tourmenté par les vents et les tourbillons, secoué en mer au milieu des gouffres béants, je soupire pour toi de compassion fraternelle. Il s'é gare, Père, il s'é gare, celui qui compte être moine et servir la Curie en même temps². »

Didier était cardinal, en même temps qu'Abbé, depuis mars 1059³. C'est au moins la limite au delà de laquelle on ne peut reculer la date de cette lettre. On la trouverait aussitôt, à quelques mois près, si l'on savait à quel moment Damien fut déchargé de l'épiscopat. Il faut nous contenter d'une estimation raisonnable. Il est fort possible, comme le suggère M. Dressler, que cela ait eu lieu au synode pascal de 1067⁴.

1. Voir par exemple cette longue et curieuse lettre où, après leur avoir dit qu'il n'y avait plus de science de Dieu sur la terre, il en restaure une part en leur exposant le sens spirituel des natures d'une cinquantaine d'animaux : *Op.* 52, *PL* 145, 763-792.

2. Prologue, 595 CD.

3. Damien lui-même, cardinal évêque d'Ostie depuis la fin de 1057, garda le titre de cardinal après avoir été déchargé des tâches de l'épiscopat.

4. FR. DRESSLER, *op. cit.*, p. 168-169, n. 397. Le travail ancien de Franz NEUKIRCH, *Das Leben des Petrus Damiani*, Göttingen 1875, reste aujourd'hui la base de toutes les datations concernant la vie et les œuvres de Pierre Damien. M. Dressler se fonde sur la date de 1067 qu'il attribue à cette

1067 pourrait correspondre aux faits qui lui fournissent l'occasion de sa lettre. Il rappelle ensuite une conversation qu'il eut à table avec Didier : « Nous étions donc à table, un jour, tous les deux, comme tu peux t'en souvenir, lorsque cette parole du bienheureux Jérôme fut citée dans la conversation : ' Je vais, dit-il, parler hardiment : bien que Dieu puisse tout, il ne peut rendre vierge celle qui ne l'est plus ¹ ' . » Ils eurent là-dessus une longue discussion que la lettre reprend maintenant et porte à sa conclusion.

Il n'avait pas à rappeler à son ami où leur discussion avait eu lieu. Mais personne n'en doute. Si ce n'avait pas été

lettre (p. 109) et qui n'a pas été contestée depuis, pour avancer une date possible de l'abdication. De sorte que pour nous l'argument fait cercle et demande la confirmation d'autres documents qui manquent encore. Le diplôme du roi de France Philippe I^{er}, souscrit par *Giraldus Hostiensis episcopus* (Prou, *Recueil des Actes*, n. 30), ne fournit aucune indication utile, s'il est, comme on le pense aujourd'hui, de 1073.

1. 596 C. Cette réflexion de Saint Jérôme (*Ep. 22, ad Eustoch.*, 5) se trouve citée dans sa biographie *Plerosque nimirum*, compilation médiocre, attribuée à un moine cassinien de la fin du VI^e siècle : *Sebastianus B. Benedicti monachus, Hieronymi doctoris egregii vitam describens legendam Ecclesiis tradidit...* (PIERRE DIACRE, *Liber de uiris illustr. Casin.*, 4, *PL 173, 1013*), publiée, avec des interpol. dans *PL 22, 201-214*, et, sous une forme plus correcte, dans MOMBRIUS, *Sanctuarium*, nouv. éd., t. II, Paris 1910 (cf. *BHL*, A-1 (1898-1899), n^o 3870-3871 ; et F. CAVALLERA, *Saint Jérôme, sa vie et son œuvre*, I, 2, Louvain-Paris, 1922, p. 140-143). La position que prend l'auteur, ayant cité Jérôme, (*audenter loquor... coronare corruptam. Hoc procul dubio dicendo non omnipotentiam Deo abstulit, sed iustum iudicium manifestans asseruit*, *PL 22, 207* ; MOMBRIUS, p. 33, 1) est celle que reprend Didier en la justifiant, fournissant le point de départ de la dispute (596 D-597 A ; cf. CAVALLERA, p. 142). Plus loin (*PL 22, 207* ; MOMBRIUS, p. 33, 44), on y trouvera la citation de la *Sagesse* que P. D. reprend avant d'engager son argumentation (*Sag. 12, 18* ; 598 A). Le fait que cette *Vita Hieronymi* d'un moine cassinien se trouve en 3 exemplaires, datés du XI^e siècle, au Mont-Cassin : *Cas. lat. 142, 147, 148* (ce dernier composé en 1010 par le moine Martinus peccator, faisant seul mention de Sebastianus, *Vita* : 162-173 et 507-528 ; et *Bibliotheca Casin.*, t. III, 1877, p. 266, 302, 306) accentue la probabilité que ce texte, fait pour être lu, avant Complies, à l'office nocturne des moines, à la vigile du saint, ait fourni l'occasion de la discussion que reprend cette lettre ; d'autant que la date du 30 septembre correspondrait au séjour de P. D. à l'Abbaye en 1066 (*u. infra*). Ce rapprochement, dû au P. B. de Vregille, pourrait donc servir à confirmer la date, en même temps qu'il semble découvrir l'occasion de l'ouvrage.

au milieu d'eux, les moines du Mont-Cassin qui reçoivent cette lettre ne pourraient y trouver aucun sens ni aucune suite. Car enfin c'est bien à eux qu'il écrit et pour eux. Si l'adresse ne suffisait pas, l'allocution finale le confirmerait avec toutes les précisions nécessaires. Et c'est bien à certains d'entre eux que s'adressent les critiques qu'il fait, en de si nombreux endroits de sa lettre, aux « questionneurs futiles » qui entrèrent dans la discussion à leur tour, et qui l'embarrassèrent de cette objection : « Dieu peut-il faire que ce qui est arrivé ne soit pas arrivé ¹ ? » En les rappelant à la « discipline du silence ² » il les désigne comme des moines. Et donnerait-il aux moines du Mont-Cassin pareille leçon, s'ils ne devaient y prendre aucune part ? Enfin, la discussion vidée, « ... je ne veux pas vous cacher, leur dit-il, mes vénérables frères, que depuis que j'ai repassé le seuil de votre glorieux monastère, je n'ai pas cessé de vous avoir devant les yeux... et pour vous l'avouer, en revenant du très saint sanctuaire du Cassin, il m'est arrivé la même chose qu'à cette femme qui s'en retournait du temple de Silo ; mon regard ne s'est plus porté nulle part ailleurs ³ ».

Or, nous avons la date d'une visite au Mont-Cassin en 1066. Il y vint à l'automne, y demeura une vingtaine de jours, assista à la fondation de la nouvelle église, et y fit un miracle ⁴. C'était le temps où l'Angleterre tombait aux mains de Guillaume de Normandie, et où un autre Normand, Richard, prince de Capoue, étendait son pouvoir aux abords du Mont-Cassin ⁵.

1. 601 C.

2. ... *per silentii disciplinam* (615 A).

3. 620 D.

4. Cf. Fr. DRESSLER, *op. cit.*, p. 73, et *Vita*, *PL 144, 141 B*. Cf. *Chron. Cas. 3, 26, M.G.H., SS. VII*, p. 716-717 ; *PL 173, 746*, et une lettre de Pierre Damien en réponse à l'invitation de Didier : *Op. 33, PL 145, 559 D, 560 D, 561 AB, 572 BC*.

5. On pourrait encore tirer argument en faveur de 1067 (printemps plutôt qu'été) d'une allusion faite dans l'allocution finale de cette lettre à un moine du Mont-Cassin, Pierre, « qui était autrefois citoyen de Capoue » (621 BC), si du moins c'est bien lui qui fut élu Abbé de Saint-Benoît de Salerne en 1067 (voir *Chron. Cas. 3, 24, M.G.H., SS. VII*, p. 715 ; *PL 173, 743 B*). Damien lui-même, dans une lettre à son neveu de mai 1067 (*Ep. 6*,

2. Le sujet de la dispute et son enjeu

Le sujet Depuis la plus ancienne copie, on a donné un titre à cette lettre. Il paraît là pour en indiquer le sujet : *Dispute sur une question par laquelle on demande comment Dieu, s'il est tout-puissant, peut faire que ce qui est arrivé ne soit pas arrivé*¹. La première réimpression de Cajetan classera la lettre parmi les opuscules et lui donnera un titre nouveau qui est reproduit par Migne : *Opuscule 36 sur la toute-puissance divine dans la restauration de la virginité et l'abolition des actes passés*². Une édition italienne en retient les premiers mots : *De divina omnipotentia*³.

Ni le terme de dispute, ni celui d'opuscule, ne disent qu'il s'agit d'une lettre aux moines du Mont-Cassin. Pour l'auteur, c'est la nature même de cet écrit⁴. Quant au sujet, la tradition est donc de trouver en son centre la notion de toute-puissance divine. Les variantes du titre laissent voir aussi

22, PL 144, 405 B) parle d'un *Petrus, abbas monasterii quod, B. Benedicti titulo decoratum, in Salernitana foret urbe constructum*.

1. Vat. lat. 3797, fol. 221^v. : *Disputatio super quaestione qua quaeritur, si Deus omnipotens (est), quomodo potest agere ut quae facta sunt, facta non fuerint*. Sur l'histoire de ce ms., composé très probablement à Fonte Avellane peu après la mort de Pierre Damien, voir Kurt REINDEL, *Studien zur Ueberlieferung der Werke des Petrus Damiani*.

2. *Opusculum tricesimum sextum de diuina omnipotentia in reparatione corruptae et factis infectis reddendis*, PL 145, 595, reproduisant Cajetan qui, le premier, a édité les œuvres complètes de Pierre Damien, en 4 tomes (Rome 1606, 1608, 1615, 1640). Cf. *infra*, p. 353 s., ce qui est dit du classement de cette lettre parmi les « opuscules ». Sont ainsi traitées en opuscules, avec quelques ouvrages qui débordent le genre épistolaire, les plus longues lettres et les plus riches de doctrine sur une question définie.

3. BREZZI-NARDI, S. *Pier Damiani, De Divina Omnipotentia e altri opuscoli*, Florence 1943. Une édition complète des lettres, y compris les opuscules, en préparation pour les *M. G. H.*, par les soins du Professeur Kurt Reindel.

4. *Volumen uitamum extensum, qui propositum epistolare compendium* (620 CD).

que sa simplicité n'est pas évidente et qu'on peut l'envisager par plusieurs côtés.

Les deux titres que nous venons de voir ne se rapportent en fait qu'à la partie centrale de la lettre, une longue dispute où la foi en la toute-puissance divine est en effet défendue à tour de rôle contre deux questions : *Dieu peut-il rendre vierge celle qui ne l'est plus ? Dieu peut-il faire que ce qui est arrivé ne soit pas arrivé*¹ ? Mais c'est dans les parties extrêmes que Damien découvre le mieux l'intérêt par lequel il écrit. Or, que dit-il au début ? Qu'un moine se perd en sortant des clôtures monastiques, pour servir dans la milice du monde. Et il termine en rendant témoignage à la communauté du Mont-Cassin de sa fidélité monastique². Le même intérêt, sinon le même sujet, paraît donc bien traverser cette lettre.

Que viennent alors faire ces questions sur le pouvoir que Dieu aurait, soit de restaurer la virginité, soit d'abolir le passé ? Comment s'imposent-elles dans une lettre consacrée dès l'entrée à la perfection des moines ? Elles viennent tout simplement illustrer un relâchement de leur vie : « ... La rigueur de la discipline fléchit, la règle du silence se relâche, et les bouches s'ouvrent pour laisser échapper tout ce qu'il vient envie de dire. C'est de là qu'est encore sorti ce qui me revient en mémoire à présent : Si Dieu peut rendre la virginité à celle qui l'a perdue³. » Il faut convenir que ce n'est pas faire grand cas de la première question. La deuxième sort de la première, comme ce qu'elle implique sans doute, encore que cela ne soit pas dit, mais aussi comme la suite aggravée d'un état d'esprit détestable. C'est une « objection » contre la foi, une question « oiseuse », « superflue », posée par des hommes « vains » ou « pervers ». Et elle n'en sert que mieux à dénoncer les ravages de l'esprit mondain parmi les moines⁴.

1. 596 C, 601 C. Le premier énoncé de chacune de ces deux questions introduit chacune des deux parties de la dispute.

2. 595 C - 596 C et 620 D - 621 B.

3. 596 C.

4. Voir notamment : 601 C, 602 D, 603 B-D, 604 A, 608 AB, 609 A, 611 D-612 A, 614 D - 615 A, 616 BC, 618 A, 620 C.

On pourra donc définir de deux façons très différentes le sujet de cette lettre, selon qu'on voudra en voir l'essentiel dans l'intérêt qui l'inspire, ou dans la dispute occasionnelle où cet intérêt se trouve retenu. Les premiers lecteurs, qui furent des moines, ont attiré l'attention sur la dispute. Ils avaient une bonne raison à cela : c'est la partie la plus longue et qui forme le corps de la lettre. Et ils n'ont pas jugé nécessaire de souligner dans un titre la leçon qui leur était donnée.

Si au contraire on retient l'intérêt dont l'auteur témoigne lui-même, on estimera que le sujet consiste plutôt en des vues spirituelles qui trouvent à s'appliquer, par rencontre, à l'examen de certaines questions. Le principal est alors la lutte contre l'esprit du monde, spécialement chez les moines. Il s'est insinué en certains d'entre eux, d'abord à travers de vains propos : d'où la première question et le besoin de la résoudre une bonne fois pour y mettre un terme ; ensuite, à travers une objection contre la foi, inspirée par la dialectique¹ : d'où la seconde et la nécessité d'y répondre, beaucoup moins pour satisfaire la « vaine » curiosité qu'elle exprime, que pour restaurer le sens du mystère et la pureté de la foi en ceux que les subtilités et les « chicanes » de la science mondaine avaient séduits. Il est de fait que les critiques adressées aux moines dialecticiens, et les principes donnés pour que « l'art humain » s'applique légitimement à l'étude sacrée, ont ici une place et une portée beaucoup plus grandes que les solutions inutiles ou contradictoires que reçoivent les deux questions posées². Les questions fournissent des exemples. Elles pouvaient être tout autres. A aucun moment Damien ne laisse supposer qu'il les ait choisies, ni même que son intérêt s'y attache, bien au contraire. Il limite autant qu'il peut la première,

1. Voir 603 B, 604 AB, 610 D, 611 B, 615 A.

2. Les références ci-dessus indiquent les principales critiques. Sur les principes, le passage : *Haec plane... tramitem perdat* (603 CD) est capital. Quant aux solutions des deux questions, on les trouve respectivement aux passages suivants : *Virginem sane... rejellam* (600 B - 601 B) et *Quando igitur... maiestati tuae* (618 B - 620 C).

rejette deux fois la seconde, et n'en parle qu'avec mépris¹. A travers la dispute qu'il doit conduire malgré lui sur ces questions, il remet constamment en vue les seules choses auxquelles il entend tout ramener : la pureté de la foi et la droiture d'esprit avec laquelle un croyant, à plus forte raison un moine, qu'il soit dialecticien ou non, doit aborder la Parole divine².

Il reste que c'est à propos de ces questions qu'il a vu la foi menacée, la droiture fléchie, et à leur sujet qu'il veut les rétablir. Il s'y arrête d'autant plus longtemps qu'elles l'embarassent davantage. Il en fait donc, par la force des choses, le sujet principal de cette lettre, bien que leur solution ne soit pas en elle-même son principal objet.

Les intentions Exigences de la vie monastique, de la foi, de l'étude sacrée, enfin d'une défense personnelle, c'est dans cet ordre qu'apparaissent les préoccupations de cette lettre³. Il faut les ranger dans un autre, évidemment, pour manifester leur portée croissante et leurs relations. Il écrit donc pour se dégager d'un reproche en libérant sa foi d'une double objection ; pour manifester, ce faisant, l'impuissance du raisonnement humain contre les vérités divines, et à cette occasion pour fixer la juste manière de l'y appliquer ; enfin, plus largement, pour préserver la foi de ses atteintes, et la droiture d'un esprit religieux de ses séductions.

La première intention n'est pas sans force, puisqu'elle le concerne lui-même : « ... En ce sujet de discussion, dit-il, nous ne voyons rien qui nous concerne, si ce n'est de repousser par les preuves de la vérité la fausse accusation qu'on

1. Voir pour l'essentiel : 603 D, 604 B, 608 A, 610 C, 611 D. C'est seulement quand il en a fini avec la deuxième qu'il reconnaît en elle « des replis profonds » (620 C) ; mais il s'abstient de les examiner.

2. Voir notamment : 597 BC, 604 B, 610 CD, et sur l'application de la dialectique à l'étude sacrée : 603 CD.

3. Pour la vie monastique : 596 C ; la foi : 597 BC et 602 D ; l'étude sacrée : 603 CD ; la défense personnelle : 620 D.

faisait peser sur nous à propos d'une impuissance de Dieu ¹. » Elle n'est pas non plus sans mystère. Sur quels motifs put-il être accusé ? Il faudrait avoir la teneur de la discussion passée. Les allusions qu'il y fait en dévoilent peu.

Il avait donc eu à table avec Didier une conversation où ils vinrent à citer cette parole de saint Jérôme : « ... Bien que Dieu puisse tout, il ne peut rendre vierge celle qui ne l'est plus ². » A propos de quoi ? C'est trop demander. Les objections contre la toute-puissance divine étaient dans l'air en ce moment ³, et nous voyons bien que c'est par là qu'elle a retenu l'attention des deux interlocuteurs. Ils se sont aperçus qu'on pouvait citer saint Jérôme à témoin qu'il y a des choses impossibles à Dieu, et qu'un Père de l'Église donnait argument contre sa toute-puissance ⁴.

1. 620 D.

2. 596 C. Le passage de saint Jérôme est le suivant : *Audenter loquer : eum omnia Deus possit, suscitare uirginem non potest post ruinam. Valet quidem liberare de poena, sed non ualet coronare corruptam* (Ep. 22, ad Eustochium, 5, édition des Lettres de saint Jérôme, J. Labourt, t. IX, p. 115 ; PL 22, 597 B). L'exactitude littérale de la citation faite par Damien semble indiquer qu'il avait pu la vérifier sur le texte. Il cite cette même lettre à Eustochium (de 383 env.) dans une lettre qu'il adresse à l'ermitte Aripbrand entre 1060 et 1071 (Op. 45, PL 145, 703 A). Il fait par ailleurs une quinzaine de citations de saint Jérôme, dont une dizaine tirées de ses lettres. Sur Eustochium (+ 418-419), fille cadette de Paula, vivant en religieuse dans un appartement du palais de sa mère, voir notamment les articles à son nom de Dom Paul ANTIN dans *Catholicisme et le Dictionnaire de Spiritualité*. Voir aussi certaines remarques sur Eustochium, « oasis longtemps ouverte au lion du désert », au chapitre : « Saint Jérôme » du P. ANTIN dans *Théologie de la vie monastique*, Paris 1961, p. 194. Cf. *supra*, p. 32, n. 1.

3. J.-A. ENDRES, *Petrus Damiani und die weltliche Wissenschaft* dans *BGPPhMA*, 8/3 (1910), observe (p. 17) que la querelle eucharistique soulevée par Béranger de Tours à la même époque consistait à opposer l'ordre de la nature à la toute-puissance divine. Damien connaissait quelque chose de cette querelle, puisqu'il participa à des synodes romains où elle fut débattue. Il n'est pas impossible qu'il l'ait évoquée avec Didier, et qu'il se souvienne de Béranger quand il critique l'attitude des « dialecticiens » à l'égard de la foi.

4. Le jugement de saint Jérôme est évidemment coupé de son contexte. Jérôme ne supposait pas que la toute-puissance divine, que du reste il affirme, pût être mise en question. Il ne songeait qu'à la virginité ; il écrit à une vierge pour l'exhorter à le rester. Et cependant il avance, dans sa

L'argument aurait pu tourner court, si Didier ne s'était avisé de le soutenir d'une nouvelle raison : c'est parce que Dieu ne le veut pas, dit-il, qu'il ne peut pas le faire ¹. Damien rejeta aussitôt cette raison, mais non sans doute aussi éloquentement qu'il l'aurait voulu faire, puisqu'il éprouve le besoin de développer sa réfutation dans une lettre et de démontrer qu'il n'y a rien de plus possible à Dieu que de rendre vierge celle qui ne l'est plus. En quoi il défend la foi, et l'on ne voit pas encore qu'il se défende lui-même ².

Ses accusateurs pourraient bien être parmi ces hommes qui interviennent un peu plus tard dans la discussion. Qui étaient-ils ? Des moines, nous l'avons vu, et des amateurs de dialectique. Comment y entrèrent-ils ? Nous n'avons que ces quelques mots par lesquels, la première question résolue, ils se trouvent introduits : « Enfin ... je me vois obligé de répondre à cette objection faite par plusieurs sur le sujet de notre discussion. Ils disent en effet : si Dieu, comme tu l'affirmes, est tout-puissant en toutes choses, peut-il bien faire que ce qui est arrivé ne soit pas arrivé ³ ? » S'il se voit obligé de répondre à distance, et après quelque temps, c'est apparemment qu'il n'en a pas été maître au moment de l'objection. Et de quoi l'accuserait-on, sinon de cela même ? C'est le tour le plus commun de la dialectique ; il y en a d'autres exemples ⁴ : ou bien vous réfutez l'argument, ou bien vous êtes compté pour l'admettre, quelque répugnance que vous ayez envers lui. Et si l'argument montre qu'une chose est impossible à Dieu, vous serez rangé parmi les

« hardiesse », qu'une certaine chose, qui en soi ne peut être un mal, est impossible à Dieu ; il fournit donc matière à une discussion sur la toute-puissance divine rapportée par hasard au cas de la virginité.

1. ... *Ad hoc tandem definitionis tuae clausulam perduxisti ut diceres Deus non ob aliud hoc non posse, nisi quia non uult* (596 D - 597 A).

2. Il exprime très nettement l'intention à laquelle répond cette première partie de sa dispute : *Haec autem dixi, non ut beato Hieronimo, qui pio studio locutus est, detraham, sed ut eos qui ex uerborum illius occasione Deum astruunt impotentem, inuicta fidei ratione refellam* (601 B).

3. 601 C.

4. Voir par exemple l'épître d'Anselme de Besate à Drogon « De logica disputatione in Gallia habita », (*Rhetorimachia*, éd. K. Manitius, Weimar 1958, p. 181 s.).

négateurs de sa toute-puissance. Il n'y a là ni raison ni justice, mais c'est assez pour satisfaire la raison dialectique, et il est loisible au bon sens de n'y voir qu'une fausse accusation : *calumnia*.

On se demande quelle figure put faire l'ermite quand il avait ces dialecticiens autour de lui. Il les reprend avec trop d'ardeur pour qu'on puisse le croire bien satisfait de la dispute passée, les traitant d'hommes trompeurs, téméraires, railleurs, impudents, sacrilèges, insensés, hérétiques..., n'oubliant rien, en un mot, pour leur ôter l'avantage qu'ils pouvaient avoir usurpé. La santé de leur âme qu'il corrige est sans doute son plus grand souci. Mais le travail du souvenir n'est peut-être pas pour rien dans l'impatience de son style.

Il se libère donc du choix où ils l'avaient placé par leur perfidie. Il fallait, selon eux, qu'il se décidât ou à démentir sa foi ou à dire une absurdité. Il justifiera la toute-puissance divine en leur montrant en quel sens raisonnable elle peut faire que ce qui est arrivé ne soit pas arrivé¹. Il n'excusera pas leur question parce qu'il la résout. Il ne la traitera au contraire qu'avec dédain et raillerie. Il la rejettera deux fois comme oiseuse, et bonne pour être agitée par les enfants des écoles, ou par des grimauds dans les joutes verbales de la dialectique; il les en détournera, leur faisant admirer la salamandre, les sangsues, les juments de Cappadoce, et trouvant leur confusion en tout cela. En un mot, il fera connaître de toutes les manières que ces questions ne sont pas les siennes, et qu'il ne les traite que pour satisfaire à une regrettable obligation.

Le deuxième aspect de cette obligation est assez grand pour mériter une étude particulière². Il suffit de l'indiquer ici brièvement. Il voit que l'entreprise du raisonnement humain, c'est-à-dire de la dialectique en son temps, aboutit non seulement à contredire la foi, mais encore à soumettre à ses lois la Parole divine. Il a donc d'abord à la désabuser

1. Dans la deuxième partie de sa conclusion : *Ad confutandos tamen inprobos et dicaces* (618 C) ... *maiestati tuae* (620 C).

2. Cette étude sera développée au chapitre 4 de la présente introduction : *La dialectique et la Parole sacrée*.

sur les capacités auxquelles elle prétend. Il lui montrera qu'elle ignore la portée de ses propres objections. « Qu'elle voie donc l'aveugle témérité de ces savants pleins d'ignorance, de ces vains questionneurs, qu'en appliquant impudemment à Dieu ce qui n'appartient qu'à l'art de discuter, ils lui enlèvent radicalement tout pouvoir...¹ » Il renversera ses conclusions : « C'est en raison de ce qui fait estimer la puissance de Dieu plus grande et plus admirable que nos sages insensés la jugent sans force et impuissante². » Il veut l'humilier par la raison même et par le témoignage des faits : « Qu'est-ce que tout cela... sinon confondre les opinions frivoles des savants de ce monde et, contre la coutume de la nature, révéler aux mortels la gloire de la puissance divine³ ? » Cependant, il comprend aussi que de telles questions vont renaître, et qu'il est impossible à la science sacrée de rejeter indéfiniment les armes que l'art dialectique présente à son service, quand il oublie de les tourner contre elle. Il élèvera donc la dispute jusqu'à une question qui commande le sort de la pensée de son temps, pour ne rien dire au-delà, et qui dépasse de toutes façons celles qui lui étaient imposées : suivant quelles règles la « science humaine » peut-elle être appliquée à l'étude de la Parole divine⁴ ?

Il est tellement clair qu'il s'efforce ainsi de préserver la pureté de la foi et de maintenir dans la docilité à cette Parole ceux qui vivent pour en pénétrer le sens, qu'il n'est même plus nécessaire de citer les professions qu'il en fait⁵.

1. 603 B.

2. 609 A.

3. 611 AB.

4. Cette intention qui domine toute la lettre est exprimée le plus parfaitement par une phrase, la plus souvent citée : *Quae tamen artis humanae peritia, si quando tractandis sacris eloquiis adhibetur, non debet ius magisterii sibi met arroganter arripere, sed uelut ancilla dominae quodam famulatus obsequio subseruire, ne, si praecedit, oberet, et dum exteriorum uerborum sequitur consequentias, intimae uirtutis lumen et rectum ueritatis tramitem perdat* (603 CD).

5. On trouvera les plus explicites aux passages suivants : *Si quid igitur... perturbatur* (597 BC); *Qui nimirum... disciplinam* (603 BC); *Isti autem... non pauescunt* (604 A); *Proponatur adhuc... arescat* (611 D - 612 A); *Erubescat iam... disciplinam* (615 A); *Sed siue... terram* (618 A).

L'ampleur des préoccupations En somme, on voit grandir l'intérêt de celui qui écrit à mesure qu'il se détache des questions qu'il traite. Il est vrai qu'elles retiennent longuement son attention, mais par force et comme des obstacles à des buts qui dépassent leur solution. Ces buts sont résumés en un mot : *aedificatio*, c'est-à-dire l'entrée des hommes dans la cité divine¹. De sorte que s'il fallait expliquer l'intérêt d'où procède cette lettre, on ne pourrait faire moins que de considérer ce qui remplit toute sa vie.

On conçoit pourtant qu'un intérêt mis en train par de telles questions tienne à des situations et à des dispositions fort particulières. Il ne sera pas de trop, pour le comprendre, de chercher s'il ne s'en trouve pas d'analogues en d'autres écrits.

Il ne reprend nulle part ces questions, ni même ne traite d'autres questions qui pourraient être comparées à celles-là. Mais aussi les questions ne sont pas l'essentiel. Il se donne moins pour tâche de trouver les réponses qu'elles appellent, que d'écarter celles qui contredisent la foi. S'il les résout, c'est qu'il ne peut mieux faire pour qu'elles ne soient plus posées, et pour que cesse avec elles le scandale d'une objection à la toute-puissance de Dieu. On remarquera qu'il parle plus souvent de repousser et de réfuter, que de démontrer et d'établir². S'il est docteur dans cette lettre, comme il l'est

1. S'adressant à la « langue frénétique » des dialecticiens, il résume ainsi les avis qu'il a à lui donner : *Nescit aedificationis augmenta depromere, sciat saltim sine fidei destructione tacere* (615 A).

2. ... *Inuicta fidei ratione refellam* (601 B); ... *breui compendio fidem defendere...* (604 B); ... *saepe diuina uirtus armatos dialecticorum syllogismos eorumque uersutias destruit, et quae apud eos necessaria iam atque inuitabilia indicantur, omnium philosophorum argumenta confundit* (610 D); ... *friuola sapientum huius mundi sensa confundere...* (611 AB); ... *hiatu terrae dignus cum ipso suo fonte riuus arescat* (611 D - 612 A); ... *conspuendus est qui hoc affert, et non responsione dignus, sed ad cauterium potius destinandus* (618 C); *Ad confutandos tamen improbos et dicaces* (618 C); *Ad reuincendam ergo dicacium hominum inudentiam* (619 A). A côté de ces intentions de forme négative, on ne peut guère citer que : *Ecce probatum...* (601 A); *Ego probare uolo* (608 A), d'autant moins significatifs qu'ils s'appliquent à des vérités déjà admises et qui ne demandaient aucune preuve.

partout, c'est moins par les vérités qu'il découvre, que par le chemin qu'il montre à la foi et qu'il est obligé de lui frayer parmi les écueils de l'opinion et de la présomption mondaines. C'est une obligation qu'il a vu naître en sa vie bien des fois.

Pour ne pas nous éloigner de ces années 1066-1067, qui probablement ont vu mûrir cette lettre, il nous suffira d'évoquer certaine rencontre avec des moines savants qui lui donnèrent des soucis fort comparables¹. Il était allé à Florence pour y remplir l'une de ses plus difficiles missions. Les moines de Vallombreuse, qui s'évadaient eux aussi des clôtures monastiques, harcelaient depuis quelque temps l'archevêque de cette ville, Pierre, le traitant de simoniaque et refusant d'accepter pour valides les ordinations qu'il avait faites. L'évêque méritait-il cet affront ? Il avait pour lui de nombreux prélats, et l'appui de ce Geoffroy de Lorraine, marquis de Toscane, que Damien rappelle à la justice en d'autres affaires et auquel il eut justement à écrire en ce printemps de 1067². Mais il avait contre lui Hildebrand, le « saint Satan » de Pierre Damien, et son « cher ennemi », la plupart des clercs de son église, et enfin le peuple de Florence excité par les moines. Damien ne trouva pas les preuves, et l'absout, à l'irritation des clercs et du peuple, et à la fureur des

1. De la même période (fin 1066 - début 1067), nous avons encore une longue lettre à son neveu Damien, ermite, sur la chasteté (*Op.* 47, *PL* 145, 709-716); une lettre de mars-avril 1067 à l'impératrice Agnès (*Ep.* 7, 8, *PL* 144, 447) pour la rappeler à Rome où elle s'était faite moniale sous son autorité spirituelle — lettre qui donne la plus forte idée de sa tendresse et de son ardeur —; une autre de la même date au marquis Geoffroy de Toscane pour qu'il veuille bien couvrir les frais de l'achat d'une bibliothèque (*Ep.* 7, 13, 451); une autre lettre à son neveu, de mai 1067, pour le féliciter de son zèle (*Ep.* 6, 22, 404-407); enfin, il se peut qu'une lettre à un moine, Étienne (*Ep.* 6, 29, 419-422), soit encore de cette période : elle peut être datée à partir du début de 1067. Par la lettre à Agnès nous savons qu'il est à Rome en mars-avril 1067. Nous voyons qu'il y est encore le 10 mai par sa signature au bas d'une bulle d'Alexandre II pour l'Abbaye du Mont-Cassin. La plupart de ces lettres confirment qu'il est surtout préoccupé de maintenir la rigueur de la vie monastique.

2. Voir les deux longues lettres qu'il lui adresse entre 1059 et 1063 pour l'exhorter à rendre la justice : *Op.* 57, *PL* 145, 819-830, et l'autre précédemment indiquée.

moines¹. Il justifia ensuite sa décision dans une lettre aux citoyens de Florence du début de 1067².

Il leur rappelle d'abord le but de sa mission : « Nous avons travaillé, non sans peine, leur dit-il, à vous réconcilier avec votre évêque³. » Aucun rapport en cela ni avec la rigueur monastique ni avec le pouvoir divin. Mais les similitudes seront d'autant plus significatives que les sujets en ont moins. « Je vous ai, dit-il, exposé plusieurs choses qui peuvent être altérées par une interprétation fâcheuse, et dénaturées dans les discours populaires ; aussi, pour qu'on n'aille pas détruire ma réputation, et que ces gens, à Dieu ne plaise, ne s'exposent pas au reproche de mensonge, ce que j'ai eu plus d'une fois l'occasion de vous dire en face, je vais maintenant le rédiger par écrit...⁴ » Voilà presque le même mouvement par lequel il écrit cette lettre. D'un côté, sa réputation, une interprétation fâcheuse de ses paroles, de l'autre, « la fausse accusation » qu'on fait peser sur lui⁵ ; et quelles que soient les explications déjà données, quelque grande qu'ait pu être, dans les deux cas, l'autorité de sa présence, il doit reprendre tout et donner par écrit « les preuves de la vérité⁶ ».

1. L'incertitude et le souci de Damien sont également clairs : *Et quis ego sum qui inter hos compugnantium globos signum manus mittam et tam ferale scelus homini, antequam canonice probetur, ascribam ? Nam licet error semper sit et ubique vitandus, tolerabilius tamen est si quis iustificet peccatorem quam si praeiudicet innocentem* (Op. 30, PL 145, 524 C). Outre l'absence de preuves, il développe cette raison de ne pas prescrire de réordinations, que la plénitude des grâces communiquées par le Christ à son Corps fait que les sacrements sont valides, même administrés par des indignes ; et il renvoie là-dessus ses contradicteurs à son *Liber Gratissimus* (524 A). Il leur laisse pourtant un recours qui leur réussira : le synode romain de Pâques 1067. *Synodus annualiter imminet ; sedes apostolica cunctis aduentibus patet. Romanam ergo pulsat Ecclesiam quisquis se iustam aduersus episcopum habere calumniam sperat* (ibid., 524 C - 525 A). Cf. G. MICCOLI, *Pietro Igneo, Studi sull'età gregoriana*.

2. Cette lettre, classée *Opusculum* 30 (PL 145, 523-530) et intitulée : *De sacramentis per inprobos administratis*, peut être datée fin 1066 - début 1067. D'après l'indication qui précède, elle serait plutôt du début de 1067.

3. 523 A.

4. 523 AB.

5. *Deuolutam super nos calumniam* (620 D).

6. ... *ueritatis allegationibus repellamus* (ibid.). Dans les deux cas il semble donc qu'il ait été incapable d'imposer raison de vive voix à des

Il a vu à Florence un peuple agité par les discours des moines. Il prévoit le trouble que les discussions du Mont-Cassin pourront engendrer : « ... Si l'idée se répand dans la multitude que Dieu en quelque point est affirmé impuissant, ce qui serait un blasphème, voilà le peuple ignorant aussitôt déconcerté, la foi chrétienne troublée, et non sans grand péril pour les âmes¹. »

Ce sont des moines savants qui le mettent deux fois par leur présomption dans la nécessité de les contredire. « ... Qu'ils ne soient point trop justes, dit-il des Florentins, ni trop savants... L'Apôtre nous dit : « Ne sois pas plus savant qu'il ne convient ; sois-le avec sobriété². » Les moines du Mont-Cassin entendront cet avertissement de la bouche de Salomon : « Ne cherche pas ce qui est au-dessus de ta capacité ; ne scrute pas ce qui te dépasse³. » Les premiers ont « l'arrogance de leur sainteté » ; il doit réprimer « l'enflure de leur présomption⁴ ». Les autres, « l'arrogance » de la dialectique, à laquelle ils donnent le magistère, même à l'égard de la Parole sacrée⁵. Il faudra leur rappeler que « la puissance divine renverse les puissants syllogismes et les artifices des dialecticiens... », et réprimer « l'audace, l'impudence » avec lesquelles ils opposent à Dieu « une prétendue impossibilité⁶ ». « Celui qui, dans sa prétention, passe ainsi les bornes, se rend coupable d'une faute qui n'est pas légère...⁷ » Ces critiques se répètent, se répondent, comme l'écho d'un mal du siècle⁸.

moines qui pourtant devaient reconnaître en lui la plus haute autorité de l'Église après le Pape, sans compter sa haute réputation d'homme de Dieu. Sa *Vie de Romuald* nous donne une idée du degré auquel pouvait atteindre en ce temps-là l'insubordination monastique.

1. 597 C.

2. Op. 30, PL 145, 529 C (Rom. 12, 3).

3. *Sir.* 3, 22 ; 601 CD.

4. *Pro suae sanctitatis arrogantia* (528 D) ; *Reprimatur iam praesumptio tumida* (530 C).

5. 603 CD.

6. 610 D, 614 D - 615 A.

7. 618 A.

8. Cf. notamment : *Ep.* 5, 1, PL 144, 337 D, 338-339 ; *Vita Romualdi*,

La science des moines florentins n'est pas jugée d'une autre sorte que celle de leurs frères. Pour les premiers : « mauvaise science que la brume de l'erreur obnubile ». Et pour les autres : « les brumes épaisses de leurs argumentations leur font perdre le fondement lumineux de la foi ». D'où viennent ces arguments et ces brumes ? Tous vont chercher leurs doctrines aux arts du *trivium* et se soumettre aux païens qui y sont rois. Les Florentins, « méprisant la règle des mœurs donnée par le Christ, suivent le dogme des stoïciens, et décident que tous les péchés sont égaux ». Les autres osent appliquer « aux mystères de la puissance divine ce qui se tire des arguments des dialecticiens ou des rhéteurs... ». « L'art humain » est toujours mêlé à la science divine avec un même résultat : ceux-ci « troublent la pureté des enseignements de l'Église ¹ » ; ceux-là renversent ses lois.

« Odieuse sainteté qui tombe en hérésie, et dédaignant de s'avancer sur un chemin déjà foulé, ne fait plus qu'errer pour sa perte par détours et traverses ². » Est-elle autre chose que l'imposture de « ces hommes trompeurs » qui « jettent sous les pas des simples les obstacles de leur futile recherche », « ces dialecticiens, ou plutôt, comme on les juge, ces hérétiques », qui, « en suivant les enchaînements des mots extérieurs, perdent le droit chemin de la vérité ³ » ?

Ils ont les uns comme les autres cet esprit de chicane judiciaire insupportable, qui est pour Damien l'esprit du monde, et qui donne son plein sens aux « affaires » par lesquelles il le définit ⁴. « Ceux-là instruisent des procès dans des

PL 144, 953 A ; Op. 11, PL 145, 232 ; Op. 13, 307 C ; et, pour un aperçu un peu plus large, les réactions de plusieurs spirituels contemporains aux audaces de la pensée dialectique, notées par le P. DE GIBLINCK, dans un article déjà ancien : *Dialectique et Dogme aux X^e-XII^e siècles*. Nous aurons à y revenir au chap. iv.

1. Cf. Op. 30, PL 145, 529 C ; ici : 603 C.

2. Op. 30, PL 145, 530 A.

3. *Vani quilibet homines et sacrilegi dogmatis inductores... quaestionum suarum tendiculas struunt... simpliciter gradientibus scandala friuolae inquisitionis obiciunt...* (602 D) ; *Veniant dialectici, siue potius, ut putantur, haereticii...* (611 B) ; ... *ne... dum exteriorum uerborum sequitur consequentias, intimae ueritatis lumen et rectum ueritatis tramitem perdat* (603 D).

4. Cf. *Vita Romualdi*, prologue, PL 144, 953 A ; Op. 8, PL 145, 196 AB ; Op. 51, 761 C.

assemblées tumultueuses... Ils jugent aux portes des villes... Ces gens-là déchirent tout, crachent sur tout, livrent tout à la dérision publique...¹ » Les moines dialecticiens, sur leur montagne, ne peuvent aller jusque-là. Ou plutôt il leur appartient de faire mieux encore : « Ils portent leurs chicanes et leurs griefs au milieu des mystères divins ². » Et ils seraient prêts à « communiquer à tout venant, avec une audace provocante et présomptueuse », que quelque chose est impossible à Dieu ³.

C'est encore une communauté de moines, celle de Pomposa, qu'il mettra en garde un peu plus tard contre « les inepties de l'art terrestre », et à laquelle il expliquera le rôle de la « captive de guerre » en un sens analogue à celui qu'il donne ici à l'image de la dialectique, « servante » de la Parole sacrée ⁴.

Si nous regardons maintenant les autres lettres qu'il a écrites soit à la communauté, soit à des moines du Mont-Cassin, elles pourront nous donner de leurs rapports une image moins singulière. Nous avons d'abord trois lettres à Didier seul, l'une de 1061 environ, les deux autres des années 1060-1061 ⁵. Il y remplit, à l'égard de l'Abbé du Mont-Cassin, le rôle d'un conseiller spirituel et comme d'un supérieur. On ne s'étonnera donc pas qu'il écrive une lettre sévère pour le salut de toutes les âmes du Mont-Cassin. Il lui écrit de nouveau entre l'été 1065 et l'été 1066, en l'appelant cette fois « l'archange des moines ⁶ », pour lui donner le récit d'une

1. *Illi turbulentis iurgando conuiciis quod opinantur allegant; isti quod scire fatentur, crimen iniectum refellendo, propulsant* (Op. 30, PL 145, 524 C) ; *Ipsi quippe in angiportuum angulis iudicant, et synodalia iura detrectant, diiudicant monachos, clericalia cuncta corrodunt, et solis laicis, qui uidelicet acrius ac mordacius insequendi sunt, parcunt* (528 D - 529 A) ; ... *cum ab eis omnia pene dilacerari, omnia conspui, omnia dicantur irrisione publica subsannari. Non est, inquiunt, papa, non rex, non archiepiscopus, neque sacerdos...* (528 C).

2. ... *Querelae suae calumnias diuinis ingerunt sacramentis...* (603 C).

3. 597 BC.

4. Op. 13, PL 145, 306 C - 307 C.

5. Ep. 2, 11, 12, 13, PL 144, 275-287.

6. Op. 33, PL 145, 559-572. *Archangelo monachorum Desiderio Petrus peccator monachus seruitutem* (559 D). Il appelle ainsi Didier, Abbé du Mont-Cassin, et Hugues, Abbé de Cluny (Ep. 6, 4, PL 144, 374 A).

belle suite de miracles attribués aux prières pour les défunts. Didier l'avait averti qu'il n'aurait les prières de la communauté après sa mort que s'il venait les voir au plus tôt¹. Il supplie qu'on lui accorde cette grâce sans conditions, et il laisse entendre avant de finir qu'il viendra par obéissance². Ce qu'il fit à l'automne 1066, comme nous l'avons vu.

Il nous a laissé, de plus, quatre longues lettres à l'Abbé et à la communauté tout entière. L'une, de la fin de 1063, est encore un recueil de miracles³; une autre, de l'été 1065, est une explication des prérogatives de Pierre et de Paul d'après les peintures des princes des apôtres⁴; une troisième, postérieure à 1066, est une invitation « aux frères qui sont dans l'école céleste du Mont-Cassin » à reprendre l'usage de la flagellation⁵; et la dernière, peut-être plus ancienne, est l'une des plus curieuses qu'il ait écrites : c'est l'explication des natures d'une cinquantaine d'animaux⁶. Déjà entre 1050 et 1057, il avait adressé au seul moine Albéric une exposition mystique des « Demeures » du peuple hébreu au désert, afin de lui donner, disait-il, « occasion de chercher davantage⁷ ». De 1065 sont encore deux lettres au même Albéric, où il éclaircit une douzaine de « dubitations » qu'il lui avait soumises, touchant des difficultés particulières de l'Ancien Testament et du comput ecclésiastique⁸.

Il y a sans doute peu d'endroits de cette lettre où les moines du Mont-Cassin n'aient pu l'attendre. Ils pouvaient reconnaître la fermeté, combien grande ! de son autorité spirituelle, sa science incomparable des Écritures, et même trouver

1. Cf. *Op.* 33, *PL* 145, 559 D - 561 B, et sur ce sujet, comme sur l'ensemble de la correspondance entre Pierre Damien et le Mont-Cassin, Fr. DRESSLEN, *op. cit.*, p. 72-73.

2. *Op.* 33, *PL* 145, 572 BC.

3. *Op.* 34, *PL* 145, 571-584.

4. *Op.* 35, *PL* 145, 589-596.

5. *Op.* 43, *PL* 145, 679-686.

6. *Op.* 52, *PL* 145, 763-792.

7. *Op.* 32, *De mansionibus israelitarum quas metati sunt per desertum* (à Albéric et non à Hildebrand comme dans les éditions), *PL* 145, 543-560. *Inquirendi quidem uel intelligendi dedimus occasionem, non autem plenae contulimus intelligentiae facultatem* (559 B).

8. *Op.* 37, *PL* 145, 621-634.

un aperçu nouveau de sa science de la nature¹, et encore des récits qui, pour n'être pas tous des récits de miracles, n'en sont pas moins édifiants². Pour nous, il suffit de regarder cette communauté du Mont-Cassin pendant ces années 1060, pour trouver naturel qu'il ait adressé là le plus grand effort de sa pensée.

3. Les destinataires : le Mont-Cassin

Il y a huit ans, au moment de la visite de Pierre Damien, en 1066, que Didier gouverne l'Abbaye³. Tous les historiens conviennent qu'il la conduit à l'apogée de son histoire⁴. Elle compte alors quelque deux cents moines, et parmi eux de tels cercles, ou si l'on préfère, une telle école de lettrés, d'écrivains, de savants et d'artistes, qu'ils l'établissent fort au-dessus de tous les centres de création d'Italie⁵.

1. Dans un long passage sur les merveilles contradictoires de la création, emprunté à S. Augustin (*De ciuitate Dei*, livre 21) : 612 D - 614 B.

2. Entre la fin de la dispute et sa conclusion : 614 C - 618 A.

3. Il est devenu Abbé ou Recteur en 1058, succédant à Frédéric de Lorraine, lequel avait gardé la direction de l'Abbaye pendant qu'il occupait le souverain pontificat sous le nom d'Étienne IX (3 août 1057 - 29 mars 1058).

4. L'histoire la plus exacte de l'Abbaye, et mettant le mieux en lumière son activité intellectuelle, est sans doute l'ouvrage du Père Tommaso LECCISOTTI, maître actuel des archives : *Montecassino - La Vita - l'Irradiazione*, 6^e éd., Badia di Montecassino 1971, avec une bibliographie critique. Cependant, les œuvres des Cassiniens, quand elles sont éditées, restent dispersées dans des éditions partielles. En égard à son rôle historique d'une part, à ce qu'il recèle de l'autre, le Mont-Cassin est encore peu révélé.

5. Il est encore trop tôt pour désigner avec sûreté les principaux foyers d'activité intellectuelle italiens vers le milieu et dans la deuxième moitié du XI^e siècle. Parmi les centres bénédictins, Farfa (avec Grégoire de Catino), Bobbio, Novalèse, Nonantola, Pomposa (avec Guy d'Arezzo dans la première moitié du siècle), Saint-Benoît de Salerne, La Cava, Fonte Avellane au temps de Pierre Damien, tiennent à titres divers un rang spécial. Parmi les écoles séculières ou cathédrales, nombreuses à se développer au cours du siècle, mais dépendant de la présence temporaire de tel ou tel maître, les plus réputées, semble-t-il, se trouvent surtout dans les trois provinces

Didier lui-même rehaussait son autorité d'un savoir très étendu. Léon d'Ostie, dont la *Chronique* est la base de tout ce que nous savons de l'abbaye jusqu'à la fin du siècle, montre qu'il s'entendait en médecine¹. Que pourrions-nous voir de ses dons ? La moindre part sans doute : la gentillesse et l'entraîn du narrateur dans ses *Dialogues*, sa crédulité, son amour des prodiges et sa belle latinité². On nous dit qu'il n'aurait abordé l'étude des Arts que dans un âge mûr, ce qui pour un noble ne surprend pas, mais qu'il l'aurait fait alors « en telle manière qu'il passa touz ceux que ceste science avoient de lor juventute estudiée³ ». Il avait moins affaire, quoi qu'il en soit, d'exercer la science des lettrés que de commander et d'agir. Il est « prince » de Bénévent, Recteur du premier monastère d'Italie, « archevêque des moines », cardinal, vicaire des papes pour les provinces du midi, réformateur de l'Église ; il joue en diplomate la partie la plus difficile entre les princes normands qui dérobent des fiefs à sa porte en les dévastant, les seigneuries lombardes auxquelles il est lié par sa naissance, les empereurs de Constantinople et les rois de Germanie, toujours rivaux et poussés malgré eux à s'unir pour arrêter les Normands d'abord, les Turcs ensuite, et enfin les papes, hésitants sur le choix de leurs alliés entre ces divers partis ; il sera pape lui-même⁴. Les Arts ne peuvent être chez lui qu'un ornement.

ecclésiastiques du Nord : Ravenne (principalement), Milan et Aquilée, et particulièrement sur la double *via Emilia*, grand axe de commerce entre l'Orient et l'Occident, ou dans son voisinage : Parme, Bologne, Ravenne, Pavie, Modène, Mantoue, Reggio-Emilia, Fermo, Milan, Faenza, Aquilée, Venise, Padoue, Crémone, Ferrare, Verceil, Novare, Vérone, Brescia... En Toscane : Lucques, Pise, Florence, Arezzo... Dans les principautés lombardes : Salerne, Bénévent, Naples, Capoue, Aversa..., sans compter les écoles des églises grecques.

1. *Chronicon Casinense*, III, 7, éd. Watterbach, *M.G.H.*, SS, VII, p. 701, PL 173, 718 D - 719 A.

2. *Dialogi*, éd. G. Schwartz - A. Hofmeister, *M.G.H.*, SS, XXX, II, 2, p. 1111 s. ; PL 149, 963-1018.

3. D'après l'*Histoire des Normands d'Aimé du Mont-Cassin*, éd. de Bartholomaeis, FIS 76, Rome 1935, p. 176.

4. Il acceptera, après un an d'hésitation, de succéder sous le nom de Victor III à Grégoire VII, mort le 25 mai 1085 à Salerne, auprès de l'archevêque Alphane, moine du Mont-Cassin. Il mourra au Mont-Cassin le 16 septembre 1087.

Cependant, il en organise l'étude. Il n'eut pas lui-même à les restaurer¹, mais son initiative et sa protection les portèrent à un point dont nous n'aurons pas une médiocre idée, si nous jetons un regard tant sur les œuvres particulières des maîtres qu'il dirigeait, que sur les tâches communes dont il ordonna l'exécution.

La *Chronique* de Léon d'Ostie est un guide. Mais elle suffirait à elle seule à la gloire littéraire de l'Abbaye. Léon avait été accueilli par Didier à l'âge de quatorze ans environ. On le voit désigné çà et là par deux noms ou par deux titres : *Marsicanus*, parce qu'il était parent des comtes de Marsi ; d'Ostie, parce qu'il deviendra plus tard ce que Pierre Damien était déjà, cardinal évêque d'Ostie². L'origine de sa chronique paraît toute simple. Il avait vu Didier, son supérieur, dans presque tout son règne. Pendant de longues années, il avait travaillé au *Scriptorium* du monastère. Le successeur de Didier, Odérise, lui demandera un jour d'écrire la vie de son prédécesseur. Mais comme il était fort exact dans la recherche des sources, il couvrit en fait toute l'histoire de l'Abbaye, de sa fondation jusqu'à son temps³. Reconnaissons tout de suite autour de lui les personnages de l'abbatiate de Didier dont quelque chose est parvenu jusqu'à nous : Aimé, Albéric, Guaifier, Constantin, Pandolphe, et l'un des plus grands

1. La restauration des sciences et des arts au Mont-Cassin fut commencée sous Théobald, Abbé de 1022 à 1035, suivi par Richier (1038-1055) et par Frédéric de Lorraine (1057-1058). Sous l'abbatiate du successeur de Didier, Odérise (1087-1105) commence le déclin.

2. Il recevra cette dignité du Pape Pascal II (1099-1118) au début de son règne.

3. *Chronicon Casinense*, éd. Watterbach, *M.G.H.*, SS, VII, 574-727, PL 173, 440-764. Sur la composition de cette chronique, voir A. VISCARDI, *Storia Letteraria d'Italia, Le Origini*, p. 147 : « Il testo del *Chronicon* è stato trasmesso da quattro codici, i quali... presentano redazioni che in più luoghi appaiono assolutamente diverse. Questo stato della tradizione manoscritta riflette la laboriosa storia della composizione dell'opera, cui Leone attese tutta la sua vita, elaborandola e definendola in forme sempre nuove. E non si tratta solo di correzioni formali ; ma anche di integrazioni e addizioni che riguardano la sostanza del racconto : i quattro codici rappresentano in realtà quattro successive redazioni dell'opera. Leone usa di un imponente complesso di fonti narrative, documentali e monumentali... »

sans doute, Alphane qui remplit la charge d'archevêque lorsque Damien vient les visiter en 1066.

Les seuls ouvrages par lesquels nous puissions connaître, très imparfaitement, le talent d'Aimé, sont encore d'un historien. Malheureusement la grande *Histoire des Normands* qu'il composa pour Didier, en huit livres, est fort altérée, ou plutôt elle ne se trouve plus que dans une traduction française du XIV^e siècle, faite pour contenter la curiosité d'un seigneur qui ne savait pas le latin¹. Telle qu'elle est, c'est encore une source irremplaçable aujourd'hui. Elle fait voir, avec une suite logique et même une objectivité plus grandes qu'on ne pourrait l'attendre, l'implantation guerrière de Robert Guiscard et des siens dans l'Italie du Sud et surtout en Campanie, la rivalité des deux empires et le recul des Sarrasins, entre 1016 et 1078. Pierre Diacre, continuateur moins sûr de Léon d'Ostie, donne à Aimé les titres d'*episcopus*, et *Casinensis monachus*, in *Scripturis disertissimus, et uersificator admirabilis*². Il mentionne de lui trois longs poèmes — s'il peut y avoir de longs poèmes — : une *Geste des Apôtres Pierre et Paul*, dédiée à Hildebrand, devenu Grégoire VII ; un éloge de ce pape, et une élévation mystique sur les douze pierres tirées par Josué du Jourdain. Seul le premier nous reste. Il rapproche Aimé d'Alphane et de Damien par le sentiment des grandeurs de la Rome païenne, préfiguration de l'Église romaine, reine du monde, mère des lois³. Il était né entre 1010 et 1030 à Salerne. Il était donc dans sa maturité.

Albéric aurait pu être un de ces dialecticiens qui étendirent la portée de la dispute. C'est à lui qu'un synode romain devra faire appel en 1079, pour répondre au dialecticien Béranger⁴. Il écrira contre lui un court traité du *Corps du Seigneur* pour compenser sans doute l'insuccès de son argumentation. Mais l'ouvrage n'est plus là pour attester ses connaissances dialectiques.

1. *Storia dei Normanni*, éd. W. de Bartholomaeis, FIS, 76, Rome 1935.

2. *De uiris illustribus Casinensibus*, PL 173, 1032 A.

3. *Orbis honor Roma splendens decorata corona / Victorum regum discretio maxima legum / ... Haec quia usque facis, mundi regina uocaris* (cité par A. VISCARDI, *op. cit.*, p. 220).

4. Sur le rôle qu'il semble y avoir tenu d'après quelques rares documents, voir l'article « Alberico » de Dom LENTINI, dans le *Dizionario degli Italiani*.

tiques. Pour nous, c'est bien au *trivium* qu'il excelle, mais comme maître, et nous pourrions dire comme le maître, en cette deuxième moitié du XI^e siècle, et le théoricien nouveau de la rhétorique. Son *Breuiarium de dictamine*, et surtout ses *Flores rhetorici*, appelés aussi *Dictaminum radii*, le placent comme le premier codificateur de l'*ars dictandi* connu jusqu'ici¹. Il n'y a rien de plus raffiné que le dernier ouvrage. Il fait bien voir de quel œil, avec quelles exigences, à la fois précieuses et solides, la présente lettre allait être lue, ou plutôt examinée, là où elle arrivait. Et naturellement Damien ne l'ignore pas. Il a soin, dit-il, de limiter sa dispute pour ne pas offenser la règle de la brièveté épistolaire². On pourrait voir un jeu dans cette *ars dictandi*. La gentillesse d'esprit d'Albéric la décore et diversifie à plaisir. C'était bien autre chose pour lui. Apprendre à composer une épître en style orné était pour tous les clercs une des premières tâches professionnelles. Il avait donc la charge de l'enseigner à ses frères, et nous voyons qu'il dédie la part principale de son *Abrégé* à deux disciples, Guy et Gonfroy, et une autre à Pierre et Grégoire. Il tenait donc école, mais pas seulement pour des écoliers³. Il fallait avoir acquis la maîtrise du *trivium* pour aborder cet art difficile. C'était la perfection de la « science littéraire », et même de la « science humaine » au sens où Damien l'entendait⁴.

1. Le *Breuiarium de dictamine* n'a pas encore été publié en entier. L. ROCKINGER en a édité une partie dans *Briefsteller und Formelbücher des elften bis vierzehnten Jahrhunderts*, Munich 1863. O.-J. BRUM a publié la *Consideratio rithmorum* qui est à la fin, dans « Alberico of Monte-Cassino and the Hymns and Rhythms Attributed to Saint Peter Damian », p. 124-127. Cf. éd. G. Vecchi, dans *Studi mediolatini e volgari*, 8 (1960) p. 321-324 ; et H.-H. DAVIES, dans *Mediaeval Studies* 28 (1966), p. 208-214. Les *Flores rhetorici* ont été publiés par M. Inguanez et H.-M. Villard, Mont-Cassin 1938.

2. 620 CD.

3. Lorsque Pierre Damien se félicite dans cette lettre de n'avoir pas trouvé au Mont-Cassin « de ces écoles pour enfants qui souvent énervent et détruisent la sainte rigueur » (621 B), il parle des écoles que certains monastères ouvraient aux enfants de l'extérieur, et non pas de ces écoles que les moines tenaient pour leurs novices, et qu'ils prolongeaient entre eux pour parfaire une formation plus avancée.

4. *Litteratoria disciplina* (*Op.* 58, PL 145, 833 D) ; *artis humanae peritia* (ici : 603 C).

Albéric veillait aussi bien, en son temps, à la correction et à la pureté de la langue qu'à l'ornement du style. Que le traité *Du barbarisme, du solécisme, des tropes et des figures* qu'on lui attribue soit ou non de lui, son autorité personnelle en ces matières sera de toute façon reconnue¹.

Enfin, il donne à ses théories du langage une application qui en est digne. Sa *Passion de saint Modeste*, ses *Vies de sainte Scolastique, de saint Dominique de Sora, de saint Asprène*, pour ne citer que les principales, ouvrages qui ont été étudiés, là même où il les écrivait, par Dom Lentini², pourraient se comparer aux autres *Vies* écrites par Pierre Damien quelques lustres avant lui, de *saint Maur*, de *saint Odilon*, de *saint Rodolphe*, de *saint Dominique l'Encuirassé*, et même par certains endroits à sa *Vie de Romuald*, au-dessus de laquelle on ne saurait rien mettre en son temps³. Il aurait écrit encore, s'il faut croire le témoignage de Pierre Diacre, avec des sermons et des poèmes sacrés, ce qui est probable, des ouvrages de musique, d'astronomie, et même de politique : *Contre l'empereur Henri, au sujet de l'élection du Pontife romain*, titre qui n'est pas sans rappeler la brillante *Discussion synodale* par laquelle Damien réglait déjà la querelle d'une autre élection, contre les prétentions de la cour de Germanie⁴.

On a vu qu'il se tournait vers lui comme vers son maître, au moins dans les sciences divines. Un an avant sa visite, il lui avait soumis les dernières de ses dubitations⁵. Il le révé-

1. Cf. Dom Anselmo LENTINI, *Alberico di Montecassino nel quadro della Riforma Gregoriana*, p. 56.

2. *Op. cit.*, p. 55-56, où Dom Lentini indique les éditions particulières des *Vies* de Saints et de quelques vers d'Albéric. Pierre Diacre appelle Albéric *uir disertissimus ac eruditissimus* (*Chron. Cas. III*, 35, *M.G.H.*, SS. VII, p. 728; *PL* 173, 766 B; *uir illis temporibus singularis* (*De uiris illustribus Casinensibus*, c. 21, *PL* 173, 1032 A).

3. *PL* 144, 925-1024, et, pour la dernière, éd. G. Tabacco déjà citée.

4. PIERRE DIACRE, *De uiris...*, *PL* 173, 1033 A. Voir *Op. 4, Disceptatio synodalis*, *PL* 145, 67-87; *M.G.H. Lib. de lite I*, 76-94.

5. Nous n'avons que les réponses de Pierre Damien : *Op. 37, PL* 145, 621-634. Pierre Diacre, moins sûr que Léon d'Ostie, fait allusion à une correspondance plus étendue : ... *epistolae quoque quamplurimas ad Petrum*

rait tout autant dans l'art de bien dire. Il fera de lui, dans son *Abrégé*, un modèle de *uituperatio*¹. Il devait avoir quelque vingt-trois ans de moins que lui, étant né vers 1030, sans doute sur le territoire de Bénévent. Et Damien devait le placer dans le deuxième âge de ses frères du Mont-Cassin, parmi ceux qui, « dans la joyeuse parure de la jeunesse, sont dignes, en fils des prophètes, d'aller chercher Élie au désert² ».

Guaifier, comme Aimé et comme Alphane, était originaire de Salerne. Peu de ses poèmes nous sont restés : *L'éloge du Psautier*, le *Miracle de celui qui se tua lui-même*, ce dernier « plein de vigueur et de vivacité³ ». Il montre qu'il avait lu plus d'un auteur ancien. *L'Énéide* et la légende de Troie lui sont spécialement familières. Sa *Passion de saint Luce, pape*, sa *Vie de saint Secondin* font reconnaître, en un siècle où il pouvait être excellent, la qualité de son latin. Il excelle aux prologues, où Damien mettait aussi le meilleur de son art. En quoi sans doute il était plus capable qu'un autre de l'apprécier.

A tous égards il faut s'élever pour considérer Alphane. Parent des princes de Salerne, il fut moine à Sainte-Sophie de Bénévent, puis au Mont-Cassin en 1055, et trois ans plus tard il rentra en archevêque dans sa ville. S'il est à croire que sa charge le tenait éloigné du Mont-Cassin à l'automne 1066, il y était par son œuvre et son rayonnement. Il ressemble à Damien, qui l'a bien connu, par la pureté intense de l'idée, ou mieux, du sens contemplatif. Il le surpasse par une plus grande familiarité avec les maîtres païens.

Ostiensem episcopum (scripsit) (*De uiris...* c. 21, *PL* 173, 1033 B). Dom Lentini observe là-dessus (*art. cit.*, p. 64) que si l'on ne peut exclure qu'il ait vu dans la bibliothèque du monastère une copie des lettres d'Albéric, il est cependant beaucoup plus probable que cette allusion lui a été suggérée par les réponses données par Damien d'abord à dix, puis à deux « dubitations » d'Albéric.

1. Dans un passage du *Breuiarium de dictamine* non encore publié. Voir par ex. à Munich : *Cod. Monac. Lat.* 14784, f. 75.

2. ... *iuuenali decore laetantes qui nimirum, ut filii prophetarum, idonei sunt ad Heliam per desertum quaerendum...* (621 B).

3. Monteverdi, déjà cité par A. VISCARDI, *op. cit.*, p. 179. Les œuvres connues de Guaifier sont dans Migne, *PL* 147, 1283-1310. Cf. PIERRE DIACRE, *Chron. Cas. III*, 62, *M.G.H. SS VII*, p. 746; *PL* 173, 799 C; A. MIRRA, *BISI* 46 (1931) p. 93-107; 47 (1932), p. 199-208.

Il nous reste de lui environ soixante poèmes. Giesebrecht, qui les a découverts au siècle dernier, fut si impressionné par leur classicisme, il le trouva si étrange au sein d'une spiritualité monastique, qu'il crut devoir supposer, pour en donner raison, un magistère laïque qui aurait transmis les lettres et l'art païens, en dehors de l'inspiration chrétienne. « Il paraissait inconcevable au grand historien allemand... que la pensée et l'art classiques eussent trouvé une place légitime et importante dans un monde dominé par l'art chrétien¹. » Il ne fallait pas moins, pour ce savant, qu'une hypothèse fantastique pour justifier un humaniste de s'être égaré dans ce siècle. On y trouverait pourtant, et surtout chez des moines, de quoi réduire la nouveauté future de l'humanisme. Mais nulle part autant qu'en Alphane assurément. Le vers qui s'était imposé dans les hymnes est pour lui chose trop ordinaire. Il joue des mètres les plus savants, saphiques, asclépiades, alcaïques; il se répand en allusions mythologiques, aime à citer Horace et Juvénal, « qu'il n'imité pas seulement dans leurs tournures, observe M. Bezzola, mais avec qui il semble vouloir concourir² ». Il exprime son culte pour l'Antiquité, pour la Grèce, pour la grandeur de Rome et les lettres païennes du même cœur que sa ferveur monastique. On ne sent même pas qu'il y ait en lui aucun parti pris. Il fut éduqué par la Grèce et par l'Église; il contemple la gloire de Rome, célèbre les entreprises d'Annibal, la gloire de Scipion, et exalte Hildebrand qui œuvre en son siècle comme un titan pour la réforme de l'Église. Mais Damien, comme lui, voit la grandeur de cette tâche dont il est un des maîtres d'œuvre. Et il donne en modèle aux

1. A. VISCARDI, *op. cit.*, p. 172.

2. R. BEZZOLA, *Les origines et la formation de la littérature courtoise en Occident (500-1200)*, t. I, p. 106. L'étude de Mme Margareta LOKRANTZ, *l'Opera poetica di S. Pier Damiani* (spécialement, *La Versificazione*: p. 159 s.) a montré que la versification de Pierre Damien lui-même n'était pas moins riche. Elle relève dans ses poèmes, outre les hexamètres et pentamètres classiques, des strophes composées de trois vers saphiques mineurs plus un vers adonique, un poème en troisième mètre asclépiade, d'autres composés sur le rythme du dimètre acatalectique ou du septénaire trochaïque, etc. L'article *Carminum Varietates* du Vocabulaire de Papias (Venise 1491) donne la meilleure idée de la prosodie contemporaine.

cardinaux le Sénat de la République romaine¹. Comme lui, il multiplie les souvenirs de l'histoire antique². Il a conscience que tout ce qui est sage, solide et durable porte le nom romain. On pourrait relever bien d'autres rapports. Ils ont une même manière de résoudre l'énigme du mal : le salut pour eux est une victoire; il faut donc qu'il soit remporté dans un combat. Ils ont l'un et l'autre une science précise de la Loi romaine. Elle est visible partout chez Damien³. Elle brille dans la *Vie de sainte Christine*, chez Alphane...⁴

Il allait au-delà de son ami par ce qui semble son talent principal, celui d'un médecin. Il pratiqua de bonne heure la médecine, avec Didier, lorsqu'ils étaient ensemble à Sainte-Sophie de Bénévent. Il en composa plus tard des traités tels que les Latins n'en connaissaient pas encore : l'un sur les Pulsations, un autre sur les Quatre humeurs, et un troisième sur l'Union de l'âme et du corps⁵. En réalité, ce dernier ouvrage, appelé aussi *Premnon physicon seu stipes naturalium*, traduit le *Περὶ φύσεως ἀνθρώπου* de Némésius. Et quoique cet évêque ait été philosophe, il ne semble pas avoir pris garde à sa philosophie. En quoi il ressemble à ces nombreux Latins, italiens surtout, et particulièrement des provinces lombardes, qui demeurèrent, comme lui, longtemps à Constantinople. Tout les intéressait, depuis la vie des saints

1. *Nunc praeterea Romana Ecclesia, quae sedes est apostolorum, antiquam debet imitari curiam romanorum* (*Op.* 31, *Contra philargyriam, cardinalibus episcopis Apostolicae Sedis*, PL 145, 540 AB).

2. Voir notamment : *Op.* 18, PL 145, 388 D (Salluste); *Op.* 49, 730 B (Tite-Live); *Ep.* 7, 3, PL 144, 437 D; *Ep.* 7, 18, 460 A; *Ep.* 2, 6, 270 C (Suétone); *Ep.* 7, 3, 439 D; *Op.* 4, PL 145, 69 CD, 70, 71 AB; *Op.* 23, 473 D; *Op.* 33, 565 D; *Op.* 40, 658 A, etc.

3. Tout spécialement dans son opuscule 8, PL 145, 191-208, fondé sur les *Instituta* de Justinien. Cf. également : *Op.* 12, PL 145, 254 B; *Op.* 41, 661 D; *Op.* 42, 674 C; *Ep.* 7, 3, PL 144, 441 D.

4. Comme toutes les œuvres éditées d'Alphane, elle se trouve dans Migne, PL 147, 1269-1282. Suivant le Prof. Pitzorno, un passage de cette vie dériverait de l'*Authenticon* (V, 5, 37) rarement cité en ce temps-là. M. Viscardi qui cite cette suggestion (*op. cit.*, p. 174), remarque par ailleurs : « E anche di diritto Alfano mostra di avere nozioni non generiche, ma strettamente tecniche, che certamente derivano da studi regolari » (*ibid.*).

5. Respectivement : éd. Capparoni, Rome 1936; id. 1928; éd. Burkhart, Leipzig 1917.

jusqu'à la magie, hormis la philosophie. En cela non plus, on ne peut pas dire qu'il se distingue beaucoup de Pierre Damien.

C'est un homme hors de pair que nous rencontrons en la personne de Constantin l'Africain. Il aurait été accueilli et initié au latin par Alphane. C'est à lui en tout cas qu'il dédia son traité des *Affections de l'estomac*, au Mont-Cassin. Sa vie est encore trop mal connue pour qu'on puisse être sûr de l'y trouver en 1066. Pierre Diacre nous dit sa naissance à Carthage, ses voyages à Bagdad et dans tout l'Orient jusqu'aux Indes, les connaissances rares qu'il y trouva, spécialement en mathématiques, son retour en Afrique, ses nouveaux voyages en Éthiopie, en Égypte... enfin son arrivée à Salerne, d'où il serait venu se faire moine au Mont-Cassin¹. Il indique de lui une vingtaine d'ouvrages, dont il reste au moins huit. Ce sont des traductions de la médecine arabe que l'Occident latin connut probablement par lui.

Il dédia la plus importante à Didier, sa *Pantechné*². Il y a de très bonnes preuves de son ascendant sur l'école de Salerne et du rôle novateur qu'il y joua³. On admet aujourd'hui qu'il écrivit toutes ses œuvres au Mont-Cassin. Le moine Atton, parmi ses disciples, fut chapelain de l'impératrice Agnès. Et le prince Robert Guiscard, à Salerne, dans sa nouvelle conquête, l'accueillera comme un très grand savant.

On a prétendu que l'école de médecine de Salerne était une filiale du Mont-Cassin⁴. Ce qui est sûr, c'est que l'abbaye avait une maison dans cette ville, le monastère Saint-Benoît, et que les études de médecine, au Mont-Cassin lui-même,

1. PIERRE DIACRE, *De uiris...* PL 173, 1034-1035.

2. La *Pantechné* correspond à la 1^{re} partie (théorique) du Livre Royal (*Matiki*) d'Ali Ibn Abbas al Majusi, médecin persan mort en 994, complétée par la 1^{re} moitié (chirurgicale) de sa deuxième partie (pratique). Constantin a donc fait connaître au Mont-Cassin et à Salerne une bonne part de cette encyclopédie médicale en 20 discours, dont son disciple Jean Afflacijs traduirait la fin.

3. Aussitôt après son passage, les maîtres de Salerne, Jean Platearius second, Cofon junior, Barthélémy, citent Constantin et lui seul aux côtés des autorités médicales classiques, Hippocrate et Galien.

4. Voir sur ce sujet Antonio VISCARDI, *op. cit.*, p. 157. Cf. BR. LAWN, *The Salernitan Questions*.

étaient une tradition très ancienne. Mais à aucun moment de son histoire elles ne prirent une telle importance qu'au temps de Didier, d'Alphane et de Constantin. On était alors aussi fier des richesses de son *armarium pigmentorum* que du *scriptorium* d'où tant de manuscrits sortaient¹. L'art de la médecine était surtout une spécialité des moines. Une grande part de la charge hospitalière leur revenait. Et l'on n'est pas surpris de trouver dans leurs lettres des traces nombreuses d'une connaissance qu'ils partageaient avec très peu de clercs. Les deux ouvrages où Damien donne le plus grand nombre d'observations de physique, et de remèdes, et où il cite Pline et Galien, sont adressés l'un et l'autre au Mont-Cassin².

Il atteste encore l'intérêt que les moines portaient au calcul et au comput, lorsqu'il donne, en réponse à Albéric, les noms des plus savants calculateurs, avec des enseignements précis sur les rares années où la célébration de la mort du Christ coïncide avec le jour historique de la Passion, ce qui arrivait cette année-là, 1065³. Pierre Diacre indiquera plus largement les livres que Didier aurait fait copier

1. Cf. Dom Tommaso LECCISOTTI, *Montecassino - La vita - L'irradiazione*, p. 222.

2. L'*Opuscule* 52 (PL 145, 763-792) et la présente *Lettre*. Cf. dans celle-ci : *Quid inferius cinice? Si sanguisuga faucibus haeserit, jumo eius excepto, statim euomitur; urinae quoque difficultas huius appositione laxatur*. Damien n'était pas lui-même sans relations avec l'école de Salerne, puisqu'il connaissait Guarimpot, compilateur du *Passionarius de aegritudinibus a capite usque ad pedes* : *Dicam quod michi Guarimpotus senex, uir uidelicet honestissimus, apprime litteris eruditus ac medicus, retulit...?* (Op. 42, PL 145, 671 D).

3. *Ita per omnia et quingentesimo trigesimo tertio anno postmodum contigit et hoc anno, qui millesimus sexagesimus quintus est, similiter uenit. Compuerunt autem pascalem cursum quattuor eruditi uiri, Yppollitus, Eusebius, Theophilus et Prosper; post quos Victorius natione Aquitanus, scrupulosissimus uidelicet calculator, rogatus a sancto Ylaro, urbis Romae episcopo, rem diligentius instaurauit, eundemque cursum cautissima satis indagazione composuit* (Op. 37, II, à Albéric, *Dubitatio* II, PL 145, 632 BC). Sur les éléments historiques de la solution donnée par Pierre Damien à ce problème de comput pascal, cf. *Les sciences séculières et la foi...*, 2^e partie, chap. v. Albéric ne devait pas être entièrement démuné; au témoignage (invérifié) de Pierre Diacre, il pouvait trouver, au Mont-Cassin même, le « calculateur » Pandolphe, auteur de nombreux ouvrages de comput, aujourd'hui perdus (cf. *De uiris illi ustribus casinensibus*, PL 173, 1035-1036; *Sc. sec., ibid.*).

en son temps. Il découvre là, s'il mérite confiance, l'ampleur des études que l'Abbé inspirait dans son monastère¹. Nous avons peu de raisons, à vrai dire, de contester un témoignage qui nous semble seulement trop modeste. D'autant que les ouvrages, plus anciens que l'abbatiate, conservés à l'Abbaye même, complètent fort bien sa liste : on y retrouve des auteurs sacrés et une proportion extraordinaire d'ouvrages du quadrivium, en y joignant la physique et la médecine². Ce sont là de grands témoignages donnés par des ruines,

1. ... *In libris describendis operam Desiderius dare permaximam studuit. Codices namque nonnullos in hoc loco describi praecepit, quorum nomina haec sunt...* (*Chronicon Casin.*, continuatio libri III auctore Petro Diacono, c. 63, PL 173, 799 C - 800 A ; *M. G. H.*, SS. VII, p. 746-747). A la suite, il n'énumère pas moins de 75 titres, parmi lesquels, en laissant de côté l'Écriture et les Pères : *Historiam Anastasii*, *Historiam Langobardorum*, *Gothorum et Wandalarum*, *Historiam Iordanis episcopi de Romanis et Gothis*, *Historiam Gregorii Turonensis*, *Iosephum de bello Iudaico*, *Historiam Cornelii cum Omero*, *Historiam Erchemperti*,... *Dialogum quem ipse Desiderius cum Alberico diacono edidit de miraculis monachorum loci istius*, *Dialogum aliud... Medicinalis*, ... *Cresconium de bellis Irbicis*, *Versus Aricis, Pauli et Caroli*, *Versus Paulini*, *Ciceronem de natura deorum*, *Instituto Iustiniani*, *Nouellam eius*, *Terentium*, *Orationem cum geometria*, *Quidam Fastorum*, *Senecam*, *Virgilium cum egioga Theodori*, *Donatum*. Rien sur les sciences du nombre et de la nature, et un médicinal à la place des beaux ouvrages d'Alphane et de Constantin ; du moins les maîtres païens sont-ils avoués (Homère pourrait être le Ps. Darès le Phrygien, traduit prétendument par Cornélius Népos en 1070 vers latins). Quant aux *Dialogues* de Didier, il semble qu'Albéric, à qui ils sont dédiés, ait pris part à leur composition, comme Pierre Diacre le laisse entendre et comme l'a estimé Dom A. LENTINI, du Mont-Cassin (*art. cit.*, p. 60 s.), qui remarque à ce sujet : « ... la fraseologia, e specialmente il frequente uso delle clausole oratorie nei Dialoghi, li rendono assai vicini all' Omilia e alla Vita di S. Scolastica e alla Vita di S. Domenico, che senza dubbio sono di Alberico » (p. 62).

2. Sans garantie pour chacun en l'absence d'un catalogue contemporain et même d'une correspondance de titres avec la liste ci-dessus de Pierre Diacre pour les mss du XI^e siècle, il est raisonnable de penser, sans plus, qu'une partie au moins de ces ouvrages se trouvaient à l'Abbaye pendant le règne de Didier. Citons notamment, d'après l'inventaire d'Inguanez : *Martianus Capella*, *De nuptiis* (cod. cas. 332, IX^e siècle) ; *Hiliderici monachi grammatica* (299, IX^e siècle) ; *Vocabularium latinum* (218 et 402, IX^e siècle ; 401, X^e siècle) ; *Auxilii presb. Ethimologicon linguae latinae* (29, IX^e siècle) ; *Lucanus*, *De bello ciuili* (476, IX^e siècle) ; *Boetius*, *De differentis* (191, IX^e siècle) ; *Isidori Libri XX ethim.* (320, IX^e siècle) ; *Isidorus*, *De rerum differentis* (322, IX^e siècle) ; *Isidori Sententiae* (753, IX^e siècle ; 321, X^e siècle) ; *Democriti*, *Epicteti*, et *aliorum sententiae* (278, ms. grec, X^e-XI^e siècles) ;

et tels que les documents d'aucune école ni d'aucune abbaye n'en ont rendus.

Or, l'activité du monastère était alors dominée par une tout autre sorte de création. « Pendant qu'il s'y trouvait, nous dit Jean de Lodi, leur ayant fait visite à son habitude, nous dit Jean de Lodi, leur ayant fait visite à son habitude, on creusait les fondations de la basilique Saint-Benoît¹. » Didier n'avait trouvé sur la montagne qu'un chaos de bâtiments d'âges disparates, et en partie ruinés. Il voulut d'abord y mettre de l'ordre. Il en fit donc abattre une bonne part, et successivement il fit édifier à leur place une bibliothèque, une résidence pour l'Abbé, un dortoir pour les moines, une salle capitulaire. Enfin, il affronta l'entreprise devant laquelle ses prédécesseurs avaient reculé : il décida la construction d'une église pareille aux basiliques romaines. Les travaux commencèrent en mars de cette année 1066, dans de grandes difficultés. Il fallait aplanir dans le roc une aire suffisante pour y poser les fondements du vaste édifice ; il fallait monter sur des pentes abruptes des blocs très lourds, des monolithes précieux. Damien trouva l'Abbaye sur un immense chantier. « Un jour, raconte Jean de Lodi, qu'il

et pour la médecine et les sciences mathématiques : *Hippocrates*, *Apuleii herbarium* (97, IX^e siècle) ; *Hippocratis et aliorum medicina, epistolae* (226, X^e siècle) ; *Pauli Eginetae curatio totius corporis* (351, X^e siècle) ; *Galenus quaedam latine* (69, IX^e siècle) ; *Canones astronomici* (269, IX^e siècle) ; *Ioannes presb. de musica antiqua et noua* (318, IX^e siècle). Cf. M. INGUANEZ, *Codicum Casinensium manuscriptorum catalogus*, Mont-Cassin 1928, 1934, 1941 ; *Catalogi codicum Casinensium antiqui*, 1941. Rien pour le droit romain qui ne commence guère qu'au temps de Didier à se dégager de la formation du rhéteur et qui est assez bien représenté dans les livres que Didier aurait fait copier lui-même (cf. note *supra*). Dom T. LECCISORTI, du Mont-Cassin, se fondant sur l'indication de ces livres et sur d'autres un peu plus tardifs, précise à ce sujet : « I numerosi codici ci fan fede che anche il diritto veniva coltivato a Montecassino... Il Novati (*Le Origini*, p. 404-409) anzi aveva formulato l'ipotesi che il compilatore della raccolta di leggi longobarde nota col nome di *Liber Lombardae*, che tanta importanza ebbe nella storia del diritto, fosse stato un cassinese, Pietro da Teano. Resta in ogni caso questa raccolta, conservata a Montecassino anche se non di origine cassinese, ad attestare che la badia nella seconda metà del secolo XI fu un focolare cospicuo di attività giuridica. In quest'epoca infatti, oltre i tanti influssi bizantini, vi giungevano per opera di Desiderio anche vari codici giustiniiani » (*op. cit.*, p. 226).

1. *Vita B. Petri Damiani*, PL 144, 141 BC.

était sorti pour regarder le travail, Didier, vénérable Abbé du monastère du Cassin, l'appelant joyeusement par son nom, comme il en avait l'habitude, lui dit : « Dom Pierre, pourquoi ne guéris-tu pas ces ouvriers que tu vois ici ? » Il répondit qu'ils avaient ici la présence de saint Benoît qui pouvait bien, s'il le voulait, leur apporter le remède du salut. Mais Didier insista et les lui envoya plus tard à l'hôtellerie, pour que, voyant de plus près le mal démoniaque qui leur donnait une force surhumaine, il en eût pitié et priât pour eux plus instamment. Damien ne se laissa nullement fléchir dans son humilité, mais les ouvriers furent guéris vingt jours plus tard, le temps même qu'il avait passé à l'Abbaye.

Enfin, avec de très grands concours, l'œuvre fut réalisée en cinq ans. Il entra beaucoup des arts de l'Orient dans cette basilique. Didier avait appelé maint sculpteur, orfèvre, mosaïste, des provinces du monde grec. Les portes d'argent et de bronze étaient l'ouvrage des ateliers impériaux de Byzance; le duc Robert Guiscard avait offert des tapis sarrasins; l'impératrice Agnès, des évangéliques rehaussés d'ivoire et d'or²; l'empereur d'Orient, Romain IV Diogène, les marchands d'Amalfi, et bien d'autres puissances, tant de présents magnifiques qu'il n'y avait rien, dans tout l'Occident, de comparable à la basilique du Mont-Cassin³.

1. *Ibid.*

2. Cf. LÉON D'OSTIE : *Nec imperatricis quoque Agnetis dignum uidetur religiosam tacere deuotionem, quae uelut altera regina Saba, Salomonis alterius et alterius templi magno uidendi desiderio ducta, ex ultimis huc Germaniae finibus aduentauit, ac per medium ferme istius anni spatium commorans, multo maiora de his quae super hoc loco auditu perceperat, tam secundum Deum quam secundum saeculum se uidere gaudebat et asserbat, merito censens et locum et patrem et fratres per totum orbem sui ordinis hominibus celebrioribus habendos. Obtulit autem beato Benedicto prout augustalem dignitatem decebat dona magnifica, idest planetam diaspram, totam undique auro contextam, ... nec non et pallium magnum cum elefantis quod dorsale cognominant, euangelium cum tabula fusili de argento, opere anaglifo pulcherrime deaurato, duo quoque candelabra argentea aequae fusilia, pondo librarum XII..., etc. (Chron. Casin., III, 31, PL 173, 756 AB; M.G.H., SS. VII, p. 722). Cf. P. D. : Tu ergo ueraciter es regina Saba, et la suite (Op. 56, à Agnès, PL 145, 811 C).*

3. Sur cette basilique, cf. E. BERTAUX, *L'art dans l'Italie méridionale* et la bibliographie donnée par T. LECCISOTTI, *op. cit.*, p. 299.

Damien fut encore présent à la dédicace, le 1^{er} octobre 1071, cinq mois à peine avant de mourir. Le souvenir de cette fête est demeuré comme celui d'un des plus grands jours du siècle. Il y retrouvait son ami le pape Alexandre — avec qui, en 1059, il était allé apaiser le peuple de Milan —, Hildebrand qui allait lui succéder deux ans plus tard, Agnès, Didier et tous ses frères du Cassin, parmi tant de cardinaux, d'évêques, d'abbés, de seigneurs de tout rang, lui, l'ermite, qui avait fui toute sa vie les grandeurs visibles et même le luxe du culte, et n'avouait d'attrait que pour la pauvreté.

La puissance politique de l'Abbaye allait naturellement de pair avec le rayonnement qu'elle empruntait aux lettres, aux sciences divines et humaines et à la splendeur des arts. Plus de cent cinquante monastères en dépendaient, jusqu'en Dalmatie, en Lithuanie, à Constantinople. Autour d'elle, au cœur de l'Italie, un État bénédictin s'était formé. La « Terre de saint Benoît » s'étendait d'une mer à l'autre, entre l'État de saint Pierre et ces provinces du Sud que les Normands achevaient de conquérir. Au delà même de cette terre, de l'Illyrie à la Sardaigne, elle exerçait et la juridiction ecclésiastique et le pouvoir civil sur d'immenses territoires. Quand l'Abbé devenait pape, comme il advint à Frédéric de Lorraine en 1057, à Didier en 1085, deux États ecclésiastiques se trouvaient alors réunis. Deux papes, treize cardinaux, quatorze archevêques et évêques avant la fin de ce siècle, voilà le rôle le plus officiel de l'Abbaye dans les affaires de l'Église. Damien pouvait avoir sujet, au commencement de sa lettre, de les avertir des dangers d'une activité extérieure trop grande.

C'est donc non seulement dans « la plus belle abbaye de la Chrétienté », mais dans une capitale, qu'il s'arrêta à l'automne 1066, et s'entretint avec Didier et quelques frères, de la toute-puissance divine.

CHAPITRE II

L'ORDRE DE LA DISPUTE

La lettre est une dispute en deux phases, encadrée par un prologue et par une dernière allocution. Cet ordre est sûr. Le passage du prologue à la dispute est suffisamment marqué par l'énoncé d'une première question. Celle-ci résolue, le débat reprend sur une deuxième, et lui ayant donné à son tour plus de réponses qu'il n'en était demandé, il prend fin sans aucune contestation. La lettre s'achève alors par une allocution affectueuse aux moines du Mont-Cassin, d'où sont écartées toutes les questions.

Le plan est donc net, autant que vide. Il nous fait voir qu'il y a quelque chose pour les destinataires avant et après la dispute. Il délimite ses deux phases où sont traitées par ordre deux questions : Dieu peut-il rendre vierge celle qui ne l'est plus ? Dieu peut-il faire que ce qui est arrivé ne soit pas arrivé ? Mais il n'indique rien sur la manière dont la dispute s'organise autour de ces deux questions. Et non seulement nous n'avons de l'auteur aucune division¹,

1. Bien que la lettre ait été copiée avec titre et sous-titres dès la fin du siècle, rien n'assure que ces divisions sont authentiques, c'est-à-dire approuvées par l'auteur lui-même. Il ne lui arrive qu'une seule fois de mettre des sous-titres à une lettre, et il remarque que cela est contraire à l'usage du genre : ... *Modum epistolae supergressi sumus, ideoque etiam titulos contra morem epistolae singulis quibusque periculis congruenter affiximus, ne lactiosius stili satietatem lectoris animo gignere uideretur* (Op. 51, c. 4, PL 145, 764 A). Sur les divisions de cette lettre, voir p. 355.

ni la trace d'aucune suite, mais nous voyons très bien qu'il a livré sa dispute, comme il le dit¹, à l'inspiration. C'est souvent sa manière². Il prépare avec grand soin ses exordes, prologues, expositions du thème, narrations. Il gagne avec ses propres forces une attention bienveillante. Puis il demande l'inspiration. Les caprices de l'association des idées lui servent d'enchaînement. Dans une dispute, l'avantage est très grand. Il ne livre aucun fil à l'adversaire, ne lui laisse prévoir aucun argument, et lui tourne le dos quand l'autre croyait le tenir. Nous verrons comme sont exploités sur le terrain tous ces brusques changements de direction.

Pour l'instant, il n'est guère utile de construire sur un plan factice la suite fort compliquée de l'argumentation. L'auteur nous permet, par sa composition, un certain découpage, surtout formel. Il nous laisse voir que les deux phases de sa dispute forment deux argumentations presque complètes. Il se tourne vers la deuxième question quand il en a fini avec l'autre : *Ad illud postremo...*³ Il encadre même chacune des argumentations dans l'ordre indispensable de la rhétorique classique. Pour chacune d'elles, le thème, autrement dit la question, est proposé avec quelques circonstances : c'est la narration. Puis, chaque fois, l'argumentation, abandonnée à sa mêlée naturelle, s'arrange pour la résoudre : c'est la confirmation. Enfin, par deux fois, une forte conclusion fait triompher ce qui vient d'être établi, ou introduit une solution nouvelle, par surprise. Damien a donc voulu traiter à tour de rôle deux questions. En abordant la seconde il ne marque même pas son rapport à la première.

Il voit bien pourtant que ses adversaires suivent leur

1. *Inspirante Deo responsurus sum...* (601 C).

2. C'est surtout la manière d'un orateur. Sur l'art oratoire de Pierre Damien (et même sur sa pratique d'avocat, cf. A. VISCARDI, *Le Origini*, éd. cit., p. 162, 169), le travail le plus complet est encore la thèse inédite de R. E. OSBORN : *The Preaching of St Peter Damian, The Oratory of an 11th Century Rhetorician*, Oregon 1955. Outre la présente analyse, la composition de cette lettre sera étudiée dans la 2^e partie du chap. v de cette introduction.

3. 601 C.

idée d'une question à l'autre. Ils ajoutent cette deuxième question, dit-il, « comme par un enchaînement logique¹ ». Et lui-même doit sentir quelque chose de cet enchaînement, puisque la virginité lui revient deux fois à l'esprit² pendant qu'il traite du pouvoir de Dieu à l'égard du passé. Au vrai la deuxième question, nous l'avons vu, ne peut être que la signification de la première : redevenir vierge, c'est ne plus avoir cessé de l'être ; c'est obtenir l'abolition du passé. En ce sens la dispute est une. C'est par méthode qu'elle a été conduite en deux temps, sur deux questions distinctes, comme pour diviser les difficultés, ou échelonner les attaques.

Pourvu que l'unité nous soit claire, nous n'avons qu'à suivre l'ordre de cette division, et tâcher d'analyser la dispute de la première, puis de la deuxième question.

Nous ne dirons qu'un mot du *prologue*³. Il est si simple qu'il ne demande aucune analyse.

Nous verrons dans *la dispute de la première question*⁴ comment sont supprimés tous les prétextes de dire que Dieu n'est pas tout-puissant, et enfin comment il peut très bien rendre vierge celle qui ne l'est plus.

*La dispute de la deuxième question*⁵ nous apprendra en quel sens il est impie de demander à Dieu de faire que ce qui est arrivé ne soit pas arrivé, en quel sens néanmoins il a ce pouvoir, et tant d'autres choses qu'il est presque impossible de les résumer.

L'allocution finale aux moines du Mont-Cassin⁶ n'est qu'un témoignage de vive charité, un éloge, une exhortation pour les moines. Elle ne requiert guère plus d'analyse que le prologue, adressé à leur Recteur, Didier.

1. *Quasi consequenter* (612 A).

2. 611 B et 614 C.

3. De *Domno Desiderio* (595 C) à *laxatur* (596 C).

4. De *Vnde processit* (596 C) à *refellam* (601 C).

5. De *Ad illud* (601 C) à *maiestati tuae* (620 C).

6. De *Verumtamen quaestio* (620 C) à *praecipiat* (622 D).

1. Le prologue

Après une adresse à Didier et à toute la communauté du Mont-Cassin, c'est une admonition littéraire à Didier seul. La littérature y sert la plus vive sincérité. La première image est celle de la tempête et du repos de la plage ; la deuxième, celle de l'armée ; puis la pêche et la chasse¹. Libéré de l'épiscopat, « je me trouve bienheureusement comme déposé sur une grève ». Didier, cardinal en même temps qu'abbé, continue d'être secoué par les vents dans les tourbillons de la mer. Il se peut que Damien, écrivant à un lettré, ébauche en commençant un anti-Lucrèce : « Celui qui est arraché seul aux tempêtes de la mer... serait inhumain de ne pas gémir sur la peine de ses compagnons en péril. » Mais la leçon lui tient trop à cœur pour s'arrêter à rien d'autre. « Quelle mauvaise affaire il fait celui qui ose sortir des clôtures monastiques pour servir dans la milice du monde. » Il est pris au monde comme un gibier. « Le chasseur aime le cerf, mais pour s'en nourrir... Nous aussi, les hommes nous aiment, mais non pour nous... Quand nous les suivons dans les affaires extérieures, que faisons-nous d'autre que de répudier le moine qui était en sûreté à l'intérieur de nous² ? »

Les affaires ou simplement les choses extérieures (*exteriora*), l'intérieur de nous, voilà les deux pôles de la dispute. Nous verrons des gens agiter des mots comme pour traiter des limites de la puissance divine : *exteriora uerba*³. Et nous verrons l'embarras d'un homme qui croit devoir parler lui aussi pour leur fermer la bouche, et qui sait que Celui

1. Dans le reste de l'œuvre, les images les plus fréquentes sont celles de l'armée et du combat ; du champ, de la culture et de la moisson ; de la tempête et du naufrage ; de la source et des fleuves ou torrents ; de la construction et de l'édifice ; du feu...

2. 595 D - 596 D.

3. 603 D.

qu'il connaît intérieurement ne peut pas être dit. Si l'on veut être moine, c'est pour le voir. Il ne craint pas de dire quelquefois : pour le comprendre. Alors cessent les mots extérieurs : écouter, observer ôte l'envie de discourir. Le monde est tout ce qui détruit l'édifice intérieur. Il prive l'homme, par des occupations sans fin, de pouvoir s'entretenir en son esprit avec son Créateur. Pour le moine qui s'y prête fléchit la rigueur d'une « vie qui tendait à la perfection¹ ». Le premier signe en est que le silence se perd.

Nous glissons vers le sujet de la dispute. Le prologue l'introduit comme en se jouant. Le silence est perdu dans les cloîtres ; on y dit n'importe quoi. D'où encore cette question qui me revient en mémoire à présent.

2. La dispute de la première question

Elle est donc composée fort classiquement, comme une argumentation complète. La narration pose le thème et rappelle en quelles circonstances cette question a déjà été abordée. La confirmation rappelle des principes et résout la question. La conclusion fait savoir ce qu'il fallait y répondre, et que l'auteur attend de pied ferme n'importe quel adversaire.

La narration² La question : *Dieu peut-il rendre vierge celle qui ne l'est plus?* est immédiatement posée. Puis sont rappelées les circonstances dans lesquelles elle fut soulevée. « Nous étions donc à table un jour tous les deux, comme tu peux t'en souvenir, lorsque cette parole du bienheureux Jérôme fut citée dans la conversation : ' Je vais, dit-il, parler hardiment : bien que Dieu puisse tout, il ne peut rendre vierge celle qui ne l'est plus. Il a certes le pouvoir de la libérer de sa peine, mais non de lui rendre la

1. 596 C.

2. De *Vnde processit* (596 C) à *possumus* (597 B).

couronne de sa virginité perdue ¹. » Voilà donc la base et le point de départ de toute la dispute. Rien de plus libre que cette conversation et rien de plus gratuit que de s'arrêter à une telle question. Le seul intérêt de la reprendre est exprimé dans la conclusion : imposer silence à ceux qui tirent prétexte des propos du bienheureux Jérôme pour démontrer que Dieu n'est pas tout-puissant ².

Si la discussion eut lieu à table, quelques mois plus tôt, ceux qui s'y trouvèrent pourront en suivre la reprise. C'est à eux que la lettre s'adresse. Pour les autres, ils remarqueront une foule d'allusions à des propos dont ils ne savent rien, mais ils verront à leur contradiction ou à leur invraisemblance qu'ils sont déformés à plaisir.

Pour le moment, toute l'affaire est entre deux interlocuteurs, Didier et Damien. Et pour donner un fondement réel à la dispute qui reprend d'un seul côté, la narration résume à la fin leurs positions respectives. C'étaient les conclusions auxquelles ils avaient abouti. Ce sont maintenant des points de départ. Damien s'oppose à une proposition qui « attribue si légèrement une impuissance à celui qui peut tout ». Car il « ne considère pas celui qui parle, mais ce qu'il dit ». Didier au contraire veut justifier saint Jérôme. « Par de longues et prolixes argumentations », il est arrivé à cette formule : « Dieu ne le peut pour cette seule raison qu'il ne le veut. » Damien lui répond par un syllogisme. Du moins, il s'en faut de peu que son syllogisme en soit un. Pour la majeure, il généralise la réponse de Didier : Dieu ne peut que ce qu'il veut. Pour la mineure, il prend une vérité de foi : Dieu ne fait que ce qu'il veut. Et il conclut : donc Dieu ne peut faire que ce qu'il fait. C'est maintenant en cette affirmation générale que se trouve changée, sans son aveu, la réponse de Didier. Affirmation « absurde et ridi-

1. Sur cette citation, cf. ici chap. 1, p. 38, n. 2. C'est pour Damien une habitude réfléchie de faire des citations exactes, comme celle-ci, en donnant des références plus fréquentes et précises qu'il n'est ordinaire en son temps, et jusque dans ses sermons, ce qui est exceptionnel. Ici, il n'a évidemment à donner aucune référence, puisque Didier a cité ces deux phrases avec lui, et sait aussi bien que lui d'où elles proviennent.

2. 601 B.

cule », comme il apparaît au premier exemple pris : aujourd'hui il ne pleut pas, c'est donc que Dieu ne peut pas faire qu'il pleuve.

L'intérêt de la pensée de Didier est donc sommairement exclu. Sa réponse ne signifie rien, bien qu'il lui ait fallu de longues et prolixes argumentations pour l'établir. Rien n'est fait pour la comprendre ; elle est traduite sans explication en une proposition générale qui la dépasse ; elle est présentée sans honneur, sans défense, pour être aussitôt renversée ; elle est même renversée si négligemment que le raisonnement qui la condamne est lui-même deux fois un sophisme ¹. Ce n'est pas un logicien qui dispute ainsi ; mais c'est l'un des esprits les plus scrupuleux de son temps ².

La confirmation ³ Partout l'argumentation est compliquée à plaisir ; celle-ci cependant un peu moins que la seconde. Il semble ici que Damien a voulu d'abord poser quelques principes qui lui serviraient au moment de résoudre sa question.

a. — *Position de principes* ⁴. On y discerne deux phases, car il y a des principes de méthode et des principes de doctrine. La méthode est de bien entendre l'Écriture, car il serait trop facile de tirer argument de certains passages contre la toute-puissance de Dieu. Il s'agit de montrer que Dieu peut tout, même rendre vierge celle qui ne l'est plus. Or, l'Écriture semble dire que certaines choses sont impossibles à Dieu. Par exemple l'ange envoyé à Loth lui dit : « Je ne pourrai rien faire avant que tu ne sois arrivé ⁵. » Pour couper court aux objections tirées de l'Écriture, il faut donc montrer qu'elle atteste sans restriction la puissance divine.

1. Sa majeure universelle s'identifie sans justification à la proposition particulière de Didier, tandis que la mineure demande à être convertie pour rendre la conclusion valide.

2. Sur ce point, cf. *Sc. séc.*, 2^e Partie, chap. III et V.

3. De *Si quando* (597 B) à *ultiatam* (601 B).

4. De *Si quando* (597 B) à *uiuat* (599 C).

5. *Gen.* 19, 22.

Quand elle dit qu'une chose est impossible à Dieu, il suffit de l'entendre bien pour écarter toute contradiction.

En quel sens l'Écriture dit-elle qu'une chose est impossible à Dieu¹? La question n'est pas posée; mais c'est bien elle qui est saisie et qui doit l'être maintenant; car l'objection foisonne, s'il n'y est pas tout de suite répondu. La doctrine est vague; le lien des idées semble se perdre. Nous voici vers l'endroit où le chemin n'est plus tracé. « Si l'on rencontre quelque chose de cette sorte dans les pages sacrées, il ne faut pas le communiquer à tout venant avec une audace provocante et présomptueuse, mais le citer selon la mesure et la règle d'un langage réservé. » Qu'est-ce que la mesure et la règle d'un langage réservé? Comment faut-il entendre les passages qui disent une chose impossible à Dieu? « On dit que Dieu ne peut une chose au sens même où l'on dit qu'il l'ignore; il est évident que tout ce qui est mal, il ne sait pas plus le faire qu'il ne peut le faire... » Est-ce une réponse à la difficulté? La doctrine ne se rapporte pas directement aux exemples qui l'ont appelée. Car ce que l'ange voulait faire de la part de Dieu, et ne pouvait pas faire tant que Loth ne serait pas arrivé à Ségor, il faut bien croire que ce n'était pas un mal. Il y a donc des cas où l'Écriture dit que Dieu ne peut une chose, sans que ce soit un mal. Ce qui était à expliquer.

Mais les textes s'appellent les uns les autres et chaque réminiscence complique la difficulté. Dieu ne peut faire le mal. Pourtant il dit par son prophète: « Je suis le Seigneur qui... crée le mal². » Si les passages qui disent que Dieu ne peut faire quelque chose signifient qu'il ne peut faire le mal, comment faut-il entendre ceux qui disent qu'il

1. Avant même d'examiner la question qui semble contredire la foi, il se montre préoccupé par l'exploitation générale qu'on peut faire de la lettre de l'Écriture contre la foi. Il sait que la critique des dialecticiens exige de l'Écriture avec « arrogance » l'application formelle des règles de leur art, et qu'elle s'ingénie à faire ressortir les moindres contradictions littérales, non sans troubler parfois la « foule ignorante » à laquelle il arrive aux doctes de s'adresser, comme il en témoigne lui-même (cf. notamment : *Ep.* 5, 1, *PL* 144 ; 335 D - 340).

2. *Is.* 45, 7.

est l'auteur du mal? Nous attendons ici une réponse. Mais Damien ne veut que nous faire voir les difficultés. Il prend le parti de citer encore d'autres passages, et comme ceux-là sont mieux explicables, ils serviront à écarter l'idée que les premiers sont contradictoires ou incompréhensibles. Ainsi, à défaut de principes pour l'interprétation de l'Écriture, nous aurons aperçu de quelle manière peuvent être surmontées ses contradictions littérales.

Cependant, la conclusion de cette longue étude la déborde tellement que nous perdons le sens de ce que nous venons de lire. « Donc, il ne faut pas attribuer ce que l'on dit — que Dieu ne peut... rien de mal — à ... une impuissance de Dieu, mais à la rectitude de son éternelle volonté. Car c'est parce qu'il ne veut pas le mal qu'on peut dire correctement qu'il... ne peut rien faire de mal; au reste, tout ce qu'il veut, indubitablement il le peut, l'Écriture l'atteste... « Tu n'as qu'à vouloir, ta puissance est là¹. » Que résulte-t-il donc de cet examen des difficultés de l'Écriture? D'abord, au lieu de principes, une mise en garde élémentaire: « ... on trouve bien des passages comme ceux-là dans le texte de l'Écriture: si nous nous contentons superficiellement de les citer à la lettre, ils... produiront ténèbres et confusion. » Ensuite, ces réaffirmations de la foi qui nous sont données comme des conclusions, nonobstant les difficultés de l'Écriture: Dieu ne peut faire le mal; ce n'est pas impuissance, mais bonté; du reste Dieu peut faire tout ce qu'il veut. Comment se peut-il que nous en soyons encore là?

Didier avait dit: Dieu ne peut faire ce qu'il ne veut pas faire. C'était vrai du mal tout au moins². Damien, ayant

1. *Sag.* 12, 13.

2. La réponse de Didier paraît impliquer une réponse positive à une autre question: ce que Dieu ne veut pas n'est-il pas moins bon que ce qu'il veut, et par là impossible à Dieu comme un mal, à la place du meilleur? Damien, à l'opposé, veut garantir à la volonté divine un « libre choix » (*arbitrium*: 600 A) conçu, semble-t-il, d'après le libre arbitre humain. Il n'est donc pas disposé à considérer la relativité des biens, même à l'égard de biens plus grands, mais à les traiter absolument comme des biens, de sorte que Dieu puisse choisir entre eux librement. Cette question sera reprise au chap. III.

renversé cette position, a voulu examiner ce qui pouvait encore prêter à objection contre la toute-puissance divine : certains passages de l'Écriture d'une part, et d'autre part l'affirmation que Dieu ne peut pas faire le mal. Il a entremêlé sans les confondre ces deux objections. Il n'a pas éclairci les passages qui prêtaient à la première. Mais il a montré qu'il ne fallait pas s'arrêter au sens littéral de l'Écriture, et il a répondu à la seconde qu'une perfection ne pouvait pas être prise pour une impuissance. Au reste (*caeterum*)¹, il a ajouté une sentence de la *Sagesse* qui lui fournissait une clause et même une transition, et il l'interprète ainsi : « Tout ce que Dieu veut, il le peut. » Et ce que Dieu ne veut pas ? Nous frôlons la position adverse. Pour nous qui prêtons attention à la réponse de Didier, il ne s'agissait que de répondre à cette question. Pour Damien elle semble dépassée ; il se porte où il voit le plus grand danger. Ce ne sont pas les raisons données au jugement de saint Jérôme qui menacent surtout la foi ; mais ces objections fourmillantes que des esprits imbus de dialectique font sortir de toutes les contradictions formelles au dogme de la toute-puissance ; et Dieu sait s'ils excellent à les faire sortir des livres saints. Ce n'est plus contre Didier ni contre saint Jérôme que Damien dispute. Il va le dire en conclusion : il ne songe qu'à « réfuter ceux-là par la doctrine invincible de la foi² ».

Cependant, les sources d'objections contre la toute-puissance purifiées, la question initiale : Dieu peut-il rendre vierge... ? n'est toujours pas résolue. Il ne s'agit pas de revoir la réponse de Didier qui est jugée, mais de chercher un principe dont l'application pourrait résoudre ce problème. « Si la volonté de Dieu est cause que ce qui n'a pas encore été créé vient à naître, elle n'en est pas moins cause efficace que ce qui s'est perdu revient à l'ordre de son état³. » Si Dieu peut donner l'existence, il peut aussi la rendre⁴.

1. 599 A.

2. 601 B.

3. 599 A.

4. Ce genre de raisonnement *a fortiori*, plus propre aux rhéteurs qu'aux dialecticiens, reparaitra plusieurs fois dans cette lettre : 601 AB ; 611 BC ; 612 BC ; 613 B ; 614 BC.

Qui ne croirait que cette idée se fonde logiquement sur le dogme de la création ? La création admise, c'est raison que Dieu ait encore le pouvoir de la restaurer.

Damien a tout autre chose à l'esprit. Cette idée prolonge pour lui une affirmation plus mystérieuse. « Toutes les créatures, dit-il, avant de revêtir visiblement les formes qui les distinguent, vivaient déjà en vérité et en essence dans la volonté de leur Créateur. » Et il cite deux passages de saint Jean pour l'attester : « Ce qui a été fait était vie en lui¹ » ; et : « Par ta volonté toutes choses étaient et elles furent créées². » Elles étaient avant d'être créées. Quel rapport entre cette doctrine et le pouvoir de restauration ? Il ajoute une autre citation : « Est-ce ma volonté que la mort de l'impie ? dit le Seigneur. Non, je veux qu'il se convertisse et qu'il vive³. » Est-ce dire que si le Seigneur veut la conversion de l'impie, il peut aussi abolir son impiété ? Rien n'est tiré explicitement de ce texte. La volonté divine semble le lien qui les unit tous. Mais que sert-il de dire en tant de façons que Celui qui a voulu créer, veut aussi restaurer, et que tout ce qu'il veut, il le peut ? Abondance de citations et de doctrines, vérités déjà établies, plus laborieusement réétablies, ce sont les détours d'une manière de disputer qui doit excessivement à la mémoire. L'Écriture est si présente qu'elle fournit bien plus de sentences ou d'arguments que la discussion n'en demandait.

Nous sommes à la fin de ce que nous avons appelé position de principes. La question n'est pas discutée, mais sa solution se prépare, et en un sens elle est déjà donnée. Il suffirait, pensons-nous, de lui appliquer le principe qui vient d'être rappelé : le pouvoir divin comprend tout, y compris la restauration d'un état perdu par sa créature. Ce serait si simple que l'adversaire ne l'aurait même pas prévu. En fait, nous allons bien revenir à la question, mais par un tout autre côté. Nous pourrions nous demander, à voir négligé ce qui vient d'être dit, pourquoi Damien n'a pas voulu examiner

1. *Jn* 1, 4.

2. *Apoc.* 4, 11.

3. *Éz.* 18, 23.

directement la question. Il a voulu faire face à tout renfort possible de l'objection. Mais aussi, il a pris l'avantage d'engager le débat sur un terrain où on le reconnaît maître¹. Aux yeux de ses lecteurs, soyons sûr qu'il vient de remporter un premier succès. Il a su montrer le sens de deux passages d'interprétation très difficile². En un instant, il a rassemblé de mémoire des passages fort éloignés de l'Écriture, en les liant subtilement par la parenté des sens qu'il y trouvait. Il n'a probablement rien laissé voir de ces défauts d'enchaînement logique que nous croyons remarquer. L'ordre logique est la dernière chose qu'on exige en son temps. Il a cité quelques-unes des doctrines les plus ardues, sans poser une question, avec l'autorité de la Parole divine. Il a cette autorité quand il se tourne maintenant vers la question.

b. — *Solution de la question*³. Sont d'abord examinées les raisons qui pourraient justifier la position adverse. Puis l'acte de restauration est divisé en deux et, sous ses deux aspects complémentaires, il est démontré qu'il est au pouvoir de Dieu.

Les objections faciles écartées, les principes établis, il peut encore rester des ressources cachées à la position adverse. « Donc, pour revenir à la question abordée, en vertu de quel préjugé Dieu ne pourrait-il rendre la virginité à celle qui l'a perdue ? » Cette question, pour nous, s'adresse à quelqu'un, à celui qui ayant dit que Dieu ne le pouvait pas, doit avoir eu des raisons de le dire. Quelles que soient ces

1. Nous avons vu que, dès les premières années de sa profession monastique, Damien fut reconnu maître en « études sacrées », appelé à enseigner la Parole divine à ses frères de Fonte Avellane, puis aux moines de Pomposa, puis de Saint-Vincent-de-Pierre-Creuse. Albéric, moine du Mont-Cassin, le consulte sur des points difficiles de l'Ancien Testament (*Op.* 37, *PL* 145, 621-634) et reçoit de lui une « exposition » du sens spirituel des « Demeures » des Hébreux au désert (*Op.* 32, 543-560). Son exégèse, très abondante, mériterait une étude qui pourrait la confronter à celle de son contemporain Bruno de Segni. Cf. Dom R. GAFFOIRI, *Bruno de Segni exégète médiéval et théologien monastique*.

2. *De die autem illo uel hora nemo scit... neque Filius...* (*Matth.* 24, 36 ; *Mc* 13, 32), et *cum tradiderit regnum Deo et Patri...* (*I Cor.* 15, 24).

3. De *Vl ergo* (599 C) à *uitiatam* (601 B).

raisons, une interrogation oratoire les balaye. « Est-ce qu'il ne peut le faire parce qu'il ne le veut et ne le veut parce que c'est un mal ? » Loin de nous de dire que c'est un mal de rendre vierge une femme violée.

Nous sommes tout près, semble-t-il, de comprendre la pensée de Didier. Nous ne connaissons de lui qu'une seule raison : Dieu ne le peut parce qu'il ne le veut. Et maintenant, à l'occasion de la reprise du débat, cette raison se complète ainsi : Dieu ne le veut parce que c'est un mal. C'est le sens que nous aurions donné à sa réponse : si Dieu veut une chose au lieu d'une autre, c'est qu'il la préfère. Ce que Dieu ne veut pas est donc moins bon que ce qu'il veut. Prenant la place d'un bien plus grand, ce serait un mal. Or, Dieu ne peut pas faire le mal. Il ne peut donc faire ce qu'il ne veut pas. Rien de tout cela n'est dit explicitement. Nous ne connaissons jamais la pensée de Didier, ni même l'idée que Damien en avait.

L'exemple qu'il choisit ensuite semble pourtant le ramener vers lui. Il ne reprend pas la question : ce que Dieu ne veut pas est-il un mal ? mais il distingue ce que Dieu ne veut pas et qui est un bien, de ce que Dieu veut, qui est un bien plus grand. « Par exemple, ce fut un mal pour l'homme, après sa chute, de subir la mort en châtement... Ce serait sans doute un bien que l'homme devint immortel... » Cependant, « pour que notre salut soit plus grand..., Dieu a voulu maintenir une part si grande du châtement de l'homme racheté ». Un bien reste donc un bien, même s'il n'est pas voulu par Dieu parce qu'il prendrait la place d'un bien plus grand. Et s'il reste un bien, quel que soit l'autre bien que Dieu lui préfère actuellement, il peut toujours être voulu par Dieu.

Il en est de même de la virginité. Ce serait un bien qu'elle fût rétablie. Mais Dieu ne la rétablit pas, parce qu'il préfère un bien plus grand. « On ne doit absolument pas dire pour autant que Dieu ne peut le faire, mais plutôt qu'il ne le veut. » Si Didier avait encore la parole, il pourrait demander quelle raison on a de dire que Dieu ne le veut pas. Mais la réponse est déjà décidée. Damien lui a concédé que Dieu ne le voulait pas parce qu'il préférerait un bien plus grand.

Mais la concession est nulle. Car Dieu peut vouloir et faire n'importe quel bien, fût-ce le moins grand. La question est de savoir si un moindre bien n'est pas un mal à la place d'un plus grand. Damien laisse croire d'abord qu'il l'admet. « Ce serait un bien, dit-il, si l'ordre du dessein de Dieu le permettait. » Puis il décide que c'est un bien de toute façon, et qu'un bien peut toujours être voulu par Dieu. Pourquoi cette obscure contradiction ? Pour qu'il ne soit pas dit que même le meilleur s'impose à Dieu. Pour laisser tout son libre choix à sa volonté souverainement juste¹. La volonté de Dieu étant souverainement juste, il préfère le bien le plus grand. Mais cette préférence est-elle nécessaire ? C'est aussi un bien de redevenir vierge. « Dieu peut donc et le vouloir et le faire, puisque c'est un bien. » Voilà donc le dernier mot d'un problème qui n'a pas été vraiment posé. Du moment qu'il est entendu que c'est un bien de redevenir vierge, les raisons de l'adversaire ne comptent plus².

Le champ est libre pour une démonstration facile. Comme elle va de soi, elle peut être conduite avec entrain. C'est une simple analyse de l'acte de restauration, par Dieu, de la virginité. « Rendre vierge celle qui ne l'est plus peut s'entendre sous deux rapports : la plénitude des mérites et l'intégrité corporelle. Voyons donc si Dieu peut l'un et l'autre. » En ce qui concerne le mérite, plusieurs passages de l'Écriture disent clairement que l'âme qui retourne à Dieu est rendue vierge. Tous ceux et celles que Dieu a pardonnés ont retrouvé leur mérite antérieur, avec une grâce nouvelle par surcroît.

« Pour ce qui est de la chair », la preuve est plus facile encore. Elle est confiée à une triple interrogation oratoire dont voici la fin : « Ainsi donc celui qui a fait une créature qui jusque-là n'existait pas, celui-là ne pourra pas la rendre

1. ... *ut seruetur arbitrium acquissimae uoluntati* (600 A).

2. A la fin de sa lettre (620 C) il reconnaîtra que la deuxième question « renferme encore des replis obscurs et secrets ». Il ne peut pas ne pas apercevoir ici la question qui est impliquée dans la réponse de Didier et qu'il effleure lui-même constamment sans se décider à la poser. S'il l'écarte, c'est apparemment pour exclure la limitation qu'elle risquerait d'imposer à l'idée (non discutée) d'un « libre choix » divin.

intacte, une fois qu'elle existe et se trouve altérée ? Je déclare, je déclare sans détours... », etc. Plus la raison est évidente, plus la preuve peut gagner en éloquence ce qu'elle perd en subtilité. Mais n'est-ce pas le Recteur du Mont-Cassin qui était à convaincre ? Damien sait que, si la restauration de la virginité ne signifie rien d'autre que ce qu'il a voulu y voir, Didier n'a jamais pu douter qu'elle fût au pouvoir de Dieu. La question ne se posait que s'il y avait une autre difficulté que celle de recouvrer des mérites perdus ou l'intégrité du corps. La vraie dispute n'a pas encore commencé¹. Mais c'est un premier avantage que d'avoir établi ce que personne ne pouvait contester.

La conclusion Une péroraison de prétoire exploite l'avantage avec emphase. « Je déclare, je déclare sans détours, et j'affirme et maintiens, sans craindre la contradiction d'aucune contestation sophistique, que Dieu tout-puissant peut rendre vierge une femme qui aurait eu autant de maris qu'on voudra, et reformer dans sa chair le sceau de son intégrité, telle qu'elle est sortie du sein maternel. » Le rhéteur s'est rendu certain de sa capacité de convaincre ; il a trouvé son grand ton avec aisance ; certaines « fleurs » lui sont même revenues tout naturellement² ; il sent qu'il aborde en force la partie la plus difficile ; pour arbitrer le débat qu'il engage, il va désigner un juge.

Il voit cependant l'inconvénient d'avoir réfuté saint Jérôme³. « Je n'ai pas dit cela pour rabaisser le bienheureux Jérôme, qui a parlé avec un zèle religieux, mais pour ceux

1. Cf. J.-A. ENDRES, *Petrus Damiani und die weltliche Wissenschaft*, p. 18 : « So spricht er unbedenklich von einer möglichen Wiederherstellung *iuxta meritum* und *iuxta carnem*. Allein damit ist der eigentliche Punkt der Kontroverse gar nicht berührt. Weder wollte Desiderius die Aufhebung bestehender Wirkungen vorausgehender Handlungen durch die göttliche Allmacht leugnen, noch beabsichtigte Damiani lediglich hierauf die göttliche Allmacht auszudehnen. »

2. Plusieurs *isokola* et des homéotéleutes (601 B).

3. Contrairement à son habitude, après avoir contesté le « témoignage » de saint Jérôme, il ne citera aucun Père à l'appui de ce qu'il avance dans cette dispute, pas même saint Augustin auquel il fait cependant d'importants emprunts.

qui, tirant prétexte de ses paroles, cherchent à démontrer que Dieu n'est pas tout-puissant... » Et tout d'un coup nous voyons ce qui nous manque pour le suivre. Nous pensions jusque-là qu'il réfutait la réponse de Didier. Cependant, les dernières raisons avancées contre lui étaient si évidentes pour la foi que déjà elles ne s'adressaient plus à lui seul. Didier croyait assurément que Dieu peut pardonner ou faire un miracle. Mais il y avait d'autres hommes derrière lui, qui resteront cachés pour nous. Ceux qui reçoivent cette lettre les connaissent. Ils sont maintenant les seuls adversaires.

3. La dispute de la deuxième question

Celle-ci abonde en sinuosités et en ruptures. Un ordre logique n'apparaît que dans la composition la plus extérieure : la proposition du thème introduit une longue argumentation. Quand il devient clair que celle-ci n'avance plus, deux solutions contraires sont affirmées avec poids dans une grande conclusion.

La proposition du thème¹ C'est aussi une brève narration. La nouvelle question est entourée de quelques précisions nécessaires. D'abord sont esquissées les conditions dans lesquelles elle se trouve posée et va être traitée. Elle est alors énoncée. Puis, pour apparaître dans toute sa force, elle est un peu développée.

Les conditions sont marquées nettement, avec concision. « Enfin, faisant ta sainteté juge du débat, je me vois obligé de répondre à cette objection faite par plusieurs sur le sujet de notre discussion. » La joute dialectique prend modèle sur le débat judiciaire. Il faut un juge entre les disputeurs comme entre deux avocats². Et le juge sera Didier lui-

1. De *Ad illud* (601 C) à *opinio* (*ibid.*).

2. Usage d'autant plus naturel que la rhétorique des écoles prépare spécialement à l'éloquence du prétoire.

même. Il sanctionnera la défaite de ceux qui l'ont suivi trop loin.

Ceux-là font autre chose que soulever une question. Ils dressent une objection contre la toute-puissance divine. C'est à quoi Damien va répondre. Ce n'est ni l'intérêt de la question ni le goût de la dispute qui l'entraînent dans cette difficile entreprise ; mais la menace contre la foi. Déjà elle ne vient pas d'un seul. « Plusieurs » disent qu'il est impossible d'affirmer Dieu tout-puissant¹.

L'objection se rapporte donc bien au « sujet de notre discussion ». Damien ne peut pas ne pas voir un certain rapport entre les deux questions. Mais il le néglige, non sans motif. S'il reconnaissait que la question : Dieu peut-il rendre vierge celle qui ne l'est plus ? trouve sa vraie signification dans la question qu'il va poser maintenant : Dieu peut-il faire que ce qui est arrivé ne soit pas arrivé ? il laisserait paraître que la première dispute, insignifiante pour la foi qui ne doute ni du pardon divin ni du miracle, était en réalité hors de question². Pour lui, donc, c'est une autre question. Il sent chez ceux qui la posent un bien autre esprit et une tout autre exigence. Dans les deux cas, c'est la réponse donnée qui fait la question. Or, ce n'est plus parce que Dieu ne la veut pas que la restauration est considérée comme impossible. C'est parce qu'elle est bien elle est fausse, ou bien elle implique contradiction³.

1. Du moins formellement, suivant les principes de l'art dialectique.

2. Il dira plus loin que les objecteurs ajoutent la deuxième question à la première « comme par un enchaînement logique » (*quasi consequenter* 612 A). La première pouvait donc se comprendre à part à ses yeux. Didier lui avait donné un certain sens par la formule dont il justifiait le jugement de saint Jérôme : Dieu ne peut pas le faire, parce qu'il ne veut pas le faire. La question était de savoir si ce que Dieu ne veut pas est aussi bon que ce qu'il veut, donc possible. A présent ce n'est plus parce que Dieu ne la veut pas que la restauration est considérée par les objecteurs comme impossible, mais parce qu'elle impliquerait, pour être complète, que le passé fût non seulement effacé dans ses traces, mais encore aboli en lui-même. Pour Damien c'est plus qu'un sens nouveau donné à la première question, c'est une nouvelle question.

3. Si elle ne consiste que dans la restitution des mérites et de l'intégrité corporelle, elle est fausse. Il faut plus que cela pour redevenir vierge : il

La question est donc énoncée par de nouvelles gens : « Ils disent en effet : si Dieu, comme tu l'affirmes, est tout-puissant en toutes choses, peut-il bien faire que ce qui est arrivé ne soit pas arrivé ? »

Puis il laisse les adversaires anonymes développer un peu les muscles de leur objection. Qu'on en voie bien la force pendant qu'il se prépare au débat. Dieu peut faire certes que Rome cesse d'exister. « Mais comment pourrait-elle n'avoir pas jadis été fondée ? »

L'argumentation ¹ Il est difficile de trouver un ordre logique. Mais il est possible de distinguer sept phases, où l'esprit de l'auteur se tourne sept fois de différents côtés. En donnant des titres à ces phases nous pouvons entrevoir par où passe l'argumentation. Nous les analyserons à la suite.

En premier lieu, de nouveau, la *position d'un principe* : Dieu produit l'être et non pas le néant ².

En deuxième, une *critique* et l'abandon de la question ³. A l'occasion de cette critique sont énoncés certains principes qui règlent l'*application de la dialectique à l'étude de la Parole sacrée*.

En troisième, un *exposé de la foi* touchant la connaissance divine ⁴.

En quatrième, une *reprise de la question* avec des considérations sur la *nature des biens et des maux* ⁵.

En cinquième, la *question écartée de nouveau*, des considérations sur l'illusion ordinaire et la *confusion des dialecticiens*. Puis une *reprise de la première question* (la virginité) ⁶.

En sixième, une *reprise de la deuxième question* et la distinction de ce qui est *impossible à la nature* : faire que

faudrait ne plus avoir cessé de l'être, et que ce qui est arrivé ne soit pas arrivé.

1. De *Inspirante Deo* (601 C) à *confligat* (618 B).
2. De *Inspirante Deo* (601 C) à *procul sunt* (602 C).
3. De *Sed qui* (602 D) à *recedat* (604 B).
4. De *Constat itaque* (604 C) à *fo dient* (608 A).
5. De *Iam itaque* (608 A) à *supputari* (610 D).
6. De *Hinc est* (610 D) à *reformare* (611 D).

ce qui est ne soit pas, et possible à Dieu dans la nature même ¹.

En septième, des *exemples*, une suite de fabliaux effrayants qui feront bien voir aux perfides l'horreur de leur situation ².

a. — *La position d'un principe* : Dieu produit l'être et non pas le néant.

Avant que l'argumentation commence, deux phrases indiquent dans quel esprit Damien va donner sa réponse. « Je vais, dit-il, répondre avec l'inspiration divine. » Il ne donnera ni son opinion, ni même le sentiment de sa foi. Ceux qui attaquent la foi en la Vérité trouveront devant eux la Vérité en personne. Il se tourne ensuite vers les auteurs de l'objection qu'il appelle maintenant « mon censeur ³ ». Il donne à ce personnage symbolique un conseil qui pourrait arrêter tout net la discussion : « Ne scrute pas ce qui te dépasse ⁴. »

Après cette double préparation, il commence sa réponse de la manière qu'il avait abordé l'étude de la première question. Il pose un principe et il le confirme par la Parole sacrée. Nous pourrions y reconnaître trois principaux moments.

Dans le premier, il affirme son principe et le répète : « Ce que Dieu fait est quelque chose ; ce que Dieu ne fait pas est néant. » Il est confirmé par quatre textes du Nouveau et de l'Ancien Testament. Le plus décisif paraît celui-ci : « Tout a été fait par lui, et le néant a été fait sans lui ⁵. » Les textes cités, il en tire maintenant une tout autre formulation du principe. « Tous ces témoignages des Écritures, dit-il, attestent sûrement que Dieu a fait être ce qui n'était pas, et non pas détruit ce qui était. » Lisons ces deux formules : « Ce que Dieu fait est quelque chose ; ce que Dieu ne fait pas est néant » ; et : « Dieu fait être ce qui n'était pas, il ne détruit pas

1. De *Proponatur adhuc* (611 D) à *resurgentes* (614 C).

2. De *Nescio si legitur* (614 C) à *confligat* (618 B).

3. *Exactorem meum* (601 C).

4. *Sir.* 3, 22. Comme il sait que Salomon, auquel il attribue cette sentence, avait reçu de Dieu une science universelle (cf. *Op.* 56, *PL* 145, 811 B), elle ne peut signifier pour lui : renonce à la science, mais : renonce à l'acquiescer illusoirement par l'entreprise de ta propre opinion.

5. *Jn* 1, 3.

ce qui est. » Elles sont présentées toutes les deux comme le sens des mêmes textes, et il n'y a pas de doute que Damien a pensé dire deux fois la même chose. Pour nous, il y a là deux couples de propositions distinctes. Mais lui dit la même chose, en faisant glisser l'expression. Que veut-il ? Répondre à ceux qui demandent : Dieu peut-il abolir le passé ? Non, Dieu n'abolit pas le passé. Il ne trouve aucun texte dans l'Écriture qui le dise formellement. Mais il en trouve qui disent que sans Dieu, *rien a été fait*, rien, c'est-à-dire le néant. Il traduit : le néant a été fait sans Dieu, Dieu n'a pas fait le néant¹. Or, détruire, c'est faire de ce qui est un néant. Donc dire que ce que Dieu ne fait pas n'est rien ou que ce que Dieu ne fait pas c'est le néant, c'est dire que Dieu ne détruit pas ce qui est. Les dialecticiens peuvent être contents.

Dans un deuxième temps, le principe que Dieu produit l'être et non pas le néant, crée et ne détruit pas, se heurte, à peine fondé sur l'Écriture, à une objection de l'Écriture même. Comme dans la première dispute, la lettre de l'Écriture est reconnue pour une mine d'objections². « Pourtant, souvent aussi on lit que Dieu a détruit quelque chose... » L'adversaire connaît ces textes. On ne lui laisse pas le temps de s'en saisir. L'objection prévenue reçoit une réponse en deux temps. On croit presque surprendre au vol deux mouvements d'une même pensée. Ils sont si rapides que la phrase tourne en son milieu et change de sens avant d'être achevée. « Il est bien clair que Dieu a enlevé aux méchants (par exemple au déluge) l'être présent..., sans leur enlever aucunement leur passé, encore que si l'on examine de près leurs mérites,... on peut à juste titre estimer qu'ils n'ont pas été. » Il allait dire ou plutôt il a dit que Dieu détruit l'être présent des méchants, non leur passé. Il n'avait alors qu'un souci : la question ; affirmer contre ce qu'elle envisage comme possible,

1. Sur cette manière d'interpréter *Jean 1, 3*, cf. Ch. THOUZELLIER, *Les cathares languedociens et le « Nichil » (Jean 1, 3)*, p. 128-138 ; notamment p. 135 : l'interprétation du verset par un patarin ; et *Une somme anti-cathare, le Liber contra Manicheos de Durand de Huesca*, texte inédit publié et annoté par Ch. Thouzellier, Louvain 1964, p. 220. Cf. *infra*, p. 96, n. 1, chap. III, p. 134, n. 1, et p. 168, n. 3.

2. Cf. p. 72, n. 1.

que Dieu n'abolit pas le passé. Mais il vient à peine de dire que Dieu ne détruit rien. Ce n'est pas assez de dire que Dieu ne détruit pas le passé des méchants quand il détruit leur être présent. Que détruit-il ? Rien en vérité. Car les méchants ne sont pas et n'ont pas été. Nous aurons à étudier la raison qui fonde cette doctrine. C'est qu'ils « n'ont poursuivi que des ombres vaines, et par là tendaient non pas à l'être, mais au néant ». Elle est confirmée par de nombreux témoignages de l'Écriture. « Nous serons, disent-ils, comme si nous n'avions pas été¹. » « Lors même qu'ils paraissaient être, ils appartenaient au néant plutôt qu'à l'être véritable. » La raison est encore précisée : Dieu est « Celui qui est » ; « qui se sépare de celui qui est véritablement, cesse d'être, inmanquablement, parce qu'il tend au néant. » Et de nouveau affluent les textes de l'Écriture qui signifient la même vérité. « Notre vie passera comme la trace d'un nuage...² », etc.

Le troisième temps est court. Un changement de direction est annoncé par une sorte de conclusion. « On trouve encore dans l'Écriture d'innombrables passages de ce genre, où justement les impies sont comparés à ce qu'il y a de plus subtil ou de plus vil, ou bien sont dits n'être rien... Il est d'autant plus vrai qu'ils ne sont rien, qu'ils sont plus loin de celui qui est véritablement et souverainement. » Souvenons-nous donc que la question est de savoir si Dieu peut faire que ce qui est arrivé ne soit pas arrivé. Pour la résoudre, un premier principe vient d'être posé : Dieu ne détruit rien.

b. — *Critique et abandon de la question, non sans une définition du rôle de la dialectique dans l'étude sacrée.*

Une invective mordante nous met brusquement face à face avec les auteurs de l'objection. « Mais où veulent-ils en venir tous ces hommes trompeurs, introducteurs d'un dogme sacrilège, qui, en tendant les pièges de leurs questions aux autres, ne s'aperçoivent pas qu'ils s'y précipitent eux-mêmes la tête la première... ? » Damien se prépare à écarter la ques-

1. *Sag.* 2, 2.

2. *Sag.* 2, 3.

tion, comme s'il avait consulté en vain les principes. Il la critique pour avoir le droit de s'en défaire. Sa critique laisse discerner trois moments. Elle montre d'abord que les objecteurs ignorent la portée de leur objection. Ils croient limiter la puissance divine, alors qu'ils la suppriment complètement¹. Elle donne ensuite une occasion d'avertir ceux qui voudraient mêler la dialectique à l'étude sacrée, de ce qu'ils auraient à faire². Elle écarte enfin la question au moins provisoirement, pour cette raison qu'elle ne se rapporte pas à la puissance divine³. Chacune de ces phases est complexe. Nous essaierons d'en suivre les divers mouvements.

L'invective démasque d'abord l'intention des objecteurs. « Où veulent-ils en venir ? » C'est trop clair : ils cherchent à égarer les fidèles, à ébranler la foi, en la montrant contredite par le raisonnement. La foi affirme que Dieu peut tout. Le raisonnement nie qu'il puisse abolir le passé. Mais la contradiction est un piège, où ceux qui l'ont tendu tombent les premiers. La naïveté de la question paraît aussitôt après sa malice. « Est-ce que Dieu, disent-ils, peut bien faire que ce qui est déjà arrivé ne soit pas arrivé ? » Où est le faible ? C'est, dit Damien, que cette question ne soit rapportée qu'au passé. « Comme si cette impossibilité paraissait n'exister que pour le passé ! » Car enfin tout ce qui est, tout ce qui est à venir, étant donné que cela est ou que cela est à venir, Dieu ne peut pas plus le changer que ce qui a été.

La question serait de savoir si l'objection ne considère pas justement le passé en ce qu'il a de différent de l'avenir, c'est-à-dire d'être réalisé, et non pas en ce qu'il a de commun avec l'avenir, c'est-à-dire de n'être pas autre qu'il n'est. Cette question est comme effleurée dans une objection que Damien se fait maintenant à lui-même. Pourtant il y a des choses, « on le sait bien, dit-il, qui peuvent indifféremment arriver ou ne pas arriver... » Ce qui est à venir est à venir. Mais n'importe quoi peut advenir. Dieu en est maître. Tandis que ce qui est passé est passé, sans variation possible, même à Dieu.

1. De *Sed quid* (602 D) à *disciplinam* (603 C).

2. De *Haec plane* (603 C) à *futura sint* (604 A).

3. De *De qua nimirum* (604 A) à *non recedat* (604 B).

Considérer que n'importe quoi peut advenir, ou plutôt qu'il y a des futurs contingents, c'est tenir compte des « variations de la nature ». Dire que ce qui est à venir est à venir, ou que le passé est ce qu'il est, c'est suivre « l'enchaînement logique des énoncés¹ ». « Suivant les variations de l'ordre naturel... il se peut qu'aujourd'hui il pleuve, et il se peut aussi qu'il ne pleuve pas ; mais pour ce qui concerne l'enchaînement logique du discours, s'il va pleuvoir il est absolument nécessaire qu'il pleuve... Donc ce qu'on dit du passé s'applique du même coup tout autant au présent et à l'avenir. » Cela est vrai si les dialecticiens ont « suivi l'enchaînement logique des énoncés », au lieu de considérer « les variations de la nature ». Ils ne sont plus là pour le dire, mais il y a toute apparence que c'est le contraire qui est vrai. Car s'ils ont rapporté la question au passé, et non pas à l'avenir, c'est apparemment qu'ils l'ont jugé différent de l'avenir, en ce que rien, sous aucun rapport, n'y est indéterminé. Leur question exploitait l'opinion commune que le passé échappe à ces « variations de la nature » qui donnent prise au pouvoir divin, comme on l'imagine. Elle tenait compte de « l'ordre variable dans lequel se succèdent les choses », en supposant que le passé seul lui échappe. Mais il y a plus d'un avantage à enfermer l'objection dans l'ordre logique. C'est la rendre naïve, puisque l'identité vaut pour tous les temps et non pour le seul passé. C'est aussi confirmer en elle la nature de la dialectique², qui est la science de l'enchaînement logique ou du raisonnement, et qui s'enferme donc dans les mots et ignore la réalité. C'est se donner ainsi pour plus tard une raison d'écarter la question, comme ne portant que sur l'ordre logique ou sur des mots, non sur la nature des choses ou les réalités de la foi. Plus tard, disons-nous, car les principes sont toujours tenus en réserve. Ils servent lorsque l'adversaire ne s'attend plus à les voir revenir sur lui.

1. *Iuxta variabilem naturam rerum... iuxta consequentiam dictionum* (603 A); *secundum naturalem uariae uicissitudinis ordinem... quantum ad consequentiam disserendi* (603 A); *quantum ad ordinem disserendi* (603 B).

2. Les termes *dialectica*, *dialectici* ne sont pas encore prononcés ; ils vont l'être aussitôt après (603 C et 604 B) ; mais déjà la dialectique est désignée par une formule qui en résume la définition : *ars disserendi* (603 B).

Les dialecticiens enfermés dans l'ordre logique, il n'y a plus qu'à dénoncer la bévue qu'on leur a fait commettre. « Qu'elle voie donc l'aveugle témérité de ces savants pleins d'ignorance, de ces vains questionneurs, qu'en appliquant impudemment à Dieu ce qui n'appartient qu'à l'art de discuter¹, ils lui enlèvent radicalement tout pouvoir et toute faculté, non seulement sur le passé, mais sur le présent et l'avenir. » Quelle est la cause de cet aveuglement qui a fait nier la puissance divine à ceux qui voulaient la maintenir pour la limiter ? Il n'y en a qu'une, et bien humiliante pour des dialecticiens : une ignorance fâcheuse de la dialectique. « Parce qu'à étudier les rudiments ou, si l'on veut, l'art humain, ils n'ont rien appris de solide, leur curiosité nébuleuse trouble la pureté des enseignements de l'Église. » Ils prendront au moins une leçon de rhétorique : le même reproche leur est donné trois fois, dans une belle amplification, aux phrases parallèles, balancées, où les rimes se répondent.

La maladresse dont nos dialecticiens ne se seraient pas avisés fournit l'occasion de leur rappeler comment « les arguments des dialecticiens ou des rhéteurs » peuvent être appliqués aux mystères de la Parole divine. Deux belles sentences en exposent d'abord les conditions principales. La première n'est qu'un conseil de retenue. « Ce qui se tire des arguments des dialecticiens ou des rhéteurs ne saurait s'appliquer uniment aux mystères de la puissance divine... » Dialectique et rhétorique auraient pu être modelées d'après la révélation de la Vérité². En fait, elles lui sont fort peu adaptées, et la deuxième sentence doit en tirer la leçon : que la dialectique se soumette à la Parole sacrée comme une servante, au lieu de s'arroger le pouvoir de dicter le vrai à la

1. Critique qui prépare d'assez longue main le rejet de la question (603 B, 604 B).

2. En fait, il constate partout l'inadaptation des arts du trivium, de la dialectique surtout, à l'étude de la Parole sacrée, sans approfondir les origines de cette inadaptation. Il sait que les arts ont été élaborés par des palens dont les œuvres continuent de faire le fonds des études libérales. Il ne distingue pas explicitement ce qui est d'eux et ce qui tient à la nature de l'esprit et pourrait se rattacher aux lois divines.

Vérité¹. La phrase est grande. Elle paraît inattaquable en sa sérénité. Sa justesse se vérifie aussitôt : voyez ce qui arrive quand cette condition n'est pas observée. « Si ces raisonnements sont admis, tels qu'ils sont formés par l'ordre logique des mots, on démontrera que la puissance divine est sans pouvoir à chacune des phases du temps. »

Il semble qu'on soit sur le point d'en finir avec l'objection. Mais la manière dont Damien s'y prend pour l'écartier ne peut pas être simple. Les anciens maîtres ès arts, dit-il, ont abondamment traité cette question... mais sans jamais faire mention de Dieu dans leurs débats. La question qu'ils traitaient n'est donc pas « cette question² » que nous avons vu poser : Dieu peut-il faire... ? Elle était sans doute celle-ci : ce qui est arrivé peut-il n'être pas arrivé ? Ou ce qui est peut-il ne pas être ? A quoi les dialecticiens d'aujourd'hui ont ajouté mention de la puissance divine. Or, en ignorant Dieu, les anciens « restaient dans les limites de leur art strictement ». Ils ne parlaient même pas de ce qui a pu arriver ou de ce qui est. « Ils discutèrent de la nécessité ou de l'impossibilité logique... » En somme, ils mettaient à l'épreuve dans l'abstrait le principe d'identité. Nos dialecticiens, eux, sortent du maniement des règles formelles. Ils osent demander ce qu'il en est de la puissance divine. Il est temps que la dialectique elle-même les arrête. L'exemple et l'autorité de leurs anciens, joints au fait qu'eux-mêmes ont été surpris à « suivre l'enchaînement logique des énoncés », autorisent contre eux ce jugement : « Ainsi donc cette question, puisqu'il s'avère qu'elle ne va pas jusqu'à mettre en discussion la toute-puissance de la majesté divine, mais qu'elle concerne l'exercice de la dialectique, non pas l'essence et la réalité des choses, mais les règles et l'ordre de la discussion et l'enchaînement

1. Il a été facile de trouver là une ébauche de la formule : *philosophia ancilla theologiae* (cf. J. CHEVALIER, *Histoire de la pensée*, t. 2 : *La pensée chrétienne*, p. 184 et 762). Il n'est question que de l'art humain (*ars humana*) i. e. des arts libéraux et spécialement de la dialectique, comme il apparaît aussitôt après. Sur cette phrase et sur le rôle de la dialectique dans l'étude sacrée, le chap. IV (2^e partie) aura à revenir.

2. *De qua nimirum quaestione* (604 A).

des mots..., cette question n'a pas sa place au sein des mystères de l'Église... »

Pour nous, quelques difficultés subsistent, et la moindre n'est pas que nous ne savons plus quelle est la question. Car, si c'est la question qui ne fait aucune mention de Dieu, personne ne l'introduit, et pour cause, dans les mystères de l'Église. Et si c'est l'autre qui nous a été citée, il a été montré à l'instant qu'elle excède les limites de la dialectique. La question est écartée de toute façon. Elle aura plus tard droit de cité dans les mystères de l'Église, mais elle ne reviendra que lorsque la répétition inépuisable des vérités de la foi l'aura fait presque oublier. « Qu'il nous suffise par conséquent de défendre dans un abrégé la foi que nous tenons ; aux sages du siècle nous laissons ce qui leur appartient : que ceux qui la veulent gardent la lettre qui tue¹, pourvu que... l'Esprit vivifiant ne se retire de nous. »

c. — *Abrégé de la foi touchant la connaissance divine.*

Cet abrégé peut être admiré pour le rythme d'un style très ample. Il ne cherche point la concision. Les mêmes idées sont reprises indéfiniment, tantôt développées en de nouvelles formules, tantôt redites et redites simplement. Aussi est-il presque impossible de l'analyser par ordre. Nous énoncerons les principales idées à mesure qu'elles paraissent dans l'exposition.

La première vérité est que la connaissance divine est éternelle. « Jamais pour Dieu ni le passé ne passe, ni l'avenir n'advient. » Les objecteurs peuvent deviner que des armes se forgent contre leur question. Cette vérité se fonde sur des passages mystiques de l'Ancien Testament. « Le ciel est son trône² » ; « il mesure le ciel avec une palme et tient toute la terre enfermée dans son poing³. » Ces textes disent plutôt que le Seigneur contient dans sa Sagesse tous les lieux. Mais il en est des lieux comme des temps. Il faut être attentif à la signification de chaque terme. « Le trône où il siège nous

1. Cf. p. 72, n. 1.

2. Is. 66, 1.

3. Is. 40, 12.

fait juger qu'il est au-dedans et au-dessus des choses ; le poing, lui, dans lequel il les tient, indique qu'il est au-dehors et au-dessous. » C'est une nouvelle leçon d'interprétation. Puis la vérité est reprise dans une longue amplification, qui à son tour donne naissance à des digressions. Par exemple, il lui vient d'ajouter aux caractères de la connaissance, que Dieu n'a besoin d'aucune créature. De là quelques lentes considérations très régulières, au mouvement berçant, comme fuselé, sur ce que Dieu ne fut porté à créer par aucune nécessité, mais seulement par sa généreuse bonté. Elles se terminent par une citation de l'*Ecclésiaste*, qui reçoit, à cette occasion, un sens neuf : « Tous les fleuves se jettent dans la mer, et la mer n'en déborde pas¹. »

Ici apparaît furtivement, dans une courte phrase, l'idée qui servira tout à la fin à résoudre la question. « Il lui est absolument coéternel de tout pouvoir, comme de tout connaître et d'exister toujours identique à lui-même. » Là-dessus, aucune insistance pour inculquer l'idée aux objecteurs. Qu'ils fassent attention : on leur dira de s'en souvenir² !

Les balancements reprennent et la clé du problème s'y perd. « A ce pôle suprême des choses, où il dispose les lois de toutes les natures, il embrasse tous les temps, passé, présent et futur dans le secret de sa prescience, de sorte qu'absolument rien de nouveau ne se présente à lui, que rien, selon les phases de son cours, ne s'éloigne de lui... » Cent fois déferleront les mêmes vagues. Ces variations n'apporteront rien à la dispute. Il a fait entrevoir le trait décisif. Nous l'avons entrevu parce que nous savons qu'il sortira. Il le tient comme dans son dos. Les dialecticiens l'écoutent. Il module devant eux ses longues phrases. On croirait qu'il les regarde et qu'il les endort.

Il ne leur cache pas qu'il les tient pour des enfants. Pour varier, il choisit pour eux de faciles images. « Il est bien clair que celui qui est assis dans un théâtre ne voit pas tout à la fois... Mais celui qui... est au-dessus..., celui-là saisit d'un seul coup d'œil absolument toute la circonférence intérieure du

1. *Eccl.* 1, 7.

2. Voir p. 108.

théâtre. Ainsi Dieu tout-puissant... » Et encore une image « pour que ce que nous disons... puisse être aisément compris par l'esprit le plus lent... »

Et la même doctrine est reprise encore. « Tandis que Dieu, d'un regard unique et ineffable, voit tout d'un coup toutes choses à la fois et, les voyant, distingue chacune... » Voilà « ce qui fait dire à l'apôtre Pierre... » ; « d'où cette parole de l'Apôtre... » ; « d'où aussi cette parole de Moïse... » L'Écriture alterne avec la doctrine indéfiniment. Au détour d'une phrase, comme gratuitement, revient une vérité ancienne : « et tout ce qui est sans lui indubitablement n'est rien ». Une parole de Moïse entraîne par loisir une interprétation subtile : « Le Seigneur règne pour l'éternité et au delà. » C'est parce que les anges vivent pour l'éternité qu'il faut dire « au delà » pour distinguer « celui qui, au sein de sa prescience, tient enfermé le déroulement de tous les siècles... » et de cette prescience les versets nombreux de la phrase déroulent les aspects. D'autres phrases, comme le jour au jour et la nuit à la nuit, se redisent l'une à l'autre que rien ne s'écoule à la vue du Seigneur ; que son éternité est un jour unique, et enfin qu'un seul jour en sa demeure vaut mieux que mille.

La conclusion est une interrogation oratoire redoublée qui, sans prendre garde à la question, lui donne en passant une réponse bien surprenante¹. « Qu'y aurait-il donc qu'il ne puisse à l'égard de tout le passé ou le futur, puisque tout ce qui s'est produit ou doit se produire, il le fixe, sans rien en laisser passer, et l'arrête en présence de sa majesté ? » C'est une deuxième annonce du trait final. Puis, l'Écriture confirme une dernière fois que le temps ne passe pas pour Dieu, sans qu'il soit plus question de son pouvoir.

Donc, l'éternité de la connaissance divine a été longuement exposée ; de multiples citations de l'Écriture y ont été rapportées. Que s'ensuit-il ? Un principe a été tant de fois redit qu'on ne peut douter qu'il ne doive servir tôt ou tard : le passé est du présent pour Dieu. Il a même été dit, mais sans insister, que, cela étant, Dieu pouvait tout à l'égard du passé.

1. La seule réponse amorcée jusqu'ici consistait à dire que Dieu ne détruit rien et par conséquent ne change rien au passé (801 D).

Mais la question est absente ; il est convenu qu'elle ne concerne pas la majesté divine. Un principe vient d'être posé comme pour la résoudre, au moment où elle était écartée. Elle va maintenant être reprise. Ce principe sera complètement négligé.

En réalité, Damien a prolongé le temps où il pouvait s'élever au-dessus de la dispute. Il avait commencé la première par une critique de l'interprétation littérale de l'Écriture, quoique la question de la virginité n'imposât nullement ce détour. Il a laissé voir suffisamment que la deuxième question l'embarrassait encore plus. Il revient là où il est maître, là où il peut parler en homme d'Église, et où les objecteurs « nés dans l'Église » ne peuvent que l'écouter en silence. Et ils doivent l'écouter, en le lisant, avec une admiration sincère. Car son abondance magnifique n'est pas seulement celle du rhéteur, qui accable de phrases si parfaites que le sens même ne se remarque plus. C'est un jaillissement de la vie du contemplatif, qui n'est qu'une méditation perpétuelle de l'Écriture sacrée. Ce sont des moines du Mont-Cassin qui reçoivent cette lettre. Il peut leur sembler que l'homme de Dieu connaît l'Écriture comme Dieu connaît l'univers. Il enferme en sa mémoire tous les livres, et immédiatement discerne la sentence appropriée.

d. — *Reprise de la question en rapport avec la nature des biens et des maux.*

« Qu'ils viennent donc, maintenant, les auteurs de cette question oiseuse... et qu'ils disent : Dieu peut-il bien faire que ce qui est arrivé ne soit pas arrivé ? » Maintenant, désormais : l'adverbe *iam* à lui seul montre que le rapport des forces a changé. Pourtant, pas la moindre allusion ne sera faite ensuite à ce qui vient d'être si abondamment exposé. C'est la deuxième fois qu'une apostrophe est lancée aux objecteurs. La première, c'était pour écarter la question ; cette fois-ci, c'est enfin pour y répondre. Or, quelle est cette réponse ? C'est l'application, mêlée d'inépuisables considérations sur la nature du mal, d'un principe que l'on pourrait avoir oublié : ce que Dieu fait est quelque chose. Il ne fait pas le néant ; il ne détruit rien.

Ainsi la question vient d'être posée pour la troisième fois. Ce doit être la bonne. La réponse, déjà éventée, ne sera sans doute point définitive ; elle sera néanmoins catégorique, et bien plus agitée que ce fleuve de louanges qui la précède. On y voit se succéder cinq mouvements qui plusieurs fois se heurtent les uns les autres et s'arrêtent sur une conclusion vigoureuse, laquelle répond du reste à une autre question.

« Qu'ils viennent... » « Je leur réponds en premier lieu que cela n'est pas ce que fait la divine bonté, qui est de créer du néant quelque chose, mais plutôt faire de quelque chose un néant. » Cette première réponse est encore un préliminaire à la réponse. Il faut d'abord déclarer l'inconvenance de la question. Elle contredit la foi et l'Écriture, mais d'une façon indirecte et quelque peu factice. Supposer que Dieu de quelque chose puisse faire un néant, c'est aller, sans le savoir, contre le témoignage irrécusable où il est dit que « tout a été fait par lui et rien n'a été fait sans lui ». La contradiction nous échappera toujours si nous traduisons : « rien n'a été fait sans lui ». Car ce n'est pas nier que Dieu puisse produire le néant. Damien l'entend bien comme nous, mais pour la deuxième fois il préfère donner un sens plus fort à la parole de saint Jean : le néant (*nichil*) a été fait sans lui. Donc, « puisqu'il est écrit : ' tout a été fait par lui et le néant a été fait sans lui ', je veux prouver, moi, que Dieu fait quelque chose du néant ; toi, tu tâches de démontrer qu'il fait de quelque chose un néant ».

Du même coup, les rôles et la vraisemblance sont renversés. Car n'est-il pas assez clair que, si l'objecteur tâche de démontrer quelque chose en demandant si Dieu peut bien faire que ce qui est arrivé ne soit pas arrivé, c'est que Dieu ne peut pas faire un néant du passé ? Car, s'il attendait la réponse : Dieu le peut, comme il peut tout, rien ne menacerait alors la foi dans son esprit. Il n'y aurait plus d'objection. Si vraiment il veut démontrer que Dieu a pouvoir d'abolir le passé, il est le défenseur le plus extravagant du dogme de la toute-puissance. Mais on va lui dire dans un instant : pourquoi doutes-tu que Dieu puisse abolir le passé¹ ? Il n'y a

1. 608 D. Cf. p. 76.

donc rien de plus factice que cette discussion. Un adversaire inerte est tourné, bousculé, comme une quintaine par le vent.

Le dialogue tourne au grotesque. L'objecteur est prié maintenant de vouloir bien vomir. « Mais de grâce à présent, vomis tout à la fois ; force-toi à cracher d'un seul coup toutes les humeurs de cette peste... » Le mal, c'est toujours la question. Elle est exécrationnelle parce qu'elle est prise pour une réponse : Dieu peut faire que ce qui est arrivé ne soit pas arrivé, la seule réponse que l'adversaire ne conçoive pas¹. Cette fausse réponse ose mettre en doute une vérité ressassée : Ce que Dieu fait est bon, et par conséquent est quelque chose... « Le néant a été fait sans lui. » — « Je l'admets », dit le contradicteur.

La question est alors présentée sous le jour que nous pouvions attendre. Demander qu'une seule et même chose ait été et n'ait pas été, c'est imaginer « ce que la nature exclut, car rien ne peut en même temps être et ne pas être... » Il a fallu quelque temps pour dire que la supposition serait contraire non seulement à l'Écriture sainte, mais aussi à ce que nous appellerions le principe d'identité². Ce principe n'est pas autre chose qu'une loi de la nature, mais « ce qui n'est pas dans la nature, à coup sûr n'est rien ». Et pourtant, bientôt sera raillée la candeur des dialecticiens, confondus par les faits, pour avoir cru que ce qui n'est pas dans la nature n'est rien³.

Puis, comme si rien n'avait été dit, on revient à la fiction ordinaire : « Tu demandes à Dieu, âpre censeur, qu'il fasse ce qui n'est pas de lui, c'est-à-dire le néant. Mais voici que l'évangéliste témoigne contre toi, disant : ' sans lui le néant a été fait '... », etc.

C'est à ce moment que l'adversaire s'entend dire (*adhuc peto*) : puisque tu crois que Dieu est tout-puissant, « pourquoi

1. Il l'a dit lui-même, selon la fiction qui le fait parler : *nulla capit opinio* (601 C).

2. On ne trouve pas plus ici que dans le reste de l'œuvre une expression qui signifierait « principe d'identité » ou « loi de contradiction ». En fait, plusieurs formules du principe de non-contradiction sont données (612 A, voir p. 101, n. 2).

3. Voir *infra*, p. 98.

doutes-tu que Dieu puisse faire que quelque chose en même temps soit et ne soit pas, si c'est un bien ? » Le revirement est fort, mais au moins la position de l'adversaire semble rétablie. Voilà un homme qui doute que Dieu puisse faire qu'une seule chose en même temps soit et ne soit pas. Comment lui est-il donc entré dans l'esprit de vouloir démontrer le contraire il n'y a qu'un instant ? Mais nous savons déjà que l'adversaire n'existe plus. Quand Damien change de pensée, il est suscité pour lui opposer sa pensée ancienne. Il est là pour que les contradictions retombent sur lui.

Tandis que le dialogue cesse, les probabilités que Dieu puisse faire que ce qui est ne soit pas sont enfin examinées. « S'il est inutile que quoi que ce soit hésite confusément entre l'être et le non-être, Dieu n'a fait que des choses bonnes, et aucune inutile. » Si c'est un mal, Dieu ne l'a pas fait, non pas parce que Dieu ne fait pas le mal, mais parce que ce mal est néant, or, le néant a été fait sans lui. Mais voici une raison positive, et qui est comme au-delà du principe d'identité : « Ce que Dieu veut qui soit ne peut pas ne pas être... Ce qu'il a une fois établi dans l'être ne peut plus ne pas avoir été. » « C'est donc en raison de ce qui fait estimer la puissance de Dieu plus grande et plus admirable, que nos sages insensés la jugent sans force et impuissante. »

Désormais le mouvement s'alentit, la pensée semble lasse, tourne et n'avance pas. Il ne s'agit plus de savoir si Dieu peut faire que ce qui est ne soit pas, que ce qui fut n'ait pas été, mais seulement si le mal n'est pas dans cet état confus d'être et de n'être pas. Le bien, lui, a reçu l'être de Dieu. Il ne peut pas ne pas avoir été fait. Nous le savons. Pourtant, trois fois encore cette considération va lentement se redire. Elle alterne avec cette répétition plus ou moins prolongée : « Les maux paraissent être... ils ne sont pas, puisqu'ils ne sont pas de Dieu ; et par conséquent ils sont néant, puisqu'ils n'ont absolument pas été faits par Dieu, sans qui le néant a été fait. » Cette parole de saint Jean, travestie par un jeu de mots, devait avoir du succès parmi les dialecticiens¹. Puis, l'Écri-

1. ANSELME DE BESATE, qui est passé lui aussi à l'école de Parme, se sert

ture atteste à perte de vue qu'alors même que les maux paraissent être, ils ne sont rien. « Tout cela a passé comme une ombre, et comme la course d'un messager, ou comme un navire qui fend l'onde bouillonnante, sans qu'on puisse découvrir la trace de son passage, ni le sillage de sa carène dans les flots... ou comme l'oiseau qui vole... ou comme la flèche... Ainsi en est-il des méchants... Au moment où ils paraissent être ils ne sont pas, car ils sont loin de celui qui est véritablement. » Nous avons entendu cela¹ ; quel parti la question va-t-elle en tirer ? Mais la poésie, le plaisir de s'émerveiller d'un si grand mystère valent mieux que la question. Cependant, la pensée piétine et semble s'affaiblir. Une page plus loin : « Donc, même quand les maux paraissent être ils ne sont pas... et ils sont loin de celui qui est véritablement et souverainement. » La relation devient plus lâche ; ce qui est affirmé semble s'effacer à mesure. « Dans les maux, cependant, pourrait apparaître d'une certaine façon cet état confus et ambigu... » L'improvisation est tâtonnante. Il faut en finir. « Et encore, même aux maux, nous ne pouvons pas rigoureusement reconnaître cette nature double qui les ferait être et n'être pas, car ils paraissent être, mais ne sont pas ; et ainsi, il est plus vrai de dire qu'ils ne sont pas que de dire qu'ils sont et ne sont pas. » Il est donc décidé que le bien est et que le mal n'est pas.

Cela permet d'écarter la question une seconde fois. Car s'il n'y a que des choses qui sont et des choses qui ne sont pas, une question qui demande si ce qui est peut ne pas être est sans objet. « Cette ambiguïté ne peut s'accorder en aucune manière à la nature des choses existantes et ne relève que des joutes verbales sur l'enchaînement logique du discours et du raisonnement...² Dans ces conditions, il faut croire d'une foi inébranlable que Dieu peut tout, qu'il le fasse ou ne le fasse pas... »

à Mayence d'un jeu de mots analogue (voir *Rhetorimachia*, éd. K. Manitius, p. 182).

1. Voir p. 85.

2. C'est déjà pour cette même raison que la question avait été écartée une première fois (604 B, voir p. 89).

Une seule question, parce qu'elle vient d'être rappelée, demande à être définitivement éclaircie : Dieu peut-il tout, s'il ne peut faire le mal¹ ? Oui, car le mal, n'étant rien, « ne doit pas être compté dans le tout, mais en dehors ».

Il n'y a plus qu'à rire des dialecticiens, jusqu'à la liaison fatale qui fera renaître la question de la virginité.

e. — *Comment l'illusion et la confusion des dialecticiens rappellent la question première sur la virginité.*

Cette nouvelle phase pourrait être appelé digression ou intermède plutôt que transition, car elle n'introduit rien. Elle est peu homogène et plutôt commandée par l'association des idées que par le progrès de la discussion.

Il est donc entendu que la question posée contredit l'ordre naturel. Elle n'appartient qu'aux joutes verbales de la logique pure. A ce propos, ne sait-on pas que les raisonnements des dialecticiens, qui ne suivent que l'enchaînement des mots extérieurs, hors des réalités, sont souvent démentis par l'expérience ? Quand ils la rencontrent, leur confusion est complète. Et les philosophes méritent de la partager avec eux². « Souvent la puissance divine renverse les syllogismes armés des dialecticiens et leurs artifices et confond ces arguments de tous les philosophes qui apparaissent à leur jugement nécessaires et irrécusables. » Quels sont ces puissants syllogismes ? A vrai dire, de petits exercices de tautologie pour amuser les enfants. « Si le bois brûle, il se consume ; or, (ce bois) brûle ; donc il se consume, etc. » « Mais Moïse voit un buisson brûler sans se consumer. » Bien d'autres prodiges, également rapportés par l'Ancien Testament, confondent « les opinions frivoles des savants de ce monde », et révèlent « contre la coutume de la nature la gloire de la puissance divine ».

C'est sans doute l'une des idées maîtresses de cet écrit.

1. Cette objection a déjà été examinée au cours de la discussion de la première question (598 D - 599 A, 600 A, voir p. 72-74). La réponse était alors : ce n'est pas impuissance, mais « rectitude constante de la volonté divine ». Et maintenant : ce n'est pas impuissance, car le mal n'est rien.

2. 610 D.

Les lois de la nature n'ont point de nécessité¹. Hors la révélation divine, nos pensées ne se fondent que sur des coutumes.

Alors, comme chaque fois qu'il se sent raffermi, Damien fait comparaître devant Dieu ceux qui ont besoin d'être contrits. « Qu'ils viennent ces dialecticiens... » L'apostrophe sert à les jucher sur l'enflure de leur art, pour les faire tomber de plus haut. Avec de grands airs d'importance, « pesant leurs mots au trébuchet, soulevant leurs questions à voix retentissante, posant la majeure... », etc., ils déclarent : « Si elle a enfanté, elle a connu un homme... », etc. « Est-ce que ce raisonnement, avant le mystère de la rédemption humaine, ne paraissait pas d'une solidité à toute épreuve ? Mais le mystère s'accomplit, et le raisonnement se défit. »

Nous venons de dire que Dieu pouvait faire enfanter une vierge, sans qu'elle perde sa virginité. Il n'en faut pas tant pour que la première dispute reprenne. Dieu peut donc tout aussi bien rendre la virginité à celle qui l'aurait perdue. Rien n'est fait pour lier les deux questions, celle qui est reprise par hasard, et celle qui était en principe discutée. Deux nouvelles raisons sont simplement ajoutées pour que Dieu puisse rendre vierge celle qui ne l'est plus. L'une est que cela est beaucoup moins extraordinaire que de naître d'une vierge². L'autre est une comparaison nouvelle, qui ne manquerait pas d'intérêt si l'on s'arrêtait tant soit peu à l'examiner. « Comment l'homicide est-il lavé de sa faute, de sorte qu'après une digne pénitence il n'est plus homicide ? » Si le péché n'existe plus après qu'il a été pardonné, en quel sens peut-on dire que le pardon divin abolit le passé ? La question n'est point posée. Elle aurait pu joindre les deux parties de la dispute. Mais la dispute restera disjointe et disloquée. Au lieu d'une question, le dialogue le plus superficiel recommence. « Mais tu dis : je reconnais que toute femme déflorée, après sa pénitence, n'est plus ce qu'elle était, en ce sens qu'elle ne subit plus le déshonneur de l'adultère ;

1. L'idée sera reprise plus loin sous forme d'antithèses frappées en maximes (612 BC, voir p. 102-103).

2. L'abolition du passé serait plus extraordinaire encore. Mais la question qui fait le sujet de la dispute paraît oubliée.

pendant elle ne revient pas à l'honneur de la virginité. Et moi je réponds, au contraire, que celui qui a pu sortir du sein de sa mère en laissant intacte sa virginité, a aussi le pouvoir, s'il le veut, de reformer en toute femme violée le sceau de la virginité. »

f. — *Reprise de la deuxième question : faire que ce qui est ne soit pas ne doit pas être dit impossible à Dieu.*

Cette reprise se développe en quatre moments : dans le premier, la question est posée de nouveau, mais cette fois comme une suite à la question de la virginité. Dans un deuxième, un élément de solution est rappelé : selon la nature, il est impossible que ce qui est ne soit pas. Qu'on ne dise pas que c'est impossible à Dieu. Dans un troisième, cette affirmation est justifiée par tout ce qui déroge à l'ordre habituel de la nature. Dans le dernier, il est encore redit, comme une conclusion, que Dieu peut rendre intacte toute femme violée.

« Énonçons une fois de plus l'objection que nous pose cette question superflue... » Cette question est comme l'ouvrage qui tombe souvent des mains, et qu'il faut toujours reprendre. Mais ce nouvel effort sera le dernier. A cette décision : « Énonçons une fois de plus... », s'en ajoute une autre : « et voyons de quelle racine elle sort... » Ce qu'il y a de plus étonnant dans cette exigence critique, ce n'est pas qu'elle vienne si tard, mais que rien ne sera fait pour lui donner suite¹.

La question est donc posée de nouveau, mais elle dépend maintenant, dans le jeu de l'adversaire, de la réponse que Didier avait faite à la première. « A l'affirmation que Dieu ne peut rendre une femme vierge après sa faute, ils ajoutent comme par un enchaînement logique (*quasi consequenter*) : car Dieu peut-il faire que ce qui est arrivé ne soit pas arrivé ? » « Comme » (*quasi*) semble dire que Damien ne fait pas

1. Il faudra attendre les fabliaux, de longues pages plus loin (614 C), pour voir entrer en scène des personnages dont l'âme est assez noire (616 C s. surtout) pour que les auteurs de la question puissent craindre de se reconnaître en eux.

l'enchaînement lui-même¹. En tout cas, ce n'est que la deuxième question qui est traitée. « Pour la nature cela est vrai... : que quelque chose à la fois soit arrivé et ne soit pas arrivé, on ne peut identifier là une seule et même chose...² »

C'est à ce moment qu'est énoncée une distinction qui vaut à Pierre Damien sa réputation de hardiesse dans l'histoire de la pensée. Il est impossible pour la nature qu'une même chose en même temps soit et ne soit pas. Mais loin de nous de dire que c'est impossible à Dieu. Il ne dira jamais formellement : c'est possible à Dieu. Il négligera même cette idée dans sa conclusion. De toute façon, c'est faire une certaine concession, après avoir déclaré que la question ne concernait pas la puissance divine³. L'objecteur est désormais justifié. Et il retrouve sa vraie position, après qu'on a voulu longtemps lui faire dire que Dieu pouvait abolir le passé, alors qu'il supposait bien évidemment le contraire. On lui répond maintenant avec respect : gardez-vous de nier que Dieu puisse abolir le passé.

L'idée que Dieu peut faire que ce qui fut n'ait pas été est fondée sur des événements et sur des réalités. Car il n'y a qu'une manière de prouver que la non-contradiction n'est point nécessaire à Dieu, c'est de la montrer violée par Dieu⁴. Ce qui rend la preuve moins sûre, c'est que, la non-contradiction étant traitée comme une loi quelconque de la nature, on laissera supposer que le renversement d'une loi quelconque a le même sens qu'une contradiction réalisée⁵. Le raison-

1. Le contexte semble équivoque ; il ajoute : « comme si, une fois établi qu'une vierge a été déflorée, il était impossible qu'elle retrouvât son intégrité. » Nous pouvons craindre alors de retomber dans les évidences de la première dispute. Cependant, aussitôt après, c'est la deuxième question seule qui est traitée. Mais la première réapparaît en conclusion (614 C, voir p. 104), et ainsi le rapport qu'il établit entre les deux reste incertain jusqu'au bout.

2. 612 A. Suivent encore trois formulations différentes de ce que nous appelons principe de non-contradiction.

3. 604 B, voir p. 89.

4. C'est sa manière ordinaire d'écartier les raisons abstraites et *a priori* et de ne donner pour preuves que des « témoignages » ou des faits.

5. Cf. la distinction d'un ordre logique et d'un ordre naturel (603 A, voir p. 86-87).

nement peut se résumer ainsi : vous dites que Dieu ne peut pas faire que ce qui est ne soit pas, que ce qui fut n'ait pas été ; voyez ce qu'il fait pourtant de toutes les lois de la nature. Une fois de plus, la seule question qui pour nous serait essentielle est éliminée. Si les dialecticiens pouvaient parler, ils auraient sujet de dénoncer une pétition de principe.

La démonstration suit un ordre contraire à toute rhétorique. Elle commence par l'exemple le plus fort, et tous les autres, qui sont nombreux, ne font ensuite qu'affaiblir la preuve. C'est peut-être moins négligence que manière de se retirer discrètement d'une position jamais complètement affirmée, et dont la conclusion ne gardera rien. La seule raison qui sera jamais donnée est celle-ci : « Celui qui a créé la nature change l'ordre naturel au gré de sa puissance. » Puis des exemples : est-ce que cela ne va pas contre la nature, que la nature tout entière ait été faite de rien ? Déjà il n'est point dit : est-ce que ce n'est pas une contradiction ? L'entendront ainsi ceux qui le désirent¹. Mais les exemples suivants sont bien en retrait sur une position si retenue. « Est-ce que cela ne va pas contre la nature... que tous les membres du corps se différencient dans une seule côte ? Qu'ils se voient l'un l'autre nus et n'en rougissent pas ? »

Avant une nouvelle série d'exemples, sont répétées les vérités admises. La « nécessité de la nature » ne s'impose point à Dieu. Cela doit s'entendre de toute nécessité. Elle le sert avec zèle comme une servante². La volonté de Dieu est la Nature à laquelle la nature se soumet. Les créatures lui obéissent, et elle-même, oubliant son pouvoir, obéit à Dieu. Qu'en est-il donc de la loi de non-contradiction ? Est-ce une de ces lois de la nature telles que toutes celles que Dieu lui a données librement et qu'il peut changer à son gré ? Ou est-elle au-dessus de la contingence, et en un certain sens nécessaire à

1. La question est : Dieu peut-il faire que ce qui est ne soit pas ? Réponse : Dieu a tiré le monde de rien. Or, les philosophes disent qu'on ne peut rien tirer de rien. Est-ce en vertu de la loi de contradiction ? Dans ce cas, Dieu l'aurait annulée dès l'origine de sa création. Mais Damien ne se prononce pas.

2. Rien d'autre n'était donc demandé à la dialectique (603 CD) que d'imiter la nature.

Dieu ? Au moment où s'impose à nous la question qui commande immédiatement la dispute, elle est oubliée, ou esquivée.

L'accumulation des exemples fournira donc ce qui doit suffire à la preuve. « Que signifie ce que nous voyons encore aujourd'hui : que la salamandre vit dans les flammes, et non seulement n'en souffre pas de brûlures, mais s'en trouve même revigorée comme par des onguents... ? Le feu a des effets contraires en des choses qui ne le sont pas »... il rend les pierres plus claires, le bois plus noir, etc. Ce sont assurément pour Pierre Damien des contradictions. En passant, les dialecticiens peuvent remarquer qu'il n'ignore point les *Catégories* ; et l'abondance, la curiosité des observations qu'il cite, d'après saint Augustin, leur révèlent ce que c'est qu'un savoir universel. « Il ne convient pas, leur dit-il, de juger ces merveilles avec des arguments humains, mais bien de les laisser à la puissance du Créateur. »

La conclusion laisse simplement de côté la question qui vient pourtant d'être posée pour la quatrième fois. En échange, elle revient une fois de plus à la première. « Qu'y a-t-il donc d'étonnant si Celui qui a disposé les lois naturelles de toutes choses, infléchit l'ordre même de la nature au gré de sa volonté souverainement efficace, de sorte que lui, qui a laissé sa mère vierge en naissant, puisse, s'il le veut, rendre intacte toute femme déflorée¹ ? » Il nous semblait être allés plus loin dans ce débat. Nous avons lu que, s'il est impossible pour la nature que ce qui est ne soit pas, on ne doit pas dire néanmoins que cela soit impossible à Dieu. Puis, le discours s'est retiré par degrés de cette position qui n'était point extrême. Il a été dit que Dieu avait tiré le monde du néant. Mais c'était pour citer un fait contraire à la nature, non pour le déclarer contradictoire. Les exemples d'Adam et Ève, ceux « que nous voyons aujourd'hui », n'ont fait que mentionner des anomalies. Qu'un arbre donne pour fruits des oiseaux change la coutume de la nature ; ce n'est pas faire que ce qui est arrivé ne soit pas arrivé. Quoi qu'il en soit de cet arbre, il n'est pas dit que Dieu

1. 614 BC.

l'a fait être autre qu'il n'est. Que la plupart des arbres soient différents n'implique nulle contradiction. La question, cette fois, n'a pas été écartée. Elle s'est éloignée d'elle-même. Il est toujours permis de revenir à la première et de déclarer que Dieu peut « rendre intacte toute femme déflorée » ; ou, comme le disait la précédente conclusion : « reformer en elle le sceau de la virginité ». Cette dispute ne manquait ni de contradictions ni de ruptures, mais elle s'achève par une régression bien continue de la pensée.

g. — *Exemples gradués.*

Entre cette conclusion particulière qui revient à la première question, et la conclusion générale de la dispute qui ne répondra qu'à la deuxième, sont insérés quatre récits et leurs moralités : la prophétie de Romulus, le philosophe tombé dans un puits, les deux compères de Bologne, et le paysan luxurieux. Ces récits se chargent de détails à mesure qu'ils se succèdent. Les deux derniers appartiennent aux fabliaux. Ils se chargent surtout d'horreur, car ils sont le contraire d'un divertissement. En bonne rhétorique, ils correspondent au « lieu » des *exempla*, lequel s'exploite avant la péroration. Ce qui n'a été qu'enseigné jusque-là, ils le font voir. Déjà le tour de la dispute acheminait vers des exemples ; la puissance divine fut illustrée à la fin par les nombreux prodiges qu'elle accomplit. Mais démontrer la puissance divine n'est pas ce qui tient le plus à cœur à Damien. C'est d'extirper l'état d'esprit qui fait douter de la puissance divine. Les dialecticiens raisonnent comme ceux qui méconnaissent l'action divine, ou parlent de Dieu follement, oubliant la mesure de leur capacité, ou se moquent du pouvoir divin, ou bien agissent comme s'il n'y avait pas de Dieu. Ce qui est arrivé à de telles gens est une leçon bien claire pour leurs imitateurs d'aujourd'hui.

Le premier récit est peu de chose auprès de sa moralité. On raconte que Romulus, ayant bâti un palais dont on voit les ruines, aurait dit : à moins qu'une vierge n'enfante, cette demeure ne s'écroulera pas. La nuit où notre Sauveur est né de la Vierge, le palais, dit-on, s'écroula. Romulus croyait donc les deux choses impossibles. Il ignorait que

Dieu pouvait l'une et l'autre, et cachait ce pouvoir. Stupéfiante est l'audace d'hommes engendrés dans le sein de l'Église qui objectent une impossibilité à Dieu. Comment ne craignent-ils pas que la terre s'ouvre pour les engloutir ?

La suite fixe une dernière fois la position prudente que nous venons de voir et qui ne sera pas reprise dans la conclusion. L'impossibilité qu'on attribue à Dieu « est dans la nature des choses et dans les déductions de l'art¹ » ; elle ne concerne pas le pouvoir divin. « C'est seulement selon l'ordre de la nature et selon un enchaînement verbal qu'on peut dire : si une chose est, aussi longtemps qu'elle est, elle ne peut pas ne pas être... Cela dit, qu'y a-t-il que Dieu ne puisse renverser contre l'ordre qui est propre à la nature même et contre les fondements de l'existence (*existendi materiam*) ? » Il se garde donc encore une fois d'affirmer que Dieu peut faire que cette chose qui est, aussi longtemps qu'elle est, ne soit pas. Deux fois, il a évité de le dire. Il a d'abord interdit qu'on dise non. Il s'en tire maintenant par une fausse interrogation. Elle affirme bel et bien que Dieu peut changer toutes les lois de la nature, même les plus fondamentales. Et elle évite de dire ce qui est précisément demandé, si Dieu peut réaliser la contradiction².

Un philosophe qui observait la nuit le cours des astres, tomba tout à coup dans un puits... L'exemple devenant fâcheux est d'autant plus instructif. « Qu'ils prennent garde ceux qui passent la mesure de leur capacité et s'élancent orgueilleusement vers ce qui les dépasse... »

Deux compères étaient à table quelque part dans la région de Bologne. On leur sert un coq. L'un d'eux le découpe. L'autre s'écrie : Compère, tu nous a découpé ce coq d'une manière que saint Pierre lui-même, s'il voulait le remettre comme il était, n'y arriverait pas. — Le Christ lui-même... reprend l'autre. A ces mots, le coq saute sur ses pattes,

1. 615 AB. La question a d'abord été renvoyée à la dialectique (604 B) opposée à la nature. Puis il est arrivé qu'une réponse négative a été confirmée par la nature en même temps que par la dialectique (608 C). Ce changement de rapport est ici sanctionné par l'accord nouveau de l'ordre logique et de l'ordre naturel.

2. Cette réponse ambiguë sera omise en conclusion.

bat des ailes, chante, secoue ses plumes, et asperge les convives de tout le jus, par lequel ils sont frappés de la lèpre. Ils transpirent ce mal à leurs descendants. Aujourd'hui encore, on les voit serfs de l'église de Bologne, dont saint Pierre est le patron.

La moralité tire le sens de quelques analogies¹. Le coq avait dénoncé le reniement de Pierre ; ce jour-là, il a confirmé son règne. Ces hommes sont contraints par l'église de fabriquer des vans, pour séparer le froment d'avec la bale ; ils apprennent quelles paroles rejeter comme la bale, quelles paroles préférer comme une nourriture utile. De plus, par un passage à l'extrême, les objecteurs sont assimilés maintenant, ou du moins associés, à celui que l'interprétation traditionnelle de l'Écriture appelle « l'insensé » (*insipientis*). « Les pervers de toute sorte qui lancent tout ce que leur cœur leur inspire..., s'ils ne rencontrent pas le fouet quelquefois, prétendent ou bien que Dieu n'existe pas, ou bien qu'il ne s'occupe pas des choses humaines. » En effet « l'insensé dit en son cœur : il n'y a pas de Dieu... » Les moines auxquels l'avertissement s'adresse sont sans doute bien loin de dire avec cet insensé qu'il n'y a pas de Dieu. Mais s'ils avaient l'Esprit de Dieu comme celui qui leur écrit, ils verraient tout en grand et leurs moindres fautes leur feraient horreur. Ils ne verraient pas seulement vers quelles extrémités ils marchent, mais ce qui est extrême dans les moindres mots, ce que sont par rapport à Dieu leurs misérables railleries. Un homme tel que Pierre Damien n'exagère jamais comme l'on pense ; il voit tout autrement.

Le dernier fait est tout récent, car l'approche de l'action divine fait aussi partie de la progression. Il a été raconté à l'auteur pendant qu'il étudiait les arts libéraux à Parme. Il n'est pas inutile de le « transmettre à la postérité ». Un paysan profite de ce qu'un voisin est allé faire paître ses bœufs de bonne heure, pour se glisser, comme s'il était l'autre, dans le lit de sa femme. L'homme revient ; les époux

1. 616 AB. Exemple de la manière dont Damien applique aux événements, aussi bien qu'aux observations des « physiciens », les correspondances que lui enseignent à retrouver dans la création les livres sacrés.

sont consternés. C'était la fête des saints patrons de la paroisse. A l'office de Laudes, à l'église, au milieu d'une grande foule, les deux infortunés racontent leur malheur, la femme surtout, avec de grandes démonstrations. « Seigneur, s'écrie-t-elle, venge l'injure qui a été faite à tes saints ! » Sur-le-champ, le coupable est « saisi d'un esprit démoniaque... » Il court à l'église, frémissant, rugissant, se frappe, se déchire, se mutilé, s'élançant en l'air comme s'il volait, s'écrase sur les dalles... ; enfin le diable cesse de le meurtrir en lui arrachant l'esprit. La foule célèbre l'immense gloire de la justice de Dieu. Et depuis, on montre les pierres rouges de sang.

« Celui qui provoque Dieu par ses railleries », tout comme celui qui foule aux pieds ses commandements, « se rend coupable d'une faute qui n'est pas légère ». « Qu'il cesse, je l'en prie, qu'il cesse à présent, celui qui porte sa bouche dans le ciel », de laisser « sa langue passer sur la terre ». Tous les avis que les dialecticiens ont dû entendre se résument à cela : il faut parler des choses spirituelles spirituellement.

La conclusion La réponse dernière ne peut appartenir qu'à la foi, puisque c'est elle qui se défendait contre une objection : « Que le frère qui a une foi saine réponde que... » Il ne s'agit plus du tout de la première question. Celui qui a provoqué la dispute et qui maintenant la juge ne trouvera ni trace ni souvenir de ce qu'il avait lui-même soutenu. Mais le moment est venu de donner une réponse formelle à cette deuxième question : Dieu peut-il faire que ce qui est arrivé ne soit pas arrivé ? Elle est posée pour la cinquième et dernière fois¹ : deux réponses vont être données.

Une première réponse reprend la distinction établie dans la quatrième phase de la dispute. « Si ce qui est arrivé était un mal, ce n'était rien... L'Artisan du monde n'a pas ordonné que cela se fit. » Si c'était un bien, c'est l'œuvre

1. L'énoncé de la question est un peu différent cette fois-ci : « Comment Dieu peut-il faire que ce qui est arrivé ne soit pas arrivé ? » (618 B). La deuxième réponse va montrer « comment », *i. e.* en quel sens il est permis de le dire.

de Dieu. La question revient à demander : Dieu peut-il faire qu'il n'ait pas fait ce qu'il a fait ? L'auteur d'une pareille question mériterait, pour toute réponse, qu'on crachât sur lui.

Il semblerait donc que la question des dialecticiens, très simple en ce qu'elle demandait un oui ou un non, ait obtenu en fin de compte la réponse négative. Mais les dialecticiens sont rompus à la sophistique ; ils ne posent leurs questions que pour vous enfermer dans une contradiction toute prête. Si vous leur répondez non, simplement, vous avez dit vous-même que Dieu n'est pas absolument tout-puissant ; et si vous dites oui, vous enlevez à la pensée son fondement. Pour éviter le piège, il faut donc justifier le oui et le non.

Encore Damien veut-il les surprendre. Il a préparé son dernier trait discrètement. Il le leur décoche maintenant par cette adresse : *Ad confutandos tamen improbos et dicaces...* Autant dire que la vraie réponse est donnée, et qu'il ne s'agit que de leur enlever de la bouche tout argument. Souvenez-vous, leur dit-il, de ce que nous avons dit plus haut¹, à savoir qu'il est coéternel à Dieu de tout pouvoir comme de tout connaître. « Donc... nous pouvons dire sans impropriété que Dieu, dans son éternité toujours invariable et parfaitement stable, peut faire que ce qui est arrivé dans notre devenir ne soit pas arrivé... Dieu peut faire que Rome n'ait pas été fondée. »

La démonstration est bien simple. On ne sait si c'est le plaisir de triompher ou l'émoi et le manque d'assurance d'une pensée qui vient de naître, qui fait qu'elle est si souvent recommencée. Il suffit donc d'appliquer ce principe que le pouvoir divin est éternel. Donc, ce que Dieu a pu, il le peut. Or, Dieu a pu faire que Rome n'existât nullement. Il peut donc faire qu'elle n'ait pas existé. Il est dommage de ne pas connaître l'accueil que les dialecticiens firent à ce syllogisme. Y trouvèrent-ils un sophisme, ou plusieurs ? Et s'attendait-on à trouver en faute les raisonnements de l'homme de Dieu ? Il semble bien que le principe du rai-

1. Voir p. 91.

sonnement n'ait été appliqué qu'à moitié¹. Damien doit le sentir : il nous avertit que sa formule n'est qu'une façon de parler. « Ce mot *peut*, dit-il, que nous employons au présent, convient si on le rapporte à l'éternité immobile de Dieu tout-puissant, mais relativement à nous qui connaissons... un perpétuel changement, il serait plus correct de dire, selon l'usage : *il a pu* ; et ainsi nous pouvons entendre cette phrase : ' Dieu peut faire que Rome n'ait pas été fondée ' par rapport à lui..., et par rapport à nous naturellement, cela se dit : ' Dieu a pu '. »

Si « Dieu peut faire que Rome n'ait pas existé » ne signifie rien de plus que : « Dieu a pu faire que Rome n'existât nullement », la réponse est bien atténuée. Encore une fois, sur le point de dire que Dieu peut réaliser la contradiction, Damien s'avance le plus loin qu'il peut, puis se retire. Cela convient à un homme prudent, malgré la réputation d'outrance qu'il a reçue, et constamment attaché à ce qu'il appelle : *moderamen discretionis*².

Même la composition heurtée de la dispute peut être pour une part l'effet de cette prudence. Il sent qu'il est incapable de spéculer par ordre sur la nature du pouvoir de Dieu. Il secoue l'adversaire et l'empêche de développer tranquillement des raisonnements impies et superficiels. Inutile de rappeler les péripéties nombreuses de la dispute. L'apparition de cet argument final nous la représente tout entière. Il apparaît en conclusion comme une nouveauté. Il était seulement préparé dans la troisième phase de la dispute, où il était dit rapidement qu'il est coéternel à Dieu de pouvoir tout. Ce principe faisait partie d'un long exposé de la foi touchant l'éternité de la connaissance divine. Or, cet exposé fut suivi d'une reprise de la discussion, qui n'en tirait aucun parti. Il ne s'agissait plus alors que de répondre

1. L'éternité du pouvoir divin est affirmée, tandis qu'est niée l'éternité de son objet. Dieu ne connaît « ni le changement ni l'ombre d'une variation » (619 B). Son pouvoir à l'égard de Rome est donc éternel. Mais à condition que Rome soit pour Lui éternellement ce qu'elle est. Cf. chap. III.

2. Cf. *Op.* 55, *PL* 145, 802 B. L'allocution finale donnera un autre exemple du double mouvement qui est ordinaire à son esprit : après la hardiesse, la prudence, après la sévérité, la tendresse.

non à la question : Dieu peut-il faire que ce qui fut n'ait pas été ? A la suite de la seule raison qui, en conclusion, permettra de répondre oui, c'est la réponse négative qui s'impose. Puis, une autre raison est donnée, dans la sixième phase de la dispute, qui pourrait fonder une réponse positive : s'il est contraire à la nature des choses que ce qui fut n'ait pas été, Dieu est au-dessus de la nécessité naturelle. Mais la réponse positive ne vient pas, et quand elle arrive par surprise, en conclusion, la raison n'est pas rappelée. La jonction finale de la réponse : Dieu peut faire que ce qui fut n'ait pas été, réponse jusqu'au dernier moment réfutée, vomie et excrécée, et de la raison lointaine qui maintenant la justifie et qu'il faut se rappeler : le pouvoir de Dieu est éternel, forme donc le trait inattendu qui met en déroute les dialecticiens, déjà tant de fois déroutés. Ainsi, jusqu'au bout, des ruptures, des surprises, des contradictions apparentes, défendent le mystère de Dieu contre les discours déplacés.

4. L'allocution finale

Quand il avait à le faire, il ne traitait la question qu'avec dédain et rudesse, et de temps à autre la renvoyait à la dialectique ou la laissait de côté. Il en est maintenant défait, et voici qu'il laisse paraître pour elle comme une tendresse et un regret de ne lui avoir pas donné plus d'intérêt. Il reconnaît presque qu'il ne l'a traitée qu'en surface. « Cette question, dit-il, ... comporte d'autres mystères, elle renferme encore des replis obscurs et secrets... » Il cesse de l'explorer, pour ne pas faire un livre, quand il ne s'est proposé que d'écrire une lettre. « D'autant, ajoute-t-il, qu'en ce sujet de discussion, nous ne voyons rien qui nous concerne, si ce n'est de repousser, par les preuves de la vérité, la fausse accusation qu'on faisait peser sur nous à propos d'une impuissance de Dieu. »

Cette précision donnée, voyons-nous mieux dans quel état d'esprit il a traité ce qu'il appelle, pour finir, « cette ques-

tion (*quaestio ista*) » ? Il n'y a pas de doute qu'il s'agit de la deuxième question, sur le pouvoir de Dieu à l'égard du passé. Il faut donc croire qu'il a fini par lui assimiler la première. S'il ne la rappelle pas, c'est ou bien parce qu'elle ne cache plus rien désormais, et ne mérite plus d'attention, ce qui est vrai si elle est posée à part ; ou bien qu'elle n'était pas vraiment distincte de la deuxième — ce qui était manifestement l'idée de l'objecteur — et ne méritait pas d'être traitée distinctement. Il a donc traité une si grande question : Dieu peut-il abolir le passé ? pour autant qu'elle le concernait lui-même. Ce fut moins une recherche du vrai sur ce problème, que le règlement d'une affaire propre et une tâche d'intérêt humain. Il ne fallait pas qu'on pût dire que cette objection contre la foi : Dieu ne peut rien sur le passé, l'eût laissé sans réponse. Car le jeu dialectique est tel que vous êtes censé admettre une proposition que vous êtes incapable de réfuter. En ce sens, tant qu'il n'avait pas répondu, il pouvait être « accusé » de nier la toute-puissance divine. Il ne fallait pas non plus laisser se répandre l'idée qu'il est possible de retirer quelque chose du pouvoir de Dieu. Il s'est acquitté de cette tâche, non pas tant de manière à établir en quel sens il faut dire Dieu tout-puissant, même à l'égard du passé, que pour empêcher qu'on puisse nier qu'il soit tout-puissant. Son rôle se bornerait à cela. Il n'y a aucun signe, dans les écrits ultérieurs, qu'il ait jamais repris la question.

Il se tourne maintenant vers les moines auxquels il écrit. Plusieurs ont dû trouver leurs vérités dans les sermons adressés aux objecteurs et dialecticiens. Il leur a parlé avec une sévérité inhabituelle, par charité, au sens propre du terme : parce que ces frères lui sont chers. « En écrivant ce que vous venez de lire, le cœur nous brûle d'un tel feu que nous ne pouvons garder cela pour nous en silence, sans qu'au moins une étincelle s'en échappe... Je n'ai pas cessé de vous avoir devant les yeux ; je vous tiens embrassés au plus secret, au plus profond de mon attachement... » « C'est là l'incendie de ferveur qui flambe au fond de moi sans pouvoir s'éteindre... » Nous atteignons là, sans nul doute, le sens profond de toutes les critiques. Elles corrigeaient avec la

violence d'un amour scandalisé, mais pas plus extrême dans la sévérité que dans la tendresse, ces deux faces opposées, nullement contraires, d'une même affection passionnée qui ne pouvait pas être plus vive qu'à l'égard d'un monastère fondé par saint Benoît lui-même. Des images lyriques lui viennent naturellement, pour rendre témoignage au Mont-Cassin de sa fidélité à son chef. Et il ajoute : « ... J'avoue que cela ne m'a pas fait un médiocre plaisir de ne pas y avoir trouvé d'écoles pour ces enfants qui souvent énervent et relâchent la sainte rigueur¹. » Le premier souci demeure donc le dernier. Si le monde n'est pas distingué de son esprit, la rigueur d'une vie tout éloignée du monde tend à s'identifier à la vie chrétienne. Et c'est là l'essentiel.

Le même souci le porte à terminer sa lettre par un nouveau récit destiné à l'un des moines, qu'il appelle « son cher seigneur Pierre, autrefois citoyen de Capoue, et maintenant enrôlé dans la milice du Roi éternel ». Puisqu'il souffre de très graves tentations, qu'il écoute cette histoire. C'est l'histoire d'un enfant de cinq ans, moine dans le monastère de Pierre Damien, et fils de son compagnon, l'ermitte Hubald. Une nuit, le boulanger du monastère le trouve endormi auprès de lui dans la boulangerie. Toutes les ouvertures étaient fermées. L'enfant raconte des choses merveilleuses. Si même des enfants innocents sont exposés aux embûches de l'Ennemi, avec quelle patience chacun de nous, pécheurs, ne doit-il pas supporter son épreuve. « Ce frère dont je parle, je l'exhorte donc à se réjouir dans ses tribulations, et à croire en toute confiance que les coups de marteau de la tentation nettoient la rouille de son âme. » Il invoque enfin la lumière éternelle, le Saint-Esprit. La lettre avant de finir donne son vrai ton : joie dans la tentation et l'épreuve, confiance à travers les embûches, courage du soldat, sérénité.

1. 621 B. Sur le sens de cette allusion, voir p. 53, n. 3.

CHAPITRE III

LES THÈMES DOCTRINAUX : LE MYSTÈRE DE LA PUISSANCE DIVINE

1. Questions traitées et questions résolues

Grandeur et pauvreté de la 1^{re} question Elle est posée à la fin du prologue, en ces termes : *Si Dieu peut rendre la virginité à celle qui l'a perdue*¹. Elle a été soulevée par hasard, à propos d'une parole de saint Jérôme citée dans une conversation : « Bien que Dieu puisse tout, il ne peut rendre vierge celle qui ne l'est plus. Il a certes le pouvoir de la libérer de sa peine, mais non de lui rendre la couronne de sa virginité perdue². »

Le jugement de saint Jérôme ne détermine pas le sens d'une question qu'il n'a ni posée ni traitée lui-même. Il n'a fait cette réflexion qu'en passant. Aussi Damien va-t-il la traiter en se séparant de lui purement et simplement³. Pour lui, la question est nouvelle. Le sens qu'il lui donne n'est rapporté à aucune tradition.

1. *Utrum Deus possit reparare uirginem post ruinam* (596 C).

2. 596 C.

3. Il prend sur lui de récuser le « témoignage » d'un Père de l'Église par une belle maxime d'indépendance critique : *Non enim a quo dicatur, sed quid dicatur attendo* (596 D). Il ne fera plus mention de saint Jérôme qu'à la fin de cette dispute, pour saluer en lui l'autorité qu'il vient d'écarter : *Hæc autem dixi, non ut beato Hieronimo, qui pio studio locutus est, detraham...* (601 B).

Il aurait pu considérer ce qu'impliquait le jugement de saint Jérôme. Il affirmait la toute-puissance divine et déniait un certain pouvoir à Dieu. Quel pouvoir ? Évidemment celui de faire que ce qui est arrivé ne soit pas arrivé¹. Si ce jugement devait être mis en question, c'est la deuxième question de la dispute qui s'imposait la première. Elle était double : Dieu peut-il faire que ce qui est arrivé ne soit pas arrivé ? S'il ne peut le faire, comment cette impuissance est-elle compatible avec sa toute-puissance ?

Damien sait qu'il devra en venir là. Il retarde pourtant ce moment inévitable. Encore évitera-t-il de donner lui-même ce sens à la question. Il faudra que les dialecticiens le lui imposent. Et il s'abstiendra de lier à la question initiale leur question sur le pouvoir divin à l'égard du passé, qui en est pourtant le sens le plus évident². Quel est donc le sens qu'il donne lui-même à la première question ?

Il se laisse voir aux directions successives que prend la première partie de la dispute. Il se confirme par les formulations et par les réponses que reçoit la question. Et, en tout cela, il varie suivant un ordre déconcertant. Car l'interrogation grandit sans limites pour s'achever en une question si simple que personne n'avait à la poser.

La question initiale : « si Dieu peut rendre la virginité à celle qui l'a perdue », commence par s'orienter vers une recherche des causes. Les raisons négatives sont examinées

1. Lorsque saint Jérôme dit : « ... Dieu ne peut lui rendre la couronne de sa virginité perdue », il n'entend évidemment par là ni les mérites que le pardon divin pourra lui rendre, ni l'intégrité corporelle que la puissance divine pourrait miraculeusement restaurer. Lui rendre sa virginité ce serait faire qu'elle n'ait plus cessé d'être vierge. C'est parce que Dieu ne peut le faire que sa toute-puissance est en cause. Traiter la question comme s'il s'agissait des mérites et de l'intégrité seulement, c'est esquiver la difficulté que la pensée de saint Jérôme présentait.

2. *Ad illud postremo quod in hac disputandi materia plures obiciunt... uideo respondendum. Atunt enim : si Deus, ut asseris, in omnibus est omnipotens, numquid potest hoc agere ut quae facta sunt, facta non fuerint ?* (601 C). *Ad affirmandum namque quod Deus nequeat uirginem reparare post lapsum, quasi consequenter adiciunt : numquid enim potest Deus agere ut quod factum est factum non fuerit ?* (612 A). *In hac disputandi materia... quasi consequenter, on ne saurait être moins explicite sur le lien des deux questions, ni prendre moins à son compte leur enchaînement.*

les premières³. Elle devient donc : *pourquoi Dieu ne le pourrait-il pas ?* Cela n'apparaît d'abord qu'à la direction prise par la dispute. Mais, plus tard, Damien confirmera, en la posant sous cette forme après plusieurs digressions, que là est bien pour lui, comme pour Didier, l'essentiel de la question⁴.

La réponse de Didier : « Dieu ne le peut parce qu'il ne le veut⁵ », l'élève d'un coup au sommet : *Dieu peut-il faire ce qu'il ne veut pas ?* La réfutation qui la suit suppose une interrogation sur les rapports en Dieu du pouvoir, de la volonté et de l'action. La dispute éludera cette question, mais elle ajoutera plus loin, sans explication, un quatrième terme à ce rapport : celui de la connaissance⁶.

La question s'élargit ensuite à un moindre niveau : *que peut-on dire impossible à Dieu ?* Cette direction lui est imprimée par une digression sur la manière dont il faut entendre l'Écriture, lorsqu'elle dit qu'une chose est impossible à Dieu⁵.

La réponse étant que le mal seul est impossible à Dieu, une autre question se trouve ainsi soulevée : *que Dieu ne puisse faire le mal limite-t-il sa puissance ?* Elle reçoit une réponse négative sans être posée⁶.

Le mal étant la seule chose que Dieu ne puisse ni vouloir ni faire, sans que rien soit enlevé à sa toute-puissance, la question initiale peut désormais être formulée sans danger

1. Soit parce que Didier, qui penche pour la négative, a donné le premier son avis (596 D), soit parce que Damien a suffisamment de méthode pour ruiner la position adverse avant de bâtir la sienne.

2. *Vt ergo ad id quod praelibatum est sermo recurat, quid praeiudicat Deo suscitare posse uirginem post ruinam ?* (599 C).

3. ... *Ad hoc tandem definitionis tuae clausulam perduxisti ut diceres Deus non ob aliud hoc non posse, nisi quia non uult* (596 D - 597 A).

4. *Illo plane modo dicitur Deus non posse aliquid quo et nescire ; uidelicet quicquid malum est, sicut non potest agere, ita nescit agere* (597 C). *Quia enim malum non uult, recte dicitur quia neque scit, neque potest aliquid malum* (599 A).

5. *De : Illo plane modo... (597 C) à... cum uolueris, posse* (599 A).

6. *Hoc ergo quod dicitur Deus non posse malum aliquid uel nescire, non referendum est ad ignorantiam uel impossibilitatem, sed ad uoluntatis perpetuae rectitudinem* (598 D - 599 A).

de la façon suivante : *Est-ce que Dieu ne peut restaurer la virginité parce qu'il ne le veut ? et ne le veut parce que c'est un mal*¹ ?

C'est une manière de reprendre, en la déterminant, l'interrogation que Didier avait ouverte au commencement de la dispute : Dieu peut-il faire ce qu'il ne veut pas ? Elle prendrait tout son sens si le bien que constitue en soi la restauration de la virginité était considéré comme un mal parce qu'il empêcherait un bien plus grand. Le bien que Dieu n'accomplit pas, ce que Dieu ne veut pas, quoiqu'il nous paraisse un bien, pourrait n'être qu'un moindre bien, en un certain sens impossible à Dieu. Dieu ne pourrait donc faire que ce qu'il veut. La question s'engage dans cette direction, mais se limite à ceci : *pourquoi Dieu n'accomplit-il pas certains biens ?* Et elle est justement traitée par la supposition qu'il ne les accomplit pas parce que sa Sagesse leur préfère de plus grands biens².

Enfin, sans transition, les raisons négatives écartées, la question est réduite à des termes si étroits et si plats qu'elle ne se pose même plus pour la foi : « Rendre vierge celle qui ne l'est plus peut s'entendre sous deux rapports : *la plénitude des mérites et l'intégrité corporelle. Voyons donc si Dieu peut l'un et l'autre*³. » Cela n'était pas nécessaire : ni l'efficacité de son pardon, ni son pouvoir d'opérer un miracle n'étaient contestés.

Ainsi, après avoir laissé quelque temps la question grandir en liberté, il la réduit à rien pour en finir avec elle. Il n'a pas organisé l'interrogation qu'elle entraîne ; il n'a retenu pour y répondre que ce qui est admis par la foi ; et il finit par la ramener elle-même à ce qui n'est point en question.

Il en écarte le sens que les dialecticiens lui imposeront parce qu'il s'imposait en effet : Dieu peut-il restaurer la virginité, c'est-à-dire faire que ce qui est arrivé ne soit pas arrivé ? Quand la première question fera quelques résur-

1. 599 C.

2. De *Vt ergo...* (599 C) à *... bonum sit* (600 B).

3. 600 BC.

gences inattendues dans la discussion de la deuxième¹, elle ne sera même pas posée en relation avec elle. La solution superflue qui lui a déjà été donnée recevra quelques compléments, au hasard d'une association d'idées, et les deux questions alterneront quelque temps comme les moutons et les draps.

Mais surtout il nous manque, dans cette première partie de la dispute, une élucidation du sens qui est donné à la notion centrale de pouvoir divin. Il semble que deux sens interfèrent, pour compliquer l'enchevêtrement des solutions.

Solutions faciles et ambiguïtés

La question principale est donc traitée en deux temps, suivant le partage de la recherche des raisons, négatives d'abord, positives ensuite. Elle a été traduite en ces deux questions : « Pourquoi Dieu ne le pourrait-il pas ? » et : « Voyons s'il le peut². » Bien que la première en soulève plusieurs autres en cours de discussion, ce sont les deux seules qui sont réellement posées. Et seules elles reçoivent une solution nette et définitive. Facile et décevante aussi ; car elles sont accordées d'avance à certaines réponses déjà données par la foi. De sorte qu'il n'y a de solution que là où il n'y a pas de recherche. Les autres sont les vraies questions, non seulement parce que les réponses qu'elles attendent sont encore incertaines, mais parce qu'elles sont d'une tout autre portée. Elles ne sont guère évoquées cependant que par des ébauches de doctrines³. Elles jouent un faible rôle dans la solution des premières. Il suffira d'y faire allusion dans la mesure où elles y contribuent.

Donc, pourquoi serait-ce impossible à Dieu ? La réponse

1. Elle revient d'abord dans la 5^e phase de la 2^e partie de la dispute : *Et quidem... reformare* (611 CD) ; puis au début de la 6^e phase : *Ad affirmandum... integra* (612 A) ; enfin dans la conclusion de cette 6^e phase, bien qu'elle soit consacrée à la 2^e question : *Quid ergo mirum... reddat* (614 BC). Une interrogation oratoire met fin à toute discussion sur le pouvoir divin à l'égard de la virginité. Cf. chap. II de cette introduction, p. 99, 100, 103.

2. Respectivement : *Quid praeiudical... ruinam ?* (599 C) *Videamus itaque... Deus* (600 C).

3. L'étude en sera faite dans la deuxième partie du présent chapitre.

est toute prête : seul le mal est impossible à Dieu¹. La première solution ne consiste donc qu'à montrer qu'on ne saurait appeler mal la restauration de la virginité. « Gardons-nous d'appeler mal le fait de rendre vierge une femme déflorée². » La raison est fort simple : « du moment que c'est un mal pour une vierge d'être déflorée, ce serait sans aucun doute un bien pour une femme déflorée de redevenir vierge...³ » Il ajoute cependant : « ... si l'ordre du dessein de Dieu le permettait. » Et voilà qu'apparaît l'ambiguïté du pouvoir divin. Car ce qui est bon en soi demeure possible à Dieu, en ce sens qu'il n'excède pas son pouvoir. Mais le bien qui est la privation d'un bien plus grand est impossible à Dieu, en ce sens que sa volonté ne peut s'attacher qu'au plus grand.

Or, Damien suppose volontiers des biens plus grands dont la restauration de la virginité serait la privation certaine. Et c'est, dit-il, en raison de ces biens que Dieu ne l'accomplit pas, quoiqu'elle soit elle-même un bien. Mais, puisqu'elle est un bien, il faut maintenir néanmoins qu'il peut l'accomplir. En quel sens ? Au lieu d'une solution, il offre le nœud d'une double intention. Ayant énuméré quelques biens que Dieu peut préférer à la restauration de la virginité, « ... si donc, dit-il, pour ces raisons, ou pour d'autres raisons de la Providence céleste, une vierge déflorée ne revient pas à son intégrité première, on ne doit absolument pas dire, pour autant, que Dieu tout-puissant ne peut le faire, mais plutôt qu'il ne le veut, de façon à garder à sa volonté souverainement équitable son libre choix, et à ne pas attribuer une impuissance, — gardons-nous en bien —, à sa toute-puissante majesté⁴. »

Il s'agit donc de tenir à la fois les éléments contraires qui, à tort ou à raison, sont attribués à la notion immense du pouvoir divin : et la perfection d'une volonté juste, attachée

1. *Illo plane modo dicitur Deus non posse aliquid quo et nescire; uidelicet quicquid malum est...* (597 C).

2. 599 C.

3. *Ibid.*

4. 800 A.

au meilleur, et le libre choix du moins bon, du moment qu'il est un bien. Il s'agit d'éviter qu'on puisse dire que la liberté de l'homme soit en un certain sens plus grande que celle de Dieu. Car beaucoup de choses que l'homme ne veut pas actuellement, il peut et les vouloir et les faire¹. Il paraîtrait absurde que Dieu n'eût pas au moins ce pouvoir-là. Mais pour le lui donner, que faut-il ? Il suffit de ne pas considérer qu'un moindre bien est un mal en même temps qu'un bien². Faut-il donc que tout bien soit absolu, pour que le pouvoir divin le soit aussi³ ?

Il est clair que le mot pouvoir est pris en deux sens différents quand il est dit que Dieu, quoiqu'il en préfère un plus grand, peut accomplir certain bien, et quand il est professé avec la foi que Dieu ne peut faire aucun mal. Mais en s'abstenant d'en faire la distinction, Damien se trouve avoir démontré que Dieu peut faire n'importe quel bien, au sens où il pourrait dire que Dieu peut faire le mal, en toute vérité⁴. Car ce que Dieu ne veut pas serait assurément en son pouvoir, s'il le voulait. Mais ce pouvoir improbable est tout autre chose que l'efficace de sa volonté, attachée au plus grand bien.

Il reste que, dans la suite des temps, un moindre bien pourrait avoir son heure et devenir plus grand. « Ce qui

1. *Sequitur ergo ut quicquid Deus non facit, facere omnino non possit. Quod profecto tam uidetur absurdum tamque ridiculum ut non modo omnipotenti Deo nequeat assertio ista congruere, sed ne fragili quidem homini ualeat conuenire. Multa siquidem sunt quae nos non facimus et tamen facere possumus* (597 AB).

2. Le paradoxe de cette partie de la dispute est que Damien s'obstine à considérer certains biens d'une façon absolue, après avoir dit lui-même à plusieurs reprises que Dieu leur en préférerait de plus grands. Il va pourtant jusqu'à admettre que « ce serait un bien, si l'ordre du dessein de Dieu le permettait » (599 C). Puis il oublie cette condition, et le bien qu'il a reconnu relatif, il le traite comme absolu dans sa conclusion.

3. Remarquons en passant qu'il est bien difficile de présenter Pierre Damien comme un précurseur d'Oeltham, annonçant ou préparant l'idée d'une indépendance de la volonté divine à l'égard de tout bien et de toute loi. Cf. Ét. Gilson, *La philosophie au M.A.*, p. 652.

4. Ce qui est donner raison à Didier : Dieu peut faire ce qu'il ne veut pas sans doute, mais seulement en ce sens que s'il pouvait le vouloir, cela n'excéderait pas son pouvoir de le réaliser.

est bon, Dieu peut et le vouloir et le faire¹. » Nous pourrions l'entendre ainsi. Quoique sa providence s'y soit opposée jusque-là parce qu'elle lui fait voir des biens plus grands, ce bien pourrait être voulu par Dieu, puisqu'il est un bien, dès lors qu'il cesserait d'en empêcher un plus grand. Cette solution commode est amorcée par certaines réflexions².

Mais la solution sur laquelle Damien arrête une interrogation écourtée est en quelque sorte plus littérale : un bien reste un bien, quels que soient les rapports et les vus qui lui en font préférer un plus grand. Or, il n'y a que le mal qui soit impossible à Dieu. Toute chose est possible à Dieu pour autant qu'elle est bonne. Dire que Dieu lui préfère un bien plus grand, c'est dire sans doute qu'elle n'est pas bonne sous tous les rapports. Mais enfin elle est toujours bonne en elle-même. Cela suffit pour la solution. « Comment Dieu ne pourrait-il pas rendre vierge celle qui ne l'est plus, puisque indubitablement il est tout-puissant et que d'autre part c'est un bien³ ? »

Puisque la question est ainsi résolue, on se demandera pourquoi elle se retrouve posée aussitôt après. L'examiner sous sa face positive : est-ce possible à Dieu ? n'ajoutera guère de vérification. Une fois encore la réponse est toute prête. Elle dicte la question qui l'introduira. Il est donc supposé, c'est-à-dire affirmé sans discussion, que « rendre vierge celle qui ne l'est plus peut s'entendre sous deux rapports : la plénitude des mérites et l'intégrité corporelle⁴ ». Cette distinction-là peut bien être faite. Elle ne risque pas d'agrandir l'interrogation. Elle ne fait que la réduire à ce qui est connu d'avance. Damien sait, aussi bien que personne, que seul un troisième rapport est en question. C'est que rendre vierge celle qui ne l'est plus signifie faire que ce qui

1. *Quod uero bonum est, et uelle potest et facere, tametsi quodam cautelarum suae uel prouisionis intuitu, quaedam bona aut raro faciat aut nunquam faciat* (600 B).

2. En particulier par celle qui suit selon laquelle « Dieu pouvait faire naître un fils d'une vierge, bien qu'il ne l'eût jamais fait » (600 B). Un moment arriva où ce bien était le plus grand et fut réalisé.

3. 600 B.

4. 600 BC.

est arrivé ne le soit plus. Il faudra qu'il l'examine. Il s'accorde donc un répit. Par abstraction de sa difficulté, il traduit la question en des termes solubles à peu de frais, avant de s'engager dans l'entreprise incertaine de la discuter réellement.

Inutile d'insister sur une démonstration superflue. La foi admet que le pardon divin donne aux âmes pardonnées « non seulement la mesure exacte de leur mérite antérieur, mais encore sans aucun doute, avec la remise de leur faute, une grâce supplémentaire par surcroît¹ ». C'est plus qu'il n'en fallait pour la solution. « Je pense, dit-il, avoir ainsi montré que Dieu peut, sous le rapport du mérite, rétablir une virginité perdue². » Certes. Mais qui en doutait ? Et « pour ce qui est de la chair, qui aurait donc assez peu de sens pour douter que celui qui redresse les infirmes, puisse reformer l'hymen virginal³ ? » Lui-même reconnaît que sa question n'en est pas une. Il a beau jeu d'affirmer, dans une conclusion claire et nette, qu'il ne craint aucune contradiction⁴.

Les retours de cette première question, pendant la discussion de la deuxième, sont trop rapides et fortuits pour justifier de nouvelles solutions. Ils confirment celle-ci par un argument supplémentaire. L'interrogation oratoire n'ajoute ni n'enlève rien à cet argument : « Si notre Rédempteur, en naissant d'une vierge, a pu faire quelque chose de plus grand... il ne pourra pas faire ce qui est moindre : rendre intacte une femme déflorée ? Dieu a pu naître homme du sein d'une vierge, en laissant intacte sa virginité, et il ne pourra réparer la perte d'une virginité violée⁵ ? »

Ce qui suit pourrait être de plus grande conséquence, s'il était lié à la deuxième question. Mais jusqu'au bout la règle sera gardée : les questions ont beau être mêlées l'une à l'autre, elles s'ignorent l'une l'autre obstinément. Le pardon

1. 601 A.

2. *Ibid.*

3. *Ibid.*

4. ... *Nullumque timens cauillatoriae contentionis obloquium constanter affirmo...* (601 B).

5. 611 C.

des fautes est donc envisagé un instant dans son efficacité. « Comment l'homicide est-il lavé de sa faute, de sorte qu'après une digne pénitence, il n'est plus homicide ? » Est-ce à dire que son acte passé est aboli ? Pour n'être véritablement plus homicide, il faudrait qu'il pût cesser de l'avoir commis¹. C'est ainsi que les dialecticiens entendent l'expression « rendre la virginité » : faire qu'elle n'ait pas été perdue². La première question, comme en se jouant, s'approche donc de la seconde d'aussi près qu'elle peut sans y toucher. Quand il parle de la virginité, Damien effleure, comme s'il ne la voyait pas, la question qu'il sait qu'on lui pose. Il la traite cependant, mais à part. Il divise ainsi la première en deux parties qui ne se regardent pas. C'est sa manière de résoudre son ambigüité.

Les vicissitudes de la deuxième question Elle est posée sept fois, et deux fois rejetée. Elle est posée au début de la deuxième partie de la dispute, comme une objection et comme son unique objet. « Ils disent en effet : *si Dieu, comme tu l'affirmes, est tout-*

1. *Ibid.* La doctrine, empruntée à saint Augustin, selon laquelle le mal n'a pas de réalité (voir 602 A-C et 608 D - 610 C) pourrait fournir une réponse à cette question : l'acte passé n'a pas à être aboli, puisqu'il n'a pas eu de réalité, ou, comme le dit Damien (*ibid.*), puisqu'il n'a pas été. Cet argument servira à résoudre la deuxième question au début de la conclusion générale (*Respondet... mandavit* : 618 B). Son absence ici élimine le problème (effleuré dans une interrogation oratoire) de la nature du péché et de celle du pardon qui l'efface.

2. C'est aussi le sens dernier que saint Thomas d'Aquin donnera à la même question, en se référant directement à saint Jérôme (*Quodlibetum* 5, q. 2, a. 3). Après avoir admis que Dieu peut restaurer l'intégrité de l'esprit et du corps par sa grâce et par un miracle (ce qui est toute la solution de Pierre Damien), il ajoute : *Alia autem est causa integritatis praedictae, quia scilicet mulier uirgo non fuisset cognita a uiro; et quantum ad hoc Deus non potest uirginem post ruinam reparare: non enim potest facere ut iam ea quae est cognita a uiro, non fuerit cognita; sicut nec de aliquo quod factum est, potest facere quod factum non fuerit. Potentia enim Dei se extendit ad totum ens: unde solum id a Dei potentia excluditur quod repugnat rationi entis; et hoc est simul esse et non esse; et eiusdem rationis est quod fuit non fuisse* (cité in extenso dans l'édition Brezzi-Nardi, p. 116). Cf. *Summa Theologiae, I^a Pars*, q. 25, a. 4; art. consacré à la 2^e question liée à la 1^{re}.

*puissant en toutes choses, peut-il bien faire que ce qui est arrivé ne soit pas arrivé*¹ ? »

Elle est posée de nouveau, et dans les mêmes termes, au début de la deuxième phase de cette nouvelle dispute². Mais cette phase aboutit à la rejeter comme purement dialectique et étrangère à la foi³.

Comme convenu, l'exposé de la foi qui remplit la troisième phase la laisse de côté ouvertement. Pourtant, sous les mots, une solution qui ressortira tout à la fin s'y prépare.

La quatrième la fait rentrer en jeu par une interpellation vigoureuse qui invite à vider le débat. « Qu'ils viennent donc, maintenant, les auteurs de cette question oiseuse, que dis-je ? ceux qui tâchent de soutenir des dogmes pervers, et qu'ils disent : Dieu peut-il bien faire que ce qui est arrivé ne soit pas arrivé⁴ ? » Avant la fin de cette quatrième phase, la portée de la question sera tout entière reconnue. Elle porte sur « un état ambigu » : elle demande *si une chose peut en même temps avoir été et n'avoir pas été, être et ne pas être, être à venir et n'être pas à venir...*⁵ ou si Dieu peut réaliser la contradiction, et si son pouvoir est au-dessus d'une loi qui n'est pas nommée et qui revient au principe d'identité. Or, « cet état ambigu » sur quoi elle porte n'existe pas ; c'est encore une bonne raison de l'écartier.

Entre temps, dans cette quatrième phase, elle a été convertie, comme la première, en une demande des raisons contraires, opposées par ceux qui soutiendraient le non. *Pourquoi doutes-tu que Dieu puisse faire que quelque chose en même temps soit et ne soit pas, si c'est un bien*⁶ ? Mais aucune suite ne lui est donnée. Il est vrai que le principe peut leur suffire.

La cinquième phase est employée à confondre les dialecticiens, et laisse mûrir la question. La sixième la reprend. Mais, pour la première fois, sans que l'auteur la prenne à

1. 601 C.

2. 602 D.

3. 604 AB.

4. 608 A.

5. 610 C.

6. 608 D.

son compte, elle apparaît presque liée à la première, au nom du contradicteur. « Énonçons une fois de plus l'objection que nous porte cette question superflue... A l'affirmation que Dieu ne peut rendre une femme vierge après sa faute, ils ajoutent, comme par un enchaînement logique : car Dieu peut-il faire que ce qui est arrivé ne soit pas arrivé¹ ? » Pour reconnaître un enchaînement si clair, on ne pouvait faire moins que cette réflexion.

La septième phase est consacrée à des exemples frappants. Ils montrent ce qu'ils méritent, aux impertinents qui ont osé poser la question. Enfin, elle est énoncée une dernière fois pour la conclusion, et le mot *comment*, qui lui est ajouté, fait pressentir le sens final de la solution. *Comment Dieu peut-il faire que ce qui est arrivé ne soit pas arrivé*² ?

Cette deuxième question a donc bien été tirée de la première. Pendant qu'il en discutait avec Didier, d'autres interlocuteurs, qui voyaient l'enchaînement logique, l'ont « ajoutée ». Elle restera posée par eux seuls. Il leur en laisse la responsabilité, comme de l'enchaînement qu'il supprime, car il ne peut l'ignorer³.

Sur la manière dont ils l'ont eux-mêmes traitée, nous savons surtout qu'étant des dialecticiens, ils ont soulevé une question dialectique, et une objection contre la foi. « Cette question... concerne l'exercice de la dialectique, non pas l'essence et la réalité des choses, mais les règles et l'ordre de la discussion, et l'enchaînement des mots...⁴ » « Enfin... je me vois obligé de répondre à cette objection faite

1. 611 D - 612 A.

2. *Quando igitur quaestio ista proponitur ut dicatur : quomodo potest hoc Deus agere ut quod factum fuit factum non fuerit? respondeat sanae fidei frater...* (618 B).

3. Il reconnaît lui-même que la 2^e question est la signification donnée à la 1^e, lorsqu'il écrit au début de la 6^e phase de la 2^e partie de sa dispute : « Dieu peut-il faire que ce qui s'est fait ne se soit pas fait ? Comme si, une fois établi qu'une vierge a été déflorée, il était impossible qu'elle retrouvât son intégrité » (612 A). Mais de même qu'il ignore la 2^e question en parlant de l'homicide (611 C), il la traite ici en oubliant la virginité. Comme si jusqu'à la fin il voulait exclure la liaison que son adversaire met entre les deux questions, et lui cacher celle qu'il y met lui-même.

4. 604 AB.

par plusieurs sur le sujet de notre discussion¹. » Elle est dialectique parce qu'elle soumet le dogme de la toute-puissance divine à l'épreuve du principe fondamental de la dialectique, et parce qu'elle demande que soit résolue une contradiction dans les mots : si Dieu ne peut faire absolument tout, y compris abolir le passé, qu'on ne le dise pas tout-puissant. L'art de l'enchaînement formel des mots règle avant tout la cohérence du discours. Comme il n'atteint pas le sens, et ne peut résoudre en profondeur une contradiction apparente, il fournit d'ordinaire à des objections².

On peut douter si celle-ci est nouvelle dans l'esprit de celui qui est obligé d'y répondre. Il ne peut la trouver posée ainsi dans saint Augustin. Il y trouve en revanche la plupart des doctrines qui lui serviront à la résoudre. Mais là, elles n'ont point de rapport à cette question, et il n'éprouve aucun besoin de citer Augustin ni de se rapporter à lui. Il la présenterait plutôt comme un thème scolaire et comme un vieux refrain de la dialectique. Seule est inouïe l'audace de l'appliquer à Dieu. « Naturellement cette question, dit-il, a été abondamment traitée dans le passé par les maîtres ès arts libéraux... ; mais aucun d'eux n'osa se jeter dans cette démesure de taxer Dieu d'impuissance... ; mais ils discutèrent de la nécessité ou de l'impossibilité logique dans les strictes limites de leur art, sans faire jamais mention de Dieu dans ces débats³. » Il est clair que la question des maîtres ès arts n'est pas « cette question » qui aujourd'hui est opposée à la foi. Et la « nécessité ou l'impossibilité logique » (*consequentia necessitatis uel impossibilitatis*) ne sert pas beaucoup à la définir. Mais, comme la dialectique est l'application de ce principe qu'il est nécessaire que ce qui est soit, impossible que ce qui est ne soit pas, si elle entend faire une critique radicale de ses déductions, elle a l'occasion d'en discuter à toute heure. Par exemple, au sujet

1. 601 C.

2. Le chapitre suivant abordera l'application de la dialectique à la foi et à l'étude sacrée.

3. 604 A.

des futurs contingents dont il vient d'être question¹.

La « démence » nouvelle qui change la question en lui faisant demander, non plus si ce qui est peut n'être pas, mais si la puissance divine va jusqu'à pouvoir faire que ce qui est ne soit pas, suffit à expliquer la manière dont Damien l'accueille et la traite, sans qu'il soit nécessaire d'invoquer un certain embarras. Le chapitre suivant analysera l'opposition des esprits. Elle est si grande qu'on verra l'étude de la Parole sacrée, et la Parole même, dénaturée sous l'emprise de la dialectique. Car c'est ce qu'il voit venir et qu'il combat. Il n'est que d'observer, pour entrer dans son état d'esprit, qu'il reprend cette question malgré lui, pour sauver la foi² à laquelle elle oppose une contradiction³; qu'il la traite avec dédain et rudesse, comme une question oiseuse et pernicieuse, tant qu'il ne l'a pas résolue; et qu'il se prend d'intérêt pour elle au moment où il l'abandonne, désarmée par les solutions qu'il lui a données; qu'il ne craint pas de l'agrandir et de l'étendre au présent et au futur, mais pour mieux l'écartier⁴; et enfin, qu'il étend démesurément une discussion qui lui est à charge, abordant sans les poser bien d'autres questions, et négligeant de les ordonner logiquement, comme si, de même que la première était née d'un libre entretien, celle-ci ne pouvait se traiter qu'au fil de la plume, par le jeu des liaisons les moins concertées.

Double solution L'énoncé de la question : Dieu peut-il faire que ce qui s'est fait ne se soit pas fait? appelait une réponse simple, essentiellement un oui ou un non, si compliquée que dût en être la justification.

1. *Secundum naturalem namque uariae uicissitudinis ordinem potest fieri ut hodie pluât; potest et fieri ut non pluât. Sed quantum ad consequentiam disserendi, si futurum est ut pluât, necesse est omnino ut pluât, ac per hoc impossibile est ut non pluât* (603 A).

2. *Quamobrem sufficiat nobis breui compendio fidem defendere, quam tenemus...* (604 B). Cf. 611 D - 612 A; 620 CD.

3. *Superstitionis quaestionis obloquitur* (611 D).

4. Ce qu'il fait dans la deuxième phase de cette deuxième partie de la dispute, de *Sed quid sibi uolunt...* (602 D) à *... non recedat* (604 B). Cf. tel chap. II, p. 85 s.

Mais voyez la ruse d'une objection dialectique. Si vous répondez oui, il n'est plus certain que ce qui est soit. Il n'y a plus de vérité, plus de pensée possible, même dans la foi. Et si vous répondez non, vous êtes convaincu d'admettre, contre la foi, que Dieu n'est pas tout-puissant.

Damien sait qu'un piège lui est tendu¹. Il s'en tire en justifiant le oui, après avoir démontré le non. Et il s'y prend de telle sorte qu'au lieu d'accumuler le double scandale d'une réponse contraire à l'identité, et d'une autre formellement contraire à la foi, il justifie deux fois, l'une par l'autre, les deux exigences.

Mais que de mouvements et de confusion pour y arriver ! Au lieu de conduire à part la recherche des deux solutions, et de les démontrer par ordre, à la suite, il les entremêle indéfiniment, donne l'une quand il vient de justifier l'autre, penche par secousses des deux côtés, laisse parfaitement ignorer laquelle l'emportera, jusqu'au moment où il les montre toutes deux en équilibre, en dépit d'une évidente inégalité.

Le non apparaît d'abord seul, dès la première phase de la dispute²; puis le oui seul, dans la troisième³; puis le non et le oui dans la quatrième, le non appuyé sur quatre raisons différentes⁴, et le oui sur une raison nou-

1. *... Allis quaestionum suarum tendiculas struunt...* (602 D).

2. « Tous ces témoignages des Écritures attestent sûrement que Dieu a fait être ce qui n'était pas, et non pas détruit ce qui était; qu'il a créé le futur, et non pas aboli le passé » (601 D).

3. « Qu'y aurait-il donc qu'il ne puisse à l'égard de tout le passé ou le futur, puisque tout ce qui s'est produit ou doit se produire, il le fixe, sans rien en laisser passer, et l'arrête en présence de sa majesté ? » (607 C).

4. « Lorsque tu demandes qu'une seule et même chose ait été et n'ait pas été... tu t'efforces bel et bien de brouiller toutes choses passées... et de démontrer qu'elles restent suspendues entre l'être et le non-être, ce que la nature exclut assurément, car rien ne peut en même temps être et ne pas être; mais ce qui n'est pas dans la nature à coup sûr n'est rien » (608 C). — « Tu demandes à Dieu, âpre censeur, qu'il fasse ce qui n'est pas de lui, c'est-à-dire le néant; mais voici que l'évangéliste témoigne contre toi, en disant que le néant a été fait sans lui » (*ibid.*). — « En vérité, la puissance de Dieu est cause que ce qu'il a une fois établi dans l'être ne peut plus ne pas avoir été » (609 A). « Du moment que c'est un mal ou plutôt que ce n'est rien, de rester dans un état confus entre l'être et le non-être, le Créateur

velle¹ ; puis le oui seul dans la sixième², pour une troisième raison ; le oui seul encore dans la septième³, pour cette même raison, mais d'une façon moins assurée ; enfin dans la conclusion, le non⁴, soutenu par la troisième des quatre raisons, et le oui, fondé sur la première raison donnée dans la troisième phase, mais avec une certaine atténuation⁵.

Cela n'est pas encore très parlant. Ces onze réponses,

bon, qui n'a fait que des choses bonnes, n'est pas l'auteur de cet état ambigu et confus » (610 B). — Cf. : « S'il est inutile que quoi que ce soit hésite confusément entre l'être et le non-être, Dieu n'a fait que des choses bonnes et aucune inutile ; à plus forte raison si c'est un mal et par là si c'est un néant, Dieu ne le fait en aucune façon, car le néant a été fait sans lui » (608 D).

1. « Donc, puisque Dieu peut tout, pourquoi doutes-tu que Dieu puisse faire que quelque chose en même temps soit et ne soit pas, si c'est un bien ? » (608 D).

2. « Pour la nature, certainement cela est vrai... Que quelque chose à la fois soit arrivé et ne soit pas arrivé... ce sont évidemment deux choses contraires l'une à l'autre, de sorte que si l'une est vraie, l'autre ne peut pas l'être... Mais allons plus loin : cette impossibilité, on a sans doute raison de l'affirmer, quand on la rapporte aux limitations de la nature, mais qu'on se garde bien de l'attribuer à la majesté divine, car celui qui a donné naissance à la nature, lui enlève facilement, quand il le veut, sa nécessité » (612 AB).

3. « Qu'ils sachent bien que cette impossibilité est dans la nature même des choses et dans les déductions... de l'art et ne concerne pas le pouvoir divin, et que rien ne peut échapper à la puissance de la divine majesté ; si bien que c'est seulement selon l'ordre de la nature et selon un enchaînement verbal qu'on peut dire : si une chose est, aussi longtemps qu'elle est, elle ne peut pas ne pas être ; si elle a été, elle ne peut pas ne pas avoir été... » (615 A).

4. « Si ce qui est arrivé était un mal ce n'était pas quelque chose, mais rien... Si ce qui s'est fait était un bien, de toute façon cela a été fait par Dieu... Et c'est pourquoi dire : comment Dieu peut-il faire que ce qui a été fait n'ait pas été fait ? revient à dire ; Dieu peut-il faire en sorte qu'il n'ait pas fait ce qu'il a fait lui-même ? » (618 BC).

5. La raison était celle-ci : « Il est coéternel à Dieu de tout pouvoir comme de tout connaître » (618 CD, cf. 605 CD). « Donc... nous pouvons dire sans impropriété que Dieu, dans son éternité toujours invariable et parfaitement stable, peut faire que ce qui est arrivé dans notre devenir ne soit pas arrivé... » (619 A). « Comme Dieu a pu, avant l'existence de chaque chose, faire qu'elle n'existât pas, il peut tout aussi bien faire à présent que ce qui a existé n'ait pas existé. Car ce pouvoir qu'il avait alors n'a pas changé... » (619 D). « Nous devons donc conclure la discussion de la question proposée ; si la toute-puissance est coéternelle à Dieu... Dieu peut faire que ce qui a existé n'ait pas existé » (620 B).

qui ne sont pas sans variantes, seraient longues à citer dans leur succession. Ne disons rien pour le moment des innombrables sentences de l'Écriture qui les introduisent ou les appuient, et de tous les éléments de doctrine qui les accompagnent. Essayons d'abord de mettre ces réponses en tableau, pour y voir clair, en donnant une formulation de chaque réponse, car il est inutile de tout de suite les multiplier par leurs diverses formulations.

Elles se répartissent donc en deux groupes, selon qu'elles confirment que Dieu ne peut pas faire que ce qui s'est fait ne se soit pas fait, ou qu'il le peut.

Dieu ne peut pas faire que ce qui s'est fait ne se soit pas fait, pour quatre raisons :

1. — Parce que l'Écriture atteste qu'il crée ce qui n'était pas encore, non qu'il abolisse ce qui est — soit présent, soit passé¹.

Ou : parce que ce serait faire le néant. Or, l'Écriture atteste que « le néant a été fait sans lui² ».

2. — Parce que la nature exclut qu'une même chose ait été et n'ait pas été. Or, « ce qui n'est pas dans la nature, à coup sûr n'est rien³ ».

3. — Parce que Dieu « a conféré aux choses un pouvoir d'exister de telle nature qu'une fois qu'elles ont existé, elles ne peuvent pas ne pas avoir existé⁴ ».

Ou : parce que le bien, qui seul a existé, a été fait par Dieu. Il faudrait donc que Dieu n'eût pas fait ce que lui-même a fait⁵.

4. — Parce que « c'est un mal... de rester dans un état confus entre l'être et le non-être ». Or, Dieu « n'a fait que des choses bonnes ; il n'est pas l'auteur de cet état ambigu et confus⁶ ».

1. *Omnia plane... praeterita* (601 D - 1^{re} phase).

2. *Quaeris ergo... faciat nichil* (608 C - 4th phase).

3. *Tu itaque... nichil est* (608 C - 4th phase).

4. *... Voluntas summi... non possint* (608 D - 609 A - 4th phase).

5. *... Quod factum est... non fecerit Deus* (618 BC - conclusion).

6. *Quia enim... facta non est* (610 B - 4th phase).

Ces quatre raisons peuvent se résumer ainsi :

1. Le témoignage de l'Écriture que rien n'est anéanti par Dieu.

2. Une loi universelle de la nature selon laquelle il est impossible que ce qui est ne soit pas.

3. L'efficace de l'action divine qui fait que ce que Dieu a fait être ne peut pas ne pas avoir été.

4. L'idée que ce serait un mal, donc une chose impossible à Dieu.

Cependant, Dieu peut faire que ce qui s'est fait ne se soit pas fait, pour deux raisons :

1. — Parce que tout ce qui est passé pour nous reste présent à Dieu ¹.

Ou : parce que son pouvoir est éternel. Donc, ayant pu changer ce qui est passé pour nous, il le peut ².

2. — Parce que la nécessité naturelle ne s'impose pas à Dieu ³.

Ou : parce que la loi selon laquelle ce qui a été ne peut pas ne pas avoir été ne vaut que pour la nature et la dialectique, et ne s'applique pas à la puissance divine ⁴.

A ces deux raisons une troisième s'ajoutait conditionnellement dans la quatrième phase de la dispute : « ... Puisque Dieu peut tout, pourquoi doutes-tu qu'il puisse faire que quelque chose en même temps soit et ne soit pas, si c'est un bien ⁵ ? » Elle rappelait la réponse donnée à la première question. Mais cette fois il est reconnu que c'est un mal, et elle disparaît.

Les raisons positives se réduisent donc à deux attributs :

1. *Quid est ergo... maiestatis* (607 C - 3^e phase).

2. ... *Potest Deus facere... condita non fuerit* (619 A - conclusion); *Illud enim posse... non fuissent* (619 D - conclusion); ... *si itaque... non fuerint* (620 B - conclusion).

3. *Factum quoque... necessitatem* (612 AB - 6^e phase).

4. ... *Sciantque... euertere* (615 AB - 7^e phase).

5. 608 D - 4^e phase.

1. L'éternité du pouvoir divin qui fait que tout ce que Dieu a pu faire, il le peut.

2. L'indépendance du pouvoir divin à l'égard de toutes les lois de la nature, y compris l'identité ¹.

Le sens relatif des différentes solutions Tant de réponses à une même question peuvent faire douter de la solution véritable. Elles ne forment entre elles aucun système, c'est le moins qu'on puisse dire. Et cependant, il doit être permis de les confronter, pour établir la valeur que donnent à chacune leurs relations.

Deux réponses seulement sont maintenues dans la conclusion de la dispute, et chacune ne retient qu'une seule raison.

1. Bien que saint Thomas ne retienne aucune raison positive, il mentionnera cependant la première de celles-ci dans un article de la *Somme Théologique* consacré à la même question : *Vtrum Deus possit facere quod praeterita non fuerint*, où il justifie la réponse négative par une seule raison qui correspond, sous une forme plus explicite, à la deuxième raison négative de Pierre Damien (voir supra) : ... *quidquid Deus facere potuit, potest, cum eius potentia non minuat; sed Deus potuit facere, antequam Socrates curreret, quod non curreret; ergo, postquam cucurrit, potest Deus facere quod non cucurrerit.*

Praeterea, caritas est maior uirtus quam uirginitas [cf. la liaison des deux questions également faite au *quodlibetum* 5, q. 2, a. 3, ici p. 122, n. 2]; *sed Deus potest reparare caritatem amissam; ergo et uirginitatem; ergo potest facere quod illa quae corrupta fuit, non fuerit corrupta.*

Sed contra est quod Hieronymus dicit: Cum Deus omnia possit, non potest de corrupta facere incorruptam; ergo eadem ratione non potest facere de quocumque alio praeterito quod non fuerit.

Respondeo dicendum quod... sub omnipotentia Dei non cadit aliquid quod contradictionem implicat. Praeterita autem non fuisse contradictionem implicat... Vnde praeterita non fuisse non subiacet diuinae potentiae. Et hoc est quod Augustinus dicit, contra Faustum [lib. 26, cap. 5]: Quisquis ita dicit: « si Deus omnipotens est, faciat ut quae facta sunt, facta non fuerint », non uidet hoc se dicere: si Deus omnipotens est, faciat ut ea quae uera sunt, eo ipso quod uera sunt, falsa sint. Et Philos. dicit in 6. Ethic. [cap. 2]: quod hoc solo priuatur Deus, ingenta facere quae sunt facta » (1^{er} Pars, q. 25, a. 4). Si saint Thomas a lu saint Pierre Damien, et si celui-ci a lu saint Augustin, ils ne l'ont marqué ni fait connaître ni l'un ni l'autre. De ces trois réponses complémentaires, celle de Pierre Damien paraît sans doute la moins rigoureuse, mais aussi de loin la plus riche d'invention.

Selon l'une, Dieu ne peut faire que ce qui est arrivé ne soit pas arrivé, car ce que lui-même a fait, ce serait dire qu'il ne l'a pas fait. Ce serait enlever toute efficacité à l'action divine. Néanmoins, selon l'autre réponse, ce qu'il a pu faire, il le peut, car son pouvoir est éternel. Il a pu faire que Rome ne fût pas fondée ; il peut donc faire présentement que Rome ne soit pas fondée, quoiqu'elle le soit.

Il ne peut échapper, même à la première lecture, que ces deux réponses ne sont pas offertes à égalité. Celle-ci, bien qu'elle soit réservée pour la fin, est loin de recevoir le poids ou la force qui est donnée à l'autre. On l'a davantage remarquée, pour son paradoxe et son ingéniosité. On a quelquefois tiré à elle le sens ou le résultat de la dispute, et il est certain qu'elle a fait bien plus que la sagesse de l'autre pour la réputation de Pierre Damien dans l'histoire des idées¹. Cependant, on n'a peut-être pas assez vu les corrections et les limitations qu'il a pris soin lui-même de lui donner.

Elle fait d'abord une entrée discrète, par une simple interrogation, au milieu d'un long développement sur l'éternité de la connaissance divine. « Qu'y aurait-il donc qu'il ne puisse à l'égard de tout le passé ou le futur, puisque tout ce qui s'est produit, ou doit se produire, il le fixe, sans rien en laisser passer, et l'arrête en présence de sa majesté² ? » L'idée ne reçoit pas encore une affirmation formelle. Aucune explication n'en est donnée. Ni dans cette phase, ni dans les autres elle n'a même aucune suite.

Elle revient juste à la fin, quand la question a été résolue,

1. Elle apparaît généralement liée à l'argument donné dans la 6^e phase (612 AB) selon lequel l'impossibilité de faire que ce qui est ne soit pas ne doit pas être attribuée à la majesté divine. De sorte que le pouvoir divin de faire que ce qui est arrivé ne soit pas arrivé n'apparaît plus seulement fondé sur l'éternité divine, mais aussi sur l'indépendance du pouvoir divin à l'égard de la loi de contradiction (voir notamment : J.-A. ENDRES, *Petrus Damiani und die weltliche Wissenschaft*, p. 23 s., qui est la source de la plupart des paragraphes consacrés à la pensée de Pierre Damien dans les ouvrages d'histoire des idées). Or, les deux arguments sont distincts, et on ne peut pas dire qu'ils se renforcent l'un l'autre. Le second, qui est seul retenu en conclusion, se fonde sur l'identité du pouvoir divin, et ne met aucunement en question la loi de contradiction.

2. 607 C.

et comme un complément possible. « ... Pour réfuter les railleurs impudents auxquels ne suffirait pas la solution donnée plus haut à la question posée, nous pouvons dire sans impropriété (*non inepte*) que Dieu, dans son éternité toujours invariable et parfaitement stable, peut faire que ce qui est arrivé dans notre devenir ne soit pas arrivé. Ainsi, nous pouvons dire : Rome, qui a été fondée dans le passé, Dieu peut faire qu'elle n'ait pas été fondée¹. »

La solution précédente était affirmée tout autrement. « Que le frère qui a une foi saine réponde que...² » Elle exclut toute autre réponse, catégoriquement. « Si ce qui s'est fait était un bien, de toute façon cela a été fait par Dieu... Et c'est pourquoi dire : comment Dieu peut-il faire que ce qui a été fait n'ait pas été fait ? revient à dire : Dieu peut-il faire en sorte qu'il n'ait pas fait ce qu'il a fait lui-même... ? Dans ces conditions, il n'y a plus qu'à cracher sur l'auteur d'une telle affirmation ; il n'est pas digne qu'on lui réponde, mais plutôt qu'on le voue au fer rouge³. »

L'une est donc énoncée par la foi. Ce serait peu de dire qu'elle est affirmé sans restriction. Et elle s'impose comme une solution complète. Damien ne dit pas pour sa part qu'elle ne lui suffise pas. S'il en ajoute une autre, que l'on peut encore avancer « sans impropriété », c'est pour fermer la bouche à des « railleurs impudents ». Elle est à la mesure de leur objection. Elle est conçue pour eux et tournée à leur manière. C'est un argument dialectique, une application littérale du principe d'identité, à la limite de la correction formelle, et hasardeuse pour le fond.

La première ne retient, nous l'avons dit, qu'un seul argument : l'efficacité de l'action divine. Cependant, elle a été établie sur trois autres raisons. Deux d'entre elles ne méritaient certainement pas d'être retenues. Elles font voir surtout l'agilité et la fertilité d'un esprit échauffé par la contradiction. L'une fait dire à saint Jean, traité à la manière des dialecticiens, que le néant a été fait sans Dieu : *sine ipso*

1. 619 A.

2. *Respondeat sanæ fidei frater quia...* (618 B).

3. 618 BC.

factum est nichil, et qu'abolir le passé serait faire le néant¹. L'autre, que cette action serait mauvaise, donc impossible à Dieu, car « c'est un mal... de rester dans un état confus entre l'être et le non-être² ». Certainement. La troisième est que la nature ne comporte pas cet état ; or, « ce qui n'est pas dans la nature, à coup sûr n'est rien³ ». Mais de quelle nature s'agit-il ? De celle qui ne reçoit de son Créateur que des lois contingentes ? Tout peut être créé en dehors d'elle. D'une autre nature qui porterait en soi, dès l'origine, les lois éternelles ? Il n'y a pas trace de cette notion. Il y avait donc intérêt, pour réfuter l'adversaire, à concentrer la réponse sur un seul argument, le plus simple, qui est en même temps le plus solide et le plus incontestable. La dispute l'a déjà fourni en des termes suffisamment forts et, pour l'adversaire, suffisamment confondants. « C'est en raison de ce qui fait estimer la puissance de Dieu plus grande et plus admirable, que nos sages insensés la jugent sans force et impuissante. Car si tout ce qui est, est par lui, il a conféré aux choses un pouvoir d'exister de telle nature qu'une fois qu'elles ont existé, elles ne peuvent pas ne pas avoir existé⁴. »

Il n'en est pas de même pour la deuxième solution. Elle n'a été esquissée jusqu'à la fin que par une interrogation furtive⁵. Et lorsqu'elle arrive par surprise, après la solution donnée, elle est réduite à bien peu. Que dit-elle ? « De même que Dieu est toujours ce qu'il est, de même tout ce qui lui est présent lui est toujours présent. C'est pourquoi, de même que nous pouvons dire, selon l'usage : Dieu a pu faire que Rome, avant qu'elle existât, n'existât pas, de même nous pouvons dire tout aussi bien et sans incorrection (*et congrue*) :

1. *Quaeris ergo a Deo, durus exactor, ut faciat quod suum non est, hoc est nichil. Sed ecce euangelista contra te stat dicens quia « sine ipso factum est nichil » (608 C).*

2. *Quia enim inter esse et non esse conjuncti malum est, ac potius nichil est, ideo a bono Creatore qui bona omnia fecit, alternitatis ista conjunctio facta non est (608 C).*

3. *Quod certe rerum natura non habet : nichil enim simul potest esse et non esse. Sed quod in rerum natura non est, procul dubio nichil est (608 C).*

4. 609 A.

5. 607 C.

Dieu peut faire que Rome, même après qu'elle a existé, n'ait pas existé¹. »

Le raisonnement pose donc en prémisses, d'une part, que tout ce qui est en Dieu lui est éternellement présent ; d'autre part, qu'il y eut en Dieu, à notre façon temporelle d'en juger, un certain pouvoir à l'égard d'une ville qui n'existait pas encore, celui de faire qu'elle n'existât pas ; et il en conclut que ce même pouvoir lui est éternellement présent, quel que soit l'état temporel de son objet, c'est-à-dire même après que la ville a été fondée.

Damien semble avoir entrevu les difficultés de son raisonnement. Elles l'obligent à en limiter la portée. Mais nous apprécierons mieux la conscience qu'il en a eue, après les avoir discernées nous-mêmes. Le faible paraît d'abord dans la déduction qui fait violence aux temps. Ce n'est pas la même chose d'empêcher la fondation d'une ville future, et d'une ville déjà fondée. Mais n'est-il pas avant tout dans l'énoncé de la mineure ? Ce pouvoir est défini temporellement, à partir d'un certain état temporel de son objet. Il est pouvoir de faire qu'une ville qui n'existe pas encore, et parce qu'elle est seulement possible, existe ou n'existe pas. Il ne s'applique évidemment qu'à l'état en fonction duquel est conçue sa propre possibilité. Il n'existerait pas si Rome avait toujours existé. Il dépend de ce qu'elle est possible.

Or, ce pouvoir qui a été conçu à partir d'un état temporel de son objet, comme il est un pouvoir divin, doit être dit éternel. Il ne laisse pas pour autant de dépendre de l'état de son objet. L'un ne peut être éternel sans l'autre. Le pouvoir d'empêcher qu'une création possible soit réalisée subsiste éternellement, à condition qu'elle soit éternellement possible. Il faut avouer que cela n'apparaît pas dans cette proposition : « Dieu peut faire que Rome, même après qu'elle a existé, n'ait pas existé. » Si elle signifie autre chose que : Dieu peut faire que Rome n'existe pas, elle parle assurément d'un autre pouvoir. Elle nie alors implicitement l'éternité du pouvoir qu'elle veut affirmer.

Ainsi, tout dépend du sens de cette proposition : « Dieu peut faire que Rome n'ait pas existé. » Damien le sent. Il avertit qu'elle ne signifie rien de plus que cette autre, énoncée d'un point de vue humain et temporel : « Dieu a pu faire qu'elle n'existât pas¹. » Encore faut-il, pour que les deux aient formellement le même sens, que l'état possible de Rome, conçu tout exprès pour reconnaître à Dieu le pouvoir de faire qu'elle ne fût pas réalisée, soit conçu comme un état présent, qui lui permette éternellement de faire qu'elle soit ou qu'elle ne soit pas réalisée.

Le raisonnement prête donc à une double interprétation. On peut supposer qu'il étende aux deux états temporels, distingués formellement — avant qu'elle existe, après qu'elle a existé —, le pouvoir qui n'est défini que par rapport au premier. Dieu peut faire que la Rome réelle n'ait pas existé, parce qu'il a pu faire que la Rome possible n'existât pas. Dans ce cas, le paralogisme est clair.

Mais dire que le même pouvoir subsiste en Dieu, après que Rome a été fondée, n'est pas dire qu'il subsiste en Dieu à l'égard de Rome fondée. Il est clair, encore une fois, qu'au lieu d'un pouvoir éternel, nous aurions alors deux pouvoirs distincts pris pour un seul : un pouvoir à l'égard d'un possible, qui est de le réaliser ou non, confondu avec un pouvoir à l'égard d'une réalité, qui est de la maintenir ou de l'abolir en faisant qu'elle cesse d'avoir été².

Il faut donc supposer, pour justifier le raisonnement, que le premier état, auquel le pouvoir est lié, demeure indépendant du second. Autrement dit que Rome, réalisée ou non, soit possible en Dieu éternellement. Damien indique

1. *Hoc quod dicimus : « potest »... congrue dicitur quantum pertinet ad immobilem Dei omnipotentis aeternitatem; sed quantum ad nos... ut nos est, « potuit » convenientius diceremus... (619 A).*

2. La différence des temps pourrait nous induire à lui attribuer une telle confusion. Mais là où nous pouvons traduire : « n'existât pas », « n'ait pas existé », laissant supposer deux pouvoirs pour deux objets différents, l'un possible, l'autre réel, lui se sert justement deux fois du même temps : *ut facta non fuerit* (619 B) pour exprimer le même pouvoir. Il est vrai qu'il tolère ensuite des variations. L'argument est repris plus loin (*Sicut ergo... fuissent*, 619 D) sans que les mêmes temps soient conservés.

justement dans ce sens que ce qui est arrivé, est arrivé « dans notre devenir » (*apud hoc transire nostrum*). Pour Dieu, rien n'est arrivé¹. Dieu a donc le pouvoir d'empêcher la fondation d'une ville qui pour lui est éternellement à fonder.

Naturellement cette interprétation n'assure au raisonnement qu'une justification partielle. Car d'où vient que nous pensons que Rome soit éternellement possible pour Dieu, sinon de ce qu'il nous est commode d'imaginer qu'elle a été possible dans le temps, avant d'être fondée ? Mais alors le même raisonnement, à plus forte raison, nous impose de dire que Rome est pour Dieu éternellement réelle, puisque nous savons qu'elle a été fondée². Quel est en Dieu son état éternel ? Et par où peut-il le connaître ? Il faut qu'elle soit toujours à fonder, si elle l'a été ; fondée, parce qu'elle l'a été. Et si elle est fondée, peut-elle être toujours à fonder ? Que subsiste-t-il enfin d'un pouvoir de l'empêcher d'être un jour, si déjà elle est ?

Ce pouvoir ne peut être conçu dans le présent de la même manière qu'il a été conçu dans le passé, puisque la ville réelle le rend présentement sans objet. Cela ne signifie rien de prévenir ce qui est déjà fait. Il n'est justement conçu dans le présent qu'autant qu'il est conçu dans le passé et, pour ainsi dire, éternisé. « Relativement à son éternité, tout ce que Dieu a pu, il le peut³. » L'évidence que Dieu ne le peut, parce qu'il n'existe aucun pouvoir d'empêcher la fondation d'une ville déjà fondée, oblige à examiner le principe qui forme la mineure du raisonnement, et à demander : Dieu l'a-t-il pu ?

Damien ne dissimule pas l'origine temporelle de cette conception. C'est évidemment que Rome, « dans notre devenir », n'a pas toujours existé. Il y eut un temps avant Rome, où l'on peut imaginer après coup qu'elle était possible.

1. 619 A. Il a déjà exposé longuement cette opposition dans la troisième phase de sa dispute (voir notamment 604 C, 605 D). Il la rappelle ici, en conclusion, pour justifier à l'avance sa deuxième solution : *Intra sapientiae suae sinum... transire* (618 D).

2. En disant : « après qu'elle a existé », Damien reconnaît même qu'elle a été fondée par Dieu, selon la doctrine qu'il expose dans la 4^e phase (609 B) et qu'il rappelle en conclusion pour justifier la 1^{re} solution (618 B).

3. 619 B.

Et il est tout aussi naturel d'imaginer qu'elle fut possible également, avant d'être réelle, pour Dieu. C'est ce qui est affirmé le plus simplement du monde : « Dieu a pu faire que Rome, avant qu'elle existât, n'existât pas¹. » C'est fonder un certain pouvoir sur la connaissance temporelle qui en est la condition, mais qui ne peut pas être la connaissance divine. Il ne sert de rien de nier ensuite qu'il y ait un temps pour Dieu, et de rendre ce pouvoir éternel. Il reste par nature temporel ; il implique le temps dans la sagesse de Dieu.

Il n'échappe pas à Damien que cette conception d'un pouvoir divin antérieur à un événement du temps n'est qu'une vue humaine. « ... Que Dieu ' ait pu ', dit-il, ne se rapporte qu'à nous ; mais pour lui pas d' ' avoir pu ', mais un pouvoir toujours immobile... Comme en lui il n'y a pas d'être et d'avoir été, mais un être éternel, par là-même il n'y a pas non plus d' ' avoir pu ' et de ' pouvoir ', mais un pouvoir toujours immobile et perpétuel². » Il n'empêche que c'est à partir de ce qui « ne se rapporte qu'à nous », que ce pouvoir présent a été imaginé. C'est un pouvoir conçu selon notre mode temporel de penser, et qu'il ne fait que mettre au présent pour l'attribuer plus convenablement à Dieu.

En fait, il ne veut rien ajouter à cette conception initiale. « Ce mot ' peut ' que nous employons, dit-il, au présent, convient si on le rapporte à l'éternité immobile de Dieu tout-puissant ; mais relativement à nous qui connaissons une mobilité continuelle et un perpétuel changement, il serait plus correct de dire, selon l'usage : ' il a pu ' ; et ainsi nous pouvons entendre cette phrase : ' Dieu peut faire que Rome n'ait pas été fondée ', par rapport à lui qui ne connaît ni le changement ni l'ombre d'une variation ; et par rapport à nous, naturellement, cela se dit : ' Dieu a pu '³. »

Nous voilà revenus d'assez loin. Ainsi, ce jugement étrange : « Dieu a pu faire que Rome, même après qu'elle a existé, n'ait

1. ... *Rite possumus dicere : potuit Deus ut Roma, antequam facta fuisset, facta non fuerit* (619 B). Ce « bon droit » qui est ici toute la question, ne reçoit malheureusement aucune critique.

2. 619 C.

3. 619 AB.

pas existé », ne signifie rien d'autre que celui-ci, d'une conception des plus naturelles : « Dieu a pu faire que Rome, avant qu'elle existât, n'existât pas. » Ce n'est que façon d'exprimer, en des termes faits pour convenir à l'éternité, ce qui a été conçu par le temps, et qui n'a peut-être aucun sens pour l'éternité. Ce doit être assez en tout cas pour « fermer la bouche aux railleurs » pendant quelque temps¹.

Il y avait une autre raison qui aurait pu soutenir à sa manière cette deuxième solution. Dieu peut-il faire que ce qui est arrivé ne soit pas arrivé ? « Que quelque chose à la fois soit arrivé et ne soit pas arrivé... ce sont en effet deux choses contraires l'une à l'autre, de sorte que si l'une est vraie, l'autre ne peut pas l'être... Mais allons plus loin : cette impossibilité, on a sans doute raison de l'affirmer quand on la rapporte aux limitations de la nature, mais qu'on se garde bien de l'attribuer à la majesté divine : car celui qui a donné naissance à la nature, lui enlève facilement, quand il le veut, sa nécessité². » Ce paradoxe ingénu, qui assimile la loi de contradiction à n'importe quelle loi naturelle, a fortement contribué, avec l'autre, à la réputation d'originalité attachée

1. Lorsque saint Anselme reprendra en passant le même problème, montrant l'intérêt que l'on continue de lui porter à la fin de ce siècle, il retiendra seulement, en la précisant, la solution négative qui forme ici la première conclusion, mais en lui donnant, par ses précisions, un contenu beaucoup plus positif que n'avait fait Damien, en ce qui concerne le pouvoir divin. « Si Dieu pose un acte, dit-il, cet acte une fois accompli ne peut plus ne pas avoir été accompli, mais il reste toujours vrai qu'il a été accompli ; et cependant on affirme à tort qu'il est impossible à Dieu de faire que ce qui est passé ne soit pas passé — car ce n'est nullement là l'effet de la nécessité de ne pas agir ou de l'impossibilité d'agir, mais de la seule volonté de Dieu qui, parce qu'il est lui-même vérité, veut que la vérité soit toujours immuable, comme il l'est lui-même — ; pareillement, si Dieu se propose de manière immuable de poser un acte, bien qu'avant son exécution, ce projet ne puisse pas ne pas être accompli, il ne comporte cependant pour Dieu aucune nécessité d'agir ni aucune impossibilité de ne pas agir, puisque sa volonté est seule à agir en lui. Car on a beau dire : Dieu ne peut pas, on ne lui dénie pour autant aucune espèce de pouvoir, mais on affirme le caractère invincible de sa puissance et de sa force. On n'entend rien d'autre que ceci : rien ne peut l'amener à accomplir ce dont on dit qu'il ne peut pas l'accomplir » (*Cur Deus Homo*, 2, 17, trad. René Roques, SC 91, p. 429).

2. 612 AB.

à saint Pierre Damien. Il n'apparaît pas lié à l'autre dans la dispute. Et il est vrai que, quoiqu'ils aboutissent tous les deux à la même conclusion : Dieu peut faire que ce qui est arrivé ne soit pas arrivé, ils sont néanmoins fondés sur des principes contraires, puisque l'un fait valoir l'identité perpétuelle du pouvoir divin, alors que l'autre établit le pouvoir divin au-dessus de l'identité. Nous aurons à voir bientôt à quoi se termine un si bel effet¹. Il suffit de remarquer que l'affirmation s'évanouit à mesure que paraissent les preuves. Enfin, cette position intenable est oubliée dans la conclusion.

La loi de contradiction, ne l'oublions pas, était l'un des quatre arguments qui servaient à établir la solution contraire. La conclusion la délaissait également, et fondait cette solution négative sur l'efficacité de l'action divine². C'est de toutes les réponses, sinon la plus forte, du moins la plus fortement affirmée et la plus fidèlement maintenue. On pourra s'étonner qu'il y ait entre elles si peu de liens explicites, et dans toute cette dispute si peu d'agencement. Il est étrange, par exemple, que l'efficacité de l'action divine n'ait pas été rapprochée de la loi de contradiction, quoiqu'elles fournissent l'une et l'autre la même réponse à une même question. Mais il n'y a que le jeu des ruptures qui forme comme un système dans cette lettre. On dirait qu'une solution trop énergique a éclaté dans son élaboration. Et tous ces morceaux n'invitent pas d'eux-mêmes à un effort de composition. Ce n'est pas qu'ils soient discordants. Mais ils n'annoncent pas l'idée formatrice qui les forcerait à faire corps. Peut-être ont-ils une cohérence latente dans l'unité des doctrines qui les soutiennent. Elles

1. Dans la 2^e partie de ce chap. : *Les tendances d'une doctrine de la liberté créatrice*, au 6^e paragraphe : *La contingence des lois naturelles*, p. 170 s.

2. M.-R. Masi a voulu bloquer les deux réponses finales en une seule au lieu de considérer qu'elles étaient faites pour donner respectivement les deux réponses possibles, négative et positive, à la question. « Per rispondere alla domanda (può Dio fare che Roma non sia stata fondata) il Damiani trasporta intelligentemente la questione sul suo vero fondamento, chiarendola e rendendola più evidente : dal punto di vista dell'eternità, in cui si trova Dio, tutto è presente ; perciò fare che il passato non sia mai esistito, visto dall'eternità e nella più vera e profonda realtà, vuol dire fare che ciò che esiste non esista ; cioè una contraddizione » (*S. Pier Damiani e la cultura*, p. 182-183).

apparaissent comme eux, çà et là, et dans un état pareil. Il n'y a qu'à en rassembler les fragments.

2. Les tendances d'une doctrine de la liberté créatrice

La teneur des questions traitées peut faire croire que la notion de pouvoir divin est au centre de la dispute. Et en un sens on ne peut pas contester qu'elle y soit. Les éléments de doctrine qui sont introduits pour résoudre les deux questions finissent toujours plus ou moins directement par être rapportés à elle. Mais aucune notion n'est moins approfondie que celle-là. Elle n'est ni analysée, ni résumée, ni même esquissée nulle part. Dieu est tout-puissant. Cette affirmation absolue implique tout ce qui peut être considéré en ce monde comme un pouvoir ou une liberté.

Les éléments de doctrine subsidiaires concernent non pas le pouvoir divin en lui-même, mais d'une part les réalités fondamentales à partir desquelles il paraît être conçu, et d'autre part certains effets de ce pouvoir qui peuvent passer pour des corollaires de sa notion.

Les fondements peuvent se grouper sous trois chefs : l'être divin, la création en tant que dessein et acte créateur, et la présence de la créature en Dieu, laquelle garantit, comme nous venons de le voir, que Dieu puisse la modifier à tout moment. Les deux corollaires principaux sont l'inexistence du mal et la contingence des lois naturelles.

L'étude des fondements du pouvoir divin peut préparer à l'étude du pouvoir lui-même. Et la conception du pouvoir peut être ensuite éprouvée sur ses corollaires.

Aucun de ces éléments de doctrine n'est l'objet d'une mise en question ni d'une discussion, sinon un seul, l'inexistence du mal, mais de la façon la plus sommaire¹.

1. L'inexistence du mal est d'abord affirmée sans discussion (608 D et 609 B) puis, comme par acquit de conscience, mise en discussion sommairement dans la 4^e phase (610 BC).

Il n'est fait parmi eux aucune distinction entre les dogmes de la foi, notamment sur l'être divin, et ce qui relève davantage de la spéculation, comme l'inexistence du mal. Mais il n'est rien qui ne soit découvert, au moins après coup, dans la sainte Écriture. Pas une référence n'est faite à aucun des Pères, quoique la part de saint Augustin soit prépondérante¹.

On peut se demander, avec tout cela, quelle place tient en son temps et dans l'Histoire une notion de la puissance divine qui n'a guère été élaborée sans doute, mais qui est au moins ébauchée par des tendances et des indications. On a tiré de cette lettre, unique en son genre parmi tous ses écrits, une imputation de « volontarisme » à l'encontre de saint Pierre Damien. C'est bien mal le connaître. En revanche, il est plus difficile d'affirmer que cette notion ne « contient » pas « en germe le théologisme de la toute-puissance de Dieu qui s'épanouira plus tard dans la doctrine d'Ockham² ». Qui sait ce qui pourra germer dans un autre esprit ?

L'Être divin Ce qui est dit de l'Être divin dans cette lettre est destiné en principe à fonder une certaine conception du pouvoir divin. Mais voici que deux sortes de réflexions sont proposées, ou plutôt que deux directions de pensée sont suivies, qui aboutissent par deux chemins séparés à une double conception. On ne peut pas dire que ces réflexions composent une doctrine complexe, à deux faces complémentaires. Elles sont moins adaptées que

juxtaposées les unes aux autres. Elles constituent deux séries de vérités que l'esprit tient ensemble, en croyant qu'elles s'unissent en Dieu, et en s'abstenant d'en imaginer la manière.

L'une affirme sa perfection éternelle, et lui reconnaît une volonté unique et immuable. L'autre veut que cette volonté soit libre, mais en un sens qui paraît dicté par le libre arbitre humain¹.

La première prend sa source, ou plutôt la trouve, dans la parole de l'*Exode* par laquelle Dieu se nomme : « Celui qui est ». « Ce que Dieu dit à son serviteur Moïse : ' Je suis Celui qui suis ', et : ' Tu diras donc aux enfants d'Israël : Celui qui est m'a envoyé vers vous ', c'est cela que nous contemplerons, quand nous le verrons pour l'éternité². » Le sens que Damien donne à cette parole de l'*Exode* est sans doute la marque la plus sûre de sa dépendance à l'égard de saint Augustin³.

1. En quoi Damien paraît hériter de la notion de la volonté qui est celle de saint Augustin. Voir sur ce point Ét. GILSON, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, p. 204 : « ... Vouloir, aux yeux de saint Augustin, c'est user du libre arbitre, dont la définition se confond toujours chez lui avec celle de la volonté »; et J. MARTIN, *Saint Augustin*, p. 176-179.

2. (*Ex.* 3, 14) 598 C. Comme saint Augustin, et sans doute d'après lui, bien qu'il ne se réfère qu'à saint Paul, Damien s'appuie dans un autre écrit, l'*Abbrégé de la Foi catholique* (*Op.* 1, *PL* 145, 19-39), sur cette parole de l'*Exode*, pour faire du verbe *est* employé substantivement le nom véritable de Dieu (22 AB). Cf. AUGUSTIN, *Confessions XIII*, 31, 46; *Enarrat.* in *Ps.* 134, 4, *PL* 37, 1741; textes cités par Ét. Gilson dans : *Notes sur l'être et le temps chez saint Augustin*, p. 205-206; et encore : *De Civitate Dei*, XII, 2, qui semble fournir au passage présent de Pierre Damien plusieurs de ses termes.

3. « Ce serait peu de dire que saint Augustin a connu le texte de l'*Exode* (3, 14) où Dieu se nomme lui-même ' Je suis ', puis ' Qui est ', il en a été hanté... il en a parlé, dans ses traités, ses grandes œuvres théologiques ou ses sermons, en des occasions toujours décisives et il l'a fait en des termes qui ne permettent pas de douter que, pour lui, ce point décidait en effet de tout... Quel sens convient-il de donner à ce nom ? En d'autres termes, que signifie le nom ' Est ' ?... Chaque fois, à notre connaissance, qu'il commente ce texte de l'*Exode* pour rappeler que Dieu est EST, Augustin ajoute aussitôt ce que ce nom signifie : Dieu est vraiment (*vere est*), c'est-à-dire, il est immuable... *Esse nomen est incommutabilitatis* (*Sermo VII*, n. 7, *PL* 38, c. 66) » (Ét. GILSON, *op. cit.*, p. 205-206). Cf. encore *De natura boni*, c. 19.

1. Le seul emprunt incontestable est fait à *La Cité de Dieu*, 21, 4-8; 612 D - 614 B). Pour le reste, il ne s'agit pas de sources certaines, mais de rapprochements possibles, suggérant des influences plus ou moins directes. L'édition Brezzi-Nardi propose en notes un certain nombre de parallèles avec des formules du *Traité des Noms Divins* du Ps.-DENYS L'ARÉOPAGITE. Il paraît d'autant moins nécessaire d'y revenir ici que rien ne permet de supposer que Damien ait lu cet ouvrage. Cf. le passage d'un sermon où il assure (d'après *Lc.* Act. 17, 34) que Denys l'Aréopagite a été définitivement réfuté par saint Paul, lorsque les deux hommes se sont rencontrés à Athènes (*S.* 6, *PL* 144, 535 D).

2. Ét. GILSON, *La Philosophie au M.A.*, 2^e éd., p. 237.

Il y voit l'éternité et l'immutabilité divines. « Il ne dit pas en effet : ' Je suis Celui qui fus et qui suis ', mais bien : ' Je suis Celui qui suis '...¹ » La phase la plus suivie de la dispute, la troisième, donne lieu à une longue amplification de ce thème, qui commence ainsi : « Il est donc certain que Dieu tout-puissant renferme tous les siècles dans le trésor de sa sagesse éternelle, de sorte que rien ne peut arriver ni passer pour lui suivant les phases du temps. Ainsi, immuable dans cette ineffable citadelle de sa majesté, il contemple d'une vue simple et unique toutes choses placées sous le regard de sa présence, de sorte que jamais pour lui, si peu que ce soit, ni le passé ne passe, ni l'avenir n'advient. Comme il est de sa nature d'être toujours, et toujours identique à lui-même pour l'éternité, comme il enferme tout ce qui s'écoule, il enferme en lui-même le cours de tous les temps...² » « Il est Celui qui dit par son Prophète : Je suis Dieu, et je ne change pas³. »

L'éternité par laquelle tout est présent à Dieu est une même chose que sa plénitude, laquelle est exprimée par deux adverbes : « *Qui vere et summe est*⁴. » On peut ici

1. ... Non ait : « *Ego sum qui fui et sum* », sed potius : *Ego sum qui sum...* (619 C).

2. 604 C. Cf. 607 A-C. L'éternité n'est pas toujours identifiée à l'immutabilité, mais aussi quelquefois à une durée sans fin : *Nam et angelica virtus... et loca mutat et tempora... non inmerito videtur aeterna, quae nulli prorsus termino probatur obnoxia* (606 D). Cf. supra : *Nam et antequam virtutes angelicas condidisset...* (605 B). Mais l'affirmation que les anges sont éternels, quoique soumis au changement, parce qu'ils vivent sans fin, semble surtout destinée à justifier l'interprétation d'une parole de l'Exode (15, 18) : *Domini regnavit in aeternum et ultra* (606 D). Cet « au-delà » de l'éternité est justement sa véritable essence : l'absence de temps qui rend tout présent à la Sagesse divine.

3. *Ipsa est enim qui per prophetam dicit : « Ego Deus et non mutor »* (Mal. 3, 6 ; 619 D - 620 A). A la suite de la parole de l'Exode : *Ego sum qui sum*, et d'une réflexion sur l'éternité du pouvoir divin (619 CD), cette citation est donnée comme une confirmation de l'idée que *qui sum* signifie : « qui ne change pas ». Il se peut que Damien se soit souvenu d'une explication de saint Augustin telle que celle-ci : « *Qui est misil me ad uos* ». *Vere enim ipse est quia incommutabilis est. Omnis enim mutatio facit non esse quod erat. Vere ergo est qui incommutabilis est* (De natura boni, XIX (19)). Mais ni dans ce passage ni ailleurs il ne s'élève à une explication de cette sorte.

4. 602 C, 610 B ; *qui vere est* (602 B - 609 D).

les juger inutiles. Ils ont au moins la distinction d'être empruntés à saint Augustin¹. Mais rien ne vient ici justifier l'opposition qu'ils impliquent. L'être créé n'est point défini par rapport à Celui « qui est véritablement et souverainement² ». Le temps est opposé à l'éternité de la façon la plus sommaire : il passe, et l'éternité ne passe pas³. Il y a même si peu de rigueur que l'expression de la plénitude divine introduit en elle le temps, qu'elle lui refuse, et un rapport entre des temps. « Avant même qu'il eût créé les puissances angéliques, avant qu'il existât un temps et un être temporel, il possédait, pleines et parfaites, les richesses de l'immortalité et de la gloire... Sa béatitude ne put rien gagner à la création, puisqu'il est en soi et par soi si plein et parfait que la naissance d'une créature ne lui fait rien acquérir, et que sa mort ne lui fait rien perdre⁴. »

L'éternité sert à justifier la notion de la simplicité divine. Augustin est encore suivi jusque-là⁵. Parce qu'il « retient en lui-même tous les temps sans qu'ils passent... et contient en lui-même, sans qu'ils s'étendent, tous les lieux de l'univers »,

1. *Est enim Deus et vere summeque est* (De libero arbitrio, 2, 15 (39)) ; *De Trinitate quae Deus summus et verus est* (Ep. 174 à Aurelius). Cf. *Confessiones* VII, 11, (17) : *Id enim vere est quod incommutabiliter manet*.

2. Il y a peu d'apparence que Damien pense s'engager, par l'intermédiaire d'Augustin, à la suite de Platon et de Plotin sur cette question (cf. l'étude citée d'Ét. GILSON sur la dépendance d'Augustin à l'égard de ces philosophes, p. 209 s.). Sur la connaissance que Damien avait du premier, nous n'avons guère de lui que ce témoignage brutal : *Platonem latentis naturae secreta rimantem respicio...* (Op. 11, PL 145, 232 B).

3. ... *Omnia quae apud nos elabendo transcurrunt, aut per temporum se vicissitudines uariant, apud illud hodie stant et immobiliter perseuerant* (607 B). La réflexion sur les rapports de ces deux états n'ira jamais plus loin.

4. 605 C. Cf. AUGUSTIN : ... *Quid faciebat Deus, antequam faceret caelum et terram... ?* (Confessiones, XI, 12, 14).

5. *Propter hoc itaque natura dicitur simplex, cui non sit aliquid habere, quod vel possit amittere, vel aliud sit habens, aliud quod habet...* (De Civitate Dei, XI, 10, 2). Les derniers mots peuvent être rapprochés de l'idée abordée à l'alinéa suivant. Cependant, il est impossible en tout cela de trouver des correspondances si exactes qu'elles indiqueraient la probabilité d'une source. Damien n'approfondit aucun point, affecte de tirer tout ce qu'il dit, de l'Écriture sainte, et ne reproduit avec précision aucun passage ni même aucune doctrine de saint Augustin.

Dieu peut être dit « partout un et le même, simple et égal¹ ».

Par sa simplicité Dieu est lui-même ce qu'il a. « Par nature et par essence, il est lui-même la puissance, lui-même l'immortalité, lui-même l'éternité². » Ainsi, sa volonté est lui-même et ne change pas³. « Sa volonté souverainement équitable », « la rectitude de son éternelle volonté », « en son dessein éternel comme dans un cercle⁴ », ces expressions paraissent dire assez l'immuabilité d'une volonté qui est la parfaite justice, et qui, étant éternelle parce qu'elle est Dieu même, ne peut non plus que Dieu être autre qu'elle n'est.

Or, ce que Dieu ne veut pas, « on ne doit absolument pas dire, pour autant, que Dieu tout-puissant ne peut le faire... de façon à garder à sa volonté souverainement équitable son libre choix⁵ »... (*arbitrium*). « Celui qui, au sein de sa prescience, tient enfermé le déroulement de tous les siècles... dispose toutes les créatures au gré de son libre choix⁶ » ... (*ad nutum sui arbitrii*). Et « qu'y a-t-il que Dieu ne puisse renverser, contre l'ordre qui est propre à

1. 604 C, 605 B. Les lieux sont associés aux temps depuis le début de cette méditation de l'éternité divine (604 C), si bien que le fait de contenir « tous les lieux, sans qu'ils s'étendent », est donné comme un des caractères de l'éternité divine au même titre que celui de contenir « tous les temps, sans qu'ils passent ».

2. ... *Naturaliter atque essentialiter est ipsa potentia, ipsa immortalitas, ipsa aeternitas* (606 D). Cf. AUGUSTIN : ... *Sed quae habet, haec et est et ea omnia unus est* (*De Civitate Dei*, XI, 10).

3. « *Voluntas perpetua* » (599 A). L'éternité de la volonté divine est évidemment impliquée dans l'affirmation que Dieu est lui-même sa puissance, etc. Ainsi de sa volonté. Mais une volonté éternelle peut-elle être autre qu'elle n'est ? Depuis le début de la dispute, c'est la question essentielle soulevée par la réponse de Didier (597 A) : Dieu peut-il vouloir ce qu'il ne veut pas ? Sa volonté peut-elle être autre ? Pour sauvegarder le « libre choix » divin (600 A), Damien s'est décidé pour l'affirmative, et il ne peut s'empêcher néanmoins de la dire éternelle ; mais sans mettre vraiment en rapport les deux affirmations. Cf. AUGUSTIN : *Ad ipsam ergo Dei substantiam pertinet voluntas eius* (*Confessions*, XI, 10, 12).

4. *Aequissima voluntas* (600 A) ; *voluntatis perpetuae rectitudo* (599 A) ; *aeterni consilii sui circulus* (606 C).

5. 600 A.

6. 606 D - 607 A.

la nature même, et contre les fondements de l'existence ? Qu'y a-t-il que Dieu ne puisse produire par une création nouvelle¹ ? C'est toujours en raison du libre choix dont dispose sa volonté éternelle que Dieu est affirmé tout-puissant.

Il n'y a rien dans cette dernière série d'affirmations que Damien n'aurait pu tenter d'accorder avec la première. Il a choisi le rapport le plus imprévu. Il n'a voulu que justifier par l'éternité, qui est Dieu, l'étendue illimitée qu'il reconnaissait à son libre choix. Car, pour que Dieu puisse toujours vouloir et faire autre chose que ce qu'il veut et que ce qu'il fait, pour qu'il puisse toujours vouloir et faire que Rome, qu'il a voulu fonder et qu'il a fondée, ne soit pas fondée, il faut que les possibles qui sont comme offerts à son choix demeurent immuablement en lui et participent à son éternité. Une « volonté éternelle » est ici une volonté qui garde toujours le pouvoir de vouloir ce qu'elle ne veut pas et de se faire autre qu'elle n'est.

La création L'antinomie apparente entre une « volonté éternelle », conçue en cela comme immuable, et une volonté libre, ayant pouvoir de se faire autre qu'elle n'est, de vouloir et faire ce qu'elle ne fait jamais², ne se rapporte évidemment qu'à la création. On ne peut pas dire que cette antinomie soit posée explicitement dans cette lettre. Elle y est présente par le seul contraste que font entre elles deux sortes d'affirmations, dont l'une finit par s'appuyer sur l'autre, sans s'y adapter véritablement. Cependant, trois ou quatre réflexions, échappées ici ou là en passant, et qui se rapportent toutes plus ou moins directement à la volonté et à l'action créatrices, peuvent servir à en préciser les termes. Elles correspondent en gros à ces deux questions : en quel sens la volonté divine de créer peut-elle être dite nécessaire ? En quel sens néanmoins est-elle libre³ ?

1. 615 B.

2. *Quod uero... uelle potest... tametsi... nunquam faciat...* (600 B).

3. Sur ces questions, voir Robert-Henri COUSINEAU, *Creation and Freedom, an Augustinian Problem* : « *Quia uoluit* » ? / or « *Quia bonus* » ?

Elle semble d'abord nécessaire en ce qu'elle n'est pas une volonté temporelle, qui s'inscrirait dans une action temporelle, quoique certaines expressions inévitables du langage humain parlent de ce que Dieu « a pu faire » ou de ce qu'il était « avant qu'il eût créé¹ ». Mais ces expressions sont corrigées par le témoignage authentique des saintes Écritures et par d'autres jugements qui disent que la volonté et l'action créatrices sont éternelles comme Dieu même. « Celui qui vit éternellement a tout créé à la fois² », et il n'agit que selon « la rectitude de son éternelle volonté³ ». Il est donc « coéternel » à Dieu de créer, comme de tout pouvoir, suivant les termes de cette lettre⁴. Le nom de Créateur : *Conditor, Creator, Opifex*, se rapporte à l'essence de Celui qui est⁵.

Sa création découle de sa nature. Elle a été produite « par sa généreuse bonté⁶ ». La première question pourrait alors se préciser comme suit : est-il possible que la Bonté qui est Dieu ne se communique pas par une création ? Mais il nous faut revenir en arrière. La question n'est point abordée.

A peine pourrait-on trouver dans certaines formules de cette lettre une sorte d'incitation involontaire à l'idée d'une création procédant nécessairement de la perfection divine. Dieu est Celui « de qui et par qui (*a quo et per quem*) est tout ce qui est, et tout ce qui est sans lui, indubitablement n'est rien⁷ ». « Qui se sépare de Celui qui est véritablement

1. 605 B, 619 A.

2. 601 D.

3. 599 A. Cf. AUGUSTIN, *De Genesi ad litteram imperfectus liber*, VII, 28.

4. 618 CD. Cf. AUGUSTIN : *Deus autem cui non est alia substantia ut sit, et alia potestas ut possit, sed consubstantiale illi est quicquid eius est, et quicquid est, quia Deus est, non alio modo potest, sed esse et posse simul habet, quia uelle et facere simul habet* (*In Ioann. tractatus*, 20, 4).

5. *Opifex*, 599 B ; *Artifex*, 610 B ; *Creator*, 610 B ; *Conditor*, 612 B.

6. *Ad creandum igitur quod non erat... sola propriae clementiae bonitas prouocauit* (605 C). Cf. AUGUSTIN : *Deus bonitate fecit, nullo quod fecit eguit...* (*Enarrat. in Ps. 134, 10*).

7. 607 A. Il faut plutôt remarquer, semble-t-il, qu'il se garde d'employer la préposition de pour exprimer le rapport de création. En quoi, il peut être attentif à une distinction de saint Augustin : *Cetera omnia bona non nisi ab illo sunt, sed non de illo. De illo enim quod est, hoc quod ipse est; ab*

cesse d'être immanquablement, parce qu'il tend au néant¹. » De l'être unique et plein procède toute existence. Elle émane de lui comme son rayonnement. Mais il est vain de vouloir forcer les choses. On ne trouverait même pas l'idée d'une participation. La nature de l'être créé, son rapport à « Celui qui est vraiment », sont parmi les lacunes devant lesquelles on est forcé de s'arrêter.

D'autre part, certains jugements catégoriques paraissent imposer l'idée que le Créateur confère à ses créatures un être propre, dont l'efficacité de la volonté créatrice garantit la substantialité. Elles reçoivent de lui une ressource propre pour exister (*materiam existendi*²). « La volonté de l'Ouvrier suprême et tout-puissant est pour toutes choses la cause si efficace de leur existence ou de leur inexistence, que ce qu'il veut qui soit ne peut pas ne pas être, et que ce qu'il ne veut pas qui soit n'a aucun moyen d'être. En vérité, la puissance de Dieu est cause que ce qu'il a une fois établi dans l'être ne peut plus ne pas avoir été³. »

Voilà donc que la « volonté de l'Ouvrier suprême » est désignée, en concurrence avec la bonté divine, comme la « cause efficace » de la création. « La volonté de Dieu est la cause de toute existence, celle des choses visibles ou invisibles...⁴ » Là encore, s'il avait eu besoin d'un autre témoignage que celui de l'Écriture, Damien pouvait prendre appui en saint Augustin⁵. Il se fonde comme lui, et peut-être

illo autem quae facta sunt, non sunt quod ipse (*De natura boni*, I, 1 ; voir éd. B. Roland-Gosselin, Paris 1949, p. 440, n. 33, p. 525). Cf. également : *Deus per quem omnia, quae per se non essent, tendunt esse* (*Soliloquia*, I, 1, 2).

1. 602 B.

2. 618 B.

3. 608 D - 609 A.

4. *Voluntas quippe Dei omnium rerum... causa est ut existant* (599 A).

5. *Causa omnium quae fecit, uoluntas eius est* (*Enarrat. in Ps. 134, 10*). *Qui ergo dicit : quare fecit Deus coelum et terram ? respondendum ei : quia uoluit. Voluntas enim Dei causa est coeli et terrae...* (*De Genesi contra Manich. I, 2, 4*). ... *Voluntas Dei est prima et summa causa omnium corporalium specierum atque notionum* (*De Trinitate*, 3, 4, 9). A voir Damien indiquer tantôt la volonté (599 A, 608 D), tantôt la bonté divine (605 C) comme cause de la création, sans chercher à approfondir ces notions ou leur rapport, on penserait qu'il se fait l'écho des variations de saint Augustin, sans pouvoir en trouver chez lui de raison suffisante. Cf. AUGUSTIN : *Hanc tamen*

à travers lui, sur la parole du psaume 134 : « Tout ce qu'a voulu le Seigneur, il l'a fait, au ciel et sur la terre, dans la mer et tous les abîmes ¹. » Et, comme toujours, il faut chercher ailleurs pour trouver dans cette substitution de la volonté à la bonté, comme cause de la création, l'intention d'affirmer la liberté créatrice.

Il y avait plusieurs rapports sous lesquels elle pouvait être affirmée. Nous avons vu que Damien écarte, ou plutôt néglige la question de savoir si Dieu pouvait ne pas créer. Il se contente d'abord d'un concept négatif de la liberté divine : Dieu, en créant, est libre de toute nécessité. « Aucune nécessité ne l'a poussé à créer ce qui n'était pas encore, ni sa solitude, ni un manque quelconque... ² » Mais il ajoute : « ... Seule sa généreuse bonté l'y a porté. » Ou bien elle l'y a porté par une autre sorte de nécessité que celle d'un manque, ou bien il n'y a dans son action et dans sa communication d'elle-même aucune nécessité...

La liberté créatrice est moins considérée dans une décision de créer, qui paraît enveloppée dans l'action de la bonté divine, que dans le libre choix des créatures. La Sagesse, qui n'a pas d'autre rôle que la volonté, puisqu'elle est une même chose avec elle, est aussi « cette Lumière qui, sans se projeter, éclaire ce que Dieu a choisi ³ ». Par elle, le Seigneur « dispose toutes les créatures au gré de son libre choix ⁴ ».

causam, i. e. ad bona creanda bonitatem Dei, hanc, inquam, causam tam iustam atque idoneam, quae diligenter considerata et pie cogitata omnes controuersias quaerentium mundi originem terminat (De Civ. Dei, XI, 22). Damien cite, comme nous l'avons dit, le livre 21 de la *Cité de Dieu* (612 C s.); il semble, par la citation qu'il en fait et le sens qu'il lui donne, connaître le commentaire de saint Augustin sur le Psaume 134 (608 D).

1. 608 D.

2. *Ad creandum... non solitudinis eum uel alicuius inopiae necessitas impulit... (605 C).* Cf. AUGUSTIN : ... *In eo uero quod dicitur : Vidit Deus quia bonum est, satis significatur Deum nulla necessitate, nulla suae cuiusquam utilitatis indigentia, sed sola bonitate fecisse quod factum est... (De Civ. Dei, XI, 24).*

3. ... *eam lucem quae sine accessu ea quae elegit inlustrat (607 B).* Sur ce point, voir F.-J. TRONNARD, *La notion de lumière en philosophie augustinienne*.

4. ... *Qui omnes creaturas ad nutum sui disponit arbitrii... (607 A).*

Et : « qu'y a-t-il que Dieu ne puisse produire par une création nouvelle ¹? » Il n'y a dans ce choix (*elegit, arbitrium*) aucun arbitraire. « Ce qui est bon, Dieu peut et le vouloir et le faire ². » Il n'est dit nulle part que la volonté divine décide de ce qui est bon, mais seulement que tout ce qu'elle fait est bon, et qu'elle ne peut vouloir que ce qui est bon ³. On perdrait son temps à vouloir chercher des germes de « volontarisme » en cette lettre. La volonté divine décrète le bien au sens où Dieu se dit lui-même. Elle est la bonté de Dieu. Et c'est pourquoi la « cause » de la création, comme en saint Augustin, est appelée tantôt la « volonté », tantôt la « bonté » divine ⁴. Elle accomplit « son dessein éternel ⁵ », et c'est pour elle une même chose d'être bonne et d'être raisonnable : *bonus, rationabilis Artifex* ⁶. On dira que tout reste verbal, et qu'il faudrait chercher à concevoir comment agir par bonté est pour Dieu agir librement et par choix, au sens où Damien l'entend. C'est un problème qu'il n'a point soulevé.

La présence de la création en Dieu « De tout ce que nous avons dit, que ce seul point ne nous sorte pas de l'esprit, à savoir qu'à Dieu, créateur de toutes choses, il est coéternel de tout pouvoir comme de tout connaître, et que dans le sein de sa sagesse il enferme, fixe et immobilise pour toujours tous les temps, passé, présent et futur, sans laisser rien de nouveau lui advenir, ni

1. 615 B.

2. 600 B.

3. ... *Quicquid Deus facit bonum est atque ideo aliquid est... Vidit, inquit, Deus, cuncta quae fecerat, et erant ualde bona (Gen. 1, 31 - 608 B). ... A bono Creatore qui bona omnia fecit, alternitatis ista confusio facta non est (610 B). Quia enim malum non uult, recte dicitur quia neque potest aliquid malum (599 A). Quod uero bonum est, et uelle potest et facere... (600 B).* Profession de foi qui ne rend pas un son spécialement « volontariste ».

4. 599 A, 605 C, 608 D.

5. ... *Procul dubio bonum esset, si diuinae dispositionis ordo concederet (599 C). Aeterni consilii sui circulo (606 C).*

6. *Bonus Artifex, rationabilis Artifex, bonus Creator (610 B).*

rien, en passant, le quitter¹. » La présence immobile de tous les temps au sein de la Sagesse du Créateur est en effet l'idée la plus insistante de cette lettre². Et cependant elle ne servira qu'à justifier la dernière solution, celle qui peut être ajoutée « sans incorrection » formelle, « pour confondre les effrontés et les beaux parleurs³ ». Elle explicite en somme le contenu de cette affirmation : « Il est coéternel à Dieu de tout connaître » ; et elle est destinée à prouver qu'il lui est également « coéternel de tout pouvoir », y compris à l'égard du passé. La présence répond évidemment à la tendance qui affirme de Dieu et de l'action divine l'éternité immuable, sinon la nécessité. Quant au pouvoir, il satisfait, par la nature qui lui est donnée, le besoin de reconnaître à Dieu une liberté absolue. Comment cette présence est-elle conçue ? Et quelle est la nature du pouvoir qui est fondé sur elle ?

La présence de la création en Dieu justifie d'abord l'idée que pour Dieu rien ne peut arriver. « La naissance d'une créature ne lui fait rien acquérir...⁴ » Car déjà cette créature était et vivait en lui. « ... Toutes les créatures, avant de revêtir visiblement les formes qui les distinguent, vivaient déjà en vérité et en essence dans la volonté de leur Créateur⁵. » C'est la reprise d'une interprétation donnée par saint Augustin à la parole du Prologue de saint Jean : « Ce qui a été fait était Vie en lui⁶. » Mais Damien n'interprète jamais une parole divine que par une autre. Il rapproche donc de l'Évangile de Jean l'Apocalypse : « C'est toi qui as créé toutes choses ; et c'est par ta volonté qu'elles étaient et qu'elles furent créées. » Il commente ainsi : « Il est dit d'abord qu'elles

1. 618 CD. La phrase renvoie à la 3^e phase de la dispute, de *Constat itaque...* (604 C) à ... *quod fodient* (608 A), et spécialement à ce passage : *Est plane... existere* (605 CD).

2. Et cependant, bien qu'elle occupe le milieu de la 2^e partie de la dispute (3^e phase), elle y joue un rôle secondaire et sans mesure avec son développement, puisqu'elle n'entre pour rien dans la démonstration de la solution principale à laquelle le reste de la dispute est consacré.

3. 618 C.

4. 605 C.

5. 599 AB.

6. *Quod factum est, ait Iohannes, in ipso vita erat* (Jn 1, 4 ; 599 B. Cf. AUGUSTIN, *Tractatus in Euangelium Iohannis* 1, 16-17.

étaient, et ensuite qu'elles furent créées, car ce que l'œuvre de la création a exprimé au dehors était déjà là au-dedans, dans la providence et le dessein du Créateur¹. »

Au moment de ce passage, la deuxième question n'est pas encore abordée. Il ne s'agit donc pas encore de prouver que « tout ce que Dieu a pu une fois, il le peut toujours » puisque « aucun changement temporel n'introduit de succession dans l'éternité² ». La conclusion que ces paroles ont à introduire est si simple qu'elle paraît grandement dépassée par ses prémisses et que l'inférence reste inexplicite. « Si la volonté de Dieu est cause que ce qui n'a pas encore été créé vient à naître, elle n'en est pas moins cause efficace que ce qui s'est perdu revient à l'ordre de son état³. » La vie des créatures « dans la Volonté de leur Créateur », avant qu'elles fussent créées, ne compte donc pour rien de plus dans la conclusion que ce qui est affirmé au début de cette phrase : « La volonté de Dieu est la cause de toute existence⁴. » Du moins, ces réflexions données par surcroît ont-elles l'intérêt de nous montrer à quel point Damien est pénétré de cette idée, sur laquelle il revient plusieurs fois par ailleurs, que la création des choses, leur « expression au dehors », n'est rien d'autre pour Dieu que leur présence éternelle en Lui, et qu'en ce sens il n'y a pas de création pour Dieu⁵. D'autre part, elles nous font constater qu'il lui est indifférent de parler de la Volonté, de la Providence, ou du Dessein du Créateur⁶. Il dira plus loin que Dieu « renferme tous les siècles dans le trésor de sa Sagesse », qu'il « embrasse tous les temps, passé, présent et futur, dans le secret de sa Prescience », laquelle il appellera encore « Contemplation », « Dessein », « Lumière⁷ ». Enfin, il identifiera la Sagesse, qu'il a d'abord

1. 599 B.

2. ... *Nec uarietas temporum apud aeternitatem ullum uicissitudinis inuenit locum...* (620 B).

3. 599 B.

4. 599 A.

5. Voir notamment : 602 BC, 604 C, 605 C, 607 AB, 607 C, 618 D.

6. *In sui Opificis uoluntate... In prouidentia et consilio Conditoris* (599 B).

7. *Constat itaque Deum omnipotentem sic omnia saecula in aeterna sapientiae suae thesauro concludere...* (604 C) ; ... *Omnia tempora... intra suae prouisionis arcana complectitur...* (605 D) ; *Deus autem uno atque ineffabili suae*

appelé Volonté, avec le Christ, Verbe de Dieu. « Quelle est cette sagesse, par laquelle il connaît tout ? Demandons-le à l'Apôtre : ' Le Christ, dit-il, ... est la sagesse de Dieu. ' C'est là qu'est l'éternité vraie, l'immortalité vraie, là, cet aujourd'hui éternel qui ne passe jamais...¹ » On pourrait croire que, lorsqu'il appelle Volonté le Verbe de Dieu, il identifie la connaissance éternelle que Dieu a de ses créatures et sa volonté de les créer, Dieu les faisant être en se les disant à soi-même. Mais il n'en touche rien, et il ne laisse aucunement décider s'il entendait les identifier ou les distinguer.

Si rien ne peut arriver pour Dieu, lorsque les créatures « revêtent visiblement les formes qui les distinguent », elles demeurent en lui, et toute la création s'opère en lui. « Cette Lumière... a créé en elle-même ce qui passe, sans que ce qui a été créé en elle puisse aucunement passer². » Il est probable que Damien interprète ici directement le premier chapitre de l'*Épître aux Colossiens* : « Il est l'image du Dieu invisible, Premier-Né de toute créature, car c'est en lui qu'ont été créées toutes choses, dans les cieux et sur la terre... Il est avant toutes choses et tout subsiste en lui³. » On regrettera toujours que Damien ait écrit ces deux mots : *in se*, sans avoir dessein de s'y arrêter, et sans nous aider par son inspiration à pénétrer ce mystère. Il exprime à la suite, comme s'il commentait cette parole, la seule vérité dont il sait qu'il aura besoin : « Le temps même, au dedans (*intus*), ne s'écoule pas à sa vue, tandis qu'au dehors (*foris*), pour nous, il s'enfuit à travers les choses extérieures. Par

*contemplationis iclu simul omnia conspiciunt... (606 AB); ... Quasi quodam profunditatis et aeterni consilii sui circulo... uniuersas amplectitur creaturas... (606 C); ... qui cuncta saeculorum uolumenta intra prouisionis suae continet sinum... (606 D - 607 A); ... In eam lucem... mutabilia cuncta disponit (607 B). Voir aussi : ... uno dumtaxat ac simplici praesentissimae maiestatis intuitu simul omnia comprehendit (605 D); In illo scilicet hodie dies ille adhuc immobilis est in quo mundus iste sumpsit originem... (607 B); ... omnia facta uel faciendae... desiguit et statuit in suae praesentiae maiestatis (607 C). On peut s'étonner que le mot *Verbum*, qui serait sans doute l'un des plus propres, n'apparaisse pas parmi ces termes.*

1. 618 D.

2. 607 B.

3. *Col.* 1, 15-17, trad. de la Bible de Jérusalem.

suite, demeure immobile dans son éternité tout le déroulement des siècles qui, à l'extérieur (*extrinsecus*), sont mobiles et sourdent sans fin¹. » Comment les mêmes choses peuvent-elles avoir ainsi deux faces opposées ? La mobilité extérieure est-elle une simple apparence ? Si elle est réelle, comment peut-elle être immobile en Dieu ? Et si elle est en Dieu, en quel sens peut-elle être dite « extérieure » à lui ? Que ces questions et bien d'autres se soient ou non posées à son esprit, Damien avait tout autre chose à faire que d'en compliquer sa dispute. On y chercherait longtemps de quoi les élucider².

L'opposition s'arrête à ces simples mots, quelque grandes soient les résonances que des variations indéfinies leur donnent : « Tout ce qui, dans notre vie, passe et nous échappe, ou change suivant les vicissitudes du temps, dans l'aujourd'hui de Dieu reste stable et subsiste immuablement³. » Et si étendue soit-elle dans son développement, elle n'est faite qu'en vue d'un seul point qui la résume tout entière : « Tout ce que Dieu a pu il le peut, parce que son présent ne se change jamais en passé⁴. » Mais quel est ce pouvoir que la présence immuable en Dieu de sa création rend éternel ?

1. 607 C.

2. On pourrait, bien que lui-même ne le fasse pas, rapprocher cette idée que la création n'est temporelle que pour nous, et éternelle en Dieu, de ce qu'il dit par ailleurs de la nature du mal : « Il a couleur d'être en surface, mais il n'est pas au jugement de vérité » (610 B, voir aussi 610 A). Le temps n'est pas entièrement étranger pour lui à la nature du mal, puisqu'il parle du « défaut de la mutabilité » (*defectus mutabilitatis* : 607 B). Il oppose encore à l'immuable aujourd'hui de Dieu l'altérité comme ce qui n'a d'existence que pour nous : *Omnipotentis itaque Deo non est heri uel cras, sed hodie sempiternum... cui nichil est uarium, nichil a se diuersum... et omnia quae apud nos elabendo transeunt... apud illud hodie stant...* (607 AB). Reflets lointains d'une tradition grecque qui lui était présente au moins en saint Augustin.

3. 607 B. Tout ce passage peut être rapproché notamment du livre XI, chap. 21, de *La Cité de Dieu*. Non seulement la doctrine, quoique très simplifiée, est substantiellement la même, mais plusieurs expressions sont très proches.

4. 619 B. Il ne semble pas arrêté par l'idée d'un temps marchant à l'envers, car il ajoute : « Son aujourd'hui ne se change jamais en un futur, ni en quelque autre phase du temps... »

Il n'est représenté que par un unique exemple auquel il y aura peu à revenir : Dieu a pu empêcher la création d'une ville ; il le peut. Pourquoi cela ? Parce que son état demeure en lui immuable, et que pour lui le temps où sa fondation était possible n'est pas encore et ne sera jamais passé. On dira : son immutabilité est donc la seule condition de sa perpétuelle mutabilité. Il faut qu'elle soit pour Dieu éternellement ce qu'elle est pour que Dieu puisse éternellement la faire autre. Et si elle changeait et passait pour Dieu, c'est alors qu'il ne pourrait pas la changer. Quelles que soient les difficultés de ces propositions, on ne saurait affirmer davantage le libre arbitre de Dieu, pouvoir de faire ou de ne pas faire une chose à son gré, puisque au lieu d'être empêché parce que les choses sont pour lui définitivement fixées, il en est au contraire comme indéfiniment conservé.

Mais ces deux temps qui n'en sont qu'un : Dieu a pu, il peut, indiquent aussi la permanence d'un commencement et d'une antériorité. Cette création que Dieu peut faire ou ne pas faire, elle n'est pas faite éternellement pour lui. Elle est sur le point d'être en même temps qu'elle est. Aucune durée n'altère le moment sans durée où elle peut encore ne pas être. Elle ne met pas un terme, en étant, au pouvoir de faire qu'elle ne soit pas, ni en étant ce qu'elle est, de la choisir autre qu'elle n'est. Elle ne déborde pas le choix libre qui la fait être. Elle est possible en même temps que réelle. Et par l'absence du temps elle a la mutabilité.

Les deux aspects du pouvoir ou du vouloir divin Tels apparaissent les éléments, plutôt que les doctrines, qui fondent la notion du pouvoir divin dans cette lettre. Ils s'ordonnent

selon deux directions principales ; on peut penser qu'elles correspondent, dans certaines limites, à la double considération du Créateur et de son œuvre, ou de l'éternité et du temps.

De l'Être divin, sont affirmées d'une part « la plénitude et la perfection » immuables, et, à l'égard de sa création, « la rectitude d'une volonté éternelle », « souverainement juste »,

par laquelle il ne veut et ne peut vouloir que le meilleur ; d'autre part, en considération de la contingence de cette création, un pouvoir de faire ou de ne pas faire ce qu'il fait, et de choisir entre n'importe quels biens.

Sa création est l'action de sa bonté, elle en découle éternellement ; mais aussi elle est donnée librement, « hors de toute nécessité », par cette « bonté généreuse » qui est aussi « libre choix » (*arbitrium*) et volonté.

Enfin, elle demeure en Dieu « immobilement fixée », et « identique à elle-même » ; mais pour rester offerte au pouvoir divin de la faire autre et de la « renverser ¹ ».

Comment la conception de ce pouvoir justifie-t-elle la rencontre de ces deux aspects ² ?

Tout d'abord, est-ce le même pouvoir (*posse, potentia*) qui est en jeu dans les deux parties de la dispute, autrement

1. Sur ces éléments de doctrines, voir notamment : *Cum ita per se et in se sit plenus atque perfectus...* (605 C) ; *voluntatis perpetuae rectitudinem* (599 A) ; *aequissimae voluntati* (600 A) ; *Quod vere bonum est, et velle potest et facere* (600 AB) ; *Ad creandum... sola... bonitas pronocavit* (605 C) ; *non... necessitas impulit* (*ibid.*) ; *... omnes creaturas ad nutum sui disponit arbitrii...* (607 A) ; *Voluntas quippe Dei omnium rerum... causa est ut existant...* (599 A) ; *Vnde fit ut in aeternitate eius omnia fixa permaneant...* (607 C) ; *... cui nichil est varium, nichil a se diversum...* (607 AB) ; *Quid est quod Deus non possit euertere ? Quid est quod Deus non valeat noua conditione creare ?* (615 B).

2. Nous sommes encore très loin de la netteté de conception et de la rigueur de méthode qui feront dire à saint Anselme quelque trente ans plus tard : *... Ad hoc est necessaria notitia potestatis et necessitatis et voluntatis et quarumdam aliarum rerum, quae sic se habent, ut earum nulla possit plene sine aliis considerari* (*Cur Deus Homo*, I, 1, éd. Roques, p. 214). Aucune notion n'est élucidée ici, et les rapports entre connaissance, volonté, bonté, pouvoir, action, bien, nécessité, choix (liberté ne figure pas), sont effleurés ici et là, sans être jamais véritablement traités. L'étude de ce que deviendront ces discussions dans les générations suivantes est encore à peine amorcée ; on peut en trouver quelques bases dans J. A. ENDRES, *Petrus Damiani und die weltliche Wissenschaft*, p. 26 s., qui y voit un exemple de la « maîtrise progressive » de la « pensée scolastique », et qui en indique quelques prolongements en Abélard, Gilbert de la Porrée, Guillaume d'Auxerre, Honorius d'Autun, Hugues de Saint-Victor, Pierre Lombard. Les développements les plus proches, en plusieurs sens, seraient sans doute à trouver en saint Anselme, notamment dans le *Cur Deus Homo*, I, 1 (éd. cit., p. 214) ; II, 10 (p. 380) ; II, 17 (p. 426 s.). Cf. aussi l'ouvrage inachevé, attribué à Anselme et édité par F. S. SCHMITT : *Ein neues unvollendetes Werk des hl. Anselm von Cant. : De Potestate et impotentia, possibilitate et impossibilitate, neces-*

dit sur les deux questions traitées ? Leur énoncé n'exprime aucune différence : « Dieu peut-il rendre vierge celle qui ne l'est plus ? » « Dieu peut-il faire que ce qui est arrivé ne soit pas arrivé ? » Il s'agit d'un pouvoir de faire. Mais voici que la réponse de Didier, qui ouvre et produit la dispute, déplace la question du pouvoir vers la volonté divine. « ... Tu en arrivais à conclure ton explication par cette formule : Dieu ne le peut, pour cette seule raison qu'il ne le veut. A quoi je répondis : Si Dieu ne peut rien faire de ce qu'il ne veut pas, et si d'autre part il ne fait rien que ce qu'il veut, il ne peut donc faire absolument rien de ce qu'il ne fait pas¹. » La question devient alors celle-ci : Dieu peut-il faire ce qu'il ne veut pas ? Et comme il est admis que « Dieu ne fait rien que ce qu'il veut », et d'autre part que « tout ce que Dieu veut, indubitablement il le peut² », elle signifie : Dieu pourrait-il vouloir ce qu'il ne veut pas ? Il ne s'agit plus d'un pouvoir de faire ou de réaliser, mais du libre arbitre divin.

Et Damien montre bien qu'il entend la question ainsi. Dès qu'il la pose réellement, après une longue digression, « ... pour revenir, dit-il, à la question abordée, en vertu de quel préjugé Dieu ne pourrait-il rendre la virginité à celle qui l'a perdue ? Est-ce qu'il ne le peut parce qu'il ne le veut³ ? ... » Et il répond, « pour garder à sa volonté souverainement équitable son libre choix⁴ » (*arbitrium*), que « tout ce qui est bon, Dieu peut

sitate et libertate » (*Beiträge zur Gesch. der Phil. und Theol. des M.A.* 33 (1936), cité par R. Roques, dans son édition du *Cur Deus Homo*, p. 214.

1. 596 D - 597 A. Le fait que la mineure aurait à être convertie pour que la conclusion soit valide ne change rien à son sens. Au contraire, en éloignant l'affirmation que Dieu ne veut que ce qu'il fait, le raisonnement laisse ouverte l'interrogation en laquelle Damien change la majeure : Dieu peut-il ce qu'il ne veut pas ?

2. *Caeterum quicquid uult indubitanter et potest... subest enim tibi, cum uolueris, posse* (599 A); *Credis, quaeso, et quod propheta canit... : « Omnia, inquit, quae uoluit Dominus, fecit... » Sed hoc etiam a te negari non posse manifestum est* (608 D). Comme partout ailleurs ces affirmations sont appuyées uniquement sur des « témoignages » des Livres saints ; ici : *Sag.* 12, 18 et *Ps.* 134, 6.

3. 599 C.

4. ... *Vi seruetur arbitrium aequissimae uoluntati...* (800 A).

et le vouloir et le faire ». « ... Même s'il ne le faisait jamais, il pouvait et le vouloir et le faire, puisque c'était un bien¹. » Si c'eût été un mal, Dieu n'aurait pu le faire assurément. Mais uniquement en ce sens qu'il n'aurait pas pu le vouloir. « Ce qui est mal en effet, Dieu ne peut le faire, parce qu'il ne peut même pas le vouloir...² » La question est devenue : est-ce un bien ? Elle finira le plus pauvrement du monde par ce qui n'a jamais été en question pour personne : si c'est un bien que Dieu veuille, le peut-il ? Qu'importe. La vraie question s'est posée à Damien, malgré tout ce qu'il fait pour la méconnaître : la volonté divine, à l'égard de sa création, peut-elle être autre qu'elle n'est³ ? Le monde est-il ce qu'il est en vertu d'un choix ? Damien l'a si bien comprise ainsi qu'il n'y répond que pour garder à Dieu « son libre choix ».

La deuxième question paraît soulever un autre problème. Sa discussion, en fait, touchera moins au mystère de la volonté divine qu'à la possibilité ou à l'impossibilité logique d'une certaine action. A supposer que Dieu la veuille, ou puisse la vouloir, est-elle objectivement possible ? Et quelles sont les raisons pour lesquelles il ne pourrait pas l'accomplir ? Quatre essentiellement, qui ont été énumérées : cette action serait contraire à l'action divine générale, laquelle crée et n'anéantit pas ; contraire à la loi de nature qu'il a établie, et selon laquelle ce qui est ne peut pas ne pas être ; contraire à l'efficace de l'action divine, par laquelle ce que Dieu a fait reste fait ; contraire enfin à la bonté de cette action, car ce serait un mal. Néanmoins, cela est possible à Dieu pour deux raisons : parce que son pouvoir est éternel ; parce qu'il est au-dessus de la contradiction. La volonté divine ne paraît pas directement en jeu.

Elle l'est cependant pour autant que la question touche réellement au pouvoir de Dieu. Dieu « ne fait pas le néant »,

1. 600 B.

2. *Quod enim malum est, non potest facere Deus, quia nec potest etiam uelle* (600 A).

3. Sur ce sujet, on pourra confronter une réflexion d'Abélard (*Introductio ad Theologiam*, 3, 5, *PL* 178, 1094-1098) à la réponse de Didier (597 A).

parce que son pouvoir est l'efficace de sa volonté créatrice¹. La loi de contradiction est telle parce qu'il le veut ainsi. La deuxième solution suggère même qu'il aurait pu ne pas l'établir. La permanence de son action exprime encore sa volonté créatrice. Sa bonté nécessaire implique qu'il ne peut vouloir le mal. Enfin, son pouvoir éternel est un pouvoir de faire qu'une ville ou une création quelconque n'existe pas, autrement dit de choisir librement qu'elle existe ou qu'elle n'existe pas. Aussi les mêmes expressions du libre arbitre divin trouvent-elles également leur place dans la deuxième partie de la dispute. « Dieu dispose toutes les créatures au gré de son libre choix » (*ad nutum sui arbitrii*)². « Celui qui a créé la nature, change l'ordre naturel à son gré³ » (*ad suae ditionis arbitrium*). « Il a pu faire, avant la création, que n'existât nullement ce qui maintenant a reçu l'existence⁴ », etc. Le libre arbitre divin est donc toujours en cause. La seule différence est qu'il n'est plus en question.

Il a été admis par cette réflexion, faite à propos de la première question : « Ce qui est bon, Dieu peut et le vouloir et le faire, quoique, par une certaine vue de sa prudence ou de sa prescience, certaines choses bonnes ne soient faites par lui que rarement ou jamais⁵ » ; cela dit, « pour laisser à sa volonté souverainement équitable son libre choix⁶ ». Et il se trouve confirmé, au sujet de la deuxième question, par ces deux réflexions qui portent mention explicite de l'*arbitrium* divin : « Il dispose toutes les créatures au gré de son libre

1. Les formules : ... *non est quod diuinae bonitatis est : de nichilo aliquid agere, sed de aliquo potius nichil efficere* (608 A) ; *Deus adhuc non didicit facere nichil* (608 C), etc. doivent être complétées par d'autres formules de la première partie de la dispute qui expriment davantage la volonté divine : *Numquid enim uoluntatis meae est mors impij, dicit Dominus ? Sed uolo ut conuertatur et uiuat* (Is. 18, 23 : 599 BC) ; *Mortem enim Deus non fecit, cum ipse potius sit mors mortis, sicut per Osee prophetam dicit : « Ero mors tua, o mors »* (Os. 13, 14 : 599 C).

2. 607 A.

3. 612 B.

4. 620 A.

5. 600 AB.

6. 600 A.

choix » ; « il change l'ordre naturel à son gré¹ ». Aucune définition en tout cela. L'expression même : *liberum arbitrium*, que Damien ne pouvait ignorer, puisqu'il montre l'étendue de ses lectures de saint Augustin, n'est employée nulle part. Il n'y a rien là qui doive nous surprendre. A peine trouverait-on une définition dans toute son œuvre ; et ce serait peu de dire que les termes à couleur philosophique n'y abondent pas². Mais, il laisse bien voir ce qu'il entend par ces expressions : *arbitrium, nutus arbitrii, ditionis arbitrium*, en les appliquant à Dieu³. C'est le pouvoir qu'a la volonté divine de choisir ou de ne pas choisir certaine action, comme la restauration de la virginité ; de donner ou de ne pas donner telles qualités à ses créatures ; d'ordonner la nature comme il lui plaît, d'en maintenir ou d'en abolir les lois, etc. Et ce pouvoir est la volonté divine elle-même. « Celui qui a donné à la nature sa loi et son ordre, exerce sur cette nature son pouvoir absolu (*sui nutus ditionem*)... La nature elle-même, certes, a sa propre nature, à savoir la volonté de Dieu. » Idée offerte, pour en faire une formule, par saint Augustin⁴.

Et cependant, si franche que soit la manière dont Damien en use, ou peut-être parce qu'elle l'est trop, il n'y a rien de plus obscur ni de plus difficile à concevoir que cette notion. Comment se fait-il qu'elle apparaisse tantôt sans aucune limite, tantôt si étroitement limitée qu'on pourrait croire qu'elle se réduit à rien ? « Dieu dispose toutes les créatures au gré de son libre choix » ; « il change l'ordre naturel à son gré »... Ce choix n'est donc limité par aucune loi éternelle ? ni par l'identité qu'il peut abolir comme il lui plaît, ni même par la

1. Voir *supra* : 607 A, 612 B.

2. Il a même ici une raison supplémentaire de s'en garder : le dédain et la dérision qu'il affecte à l'égard de ces arguments que les philosophes jugent nécessaires et irrécusables (610 D) et qui sont renversés par la puissance divine.

3. 600 A, 607 A, 612 B.

4. *Ipsa quippe rerum natura habet naturam suam, Dei scilicet uoluntatem* (612 C). *Quo modo est enim contra naturam quod Dei fit uoluntate, cum uoluntas tanti utique Conditoris rei cuiusque natura sit ?* (*De Civ. Dei*, 21, 8, 2). Cf. *De Trinitate*, 3, 2 (7).

charité dont il n'est plus question ? Et Dieu n'aurait aucun motif prépondérant de disposer ses créatures ou de les modifier comme il fait ? Il pourrait, sans plus de motifs, ou en donnant l'avantage à d'autres raisons, agir tout autrement ? C'est bien peu croyable, et il ne l'est pas davantage que Damien l'entende ainsi. Au contraire, dès qu'un exemple lui est donné auquel il ait à appliquer cette notion, il ne fait plus qu'affirmer, comme par foi, le « libre choix » de Dieu, pour le « garder, dit-il, à sa volonté souverainement équitable¹ », et il y joint de telles considérations qu'elles l'obligeraient, s'il les prolongeait dans leur sens, à en réduire indéfiniment l'extension.

Ce que Dieu ne fait pas, dit-il, ou rarement, il faut dire qu'il peut le faire néanmoins, si c'est un bien. Le libre choix repose évidemment sur la pluralité des biens. Mais, par rapport à ce que Dieu veut, ce qu'il ne veut pas est-il de toute façon un bien ? Il l'écarte, nous dit Damien, « par une certaine vue de sa prudence ou de sa prescience...² » Il devrait donc désavouer cette prudence, et cette prescience ne compterait plus. Cela est encore bien général.

Rendre vierge celle qui ne l'est plus, d'ordinaire Dieu ne le fait pas. Et néanmoins il peut le faire, si c'est un bien. Mais ce bien ne diminue-t-il pas à mesure que grandissent les raisons divines de ne pas le faire ? Et Damien ne se prive pas d'imaginer ces raisons. « Ce serait un bien, dit-il, que Dieu restaurât en elle le sceau de la virginité ; mais bien que Dieu ne le fasse aucunement, soit pour la maintenir dans la crainte, pour qu'elle redoute de perdre ce qu'elle ne pourra plus recouvrer ; soit, selon une justice équitable, pour que, ce dont elle s'est dé faite comme d'une chose de peu de prix au milieu des blandices charnelles, elle ne le puisse recouvrer même par les pleurs de la pénitence ; soit sans doute pour que, considérant en elle-même les marques durables de sa chute, elle persiste sans cesse à apporter des remèdes plus sévères à son affliction ; si donc, pour ces raisons ou pour d'autres raisons de la Providence céleste, une vierge déflorée

1. 600 A.

2. ... *Quodam cautelarum suarum vel prouisionis intuitu...* (600 B).

ne revient pas à son intégrité première, on ne doit absolument pas dire, pour autant, que Dieu tout-puissant ne peut le faire, mais plutôt qu'il ne le veut, de façon à garder à sa volonté souverainement équitable son libre choix¹... » Mais si une volonté souverainement équitable a de si justes raisons de vouloir ce qu'elle veut, comment pourrait-elle ne pas le vouloir ? Elle peut, nous dit-on, vouloir n'importe quel bien. Encore faut-il que ce qu'elle ne veut pas soit un bien. Et voici que Damien ébranle lui-même le seul argument sur lequel il fonde le libre arbitre de Dieu. « Du moment que c'est un mal pour une vierge d'être déflorée, ce serait sans aucun doute un bien pour une femme déflorée de redevenir vierge, dit-il, si l'ordre du dessein de Dieu le permettait². » C'est admettre qu'un bien ne peut être dit absolument tel, que s'il est tel par rapport au plus grand³, ou plutôt s'il est compris dans ce plus grand bien qui est l'objet d'une « volonté éternelle ». Aucun bien ne balance le dessein de Dieu pour lui en offrir le libre choix.

Ainsi l'intention explicite de « garder » à Dieu une liberté analogue à celle de l'homme⁴, et d'empêcher qu'on ne dise

1. *Bonum esset* (599 D)... *uoluntati* (600 A).

2. ... *procul dubio bonum esset, si diuinæ dispositionis ordo concederet* (599 C).

3. Il confirme encore cette idée par un autre exemple : « Du moins après le mystère de notre rédemption, ce serait sans doute un bien, dit-il, (*certe bonum esset, si...*) que l'homme devint immortel, si la clémence divine levait la sentence autrefois prononcée » (599 D). Mais la clémence divine n'en fait rien : « pour que notre salut soit plus grand ». L'immortalité n'apparaît plus alors que comme un moindre bien, qui pourrait être un mal pour ce qu'il priverait d'un « salut plus grand ». Malgré ces considérations, il persiste à vouloir regarder un moindre bien comme un bien absolument, de manière, dit-il, « à laisser à la volonté souverainement juste son libre choix » (*arbitrium* : 600 A). Il tient compte seulement, pour une restriction passagère, de réflexions telles qu'il pouvait en trouver en saint Augustin, et qui auraient pu le faire douter qu'un moindre bien puisse être considéré absolument comme un bien, celle-ci par ex. : *Quidquid autem minus est quod erat, non in quantum est, sed in quantum minus est, malum est* (*De uera religione*, 13 (26)).

4. Dès le début de sa dispute, il rejette l'idée que Dieu ne peut pas faire ce qu'il ne veut pas, en considération de ce que la faiblesse de l'homme elle-même peut faire beaucoup de choses qu'elle ne veut pas. *Sequitur ergo ut quicquid Deus non facit, facere omnino non possit. Quod profecto tam uidetur*

la création nécessaire à Dieu, semble-t-elle s'obliger elle-même à céder à l'intention opposée, pour laquelle la volonté divine est éternellement et nécessairement attachée à un bien unique et incomparable. Et pourtant, si incapable qu'il soit d'en exprimer le rapport, Damien persistera à tenir ensemble les deux notions, d'une volonté nécessairement parfaite et toujours la même, et d'une volonté qui peut vouloir ce qu'elle ne veut pas. Chacune d'entre elles sera même confirmée par une conséquence distincte. De ce que la volonté divine est parfaite, il s'ensuit qu'il n'existe aucun mal réel ; et de ce qu'elle est libre, au sens limité du libre choix, il résulte qu'elle peut secouer « la coutume de la nature » en changeant ses lois.

L'inexistence du mal Le problème de la réalité du mal apparaît dans une sorte de digression, presque aussitôt la deuxième question posée.

La question : « Dieu peut-il faire ce que qui est arrivé ne soit pas arrivé ? » demande à Dieu le contraire de son action. Les « témoignages des Écritures », qui lui sont aussitôt opposés, « attestent sûrement que Dieu a fait être ce qui n'était pas, et non pas détruit ce qui était¹ ». « Quoique souvent aussi on lise que Dieu a détruit quelque chose pour produire quelque chose de mieux : ainsi le monde par le déluge, la Pentapole par la flamme du feu...² » Mais ce n'est pas détruire leur passé. C'est leur enlever seulement « l'être présent et à venir³ ». « Encore que, si l'on examine de près les

absurdum tamque ridiculum ut non modo omnipotenti Deo nequeat assertio ista congruere, sed ne fragili quidem homini valeat conuenire. Multa siquidem sunt quae nos non facimus et tamen facere possumus (597 AB). Ce facere possumus reste évidemment équivoque : ou bien c'est un pouvoir de faire, et dans ce cas la comparaison à Dieu n'a pas de sens pour la question, car il est entendu que Dieu peut faire ce qu'il veut ; ou bien c'est la possibilité qui appartient à l'homme de vouloir autre chose que ce qu'il veut, et ce peut être la marque de son ignorance et de sa faiblesse.

1. 601 D.

2. 601 D - 602 A.

3. ... *Quibus nimirum sic abstulit esse et futurum esse, ut nequaquam abstulerit et fuisse (602 A).*

mérites des méchants qui furent alors exterminés, considérant qu'ils n'ont poursuivi que des ombres vaines, et par là qu'ils tendaient non pas à l'être, mais au néant, on peut à juste titre estimer qu'ils n'ont pas été¹. »

L'absolu de cette affirmation ne compte évidemment que pour le jeu dialectique. Les dialecticiens demandaient si Dieu peut abolir le passé. Il était habile de désarmer l'objection par cette première réponse : le Créateur fait être ce qui n'est pas ; il n'anéantit pas ce qui est. Mais le déluge et d'autres destructions mémorables sont là aussitôt pour faire rebondir l'objection. Eh bien ! Dieu n'a rien détruit au déluge, ni présent, ni passé, parce que ceux qu'il a détruits n'avaient pas été². Voilà à quoi sert le vieux principe que le mal n'a pas de réalité. Il n'est pas nécessaire de supposer qu'il le tire de saint Augustin ou de quelqu'un des Pères. Ce serait vouloir qu'il l'ait lu bien en gros. L'idée paraît admise en son temps beaucoup plus que discutée³. Elle est ici pour attendre. Elle servira encore, dans la conclusion, à partager en deux l'objection, et à la résoudre à bon compte pour moitié. Car de deux choses l'une : ce qui est arrivé était un bien ou un mal. « Si ce qui est arrivé était un mal, ce n'était pas quelque chose, mais rien⁴. » Il n'est plus question de pouvoir ou de ne pas pouvoir abolir ce qui n'a pas été.

Dans ces conditions dialectiques, il va de soi que le problème de la nature du mal n'est ni approfondi en lui-même,

1. 602 A.

2. En disant : « ... Il leur a enlevé l'être présent et à venir, sans leur enlever aucunement leur passé » (602 A), Damien doit bien s'apercevoir qu'il ruine son principe selon lequel « Dieu ne détruit pas ce qui est » (601 D). L'inexistence du mal lui sert aussitôt à le rétablir.

3. Le *Vocabulaire* de PAPIAS, le meilleur témoin des notions contemporaines, en Italie principalement où fut composée cette lettre, reprend à l'article « malum », en lui faisant subir quelques arrangements composites, la démonstration faite par saint Augustin que le mal n'est pas une substance : *Malum : nullam esse naturam dicimus, quia natura omnis aut incommutabilis est, aut commutabilis, etc. (Soliloquia, I, 1, 2 ; cf. Confess., VII, 12 (18)).* On y retrouve aussi l'explication donnée par Damien (609 B) et déjà dans Isidore de Séville (*Sent.*, I, 9, 1 et 6, *PL* 83, 552) : *Per hoc malum nichil est, quia sine Deo factum est nichil, Deus autem malum non fecit.*

4. ... *Quod factum est, si malum fuit, non aliquid sed nichil fuit...* (618 B).

ni même abordé avec une entière liberté. Les espèces entre lesquelles se partagent les maux ne sont pas distinguées, tant s'en faut, le péché est seul en compte, et encore le pécheur est-il confondu avec lui. Et, parce que sa volonté est mauvaise, il perd, semble-t-il, toute réalité. Un dialecticien pourrait répondre que si ce qui est ou mauvais ou méchant n'est rien, rien n'est ni mauvais ni méchant. Mais ce n'est pas parce qu'il néglige de faire supporter le mal par un bien, que Damien tombe dans l'absurdité d'un mal absolu¹. Il atténuera l'outrance du paradoxe, quand il aura produit son effet. Il ne fait qu'emprunter l'absolu de ses affirmations à la lettre de l'Écriture². Car encore lui faut-il des « témoignages » pour affirmer que les méchants n'ont pas réellement été. Et il les trouve en grand nombre ; il peut en remplir toute une page, et il en donnera bien d'autres encore quand il le faudra³. Les méchants eux-mêmes le disent : « Courte et décourageante est notre vie... après quoi nous serons comme si nous n'avions pas été. » « Nous serons, disent-ils, comme si nous n'avions pas été. » C'est qu'« alors même qu'ils paraissent être, ils appartiennent plutôt au néant qu'à l'être véritable⁴ ». « J'ai vu l'impie exalté, élevé plus haut que les cèdres du Liban ; je suis passé : voici qu'il n'était plus. » « Alors même en effet qu'ils s'enflent de leurs richesses, alors même que, pleins

1. Cf. AUGUSTIN : *Omne igitur quod est, sine aliqua specie non est. Vbi autem aliqua species, necessario est aliquis modus, et modus aliquid boni est. Summum ergo malum nullum modum habet; caret enim omni bono. Non est igitur... (De diversis quaestionibus LXXXIII Liber Unus, Q. 6);* ou encore : ... *Ipsa corrupta (natura), in quantum natura est, bona est... (De natura boni, IV).*

2. Outre les passages de l'Ancien Testament qu'il cite : *Vidi impium... et ecce non erat...*, etc. (voir 602 A-C, 609 B-D, 610 AB), certaines expressions de l'Évangile, telles que : « un bon arbre donne de bons fruits, un mauvais arbre de mauvais fruits », peuvent l'avoir porté à ces formules absolues, comme l'explication qu'il donne de cette expression (Ép. 6, 9, *PL* 144, 389 D - 390 A) tendrait à le faire croire.

3. Dans la quatrième phase qui reprend le thème de la première : 609 B - 610 C.

4. *Exiguum, inquit, et cum laedio est tempus vitae nostrae... quia ex nichilo nati sumus, et post haec erimus quasi non fuerimus [Sag. 2, 1-2]. Erimus, inquit, tanquam si non fuerimus, quia et tunc quando uidebantur esse, ad nichilum potius pertinebant quam ad uerum esse (602 A).*

d'arrogance, ils s'élèvent au-dessus des autres, ... alors, dis-je, il est d'autant plus vrai qu'ils ne sont rien, qu'ils sont plus loin de Celui qui est véritablement et souverainement¹. »

La première raison pour laquelle le mal n'est rien est donc son éloignement de Celui qui est. Elle sera reprise un peu plus tard, sans plus de précisions². Elle procède évidemment de l'addition de deux vérités sur lesquelles il ne peut y avoir aucune discussion. La première concerne la nature du péché, puisqu'il s'agit de pécheurs uniquement. Transgresser la loi divine, par un défaut de bonne volonté, c'est se détourner et se séparer de Dieu. Dieu est « Celui qui est », cela est plusieurs fois rappelé. C'est donc perdre l'être que l'on ne possède qu'autant qu'on lui est uni³. Damien n'avait pas lieu ici d'approfondir le mystère de cette relation. Il n'y fait qu'allusion sans l'exposer davantage. Il accentue cependant sa nécessité, en indiquant qu'on ne peut tendre qu'à Dieu ou au néant.

Quand il reviendra sur la nature du mal, il fournira à son inexistence un autre argument. « Quant aux maux de toutes sortes, tels qu'injustices et crimes, quand même ils paraissent être, ils ne sont pas, puisqu'ils ne sont pas de Dieu ; et par conséquent ils sont néant, puisqu'ils n'ont absolument pas été faits par Dieu, ' sans qui le néant a été fait⁴ '. » On pourra trouver que l'argument est compliqué à plaisir, et pour le plaisir d'un jeu de mots qui ne produit guère que son redoublement. Lorsqu'il dit que les maux « ne sont pas, parce qu'ils ne sont pas de Dieu », il inclut évidemment sous cette

1. 602 C.

2. *Ipo momento quo uidentur esse non sunt, quia ab illo qui uere est longe sunt (609 D). Mala ergo, etiam cum uidentur esse, non sunt, quia a bono Creatore facta non sunt et ab eo qui uere et summe est procul sunt (610 B).*

3. Il a pu trouver dans *La Cité de Dieu*, qu'il cite longuement, un rappel de ces vérités : *Cum uero causa miseriae malorum angelorum quaeritur, ea merito occurrit, quod ab illo, qui summe est, auersi ad se ipsos conuersi sunt, qui non summe sunt... (XII, 6);* ou ailleurs : *Omne autem quod deficit, ab eo quod est esse deficit, et tendit in non esse. Esse autem et in nullo deficere bonum est, et malum est deficere (Quaest. LXXXIII, q. 21).*

4. 609 B. Raisonnement semblable chez ISIDORE DE SÉVILLE : *Nihil est malum, quia sine Deo factum est nihil, Deus autem non fecit... (Sent., I, 9, 1 et 6).*

affirmation deux vérités fondamentales de la foi : tout ce qui est, est de Dieu, pour reprendre ses termes ; et : tout ce qui est de Dieu est bon. Le mal est donc exclu de ce qui est, nécessairement¹. D'autre part, il n'a pas été fait par Dieu, puisque « Dieu n'a fait que des choses bonnes² ». Mais « rien n'a été fait sans lui », ce qui est interprété quelques lignes plus haut : « le néant a été fait sans lui³. » Il n'est donc rien, ou, si l'on préfère, il est ce néant qui a été fait sans Dieu. Le voilà parfaitement aboli⁴.

Rien ne montre mieux, semble-t-il, la brièveté de sa réflexion sur ce sujet que la manière dont il expédie la seule difficulté qu'il y trouve : « Les maux... paraissent être assurément et ne sont pas, et c'est pourquoi, sans être, ils sont comme s'ils étaient⁵. » Elle est tranchée par l'affirmation qui devrait ouvrir les plus grandes recherches : « A vrai dire, ils ont couleur d'être en surface, mais ils ne sont pas au jugement de vérité⁶. » Sur quoi, aucun éclaircissement de cette importante distinction. Le « jugement de vérité » rejoint ces *a priori* qui sont si justement condamnés chez les dialecticiens, et si

1. ... *Quod malum est, potius debet dici nihil quam aliquid, atque ideo nihil praeludical si dicamus omnia Deum posse, licet mala non possit, cum mala non intra omnia, sed extra omnia potius debeant supputari* (610 D).

2. *Deus... bona omnia fecit* (608 D). Sur ce que Dieu ne peut être l'auteur du mal, parce que « le non-être ne lui appartient aucunement », cf. AUGUSTIN, *De diversis quaestionibus LXXXIII Liber Unus*, q. 21. Sur ce que la création ne contient aucun mal, « parce qu'il n'y a rien au-dehors qui puisse faire irruption pour la corruption de l'Ordre » que Dieu lui a donné : *Confessions*, VII, 13 (19).

3. Il a pu être porté à faire ce jeu de mots par des expressions de saint Augustin, telles que : *ostendis malum nihil esse (Soliloquia, I, 2)*. Le mal serait donc ce *nihil* qui, selon saint Jean, a été fait sans Dieu : *Sine ipso factum est nihil*. Mais il est plus probable qu'il le trouve tout fait. En tout cas, il semble ignorer la critique sévère (*deliramenta*) que saint Augustin en a faite (*De natura boni*, II, 25).

4. Aucune allusion consistante à la doctrine de la « déficience » (*malum est deficere, De diversis quaest. LXXXIII, q. 21*) ou de la « privation du bien » (*non noueram malum non esse nisi priuationem boni, Confess., III, 7*) (12).

5. *In malis autem potest utcumque uideri haec confusionis alternitas, quae certe uidentur esse et non sunt atque ideo quasi sunt et non sunt* (610 B).

6. *Sunt quidem in superficie coloris, non autem in iudicio ueritatis* (610 B) ; *nihil apud testimonium ueritatis, aliquid in umbra caliginis* (610 A).

opposés à sa méthode ordinaire. Pour en finir : « Même aux maux, dit-il, nous ne pouvons pas rigoureusement (*exacte*) reconnaître cette nature double qui les ferait être et n'être pas, parce qu'ils paraissent être mais ne sont pas ; et ainsi il est plus vrai de dire qu'ils ne sont pas que de dire qu'ils sont et ne sont pas¹. » N'est-ce pas plus simple ainsi ?

A vrai dire, ces affirmations comptent peu en elles-mêmes. Elles expriment surtout un sentiment inaccessible au doute, le sentiment de la bonté sans défaut du monde créé. Tous ces arguments redisent « la généreuse bonté » par laquelle tout existe, la « divine bonté » qui ne détruit rien, et exaltent « le bon Créateur », « le bon Ouvrier », qui n'a en rien laissé amoindrir son œuvre². La joie sereine de la *Genèse* est même capable, au plus fort du débat, de réconcilier les adversaires. « Dis-moi, toi qui m'opposes une question pleine d'artifice, crois-tu, toi aussi, que tout ce que Dieu fait est bon et par conséquent est quelque chose, et que tout ce qu'il ne fait pas n'est rien ? Écoute l'Écriture : ' Dieu vit toutes les choses qu'il avait faites, et elles étaient très bonnes ', et ceci : ' Le néant a été fait sans lui '. Mais puisque tu ne peux le nier, ' je l'admets ', dis-tu³. » Cet esprit est bien loin d'imaginer aucun arbitraire. Il écoute la Parole céleste lui confirmer que son œuvre est bonne, qu'elle contente une volonté parfaite, et que rien n'y pourra jamais décevoir la souveraine Bonté⁴.

1. 610 C.

2. Sur l'emploi qu'il fait de ces doctrines, tirées de la sainte Écriture, il est difficile de suivre V. Poletti dans son rapprochement avec le Ps.-Denys : « *Omnia quaecumque sunt et fiunt per bonum et benignitatem fiunt*, asserisce Dionigi alla cui autorità il Damiani si appella quando dichiara che la *Omnipotentia divina non puo fare il male*, per che esso non è manifestazione di potere, ma invece è non essere » (V. POLETTI, *Prospettive del pensiero morale di S. Pier Damiani*, p. 121). On voit-on Damien en appeler à l'autorité de Denys (qu'il dit réfuté par saint Paul : *Serm. 6, PL 144, 535 D*, cf. p. 142, n. 1), et pour confirmer les lieux communs les plus assurés de la foi ?

3. 609 BC.

4. On trouverait, à la fin de ce XI^e siècle, des expressions d'optimisme encore plus poussées, tel ce jugement d'OTLOH DE SAINT-EMMERAM (réputé triste) falsant du péché originel en lui-même un don de Dieu : *Haec est igitur causa originalis culpae merito reputanda pro antidoto contra omnes*

La contingence des lois naturelles Le monde est entièrement bon. Il n'est pas dit qu'il soit le meilleur possible, et le seul qui puisse être voulu par une volonté parfaite¹. L'idée même qu'un bien créé puisse être le plus grand n'affleure nulle part ici. A plus forte raison, celle que tout autre bien serait un mal à sa place. « Tout ce qui est bon, Dieu peut et le vouloir et le faire²... » Il a en quelque sorte le choix entre une multitude de biens concurrents. Ainsi en est-il des lois naturelles. « Il donne à la nature sa loi et son ordre » ; « il dispose toutes les créatures au gré de son libre choix³. Cette idée préserve de l'illusion que les lois de la nature sont nécessaires. C'est l'illusion commune des dialecticiens, parce qu'ils ont besoin de prémisses « nécessaires » pour fonder sur elles leurs raisonnements⁴.

Une nature plus ou moins personnifiée, ayant autorité sur les créatures, est évidemment marquée par la rhétorique traditionnelle. « Elle qui commande aux créatures est

morbos superbiae... quia superbiam latentem nil magis comprimit quam culpa patens (Dialogus de tribus quaestionibus, PL 146, 68 B.)

1. Quoiqu'il soit affirmé que la volonté divine est « souverainement juste » (600 A), qu'un bien n'est un bien que s'il est compossible avec « l'ordre du dessein » divin (599 C), et que cet ordre écarte le moindre bien pour le plus grand (599 D - 600 A), on ne peut néanmoins trouver ici l'idée d'un monde qui serait le meilleur possible, excluant pour Dieu tous les autres mondes possibles, et l'amorce de la thèse formulée par LEONIZ : « L'on peut dire qu'aussitôt que Dieu a décidé de créer quelque chose, il y a un combat entre tous les possibles, tous prétendant à l'existence ; et que ceux qui, joints ensemble, produisent le plus de réalité, le plus de perfection, le plus d'intelligibilité, l'emportent. » (*Théodicée, Essais sur la bonté de Dieu...*, part. 2, 201). Aucune réflexion non plus, il n'y a guère à s'en étonner, sur ce que l'entendement le plus parfait est obligé de choisir le meilleur. Néanmoins de telles conclusions, bien au delà de cette pensée, pourraient se tirer sans contradiction, semble-t-il, des principes mentionnés ci-dessus.

2. *Quod vero bonum est, et velle potest et facere...* (600 B) ce qui est à peu près la conversion de la formule d'Ockham : *eo ipso quod ipse vult bene et iuste factum est (In prim. sent., dist. 17, q. 3 F)*.

3. *Qui naturae legem dedit et ordinem* (612 C) ; *qui omnes creaturas ad nutum sui disponit arbitrii* (607 A).

4. Les dialecticiens qui se font reprendre dans cette dispute ne manquent pas d'énoncer des lois naturelles très simples, comme des vérités « nécessaires » (610 D - 611 B), au temps où Béranger fait valoir un rapport nécessaire entre la substance du pain et ses accidents.

soumise aux lois du Créateur... Celui qui a établi toutes les créatures sous la domination de la nature, a réservé à son pouvoir souverain l'obéissance docile de la nature...¹ » Est-elle seulement l'ensemble des natures² ? Il lui faut quelque chose de plus pour soutenir son rôle universel. Elle a pour attributs la loi ou les lois, l'ordre, et une relative nécessité³. « Les lois de toutes les natures » sont ces « propriétés » ou ces « puissances » et ces « mouvements nécessaires » qui appartiennent aux êtres créés selon leurs espèces, et dont il est parlé dans une autre lettre aux moines du Mont-Cassin⁴. Par exemple, les propriétés de l'aimant ou des pierres pyroboles, l'instinct du crabe⁵, etc. Les « lois de la nature » ont une plus grande portée. Elles comprennent d'abord toutes les lois particulières qui régissent les catégories des êtres créés ; mais aussi certaines lois plus générales, comme celles de l'astronomie, de la musique, ou comme ces lois qui président aux rapports des éléments de l'univers, ou des quatre humeurs dans le corps de l'homme, ou à la croissance du monde physique et aux degrés par lesquels il est porté à sa plénitude⁶. Et toutes ces lois s'entretiennent de telle façon qu'il est possible de les considérer dans leur

1. 612 B.

2. « Dans les philosophies du Moyen-Age, comme dans celles de l'Antiquité, un être naturel est une substance active, dont l'essence cause les opérations et les détermine avec nécessité. La Nature n'est que l'ensemble des natures ; ses attributs restent donc la nécessité et la fécondité » (Ét. GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale*, p. 162).

3. Respectivement : 605 D, 614 BC, 612 B, 612 C, 612 B, 612 B et C, 614 B, 611 B.

4. *Op.* 52, *PL* 145, 767 C.

5. Aimant : 613 C ; pierres pyroboles : *Op.* 52, 769 BC ; crabe : *ibid.* 788 CD - 789 A, etc.

6. Voir par ex. : *Ep.* 6, 23, *PL* 144, 408, 409, 410. *Ep.* 2, 5, 262 B. On ne peut étudier les éléments de sciences naturelles présents dans les œuvres de Pierre Damien sans trouver en contradiction avec eux ces jugements de J. A. ENDRES : « ... Nach Damiani in der Natur keine einheitliche und allumfassende Ordnung besteht... Die tatsächliche Folge wäre die, dass überhaupt eine Naturwissenschaft unmöglich ist » (*Petrus Damiani und die weltliche Wissenschaft*, p. 28). Jugements repris à peu près textuellement par P. BREZZI, *S. Pier Damiani, De Divina Omnipotentia e altri opuscoli*, « Introduzione », p. 36.

tout et dans le système de leurs rapports, qui est la loi d'ensemble ou « l'ordre de la nature ». Et cependant, dès qu'on examine les choses de près, comme il est fait dans cette lettre, on s'aperçoit que certains faits naturels ressortissent à des lois qui ne sont pas les lois ordinaires, celles qu'on peut appeler « l'ordre commun » ou « la coutume de la nature ». Par exemple, l'eau excite le feu qui est caché dans la chaux, alors qu'elle l'éteint partout ailleurs¹. Cela ne veut pas dire que la chaux n'obéisse pas à des lois, et qu'il y ait là un désordre dans la nature. Mais ce sont des lois particulières qui imposent des limites et des exceptions aux autres lois. Enfin, quelle que soit l'étendue de leur application, ces lois sont toutes « nécessaires », en un sens qui est fort bien indiqué, et qui est que les créatures leur sont soumises et n'y dérogent pas d'elles-mêmes².

Pourquoi Dieu serait-il assujéti à ces lois ? « Celui qui a créé la nature, change l'ordre naturel à son gré³. » Cela peut être énoncé aussi simplement, comme un raisonnement nécessaire : ce n'est que la suite logique de l'idée d'une création libre, où tout a été ordonné selon un libre choix. Et de plus c'est un fait. Il n'est même pas besoin de rapporter ici aucun miracle. Il suffit de constater que certaines choses n'obéissent pas aux lois les plus ordinaires. On peut en conclure que ces lois ne sont qu'une « coutume de la nature », que Dieu aurait pu disposer tout autrement⁴. Enfin, celui

1. 613 B.

2. ... *Naturae... necessitatem... creata quaelibet dominantis naturae subesse constituit...* (612 B) ; ... *ut... illius (naturae) leges quaelibet creata conseruant...* (612 C).

3. *Qui naturam condidit, naturalem ordinem ad suae dittonis arbitrium uertit* (612 B).

4. Il fonde le principe que Dieu peut changer l'ordre naturel, d'abord sur certains prodiges de l'Ancien Testament (610 D - 611 A), puis, après l'avoir énoncé, sur un grand nombre de « merveilles » (*magnalia* ; 614 B) empruntées à saint Augustin (*De Civ. Dei*, XXI, c. 4-8), et qu'il n'assimile pas à des miracles, mais considère, telle la chaux allumée par l'eau, comme des faits constants de la nature exprimant aussi bien que des miracles la liberté divine, et attestant de ce fait la contingence de toutes les autres lois. Sur ce que la volonté divine n'a pas besoin de faire exception à ses propres lois pour se manifester, voir par ex. R. MASI, *S. Pier Damiani e la cultura*

qui voit la nécessité que les choses soient exactement comme elles sont, qu'il la montre, et il sauvera de la dérision ces philosophes et ces dialecticiens qui croient les choses nécessaires pour cette seule et grande raison qu'ils les ont toujours vues dans le même état¹.

Il n'est pas utile d'insister sur la banalité de ces arguments. Ceux qui croient en une création librement ordonnée, et qui admettent que Dieu en a quelquefois changé ou aboli les lois, n'ont rien, suivant leurs principes, de plus simple ni de plus évident à dire. Les Motakallimin qui, vers le même temps, avaient à défendre la puissance et la liberté d'Allah contre un « déterminisme » de la nature, usaient d'arguments analogues, et certains allaient au delà². Ce

(p. 183) : « La volontà divina si lascia conoscere nel *cursus consuetus naturae* », et la suite.

1. Ce dernier argument est impliqué dans les railleries adressées aux « philosophes et dialecticiens » (610 D) qui fondent des raisonnements « nécessaires » sur ce que Dieu ne peut rendre une vierge féconde, parce qu'il ne l'a jamais fait jusque-là (611 B).

2. Sur les disciples d'Al Ash'ari (mort à Bagdad en 935), dont l'école allait dominer l'Islam sunnite pendant plusieurs siècles à partir du milieu du X^e, cf. H. CORBIN, *Histoire de la philosophie islamique*, p. 152 s. et 170 s. Ces théologiens avaient eux aussi à soutenir contre certains excès rationalistes (de l'école mo'tazilite avec laquelle leur maître avait rompu), les articles du *credo* traditionnel et particulièrement la toute-puissance divine : « Dans l'idée mo'tazilite de la causalité universelle, les Ash'arites voient une sorte de déterminisme (la cause étant liée ontologiquement à son effet, et réciproquement), et ce déterminisme est pour eux incompatible avec l'idée fondamentale du *Qorân* affirmant, avec la toute-puissance, la liberté divine absolue. C'est en vain, à leurs yeux, que les Mo'tazilites ont tenté de justifier la causalité en la rattachant au principe de la sagesse divine, en faisant valoir que c'est la sagesse qui est à l'origine de la causalité. Car, pour les Ash'arites, la sagesse divine, tout comme la puissance et la volonté divine, sont absolues, au-dessus de toute condition et de toute détermination » (p. 174-175). Dans leur réfutation de ce « déterminisme », la hardiesse des Ash'arites est d'opposer à leurs adversaires une « théorie de l'indivisibilité de la matière ou atomisme », pour sauver leur idée de la toute-puissance et leur idée de la création ; car si la matière est indivisible en soi (atome), « il faut pour que cette matière soit déterminée, spécifiée et quantifiée dans tel ou tel être, l'intervention d'un principe transcendant » ; de plus, « si... la matière ne trouve pas en elle-même la raison suffisante de ses différenciations et combinaisons, il faut que toute agglomération d'atomes spécifiant tel ou tel être soit purement accidentelle. Or ces accidents, du fait qu'ils sont en éternel changement, nécessitent l'intervention d'un

qui est sans doute plus rare, et qui a donné à Pierre Damien un certain renom d'extravagance, c'est d'avoir inclus la loi de contradiction dans ces lois naturelles que Dieu peut

principe transcendant qui les crée et les soutienne. La conclusion s'impose : il faut que la matière et l'accident soient créés à chaque instant. L'univers tout entier est maintenu d'instant en instant par la Main divine toute-puissante » (*ibid.*). Sur le rôle prépondérant du qâdî Abû Bakr al-Bâqillânî (mort en 1013, et comme son maître al-Ash'ari originaire de Basra) dans l'exploitation de l'atomisme pour garantir « l'affirmation de l'inséparable liberté de Dieu et de sa toute-puissance qui fait de lui le seul Agent », cf. L. GARDE-M. M. ANAWATI, *Introduction à la théologie musulmane*, p. 62 s. : « L'atomisme bâqillânien... ne connaît en fait de réalité que l'atome indivisible (al-jawhar al-fard) ; pour exister, cet atome doit être revêtu d'un accident ('arad) ; la juxtaposition de plusieurs atomes donne la substance, toujours matérielle (jism mu'allaf). Les atomes sont contingents ; les accidents également, et donc également les corps qui en sont le produit. Dès lors atomes, accidents, corps sont créés directement par Dieu, et créés à chaque instant, car ils n'existent qu'un instant. De sorte qu'il y a toujours un commencement des choses : la création *ex nihilo* en découle immédiatement... Rien n'empêche que n'importe quel accident succède à n'importe quel autre puisqu'il n'y a aucun lien nécessaire entre eux. Nulle séquence nécessaire, nul rapport intrinsèque : c'est seulement par cet occasionnalisme rigoureux que les théologiens musulmans pensent sauver la toute-puissance de Dieu » (p. 63-64). Si cet atomisme, en lui-même, dépasse la pensée d'un Pierre Damien, il s'en rapproche par ses conséquences (lesquelles « donnent au kalâm ash'arite son orientation caractéristique ») : « ... parce que les assemblages d'atomes élémentaires n'ont aucune existence propre (ce sont des accidents objectifs auxquels correspondent en nous, par simultanéité fortuite, des accidents subjectifs), il n'y a pas de 'lois naturelles' qui découleraient de natures stables au sens aristotélicien. S'il y a certains rythmes dans la succession des accidents (des 'habitudes' disent les ash'arites), ils ne sont nullement 'déterminés' : Dieu peut à chaque instant briser ces habitudes, remplacer un accident par un autre ; il y aura alors 'miracle' qui est une simple 'rupture de l'habitude'. Point de causalité mais simple séquence, et on pourra affirmer que tout ce qu'on peut concevoir est admissible. Cette négation du principe de causalité est devenue classique dans l'ash'arisme et, en quelque sorte, un article de foi » (*ibid.*). Sur cette « combinaison d'atomisme et d'occasionnalisme provoquée par une jalousie religieuse de la toute-puissance divine », cf. Ét. GILSON, *La philosophie au Moyen Âge*, p. 347, où un point de comparaison supplémentaire est offert à propos des affirmations d'al-Ash'ari « que tout a été créé par le seul fiat de Dieu, que rien n'est indépendant de son pouvoir, et que le bien comme le mal n'existent que par sa volonté » (*ibid.*). Cf. au § suivant, p. 181, n. 1.

« changer à son gré¹ ». « Que quelque chose à la fois soit arrivé et ne soit pas arrivé... ce sont en effet deux choses contraires l'une à l'autre, de sorte que si l'une est vraie, l'autre ne peut pas l'être... Mais allons plus loin, dit-il. Cette impossibilité, on a sans doute raison de l'affirmer quand on la rapporte aux limitations de la nature, mais qu'on se garde bien de l'attribuer à la majesté divine, car celui qui a donné naissance à la nature, lui enlève facilement, quand il le veut, sa nécessité². » Ce paradoxe a été pris suffisamment à la lettre, pour qu'il soit utile de chercher dans son contexte les données qui en précisent le sens.

La première est qu'il n'est rien d'autre qu'une mise en garde. « Qu'on se garde bien... » Il est fait pour arrêter l'imprudence de ceux qui ruineraient la foi en attribuant une impuissance à Dieu³. Il les corrige avec une sainte vigueur en les entraînant d'un seul coup vers la position la plus contraire. La deuxième est qu'il assimile la loi de contradiction à une quelconque loi naturelle. Il ne laisse voir à ce sujet aucune hésitation. S'il l'avait considérée davantage, son argument aurait un autre poids. Mais s'il ne distingue pas mieux entre les lois, pourquoi les oppo-

1. « Philosophisch vertrat Damiani somit einen entschiedenen und sehr ernst zu nehmenden Irrationalismus » (Wolfram von den Steinen, *Der Kosmos des Mittelalters*, p. 151-152). Bien qu'il soit moins décidé, cet « irrationalisme » n'est pas sans quelques traits communs avec celui de Descartes : « Pour moi, il me semble qu'on ne doit jamais dire d'aucune chose qu'elle est impossible à Dieu ; car tout ce qui est vrai et bon étant dépendant de sa toute-puissance, je n'ose pas même dire que Dieu ne peut faire qu'une montagne soit sans vallée, ou qu'un et deux ne fassent pas trois » (*Lettre à Arnauld du 29 juillet 1648*, éd. G. Lewis, Paris 1953, p. 93).

2. 612 AB.

3. La mise en garde est certainement une manière hyperbolique d'écartier l'idée d'une sujétion du pouvoir divin à l'égard d'une loi nécessaire. C'est aussi une manière de disjoindre la question des dialecticiens et le dogme de la toute-puissance. Ce n'est ni la première fois ni la dernière qu'il leur est dit que ce qu'ils demandent « ne s'applique pas » à Dieu : *Non facile... APTANDA* (603 C) ; *non ad discutendam maiestatis diuinæ potentiam, sed potius ad artis dialecticæ probatur PERTINERE peritiam* (604 AB) ; *manifestum est igitur alternitatem istam... naturis existentium rerum nulla posse ratione CONGRUERE ; ad solas autem uerborum pugnas... PERTINERE* (610 CD) ; *sciantque impossibilitatem istam... non ad uirtutem PERTINERE, diuinam* (615 A). *Absit autem ut ad maiestatem sit APPLICANDA, diuinam* (612 B).

serait-il ? Pourquoi les unes seraient-elles nécessaires, et les autres pas ? La troisième est qu'il ne donne aucune preuve que Dieu puisse réaliser la contradiction. Il ne prend même pas la peine de marquer qu'il y ait aucune contradiction dans les « merveilles » qu'il cite pour prouver que Dieu peut changer l'ordre naturel. Il n'affirme même pas que Dieu puisse réaliser une contradiction¹. La quatrième est qu'il abandonne cette position dans la conclusion de sa dispute. Il commence par y nier que ce qui a été fait réellement puisse n'avoir pas été fait. Et lorsqu'il montre ensuite en quel sens on peut néanmoins le soutenir, c'est en affirmant, non l'indépendance du pouvoir divin à l'égard de l'identité, mais son identité perpétuelle. Et la cinquième, pour ne pas aller plus loin, est qu'il vient d'affirmer expressément que « rien ne peut en même temps être et ne pas être, parce que « la nature l'exclut ». Mais, ajoute-t-il, « ce qui n'est pas dans la nature à coup sûr n'est rien² ».

Quelle est donc cette nature hors de laquelle il n'y a rien ? Sur le moment, il n'en dit pas davantage. Mais il reprend ensuite une pensée de saint Augustin qu'il a pu trouver avec les « merveilles » qu'il cherchait : « ... C'est la volonté même d'un si grand créateur qui est la nature de toute chose créée³. » Ce qu'il exprime, lui, par un trait qui lui est particulier : « C'est que la nature elle-même a sa propre

1. Cette affirmation commence du reste à lui être moins fermement attribuée. M. M. ANDREOLETTI est sans doute l'un des premiers à demander que ce « lieu commun » soit repensé et circonscrit : « L'altro luogo comune che Damiani abbla meso in dubbio o negato il valore del principio di contraddizione, dev'essere ripensato, e circoscritto con molte riserve e precisazioni » (*Libertà e valori nel volontarismo di S. Pier Damiani*, p. 320).

2. *Quod certe rerum natura non habet. Nichil enim simul potest esse et non esse. Sed quod in rerum natura non est procul dubio nichil est* (608 C).

3. *Quo modo est enim contra naturam, quod Dei fit uoluntate, cum uoluntas tanti utique conditoris conditae rei cuiusque natura sit ?* (*De Civ. Dei*, XXI, c. 8). Sur la « natura » selon saint Augustin, voir spécialement la note du P. F. J. THONNARD en appendice à l'édition du livre XIII de *La Cité de Dieu* (B.A., vol. 35, p. 513-515). Le P. J. GONSETTE, d'autre part, indique certaines applications de cette pensée de saint Augustin, contemporaines ou postérieures à Pierre Damien, dans son livre : *Pierre Damien et la culture profane*, p. 50-51.

nature, à savoir la volonté de Dieu¹. » Si la nature n'était que l'ensemble des dispositions que Dieu a librement données à ses créatures, il y aurait une infinité de possibles en dehors d'elle. « Qu'y a-t-il que Dieu ne puisse produire par une création nouvelle² ? » Mais si elle est la présence et l'affirmation de la volonté de Dieu, elle peut aussi manifester dans ses lois cette volonté nécessaire qui ne fait qu'un avec l'être divin, et qui cependant est libre parce qu'elle est volonté³.

Il n'y a rien en un mot dans les lois de la nature, qu'elles soient contingentes ou nécessaires, qui n'exprime la volonté de Dieu. Il est d'un homme religieux de ne pas les rendre indépendantes de lui par une nécessité arbitraire, mais de se tenir devant elles comme en présence de « sa toute-puissante majesté⁴ ».

L'inconsistance des méthodes face au mystère Que ressort-il de tout cela ?
Essentiellement, que les plus grandes contradictions et les plus grands paradoxes finissent par se résoudre en une doctrine plus équilibrée que cohérente, en tout cas

1. *Ipsa quippe rerum natura habet naturam suam, Dei scilicet uoluntatem, ut, sicut illius leges quaelibet creata conseruant, sic illa, cum iubetur, sui iuris oblita, diuinae uoluntati reuerenter oboediat* (612 CD). Cf. p. 161, n. 4.

2. *Quid est quod Deus non ualeat noua conditione creare ?* (615 B).

3. Au moins peut-on dire que c'est de toute façon la volonté divine que ce qui est soit. *Bona aulem, id est ea quae bonus Artifex condidit, ut tu, quisquis es, quaeris, esse simul et non esse non possunt, quia in rerum natura quam rationalis Artifex esse constituit, alternitas ista non inuenit locum. Quia enim inter esse et non esse confundi malum est, ac potius nichil est, idcirco a bono Creatore qui bona omnia fecit, alternitas ista confusio facta non est* (610 B). L'expression non inuenit locum exclut un choix facultatif, si elle ne dit pas proprement une volonté nécessaire. La contradiction serait contraire à la « raison » et à la « bonté » de l'être divin, lesquelles ne font qu'un avec sa volonté.

4. M. Aimé FOREST dégage ainsi le sens de cette page : « L'ordre vraiment religieux est celui où nous sommes laissés en présence de la seule volonté divine ; cette disponibilité pure exprime à la fois la situation de la nature et la vraie dignité de l'âme » (A. FOREST, F. VAN STEENBERGEN, M. DE GANDILLAC, *Le Mouvement doctrinal du IX^e au XIV^e siècle*, p. 47-48).

prudente et traditionnelle ; que cette prudence, armée d'arguments extrêmes, répond à l'intention principale qui est moins de conduire une recherche, que de défendre un mystère de foi contre une question téméraire ; que la tradition dont cet écrit s'inspire est celle de l'Écriture sainte, à laquelle tout est rapporté, et notamment certaines doctrines de saint Augustin ; enfin, qu'il y a fort peu de méthode, à moins que ce ne soit la plus convenable face au mystère que de contredire les assurances présomptueuses et de les déconcerter.

Si l'on cherche à récapituler la doctrine de cette lettre, on voit ressortir d'abord des paradoxes et des contradictions. On trouve ensuite que les contradictions détruisent les paradoxes, mais d'une façon qu'on pourrait dire dialectique en un sens inconnu de ce temps, c'est-à-dire en les conservant, en les dépassant et en les intégrant. Ainsi de la conclusion ultime : Dieu peut faire que ce qui a existé n'ait pas existé. Avant même d'avoir été énoncée, cette proposition vient d'être jugée exécration. Car ce qui a existé est l'œuvre de Dieu. Dieu n'aurait pas fait ce qu'il a fait. La création qu'il a jugée très bonne serait une illusion. Cependant, cette création est libre, elle résulte d'un libre choix. Dieu a donc pu faire que ce qui a existé n'existât pas. Et, comme sa liberté est éternelle, il peut faire présentement que cela n'existe pas. La proposition est donc maintenue malgré sa négation, mais en un sens supérieur qui l'intègre, comme une application, à la doctrine d'un libre choix éternel. Ainsi de l'indépendance du pouvoir divin à l'égard de la loi de contradiction. Elle est avancée entre deux négations. La première fait valoir que la nature exclut que ce qui est ne soit pas, et que ce qui n'est pas dans la nature n'est rien. La deuxième, que ce serait un mal, ce que Dieu ne veut pas. L'indépendance divine est maintenue cependant, mais en un sens profond qu'elle ne présentait pas d'elle-même sans sa négation : Dieu n'est pas assujéti à une loi qu'il veut librement comme il veut sa nature même.

On trouve moins de hardiesse et, semble-t-il, plus d'hésitation dans la première partie de la dispute. Il est tout à fait sûr que Dieu peut rendre la virginité à celle qui l'a

perdue, pourvu qu'il le veuille. Mais peut-il vouloir ce qu'il ne veut pas ? Oui, du moment que c'est un bien, pour garder à sa volonté son libre choix. Non, si sa volonté souverainement juste est nécessairement attachée au plus grand bien, au prix duquel tous les autres biens seraient des privations et des maux.

Là est sans doute le principal problème. Il pourrait servir de fil conducteur pour toute la dispute, bien qu'il ne soit nulle part posé, ni à proprement parler traité. Il est devenu, grâce à l'heureuse contradiction de Didier, le sens de la question initiale. Et l'on pourrait le retrouver sous-jacent à presque toutes les phases du débat sur la deuxième question. L'immutabilité de Celui qui est, sa volonté éternelle, la seule bonté d'où découle sa création, sa présence dans son éternité, l'impossibilité que Dieu fasse le néant, qu'il fasse le mal, d'où son inexistence, qu'il n'ait pas fait tout ce qu'il a fait, pourraient soutenir la dernière réponse. Mais le libre choix qui décide de la création, le pouvoir que Dieu a de changer les lois naturelles, son indépendance à l'égard de la contradiction, sa liberté d'empêcher une fondation qu'il a lui-même résolue, feraient donner à l'autre la préférence.

Damien a en cela la prudence de n'en marquer aucune. Il laisse alterner les deux intentions, celle qui tendrait d'elle-même à une affirmation sans limites de la liberté de Dieu, et celle qui conduirait à lui attribuer une volonté entièrement nécessaire. Il ne permet pas qu'elles s'affrontent, ni pour s'exclure, ni pour se concilier. Pour tout dire, il a éludé la question supplémentaire que la solution de son ami lui proposait : Dieu peut-il vouloir ce qu'il ne veut pas ? Et il l'a laissé peser irrésolue sur toute sa dispute.

Si l'on veut bien observer à quoi elle aboutit réellement dans ses deux parties, on reconnaîtra qu'il avait plutôt dessein de défendre la foi de l'Église, comme il en fait profession, que de pénétrer le mystère de la liberté divine. Il ne donne sous le sceau de la foi que deux solutions : la première, que Dieu peut rendre et les mérites perdus et l'intégrité corporelle ; la deuxième, que ce que lui-même a fait reste fait. Il n'était pas possible de réduire à moins les

difficultés du débat. Avant de l'arrêter ou, pour mieux dire, de le replier sur ces solutions, il est vrai qu'il soulève plusieurs problèmes. Mais il se garde d'en poser aucun, et les quelques doctrines qu'il rappelle pour en terminer l'incertitude au plus court, sont si peu liées entre elles et si éloignées du système, qu'on risque l'arbitraire, quelque disposition qu'on prenne pour les ordonner. Tout ce qu'il avance est balancé par l'essai d'une possibilité contraire. Le croit-on fixé d'un côté et dans une position extrême, le voilà qui court aussitôt dans la direction inverse, sans jamais consentir à organiser sa pensée autour d'une seule idée, ni à laisser paraître une opinion qui soit une option personnelle. Le mot *quamquam* qu'il emploie fréquemment est peut-être le plus significatif de cette lettre.

Il est donc difficile de fixer la place et la portée historique d'une doctrine si audacieuse en apparence, et en fin de compte si mesurée. Elle tient d'une part à saint Augustin, mais non point si solidement qu'on le penserait. Elle lui emprunte sans doute certaines idées, telles que l'identité de l'être et de l'immuable, ou celle de la Nature vraie et de la volonté divine ; mais elle néglige, de lui, la théorie des Idées éternelles qui avait un rôle essentiel à jouer pour le partage du nécessaire et du contingent. A quoi l'on pourra reconnaître une limite des connaissances, ou de la réflexion. D'autre part, on ne voit personne jusqu'ici qui ait pris Pierre Damien pour un penseur, et qui se soit référé à la doctrine de cette lettre. Certains problèmes seront repris par saint Anselme, par Abélard ou par saint Thomas, pour ne citer que les plus grands¹. Ils ne témoigneront pas l'avoir lu. Il serait hasardeux de lui attribuer sur ces problèmes une postérité. En revanche, il apparaît en son temps au milieu d'une importante famille, bien qu'à propos de ces questions abstraites et pour lui exceptionnelles il ne dise rien de leurs relations. D'autres spirituels, presque tous bénédictins comme lui, ont eu à défendre la pureté de la foi et de l'étude sacrée contre les

1. Cf. p. 122, n. 2 ; p. 131, n. 1 ; p. 139, n. 1 ;

objections ou les empiètements des arts, parmi lesquels monte la dialectique. Son rôle dans cet effort commun sera indiqué au prochain chapitre. Il y a aujourd'hui beaucoup à faire pour dégager non seulement le sens, mais encore les principales phases de ce mouvement, et plus encore pour rencontrer chez eux ses adversaires. On voit la dialectique remettre peu à peu en action dans la pensée latine certains concepts et certaines idées de la pensée antique. Les discrets dialecticiens du Mont-Cassin n'avaient dressé, paraît-il, contre le dogme de la toute-puissance, que le principe de contradiction. En France, au même temps, Béranger a déjà entre les mains, contre le dogme de l'Eucharistie, la théorie de la substance et de l'accident. Et il y a plus de cent ans qu'al-Ash'ari défendait lui aussi, en pays arabe, mais contre des philosophes armés des conceptions du monde de Platon et d'Aristote, sa foi en la toute-puissance divine. Nul doute que saint Pierre Damien se prête à des rapprochements féconds avec les théologiens musulmans¹.

1. Cf. *supra*, p. 173, n. 2. On trouvera déjà matière toute prête à plusieurs rapprochements dans M. ALLARD, *Le problème des attributs divins dans la doctrine d'Al-As'Arī et de ses premiers grands disciples*. Sans rappeler ici, sauf nécessité, ce qui correspond dans la présente lettre et plus largement en Pierre Damien aux positions du maître du kalām sunnite et de ses disciples, sans souligner non plus les différences, on peut relever des analogies : 1° dans les situations : Al-As'Arī fait face à des raisonneurs mu'tazilites dont les conclusions vont à limiter la toute-puissance divine. Ils « affirment que l'injustice qui existe dans le monde n'est pas le fait de Dieu et donc que certains faits échappent à l'emprise universelle de la volonté divine... » ; « ... que les actes injustes sont produits par un choix délibéré de la volonté de l'homme qui échappe au domaine de la volonté divine » (ALLARD, p. 244). 2° Dans les buts : face à ces contradicteurs de la toute-puissance, A. se donne pour tâche (Maqālāt, 3° partie) de rétablir l'idée de la souveraineté universelle de l'action divine en réfutant l'interprétation des deux principes de la justice divine et de la liberté humaine qui aboutit à limiter cette action (p. 244, cf. p. 177). 3° Dans les positions plus générales adoptées sur le problème des rapports du raisonnement et de la foi. A. dénonce l'erreur de principe par laquelle les Mu'tazilites « ont eu recours au raisonnement et à la recherche rationnelle avant de tenir compte de la révélation. Le principe qu'il faut suivre est, au contraire, celui de la primauté absolue de la révélation ; le raisonnement ne peut venir qu'en second, pour aider à comprendre et pour justifier » (p. 193-194, d'après la Risāla ilā ahl al-ṭagr). Aux affirmations d'un Béranger de Tours dans son *De sacra Coena* (c. 23, éd. Beelenkamp,

Il n'est pas nécessaire de rappeler ici l'intention qui limite à la fois la pénétration et la portée de sa dispute. Il suffit de relever son attitude négative à l'égard des deux

p. 47), pourraient être confrontées certaines thèses consonnantes de l'école de Basra, au temps d'A. (873-935), sur la prééminence de la raison sur la révélation, et spécialement d'Al-Gubbā'i (fin IX^e siècle) montrant « d'une part une extrême subtilité dans l'exposé des solutions... et d'autre part un rationalisme qui ne reconnaît plus aucun poids à l'argument d'autorité, même si cette autorité est celle de la Parole de Dieu », l'argumentation rationnelle étant seule employée et le Coran cité exceptionnellement (ALLARD, p. 122, cf. p. 132). 4^o Dans le rejet du sens propre, déguisé sous la nécessité apparente de raisonnements indépendants des sources sacrées. Témoins ces jugements de A. contre les Mu'tazilites : « Les gens de déviation et de perdition ont interprété le Coran suivant leurs opinions personnelles... Leur commentaire, la révélation divine ne l'appuie en rien et ne leur fournit aucune preuve » (p. 186). 5^o Dans la critique d'une exégèse parcellaire et arbitraire : « Les Mu'tazilites commentent les versets coraniques sans se soucier du reste du livre, sans chercher à appuyer leurs dires sur d'autres versets et sur le contexte » ; ils « ne se soucient pas non plus de l'exégèse traditionnelle, celle qui a été recueillie dans le hadith sous l'autorité du prophète, ou celle qui est garantie par un des premiers musulmans, compagnon et successeur... » (p. 187 ; cf. P.D., PL 145, 597 B - 598 D ; ici p. 390 s. ; 638 D - 639 A). 6^o Dans les méthodes appliquées aux questions sacrées : La règle de A. est de confronter les problèmes du kalām (théologie) au Coran et à la Sunna (tradition) pour ne retenir que ce qui leur est conforme et rejeter le reste (p. 37), respectant ainsi le magistère de la Parole sacrée ; « de commenter le Coran par le Coran, de toujours chercher dans le texte de la révélation les arguments qui fondent ses interprétations..., de rattacher son exégèse à la Tradition, non pas celle d'une école, mais la Tradition la plus ancienne, celle qui remonte si possible jusqu'au prophète... » (p. 187) ; de mettre l'accent « sur l'unité spirituelle de la Parole divine » (p. 416) ; de se placer autant qu'il est possible au point de vue de Dieu (p. 244) ; de maintenir néanmoins la légitimité du travail de la raison humaine à partir de la révélation et de la Tradition et suivant leurs principes directeurs. La doctrine de A. « fait l'union entre le texte révélé et l'argumentation rationnelle, ou encore... elle est une tentative pour comprendre le texte révélé à la lumière de l'intellect, une recherche du raisonnable à l'intérieur des limites de la loi religieuse » (p. 93), avec recours à des preuves par l'analogie (cf. p. 218-219, d'après le Kitāb al-Lumna'). Car Dieu enseigne à l'homme à bien conduire ses raisonnements à partir des sentences de la révélation ; il veut que l'homme raisonne, mais dans la voie droite (p. 202 ; cf. GURĀBA, « Al-Ash'ari's Method », dans *Islamic Quarterly* I (1954), p. 140-143). 7^o Sur quelques points de doctrine, tels que : la volonté et le pouvoir divins coéternels à Dieu (p. 244), le monde créé par la volonté de Dieu (*ibid.*), la présence de la création en Dieu (p. 273), l'action divine dans la formation de l'embryon (p. 190). Cf. p. 212-213, un raisonnement d'A. qui rappelle l'argument : le néant a été fait sans lui, etc...

questions. La première est née d'un relâchement de la discipline monastique. La deuxième est « oiseuse », « superflue », « impudente », « impie ». Il s'agit d'en limiter les effets, ou, comme il dit, d'« assécher avec sa source même ce ruisseau digne d'être englouti par la terre », « afin qu'il n'aille pas inonder et entraîner impétueusement les riches moissons de la foi pure¹ ». Il ne cherche donc pas à analyser une question, ni à organiser l'interrogation qu'elle entraîne, pour la conduire méthodiquement, mais à l'endiguer au contraire pour la détourner des questions réelles qui sont posées par la foi². D'autre part, il veut corriger, courber des esprits exaltés par le maniement des règles du syllogisme, et les forcer au moins au silence devant le mystère de la puissance divine³. On imputerait à tort certains paradoxes et certains brusques renversements de la dispute à des audaces réelles de sa pensée. Ils traduisent d'abord ce devoir d'un supérieur monastique. Un exemple le montrera mieux qu'une analyse. « De grâce, à présent, vomis tout à la fois ; force-toi à cracher d'un seul coup toutes les humeurs de cette peste... Allons, je t'en prie, dis-nous comment Dieu peut faire à l'égard du passé, que ce qui est arrivé ne soit pas arrivé, ou à l'égard du présent, que ce qui maintenant est, aussi longtemps qu'il est, ne soit pas... Ou encore prends les négatives de ces propositions qu'à mon avis on devrait sûrement livrer à l'exécration plutôt qu'à la plume...⁴ », etc. Et bientôt après, la même gymnastique impose le mouvement inverse : « Puisque Dieu peut tout, pourquoi doutes-tu que Dieu puisse faire que quelque chose en même temps soit et ne soit pas, si c'est un bien⁵ ? » Il prépare bien ainsi la solution des problèmes, mais à sa manière radicale et selon sa propre vocation, qui est moins de l'élaborer lui-même, que d'y former des esprits en les assouplissant. En quoi il ne pensait

1. 611 D.

2. Intention particulièrement marquée aux deux endroits où il rejette la question comme ne s'appliquant ni à la foi ni à la réalité : 604 AB ; 610 C. Cf. p. 175, n. 3.

3. Ces préoccupations seront étudiées au chap. suivant.

4. 608 AB.

5. 608 D.

pas être si bien de son temps, car il voyait son déclin et il ignorait que c'était un âge de préparations.

Il aborde la question dialectique « avec l'inspiration divine », et il ne veut aucun principe, aucune autre source d'arguments, que ceux qu'il trouve dans la Parole sacrée. Excepté les observations des physiiciens, car eux aussi ont rendu témoignage aux œuvres de la Parole de Dieu. Puisqu'il défend la foi en cette Parole, il n'a qu'à la citer pour qu'elle se défende elle-même. Il le fait si abondamment que l'enchaînement logique de sa pensée est parfois emporté par le flot des images bibliques. La dispute alors dérive au gré de leurs associations foisonnantes. Ainsi, la doctrine de l'existence du mal. Elle s'imposait plutôt comme une conclusion philosophique que comme une révélation de l'Écriture. Et néanmoins, elle est enseignée inépuisablement par les comparaisons des sages inspirés et par les plaintes des méchants... « Courte et décourageante est notre vie et point de consolation quand vient la fin... » « Car l'espoir de l'impie est comme bale que le vent emporte, comme écume légère que disperse la tempête, comme fumée dissipée par le vent, comme le souvenir de l'hôte d'un jour qui passe...¹ » Et d'autres images attesteront sur des pages entières la vérité libre de tout examen qui a été dite en une phrase auparavant.

On pourrait douter qu'il ait suivi une méthode quelconque de discussion ou d'argumentation. En dehors d'un cadre rhétorique qui sera bientôt étudié, on trouverait à peine quelques traces d'une composition logique. L'analyse a souligné la liberté d'allure de sa réflexion. Pour vérifier s'il entend la régler par une méthode, on ne peut rien trouver de plus net, semble-t-il, que la comparaison de deux phases, où deux questions analogues sont traitées et résolues à la suite, comme dans un raccourci de toute la discussion. « Rendre vierge celle qui ne l'est plus peut s'entendre sous deux rapports : la plénitude des mérites et l'intégrité corporelle. Voyons donc si Dieu peut l'un et l'autre². » On ne trouvera nulle part tant de rigueur et de décision. Les

1. 602 AB, 609 C, 610 A.

2. 600 BC.

deux questions sont donc examinées l'une après l'autre. La première appelle d'abord trois textes de l'Écriture, l'un de saint Paul, les deux autres de Jérémie. Il y a peu d'apparence que l'apôtre comme le prophète aient eu en vue la question. Lorsque saint Paul appelle « vierge pure à présenter au Seigneur » l'ensemble des fidèles de Corinthe, il faut donc expliquer, pour y revenir, que « dans ce peuple de Dieu, il n'y avait pas que des vierges, mais aussi de nombreuses femmes engagées dans les liens du mariage, ou vivant dans la continence après avoir perdu leur virginité¹ ». Le détour est grand sans doute, mais la conclusion se tire d'elle-même : Dieu avait donc rendu les mérites de la virginité à celles qui ne l'avaient plus. C'est aussi, à bien l'entendre, ce que Jérémie veut dire. Reste à laisser parler l'expérience qui corrobore la Parole de Dieu quotidiennement. Elle a deux faces. La première est sombre ; elle porte sur le mariage et même plus précisément sur la nuit de noces. « Pour l'épouse charnelle, l'étreinte du mari est corruption de la chair... » Suit une rapide amplification relevée par des *isokola* et deux belles antithèses. La deuxième est l'expérience divine du pardon : « ... De très nombreuses personnes des deux sexes, après avoir cédé aux détestables appâts de la volupté, se sont élevées à une vie religieuse si pure qu'elles ont non seulement dépassé en sainteté tous ceux qui sont chastes et pudiques, mais surpassé même les mérites pourtant considérables de beaucoup de vierges. » Ni la pénitence ni même le pardon divin n'ont été mentionnés. Il suffisait d'énoncer en une phrase la doctrine de la foi sur ce sujet pour que la question soit résolue aussitôt. Or, non seulement il ne cite pas cette doctrine, mais on dirait qu'il s'arrange pour en parler sans en employer les termes. Il préfère citer trois textes de la Parole sacrée, d'une imprécision libérale, mais autorisés au plus haut point, afin de tout fonder sur un témoignage qui n'ait pas à se justifier lui-même. Il semble qu'il ne puisse trouver la vérité qu'à son avènement et dans son histoire, ou qu'il veuille la libérer des concepts, si tant est qu'il l'y voie déjà enfermée. C'est à peine en tout cas

1. 600 C.

s'il dégage une doctrine de l'expérience : « Ceux-là, dit-il, recouvrent non seulement la mesure exacte de leur mérite antérieur, mais encore sans aucun doute, avec la remise de leur faute, une grâce supplémentaire par surcroît ¹. » Il n'en fallait pas tant pour que la question fût résolue. « Je pense, dit-il, avoir ainsi montré que Dieu peut, sous le rapport du mérite, rétablir une virginité perdue ². »

On pensera donc, après avoir suivi cette première argumentation dans ses cheminements concrets, qu'il s'est fait une méthode de citer d'abord l'Écriture, puis l'expérience, et d'en appliquer enfin les principes à sa question. On sera bien surpris alors de ne rien trouver de tel dans l'examen de la deuxième. Il consiste en deux grandes interrogations où l'ironie s'élève et s'enfle avec le balancement puissant d'un raisonnement oratoire. Le premier fait trois allusions générales aux guérisons de l'Évangile, autant qu'il en est besoin pour la cadence de la phrase ; et le second, plus emphatique que le premier, demande s'il est impossible à Celui qui a formé le corps humain de le reformer. Ne disons rien de la conclusion qui suit. Nous ne sommes plus dans une discussion, mais dans une séance de prétoire. Là encore, il suffisait de dire : le miracle admis, celui-là n'est pas plus impossible qu'un autre. C'était résoudre la question d'une manière abstraite, économique, par l'emploi du concept-clé. Mais Damien a la grâce d'ignorer l'usage de l'abstraction. Et il est plus soucieux d'orner et de varier son langage que d'appliquer une méthode quelconque, si peu pédante qu'elle soit.

Il livrait ainsi l'étude sacrée entre les mains trop habiles de la dialectique. Car la dialectique n'est qu'une méthode, rigoureuse et vide, qui cherche à régenter, en ces temps incertains, toutes les sciences qui n'en ont pas.

1. 601 A.

2. *Ibid.* L'analyse des intermédiaires (cf. p. 157, n. 2) permettrait d'étudier l'évolution des méthodes entre le moment où saint Pierre Damien introduit sa réponse par ses mots : *Virginem sane suscitari post lapsum duobus intelligitur modis...* (600 BC) et celui où saint Thomas d'Aquin pose ainsi la sienne : *Respondeo dicendum, quod in uirginitate duo possumus considerare...* (*Quodlibetum* 5, q. 2, art. 3).

CHAPITRE IV

LA DIALECTIQUE ET LA PAROLE SACRÉE

Deux fois Damien rejette la question : Dieu peut-il faire que ce qui est arrivé ne soit pas arrivé ? parce qu'elle n'appartient, dit-il, qu'à la dialectique ¹. Il la traite cependant, mais, l'ayant rejetée comme dialectique, il la traite selon la foi. Pourtant quelques notions ou règles de l'art lui reviennent à l'esprit quand la question les appelle ; d'autant qu'il prend en faute des dialecticiens. Il laisse assez parler la dialectique pour que ses défenseurs soient réfutés par elle aussi bien que par la foi, et pour qu'on voie que les rapports qu'il arrête entre les deux disciplines de pensée dérivent de la nature de chacune d'elles.

Ainsi se trouve esquissée une certaine conception de la dialectique. Elle tend à détourner à l'avance les effets d'une erreur et d'une immense présomption. Au moment où la science de la déduction *a priori* commence à imposer son joug à la Parole divine, elle fait ressortir combien cette science est inadaptée à une telle étude. Et elle indique le sens de sa conversion.

1. Voir 604 AB et 610 CD. Cf. chap. II, p. 89 et 97

1. L'instrument dialectique

« *Ars disserendi* » La formule qui résume la notion de la dialectique que Damien avait à l'esprit, *ars disserendi*, n'est donnée qu'une seule fois, et avec une claire intention d'en limiter la portée. Elle sert à appuyer l'idée que la dialectique est inapte à traiter une question réelle, et notamment une question qui intéresse la foi. Après avoir opposé ce que les dialecticiens confondent selon lui : « les variations de l'ordre naturel » et « l'ordre du discours » (*ordo disserendi*)¹, il les apostrophe ainsi : « Qu'elle voie donc, l'aveugle témérité de ces savants pleins d'ignorance, de ces vains questionneurs, qu'en appliquant impudemment à Dieu ce qui n'appartient qu'à l'art de discuter (*quae ad artem pertinent disserendi*), ils lui enlèvent radicalement tout pouvoir...² » Aucune équivoque : l'identification de cet art à la dialectique est bientôt complète : « Ainsi donc cette question, puisqu'il s'avère qu'elle ne va pas jusqu'à mettre en discussion la toute-puissance de la majesté divine, mais qu'elle concerne l'exercice de la dialectique (*ad artis dialecticae probatur pertinere peritiam*), non pas l'essence et la réalité des choses, mais les règles et l'ordre de la discussion et l'enchaînement des mots (*sed ad modum et ordinem disserendi et consequentiam verborum*), cette question... n'a pas sa place au sein des mystères de l'Église...³ », etc.

Il faut sans doute tenir compte ici du besoin qu'il éprouve, et qu'il exprime, de se débarrasser d'une question qui trouble

1. *Secundum naturalem namque variae vicissitudinis ordinem potest fieri ut hodie pluat; potest et fieri ut non pluat. Sed quantum ad consequentiam disserendi, si futurum est ut pluat, necesse est omnino ut pluat... Atque ideo, quantum ad ordinem disserendi, quicquid fuit, impossibile sit non fuisse, et quicquid est, impossibile sit non esse, et quicquid futurum est, impossibile sit futurum non esse* (603 AB).

2. 603 B.

3. 604 AB.

la foi¹. La renvoyer à un art défini comme celui de la pure discussion verbale en est un moyen tout trouvé. Néanmoins il ne peut guère citer pour les besoins de sa cause qu'une formule déjà approuvée par ses interlocuteurs. Qu'il la donne en passant, sans la discuter, ne prouve pas qu'elle ne soit pas discutable. Du moins elle est traditionnelle et d'usage courant. Elle n'appelle donc entre eux aucun effort de justification, ni même d'explication. Ce qui n'aide pas à en éclaircir le sens.

Il serait peu expédient de partir du contenu que d'autres ont donné avant lui à l'expression *ars* ou *ratio disserendi*. Ce serait nous exposer gratuitement à lui appliquer un concept *a priori*, alors qu'il ne nous renvoie à aucun maître², et qu'il nous laisse voir au contraire qu'il n'emploie pas cette expression sans une intention qui lui soit propre. Ce serait même nous engager dans une entreprise dont nous ne sortirions pas ; car il faudrait voir ensuite par quels cheminements le contenu de cette expression a varié, et sous quelles influences, jusqu'au sens qu'il paraît lui donner personnellement, à la fin de ce deuxième tiers du XI^e siècle³. Le chemin inverse est à la fois plus sûr et plus praticable : chercher d'abord, au moyen des

1. Il ne laisse aucun doute là-dessus : *Proponatur adhuc superstitiosae quaestionis obloquium; uideatur etiam ex qua sit radice productum, quatinus, ne praecipiti raptu uberes sinceræ fidei fruges obruat, hiatu terræ dignus cum ipso suo fonte riuus arescat* (611 D - 612 A).

2. Son contemporain Anselme de Besate (qui n'emploie pas comme lui *ars disserendi*, mais tour à tour, avec peu de distinction, *loica* et *dialectica*) atteste que cette science, au-delà de Cicéron, relevait normalement, dans l'esprit des maîtres italiens du milieu du siècle, de l'autorité d'Aristote et de Boèce. Cf. ANSELM VON BESATE, *Rhetorimachia*, éd. K. Manitius, p. 100, 102, 118, 131, 134 (*aristotelica disciplina*), 147, 149, 150, 154, 155, 181, 182. Damien, qui ne cite pas plus Cicéron qu'Aristote ou Boèce, paraît préférer l'une des formules (très vulgarisées) par lesquelles le premier avait traduit en latin tantôt *διαλεκτική* tantôt *λογική* : *artem... bene disserendi... quam uerbo Graeco διαλεκτικήν appellaret* (Diogenes) (*De orat.* II, 38 (157)); ... *λογική* quam rationem disserendi uoco (*De Fato* I, 1); *disserendi ratio et scientia* (*Tusc.* V, 25 (72)); *ratio diligens disserendi* (en deux parts : *unam inueniendi* (*τοπική*), *alteram iudicandi* (*διαλεκτική*)) (*Top.* 2, 6); *dialecticam* (*Acad.* II, 28 (91), *Brut.* 41 (152)); ... *in altera philosophiae parte, quae est quaerendi ac disserendi, quae λογική dicitur...* (*De finibus...* I, 7 (22)).

3. La base d'une telle étude reste encore aujourd'hui l'ouvrage général de C. PRANTL, *Geschichte der Logik im Abendlande*, Leipzig 1855-1867, réimprimé à Graz en 1955.

indications, trop maigres il est vrai, qu'il donne, ce qu'il pouvait avoir à l'esprit ; puis constater quelles transformations il fait subir à une notion traditionnelle sans doute, mais aussi variable, et somme toute assez lâchement définie.

Disserere, dans le texte présent, peut difficilement trouver en français une traduction exacte. Son sens paraît peu distinct de celui que Damien donne ailleurs à *disputare* et à *disceptare*¹. Il se rapporte sans doute à l'examen, à la discussion, ou à l'élucidation d'une question, mais aussi à la mise en forme d'une argumentation suivant des règles établies en vue de démontrer une certaine solution, et de la faire prévaloir contre la solution adverse, dans une dispute ou un débat contradictoire. Tous ces termes peuvent nous donner une première approximation de ce que le terme unique *disserere* représente ici². Le contexte seul peut y mettre un peu d'ordre au moyen de quelques rapprochements significatifs.

L'ars disserendi entre en jeu parce qu'une certaine question l'évoque. « Cette question, dit Damien,... concerne l'exercice de la dialectique... », et il ne laisse voir la dialectique qu'occupée à traiter de telles questions. Il est sans doute qu'elle pourrait faire bien d'autres choses. Néanmoins, il sait que là réside un des principaux sujets de discussion parmi les dialecticiens, puisqu'il nous dit encore : « Naturellement, cette question a été abondamment traitée dans le passé par les maîtres ès arts libéraux, non seulement les païens, mais aussi des adeptes de la foi chrétienne...³ » En quel sens

1. Sur le sens que ces termes ont chez lui, voir chap. v, 1 : « Les genres », p. 265, n. 4.

2. Cette approximation oriente déjà notre choix parmi les significations du mot *disserere* dans le latin classique et tardif. Il reste au fond quelque chose du sens large de *tractare, exponere, disputare (disserere de, super...)*. D'autre part, comme il s'agit d'élucider une question, il faut y joindre les notes plus précises fournies par *explanare, interpretari, perscrutari, excutere...* Et comme l'examen s'accomplit dans une discussion à plusieurs, normalement contradictoire, *disserere* retient encore quelque chose de *uerbis litigare*. Enfin, c'est mettre en forme une démonstration : *argumentari, ratiocinari*. Ces termes ne sont pas de trop pour rendre la signification étendue de *disserere*.

3. 604 A. L'allusion suggère, sans le préciser, que ces maîtres des arts libéraux étaient des dialecticiens, puisque leur question, reprise présentement

concerne-t-elle donc spécialement la dialectique ? Et, si l'on peut le savoir, quelle y est donc sa place ? Bien que son contenu ne soit point explicité, par une curieuse négligence, il est possible de l'établir raisonnablement. Nous savons que c'est la question traitée dans la dispute, abstraction faite du rapport au pouvoir divin qui la transforme en une objection contre la foi¹. Tandis, donc, que les dialecticiens présents demandent si Dieu peut faire que ce qui est arrivé ne soit pas arrivé, les maîtres du temps jadis examinaient seulement entre eux si ce qui est arrivé peut ne pas être arrivé, et mettaient en question la valeur universelle du principe de non-contradiction. Nous sommes au centre, s'il en est un, de l'art dialectique, dans la discussion du principe qui le soutient tout entier. Et nous avons là plus que l'assurance que la discussion dialectique porte par excellence sur de telles questions. Nous voyons du même coup pourquoi elle reste enfermée dans ce que Damien appelle « l'ordre du discours », ou « l'enchaînement logique des énoncés² ». Ce qui est arrivé, la dialectique l'ignore ; elle n'éprouve même pas le besoin de le déterminer par un exemple. « Ils discutèrent de la nécessité ou de l'impossibilité logique dans les strictes limites de leur art³. » « Les variations de l'ordre naturel », « la substance vive et la réalité des choses » ne sont point en question. Et néanmoins la dialectique est sans cesse provoquée à sortir d'elle-même, dès qu'elle trouve occasion non plus seulement de discuter, mais d'appliquer son principe, autrement dit chaque fois qu'elle relève une contradiction formelle entre deux propositions. D'où la présente dispute : il a paru contra-

par des dialecticiens, est de savoir jusqu'où s'étend et ce qu'implique la nécessité de la loi de contradiction.

1. ... *ut nullam in his conflictibus Dei facerent mentionem* (604 A). L'expression de *qua... quaestione* semble l'assimiler à la question de la dispute. Et cependant celle-ci demande si Dieu peut faire que ce qui est arrivé ne soit pas arrivé, tandis que ceux qui l'ont posée dans le passé « ne firent jamais mention de Dieu ». L'ambiguïté paraît difficile à lever complètement.

2. *Ordo disserendi* (603 B), *consequentia dictionum* (603 A), *consequentia disserendi* (603 A).

3. 604 A.

dictoire à des dialecticiens de nier en même temps que Dieu puisse rien sur le passé et de l'affirmer tout-puissant¹.

Et tout naturellement de telles contradictions formelles entraînent d'inépuisables argumentations. C'est le deuxième aspect sous lequel apparaît ici l'art des dialecticiens. Ils soulèvent des questions², qui normalement prennent le tour d'objections³, puisque c'est une contradiction qui les suscite, et ils ont une manière à eux d'argumenter pour résoudre ou pour compliquer de telles questions : ils les font passer par « les brumes ténébreuses de leurs argumentations... » Si elles sont brumeuses, c'est que ceux-là du moins ont encore à apprendre les rudiments⁴. Cela n'en montre que mieux que dès qu'ils abordaient l'étude de la dialectique, ils se jetaient dans l'argumentation. Or, il est aisé de remarquer ici ce qui rend d'abord étrange à Damien l'argumentation dialectique. Voilà un homme qui éprouve bien rarement le besoin de former un syllogisme. Encore n'y est-il point heureux, car malgré lui c'est un sophisme presque immanquablement⁵. Et

1. La contradiction est nettement marquée dans la formule première de l'objection : *Aiunt enim : si Deus, ut asseris, in omnibus est omnipotens, numquid potest hoc agere ut quae facta sunt, facta non fuerint ?* (601 C).

2. ... *Dum aliis quaestionum suarum tendiculas struunt...* (602 D); *Veniant dialectici... uerba trulinantes, quaestiones suas buccis concerpantibus uentilantes...* (611 B).

3. *Ad illud postremo quod in hac disputandi materia plures obiciunt... uideo respondendum* (601 C). *Nam iuxta friuolae quaestionis obloquium...* (603 D). *Proponatur adhuc superstitionis obloquium...* (611 D). La principale tête dialectique connue en ce temps, Béranger de Tours, se manifeste surtout par une objection mettant en contradiction la foi eucharistique et la théorie de la substance et de l'accident.

4. *Qui nimirum, quia necdum didicerunt elementa uerborum, per obscuras argumentorum suorum caligines amittunt clarae fidei fundamentum...* (603 BC). Didier lui-même avait argumenté longuement sur la question qui allait mettre la dialectique en train : *Deinde, longis atque prolixis argumentationibus multa percurrrens, ad hoc tandem definitionis tuae clausulam perduxisti ut diceres Deum non ob aliud hoc non posse, nisi quia non uult* (596 D - 597 A).

5. Il en donne deux exemples au commencement et dans la conclusion de cette dispute : *Si nichil, inquam, potest Deus facere eorum quae non uult; nichil autem, nisi quod uult, facit; ergo nichil omnino potest facere eorum quae non facit* (597 A); *Si itaque omnia posse coaeternum est Deo, potuit Deus ut quae facta sunt facta non fuerint; sed omnia posse coaeternum est Deo; potest igitur Deus ut quae facta sunt facta non fuerint* (620 B); et un

il voit les dialecticiens armés de puissants syllogismes, et lui imposant à tout propos leurs conclusions nécessaires et inévitables¹. Il répugne à descendre dans le détail des opérations qui aboutissent à ces preuves. Il lui suffit de les détruire quand il le doit. Mais il montre assez que cet art de discuter des questions qui mettent en jeu des contradictions, tire sa force principale des règles du raisonnement, et fait du syllogisme son instrument, soit pour justifier, soit pour réfuter les réponses données à ces questions.

L'art dialectique, ou « art de discuter² », revient donc en fin de compte à l'art de la démonstration, assimilé pour l'essentiel à la logique du raisonnement³. Ainsi prend un sens plus précis l'expression qui résumait tout le contenu de la dialectique : *artis dialecticae peritia... modum et ordo disserendi et consequentia uerborum*⁴. « Les règles et l'ordre de la discussion » concernent avant tout « l'enchaînement logique (*consequentia*) des propositions », ou l'articulation des termes du raisonnement. Un passage à peine plus précis détermine *disserere* par *ratiocinari*, faisant de l'enchaînement logique, plusieurs fois mentionné, la forme ordinaire de la discussion⁵. Et l'enchaînement logique ou le raisonnement ne

troisième, plus lâche, qui montre sa considération pour cette manière de construire sa pensée : ... *Si propterea non sum uobiscum quia corporalibus uos oculis non intueor, ergo nec ipsi oculi sunt in capite, quia caput cernere nequeunt; uel ipsi sibimet oculi absentes sunt, quia nec quisque se nec uterque se inuicem mutua contemplatione conspiciunt* (621 A).

1. ... *Quae ad hoc inuenia sunt ut in syllogismorum instrumenta proficiant...* (603 C); *armatos dialecticorum syllogismos... et quae apud eos necessaria iam atque inuitabilia iudicantur...* (610 D); ... *ut illis uidetur, inuitabilia concludentes...* (611 B).

2. Du moment qu'il faut traduire *disserere* par un terme unique, c'est sans doute « discuter » qui le rend le mieux.

3. Il n'est pas question d'une distinction entre le raisonnement dialectique et la démonstration véritable. Les *Premiers Analytiques* qui donnent cette distinction à sa source (I, 1) étaient du reste inconnus. Cependant, en critiquant les prémisses invérifiées des syllogismes dialectiques, Damien retrouve quelque chose, nous le verrons, de la distinction classique.

4. 604 B.

5. *Manifestum est igitur alternitatem istam de qua quaeritur, scilicet utrum possit credi aliquid fuisse simul et non fuisse... naturis existentium rerum nulla posse ratione congruere; ad solas autem uerborum pugnas quae de disserendi ac ratiocinandi fiunt consequentia pertinere* (610 C). Il ne dit pas :

paraissent rien d'autre pour lui que le syllogisme. Ici comme ailleurs il est désigné comme ce qu'il y a de plus voyant, sinon de plus essentiel dans l'argumentation dialectique¹.

Ce n'est donc pas exactement ce qu'il pouvait trouver chez le fondateur de la dialectique latine, auquel il emprunte pourtant sa formule, directement ou non. L'art de discuter que Cicéron songeait à enrichir d'une topique, consistait davantage dans le jugement que dans le raisonnement; il tendait plutôt à la distinction du vrai d'avec le faux, qu'à la mise en forme d'une argumentation². Aussi les opérations

uel *ratiocinandi*, mais en faisant dépendre les deux verbes du même terme : *consequentis*, il écarte une distinction formelle entre la discussion dialectique et le raisonnement dont elle se sert. Les dialecticiens qu'il met en scène (611 B) ne discutent que pour aboutir à des conclusions, lesquelles ne paraissent nécessaires et contraignantes que lorsqu'ils les ont tirées logiquement de leurs prémisses en des syllogismes. Si bien que *disserere* dit plutôt ce que fait généralement la dialectique, et *ratiocinari* la manière formelle dont elle le fait. D'où la place centrale de la notion d'« enchaînement logique » dans les allusions à l'activité dialectique : *consequentia dictionum* (603 A); *consequentia disserendi* (*ibid.*); *exteriorum uerborum consequentia* (603 D); *modus et ordo disserendi et consequentia uerborum* (604 B); *uerborum ex arte procedentium consequentia* (615 A); et l'application qui en est faite : *Consequens est itaque...* (597 A); *sequitur ergo* (*ibid.*); *hoc consequitur nichilominus* (603 AB); *quasi consequenter adiciunt...* (612 A); *consequens est ut dicat...* (619 D), etc.

1. Cf. *Non michi dialectica syllogismorum suorum circulos offerat...* (*Op.* 16, *PL* 145, 370 A); *non denique dialecticis syllogismis* (*Op.* 4, *Disceptatio synodalis*, *PL* 145, 83 B). Le syllogisme est toujours désigné, sinon comme le propre, car la rhétorique en use aussi, du moins comme l'élément essentiel de la science dialectique. Le *Vocabulaire* du grammairien PAPIAS DE PAVIE illustre par une citation classique l'idée qu'on se faisait de la dialectique parmi les doctes dans l'Italie de ce temps : *Syllogismi dialectici sunt ubi totius eius artis utilitas et uirtus ostenditur* (art. « syllog. », voir *infra*, p. 197, n. 2).

2. Rien ne paraît subsister ici des deux tâches essentielles que Cicéron, sous l'autorité d'Aristote, assignait à la dialectique : *Cum omnis ratio diligens disserendi duas habeat partes, unam inueniendi, alteram iudicandi, utriusque princeps, ut mihi quidem uidetur, Aristoteles fuit* (*Top.* 2 (6)). Cf. *Videsne Diogenem fuisse qui diceret artem se tradere bene disserendi et uera ac falsa diiudicandi quam uerbo Graeco διαλεκτικῆν appellaret? In hac arte, si modo est haec ars, nullum est praeceptum quomodo iudicetur* (*De orat.* II, 38 (157)); *Dialecticam inuentam esse dicitis ueri et falsi disceptatricem et iudicem...* (*Acad.* II, 28 (91)); cf. les tâches de l'orateur : *... qua ratione uerum falsumne sit iudicetur...* (*Orat.* 32 (115)). « Distinguer le vrai du faux », disent le *De*

qu'il attribue en plusieurs passages à la dialectique, et qui sont presque toutes des auxiliaires du jugement, telles que diviser, définir, distinguer, expliquer, interpréter, résoudre les ambiguïtés¹, etc. sont-elles omises à présent, et comme refoulées par le syllogisme qui restait justement discret chez Cicéron². Damien s'accorde-t-il mieux avec Boèce? Le rôle qu'il reconnaît au syllogisme dans la logique de son temps semble marquer l'importance actuelle, dans les études, des ouvrages spéciaux par lesquels Boèce remplaçait provisoirement les *Analytiques* d'Aristote³. Mais Boèce transmet la

oratore et les *Tusculanes*; « juger du vrai et du faux », les *Académiques*; « définir les voies du jugement », les *Topiques*; et encore « démêler ce qui est captieux et ambigu », le *De finibus* (I, 7, 22); tous ces textes désignent le jugement et le discernement du vrai, non seulement comme l'opération essentielle de la dialectique, mais encore comme la fin de ses opérations.

1. ... *Nisi eam praelerea didicisset artem quae doceret rem uniuersam tribuere in partes, latentem explicare definiendo, obscuram explanare interpretando, ambigua primum uidere, deinde distinguere, postremo habere regulam, qua uera et falsa iudicarentur et quae quibus propositis essent quaeque non essent consequentia... dialecticam mihi uideris dicere* (*Brut.* 41, 152); *Sequitur tertia quae per omnes partes sapientiae manat et funditur quae rem definit, genera dispertit, sequentia adiungit, perfecta concludit, uera et falsa diiudicat, disserendi ratio et scientia* (*Tusc.* V, 25 (72)); cf. : *Nam et partiri ipsum et definire et ambigui partitiones diuidere et argumentorum locos nosse et argumentationem ipsam concludere et uidere quae sumenda in argumentando sint quidque ex his quae sumpta sunt efficiatur et uere a falsis, uersimilia ab incredibilibus diiudicare et distinguere, et aut male sumpta aut male conclusa reprendre, et eadem uel anguste disserere, ut dialectici qui appellantur, uel, ut oratorem decet, late expromere, illius exercitationis et subtiliter disputandi et copiose dicendi artis est* (*Partit. Orat.* 40 (139)).

2. Le syllogisme n'est nommé nulle part, sauf erreur, dans les listes sommaires (et variables) qu'il dresse des opérations de la dialectique. Des expressions telles que : *quae quibus propositis essent quaeque non essent consequentiae* (*Brut.* 41 (152)); *sequentia adiungit, perfecta concludit* (*Tusc.* 5, 25 (72)); *quae coniunctio, quae disiunctio uera sit... quid sequatur quamque rem, quid repugnet* (*Acad.* 2, 28 (91)); *quod cui consequens sit, quodque contrarium* (*Orat.* 32 (115)), peuvent s'y rapporter à un certain degré, mais elles laissent voir, par leur imprécision, que la théorie du syllogisme est loin d'être au centre de cette dialectique à l'usage de l'orateur. Tout au plus le *De finibus* (I, 7, 22) fait-il une claire mention du raisonnement comme d'une opération de la λογική parmi d'autres : *... quomodo efficiatur concludaturque ratio...*

3. Une allusion comme celle-ci par ex. : *... quaeritur etiam utrum categorici, an potius hypothetici, quae proposita sunt, per allegationes ineuitabiles astruant syllogismi* (*Op.* 58, *PL* 145, 831 A), ne peut guère être adressée qu'à des

formule de Cicéron, en faisant référence aux autres noms déjà donnés par les Grecs à la science de la discussion¹. D'autre part, en même temps qu'il reprend la division de la logique selon les deux ordres de tâches de l'invention (topique) et du jugement (dialectique), il impose un ordre sommaire aux opérations attribuées par Cicéron à la dialectique. « La logique, dit-il, et il ne parle ici que de sa partie dialectique, traite ou bien de la définition, ou bien de la partition, ou bien du raisonnement². » Voilà donc remise au rang des principales, sous le nom modeste de *collectio*, l'opération qui va jouer plus tard un rôle prépondérant. Damien en rend témoignage, et ne

esprits plus ou moins familiers des traités de Boèce : *De syllogismo categorico* ; *Introductio ad syllogismos categoricos* ; *De syllogismo hypothetico*, ou du moins entraînés au maniement des espèces de syllogismes par l'étude d'ouvrages du même genre ou d'abrégés.

1. *Haec est igitur disciplina quasi disserendi quaedam magistra, quam logicen Peripatetici ueteres appellauerunt, hanc Cicero definiens disserendi diligentem rationem uocauit. Haec uario modo a plerisque tractata est, uarioque etiam uocabulo nuncupata. Vt enim dictum est, a Peripateticis haec ratio diligens disserendi logice uocatur, continens in se inueniendi iudicandique peritiam. Stoici uero hanc eandem rationem disserendi paulo angustius tractauerunt, nihil enim de inuentione laborantes, in sola tantum iudicatione consistunt, deque ea praecepta multipliciter dantes, dialecticam nuncupauerunt... Hanc igitur Plato dialecticam dicit, Aristoteles uero logicam uocat, quam... Cicero definiuit diligentem disserendi rationem (ΒΟΪΣΤΑ, In Cic. top. I, PL 64, 1045 AB) ; CASSIODORE : Tertio de logica, quae dialectica nuncupatur (Inst. praef. PL 70, 1151 C) ; Nunc ad logicam quae et dialectica dicitur (ibid., 1167 B) ; ISIDORE DE SÉVILLE : Tertia dialectica cognomento logica (Orig. 2, PL 82, 74 A) ; RABAN MAUR : Dialectica est disciplina ratiōnis... sed quia de logica iam dicimus... (De cler. inst. III, 20, PL 107, 397 C - 398 D). Sur l'emploi scolaire de ces termes jusqu'à l'âge scolastique, voir J. MARIÉTAN, *Le problème de la classification des sciences d'Aristote à saint Thomas*, p. 78, et le *Glossaire du Latin Philosophique Médiéval*, dirigé à la Sorbonne par M. Michaud-Quantin.*

2. *Et huius (disserendi ratiōnis) uno quidem modo trina partitio est : omnis namque uis logicae disciplinae aut definit aliquid, aut partitur, aut colligit (In Cic. Top. I, PL 64, 1045). Partition reprise par le Vocabulaire de PAPIAS : Logice uis partitur, definit, colligit. Colligit uero demonstratiue uel disciplinabiliter, probabiliter siue dialectice, sophisticae uel cauillatoriae (art. « Logice »). Ces dernières distinctions, également tirées de Boèce, paraissent plutôt avoir été transmises comme une théorie formelle, apprise plus ou moins à vide dans les écoles, que comme un instrument pratique de discrimination entre les genres de raisonnements.*

mentionne ni la définition, ni la partition¹. Il s'accorde avec Cassiodore affirmant que « c'est dans le syllogisme que la dialectique tout entière fait montre de son utilité et de toute sa force² ». En revanche, il rejette explicitement, mais sans se référer à personne, la tradition selon laquelle la dialectique servirait à « raisonner des causes de toutes choses » ; tradition représentée verbalement, avec quelques autres, chez Isidore de Séville³.

Il ne serait pas inutile de pousser plus loin cette comparaison. Elle montre déjà que si la dialectique à laquelle Damien avait affaire ne paraît disposer d'aucun ouvrage nouveau⁴, elle a du moins ses caractères propres et ne se

1. Il ne donne même pour ainsi dire jamais de définitions. L'allusion qu'il fait à l'opération par laquelle les dialecticiens « présentent leurs mots » (*uerba trutinantes* : 611 B) est peut-être ce qu'il y a de moins éloigné de la définition. Par ailleurs *definitio* (Cod. Vat. Lat. 3797 : *diffinitio*), qu'il emploie au début de sa dispute (596 D) ne peut avoir le sens de « définition », puisqu'il s'agit d'une longue explication, ou confirmation, non pas du sens d'un terme, mais de ce qui justifie une proposition.

2. ... *Sed priusquam de syllogismis dicamus, ubi totius dialecticae utilitas et uirtus ostenditur...* (Inst. 3, PL 70, 1168 B). Cf. : *Vides igitur ut tota dubitatio quaestionis syllogismi argumentatione tractata sit...* (ibid. 1182 A). Ce qui correspond pleinement aux allusions faites par Damien aux opérations des dialecticiens de son temps.

3. *Dialectica est disciplina ad discernendas rerum causas inuenta* (Orig. 2, 22, 1). Voir sur ce point l'analyse de J. FONTAINE, *Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique*, p. 617 s. La formule est reprise avec une autre d'Isidore par le *Vocabulaire* de PAPIAS : *dialectica... rerum causas, intellectum mentis acuens, ueraque a falsis distinguens...* (art. « dial. ») Damien rejette cette tradition libérale qui fait de la dialectique « un instrument valable de recherche métaphysique » ; il conteste même qu'elle puisse s'appliquer à la réalité (voir *infra*).

4. Ni même, semble-t-il, d'aucun ouvrage ancien nouvellement retrouvé, ce qui rend plus remarquable encore l'essor de la dialectique à travers ce siècle. Cf. D. KNOWLES : « The most remarkable feature of the mental awakening of the eleventh century is the revival of dialectic... This change was not occasioned by any discovery of ancient texts » (*The Evolution of Medieval Thought*, p. 93). De quels textes disposaient donc les dialecticiens ? Un document d'ensemble nous manque pour les écoles d'Italie. Mais il ne semble pas que la dialectique y ait été nulle part plus développée qu'à Chartres, par exemple, où nous avons une liste des ouvrages scolaires par lesquels on s'initiait à cette science, peu après la mort de Fulbert (1028), soit sensiblement dans les années où Damien devait y être initié lui-même à l'école de Parme. Cf. A. CLERVAU, *Les écoles de Chartres au M.A.* (V^e-

signale jamais entièrement par les mêmes traits qu'aucune des dialectiques anciennes. De sa destination ancienne à la recherche de la vérité par les voies probables, elle retient l'aptitude à mettre en question les croyances ou les opinions, en faisant valoir des contradictions. Il est en cela difficile de savoir quel est le souci qui la guide. Le témoignage de Damien n'est rien d'autre qu'un jugement. Elle emprunte ensuite ses arguments, car elle argumente plus qu'elle n'examine, à d'autres opinions plutôt qu'à des vérités nécessaires, et elle pâtit surtout de ne pouvoir s'en assurer la vérification. Enfin, elle donne le change sur cette faiblesse fondamentale en renforçant, tant qu'elle peut, l'appareil formel de ses preuves, et en bâtissant sur le syllogisme la solidité apparente de ses conclusions. Elle nous désigne ainsi les points essentiels sur lesquels il faut l'interroger davantage : la nature des questions qu'elle traite, et si elle contribue à la définir ; les principes dont elle se sert, et s'ils lui appartiennent en propre ; enfin, les opérations qu'elle engage pour présenter son argumentation.

Thèmes et principes de l'argumentation dialectique

Peu d'indications nous sont données sur la nature des questions ordinaires de la dialectique ; car il ne s'agit en fait que des questions — voire de la question unique — disputées actuellement contre quelques dialecticiens¹. La question principale, mais non première : Dieu peut-il abolir le passé? nous est apparue comme le vrai sens, tiré par ces dialecticiens, d'une question initiale un peu plus concrète : Dieu peut-il rendre vierge

XVI^e siècles), qui donne cette liste d'après un manuscrit formant un manuel complet de dialectique (p. 117). Cf. *Sc. séc.*, II, 2, où l'on trouvera une vue générale des notions de dialectique relevées dans l'œuvre de Pierre Damien.

1. Lesquels, comme nous l'avons vu, sont des moines (chap. I, p. 32 s.) et des amateurs encore inexperts (603 BC) plutôt que des dialecticiens exercés.

celle qui ne l'est plus¹? Celle-ci n'est point rapportée à la dialectique ; l'autre au contraire². En quoi est-elle plus dialectique que la question de la virginité? La réponse de Damien paraît sur ce point très claire : la deuxième question est dialectique en ce qu'elle met en cause le principe de non-contradiction. Elle revient à supposer ce qu'il appelle un « état ambigu » (*alternitas*) entre l'être et le non-être : « ... Cette ambiguïté sur quoi porte la question, savoir si l'on peut croire qu'une chose en même temps a été et n'a pas été, est et n'est pas, sera et ne sera pas, cette ambiguïté... ne relève que des joutes verbales sur l'enchaînement logique du discours et du raisonnement³. » Ce qui revient à l'affirmation précédente : « Cette question... concerne l'exercice de la dialectique... les règles et l'ordre de la discussion et l'enchaînement des mots...⁴ » Il la réduit donc à une simple mise en question du principe fondamental de la logique, occupation normale des dialecticiens ; c'est par là qu'il s'autorise à l'écarter comme essentiellement dialectique, bien qu'elle mette directement en cause le dogme du pouvoir divin⁵.

Or, elle a été traitée autrefois, et abondamment, nous dit-il, par des gens qui savaient rester « dans les strictes limites de leur art⁶ ». Il y aurait donc deux sortes de questions dialectiques. Les unes sont enfermées dans les limites de l'art ; les

1. Ce sont les dialecticiens eux-mêmes qui ont pour ainsi dire lu cette deuxième question dans la première (601 C, 612 A). Celle-ci n'intéresse la dialectique qu'à partir du moment où la seconde y est impliquée. Damien, lui, a tendance à ramener la seconde question à la première (611 B-D, 612 A, 614 BC) qui lui convient mieux et se prête plus facilement à des réponses de foi ; il résiste à la tendance inverse de ses interlocuteurs, au point qu'il refuse de prendre à son compte la liaison évidente qu'ils font valoir entre les deux questions (612 A).

2. *Haec igitur quaestio... ad artis dialecticae probatur pertinere peritiam...* (604 AB).

3. 610 C. Ces « joutes verbales » ainsi qualifiées désignent la dialectique sans équivoque (cf. 603, 604 AB, 608 C, 612 A, 615 AB).

4. 604 AB.

5. L'affirmation « qu'elle ne va pas jusqu'à mettre en discussion la toute-puissance de la majesté divine » (604 A) est partiellement démentie par tous les efforts qu'il fait pour la résoudre conformément à la foi, en défendant contre l'objection qu'elle lui porte le dogme de la toute-puissance.

6. ... *Iuxta meram solius artis disputare uirtutem...* (604 A).

autres débordantes, quoiqu'elles lui appartiennent formellement. Un seul exemple doit nous faire entendre cette distinction. Les uns, qui sont les anciens maîtres ès arts, « discutèrent de la nécessité ou de l'impossibilité logique... sans faire jamais mention de Dieu dans ces débats¹ ». Voilà la dialectique pure. La nécessité et l'impossibilité en question sont énoncées quelques lignes plus haut² : il est nécessaire

1. ... *VI nullam in his conflictibus Dei facerent mentionem (ibid.)*.

2. ... *Quantum ad consequentiam disserendi, si futurum est ut pluat, necesse est omnino ut pluat, ac per hoc prorsus impossibile est ut non pluat... quantum ad ordinem disserendi, quicquid fuit, impossibile sit non fuisse...* (603 AB). Ces affirmations étant liées au problème des « futurs contingents » (*utrumlibet*) qui vient d'être évoqué (603 A), il est possible que dans son esprit les discussions des « anciens maîtres ès arts » (604 A) en soient parties. Les allusions très vagues qu'il fait à ce problème, aussi bien que leurs discussions, si cette hypothèse est la bonne, pourraient avoir pour base le 9^e chap. du livre *De l'interprétation*, où Aristote montre notamment que l'application de la règle des contradictoires aux futurs contingents aboutit à la suppression de la contingence dans le monde. Cependant, d'après l'angle par lequel il l'aborde, Damien semble plutôt se souvenir, comme il est plus vraisemblable du reste, des commentaires de BOËCE, et spécialement : *In librum Aristotelis de interpretatione commentarii secunda editio*, III, 9, éd. G. Meiser, Leipzig 1877, p. 193 (cf. p. 209), et peut-être surtout : *prima editio*, I, 9 (p. 106). Émile BRÉNIER, sans préciser la source qu'il suggère, cherche un rapprochement avec le *De fato* de Cicéron : « On sait, dit-il, d'après le *De fato* de Cicéron, comment les Stoïciens établissaient le destin, en appliquant le principe de contradiction aux propositions concernant l'avenir, puisqu'il est éternellement vrai que, à un moment quelconque du temps, A sera ou ne sera pas. C'est cette doctrine que Pierre Damien a en vue dans le chap. v de son *De divina Omnipotentia*, où il traite des futurs contingents et de l'usage de la philosophie dans les discussions théologiques; les Stoïciens sont ces *imperiti sapientes* qui ont le tort de rapporter à Dieu un principe qui est d'usage dans l'art de discuter... » (*La Philosophie au M.A.*, p. 118). Les *imperiti sapientes* (603 B) sont des moines du Mont-Cassin qui *necum didicerunt elementa uerborum (ibid.)* et qui ont tout l'air d'avoir ignoré les Stoïciens encore plus que Damien lui-même. Ne disons rien de la « philosophie » et de la « théologie » également absentes du texte... Quant au traité *Du destin* de Cicéron, livre en main, il n'impose aucun parallèle dans les termes. Il ne fait même pas mention, sauf erreur, de ces *utrumlibet* qui sont ici le pivot de la discussion. On pourrait tout au plus trouver un rapport lointain et sans doute fortuit entre cette discussion sommaire et le passage suivant : *Nec ii qui dicunt Inmutabilia esse quae futura sint, nec posse uerum futurum convertere in falsum, fatis necessitatem confirmant, sed uerborum uim interpretantur (IX, 20)*, commenté ainsi : « En d'autres termes, dès qu'une proposition concernant l'avenir est donnée comme vraie, elle est vraie de

que ce qui est soit, impossible que ce qui est ne soit pas. Ce qu'ils trouverent à dire là-dessus n'est pas notre affaire; rien n'est dévoilé du contenu de leurs discussions. Mais il y en a d'autres aujourd'hui, moins recommandables, qui « reprenant à leur compte cette vieille question, impatients qu'ils sont de connaître ce qui dépasse leur portée, ne font en réalité que rendre moins pénétrant le regard de leur esprit, parce qu'ils ne craignent pas d'offenser l'Auteur même de la lumière¹ ». Ceux-là opposent au pouvoir divin l'impossibilité des contradictoires, qu'ils ne considèrent du reste que dans le passé², et soulèvent comme une objection contre la foi la question que nous connaissons. On voit mal comment une question qui consiste à demander si Dieu, que l'on dit tout-puissant, a bien le pouvoir de changer le passé, « ne va pas jusqu'à mettre en discussion la toute-puissance de la majesté divine³ ». C'est l'intention même qui est reprochée aux dialecticiens. De sorte que leur question se trouve elle aussi dans « un état ambigu et confus⁴ », puisque, tout en sortant « des limites de l'art », elle « appartient à la dialectique », et ne relevant « que des joutes verbales sur l'enchaînement logique du discours et du raisonnement », elle trouve cependant moyen d'être « opposée

la même vérité que si elle exprimait un événement passé; mais il est abusif de vouloir en conclure que le fait qu'elle annonce doive être considéré comme nécessaire » (A. YON, éd. *Belles-Lettres*, p. 11, n. 1), ce qui, dans des perspectives différentes, et en prenant le problème par un autre bout, se rapproche en effet de la distinction de Pierre Damien (603 AB). Cf. *Sc. séc.*, II, 2.

1. 604 A.

2. C'est ce que Damien relève contre leur objection et qui lui permet de les accuser de s'être pris eux-mêmes à leurs propres pièges (602 D). *Quod ergo dicitur de praeteritis hoc consequitur nihilominus de rebus praesentibus et futuris, nimirum ut, sicut omne quod fuit, fuisse necesse est, ita omne quod est, quando est, necesse sit esse, et omne quod futurum est, necesse sit futurum esse (603 AB)*. *Videat ergo imperite sapientium et uana quaerentium caeca temeritas, quia si haec quae ad artem pertinent disserendi ad Deum procaeciter referant, iam non tantum in praeteritis, sed et in praesentibus ac futuris, eum inpotentem penitus et inualidum reddant (603 B)*.

3. D'autant qu'elle ne laisse pas d'offenser l'Auteur de la lumière » (604 A), et qu'elle est dénoncée plusieurs fois comme une objection à sa toute-puissance : 601 C, 608 A, 611 D - 612 A, 620 D.

4. *Allernitatis ista confusio (610 B)*.

à Dieu » et de « faire affront au Créateur », en contredisant la foi¹. Il faut entendre sans doute qu'elle serait véritablement dialectique si elle était posée comme elle doit l'être, sans faire aucune mention du pouvoir divin. Entre les mains de dialecticiens présomptueux et inexperts, c'est bien toujours une question dialectique, mais dirigée vers ce qui échappe à la compétence de l'art.

Du moins, c'est ainsi que peuvent se résumer les positions prises par Damien à l'égard de la question². Mais cette réponse³ doit bien peu satisfaire les dialecticiens eux-mêmes. Car où sont, en vérité, les limites de l'art ? S'ils les ont franchies imprudemment, c'est sans doute qu'ils ne les voyaient pas. Et s'ils ne les voyaient pas, c'est peut-être que les auteurs de l'art ne lui en ont point assigné⁴. Celui-là même qui les arrête à présent fait bien peu pour les en aver-

1. Sur ce qu'une question dialectique ne peut porter sur les mystères de la foi, voir notamment : ... *Si haec quae ad artem pertinent disserendi ad Deum procaciter referant...* (603 B); ... *iuxta meram solius artis disputare uirtutem, ut nullam... Dei facerent mentionem* (604 A); *Haec igitur quaestio, quoniam non ad discutendam maiestatis diuinæ potentiam, sed potius ad artis dialecticæ probatur pertinere peritiam...* (604 AB). Et cependant, l'ambiguïté de la question reparait en des phrases comme celle-ci : *Ventilent quaestiones suas qui uolunt, iuxta modum et ordinem disserendi, dum modo per ambages suas... contumeliam non inferant Creatori...* En fait, la question ne cesse de mettre en discussion la toute-puissance divine que lorsqu'elle est amputée de sa référence à Dieu (604 A), et alors ce n'est plus la question posée. Après la conclusion donnée, celle « question dialectique » retrouve en droit sa vraie nature d'objection contre Dieu : *Verumtamen quaestio ista, licet aduersus Deum inaniter opponatur...* (620 C). Encore *inaniter*, « vainement » ou « sans fondement », lui garde-t-il quelque chose de son ambiguïté.

2. Sans qu'on puisse ni doive les porter à une entière cohérence. La question l'irrite et l'embarrasse ; il se défend contre elle comme il peut, tantôt la rejetant comme dialectique (604 B, 610 C), et niant qu'elle concerne réellement la puissance divine, tantôt défendant la toute-puissance contre l'objection qu'elle y fait.

3. *Ad illud postremo quod... plures obiciunt... uideo respondendum* (601 C).

4. Des formules partout répétées, telles que celles-ci : *Ars bene disserendi et uera ac falsa diiudicandi* (*De Orat.* II, 38 (157)); *quae per omnes partes sapientiae manat et funditur* (*Tusc.* V, 25 (72)); *disciplina ad disserendas rerum causas inuenta* (*Isid.*, *Orig.* 2, 22, 1); etc., leur enseignaient au contraire, s'ils en avaient besoin, que le champ d'application de leur art n'a aucune limite.

tir. Il leur rappelle que « ce qui se tire des arguments des dialecticiens ou des rhéteurs ne saurait s'appliquer uniment aux mystères de la puissance divine » ; il leur enseigne que si cela arrive néanmoins, la science humaine doit accepter le magistère de la foi¹ ; ils ne sont guère avancés sur ce qui concerne la compétence de l'art et l'ordre de questions qui lui appartient.

Il est trop clair, en fait, que la simple application de ses principes fait glisser la dialectique à tout sujet, de quelque ordre qu'il soit. Il suffit pour cela qu'un énoncé souffre contradiction, soit en lui-même, soit par un autre énoncé. Aussi faut-il défendre à la logique de s'appliquer, si l'on veut qu'elle ne déborde pas. Et comme elle affirme, non sans raisons, l'universalité de ses principes, elle ne débordera jamais d'elle-même. Voilà ce que Damien refuse plusieurs fois d'admettre² ; et, quoi qu'on en ait dit, ce qu'il finit toujours par accorder.

Il ne faut pas un long développement pour le montrer ; la lecture de son texte doit y suffire. Il serait trop facile de faire remarquer d'abord qu'il défend longuement le dogme de la toute-puissance contre une question dialectique. Il reconnaît donc bien qu'elle s'applique à la foi, quoiqu'il ait déclaré qu'étant dialectique, elle ne pouvait « mettre en discussion la toute-puissance de la majesté divine ». Mais ce n'est pas encore reconnaître à l'art une compétence sur ce sujet.

Il n'y consent que vers la fin de sa dispute, mais plus clairement qu'on ne s'y attendrait. Il commence par opposer, nous l'avons vu, « l'ordre du discours », ou « l'enchaînement logique des énoncés », et « l'ordre naturel », qu'il appelle aussi

1. *Haec plane... opponant* (603 C); *Quae tamen... arripere...* (603 CD). Ces textes seront examinés dans la 2^e partie de ce chapitre.

2. On l'a suffisamment relevé : il est l'homme, dans l'histoire de la pensée, qui a osé mettre en question l'universalité du principe de non-contradiction, en contestant qu'il soit applicable à Dieu (612 AB, 615 AB). Il est vrai que beaucoup d'historiens de la philosophie ou de la pensée ne font que reprendre à son sujet le jugement de J.A. ENDRÉS : « Durch seine Leugnung der allgemeinen Geltung des Widerspruchsgesetzes rührt er an den Lebensnerv der Vernunftwissenschaft als solchen » (*Petrus Damiani und die weltliche Wissenschaft*, p. 30).

« les variations de la nature ¹ ». Et il entend que la dialectique se contente du premier et ne s'arroge pas le droit de connaître le second. C'est ce qui lui fait dire, peu après, qu'une question dialectique « ne porte pas sur la substance vive et la réalité des choses », mais concerne seulement « les règles et l'ordre de la discussion et l'enchaînement des mots ² ». Et c'est pour cette raison que le pouvoir divin lui échappe ; elle jugera tout au plus si les discours qu'on tient sur lui sont cohérents. C'est déjà lui abandonner un certain champ.

Mais voici qu'au cours de la dispute, la logique va se réconcilier avec la réalité de la nature. Quelques pages plus loin : « Pour la nature certainement cela est vrai, la proposition tient : que quelque chose à la fois soit arrivé et ne soit pas arrivé, on ne peut identifier là une seule et même chose ³. » Et enfin : « Qu'ils sachent bien que cette impossibilité est dans la nature des choses et dans les déductions... de l'art... ⁴ » Comment pourrait-on mieux les accorder ? Que reste-t-il donc de l'opposition des deux ordres qui limitaient la portée de la dialectique et l'enfermaient dans les mots ? Nous en sommes bien revenus. Toutefois, si la dialectique est naturellement accordée aux choses, parce qu'elle est fondée sur un principe qui est regardé comme une loi de nature, elle ne saurait prétendre pour autant s'appliquer à Dieu. « ... Cette impossibilité, on a sans doute raison de l'affirmer quand on la rapporte aux limitations de la nature ; mais qu'on se garde bien de l'attribuer à la majesté divine. » Et encore : « ... qu'ils sachent bien que cette impossibilité... ne concerne pas le pouvoir divin. » « ... C'est seulement selon l'ordre de la nature et selon un enchaînement verbal qu'on peut dire : si une chose est, aussi longtemps qu'elle est, elle ne peut pas ne pas être... Cela dit, qu'y a-t-il que Dieu ne puisse renverser contre

1. 603 AB.

2. 604 B.

3. 612 A. Cf. *supra* : *Niteris profecto... nichil est* (608 C). La loi de contradiction est donc déjà assimilée à une loi naturelle (*quantum ad naturam*) et c'est en raison de la contingence des lois naturelles que va être mise en question sa nécessité (612 AB, 615 AB).

4. 615 A.

l'ordre qui est propre à la nature même et contre les fondements de l'existence ¹ ? »

Il y a pourtant quelque raison de penser que le pouvoir divin lui-même, dans son esprit, n'abolit pas l'identité et ne réalise aucune contradiction : il cite en grand nombre, et les plus grands qu'il peut, des exemples dans lesquels Dieu montre son pouvoir absolu sur la nature ; mais aucun d'entre eux, bien considéré, n'implique la moindre contradiction. Il faut donc bien réduire à la mesure des exemples les jugements par lesquels il libère le Créateur de la loi d'identité à laquelle est soumise sa créature ².

Il fait plus, en réalité, que d'omettre de dire en quel cas Dieu aurait le pouvoir de la renverser. Il la lui applique lui-même. Il se sert, comme un dialecticien, du principe d'identité pour démontrer que Dieu peut faire que Rome n'ait jamais existé. Car c'est encore selon cette loi que Dieu la renverse ; ou plutôt, qu'il la confirme en pouvant faire ce qui nous semble la renverser ³. Si, à cette occasion, Damien fait un sophisme au lieu d'un raisonnement, cela ne tenait sans doute pas à lui. Il est, là encore, aussi prudent qu'il fallait pour ne fixer aucune limite à l'application d'un principe universel ; et par conséquence, il laisse ou plutôt il donne lui-même à la dialectique dont il se sert la latitude qu'elle reven- diquait.

Il reste qu'il exprime une certaine idée de ce qui appartient à l'art considéré en lui-même. Ce sont des limites scolaires ⁴. On s'occupe surtout, lorsqu'on étudie la dialectique, de l'application du principe d'identité aux règles du raisonnement. Puis vient le moment où l'on ne résiste plus à la tentation d'appliquer les règles du raisonnement à toutes sortes de questions. C'est alors que le conflit commence et

1. 612 AB, 615 A, 615 B.

2. Cf. chap. III, p. 172 s.

3. C'est en effet en raison de l'identité perpétuelle du pouvoir divin (*illud enim posse... semper est quod est* : 619 D) que Dieu peut faire aujourd'hui que Rome n'ait pas existé.

4. Il ne laisse aucun doute sur son intention présente de le confiner dans les exercices scolaires (603 BC, 604 AB, 610 C, 615 AB), sauf à régler les conditions générales de son application à l'étude sacrée (603 CD).

que se pose la question critique des compétences et des domaines réservés. La présente dispute montre assez combien elle est difficile à résoudre. Ce qui complique les choses, et ce qui compromet les droits de la dialectique, c'est qu'elle se sert, en fait, d'autres principes que ceux sur lesquels elle est fondée. Elle traite, ou du moins elle laisse traiter dans cette lettre, le principe d'identité comme une loi de nature établie par Dieu ; et inversement, par une sorte d'assimilation, elle donne à des lois contingentes de la nature une quasi-nécessité. De sorte que, si l'on ne peut songer à contester qu'une question qui met en jeu une contradiction relève de la dialectique, il y a néanmoins une manière de la traiter qui n'est plus couverte par ses lois. Ainsi, la distinction entre ce qui lui appartient et ce qui excède son pouvoir consiste moins dans la nature des questions qu'elle traite que dans les principes auxquels elle recourt pour les traiter¹. Tant que Damien a en face de lui des dialecticiens qui trouvent, à tort ou à raison, une contradiction entre la toute-puissance et l'impuissance divine à l'égard de ce qui est, il est obligé de dire qu'ils soulèvent une question proprement dialectique, et en même temps d'engager la foi dans sa discussion. Mais quand d'autres dialecticiens opposent simplement au dogme de la naissance

1. Contrairement à ce qu'on pourrait attendre, il n'invoque aucune distinction traditionnelle pour borner la discussion dialectique à un certain ordre de questions. Il néglige par exemple la division classique des thèmes de dispute ou d'argumentation en *quaestio* et *causa*, le genre de question appelée *thesis* définissant le sujet dialectique. Cf. CASSIODORE, *Inst.* c. 2 : *Quaestio autem est res quae habet in se controuersiam in dicendo positam sine certarum personarum interpositione...*, etc. (PL 70, 1160 D). Ce qui sert de base, dans le *Vocabulaire* de PAPIAS, à la détermination de la nature de la question dialectique : *Quaestionum duo sunt genera : finitum et infinitum. Finitum hypothesis graece, latine causa dicitur, ubi certa persona controuersia fit ut in rhetorica. Infinitum, quod graece thesis, latine propositio nominatur : personam non habet certam nec est in aliqua certa circumstantia, ut in dialectica i.e. nec loco nec tempore. Thesis appellatur quaestio dialectica quae sine circumstantiis est, ut : utrum homo sit animal. Hypothesis uero rhetorica causa cum circumstantiis. La latitude de ces définitions apparaît encore à l'identification de *propositio*, non plus avec *thesis*, mais avec *problema* : *Problemata : graece, quae latine appellantur propositiones ; quaestiones sunt habentes aliquid quod disputatione sit soluendum* (art. « *quaestio, thesis et problema* »). Cf. CICÉRON, *Top.* 21, (79) ; *Isid.*, *Orig.* 2, 15 ; etc.*

virginale du Christ une affirmation selon laquelle la nature s'oppose à ce qu'une vierge puisse enfanter, il est fondé à leur dire ou bien, comme il le fait, que la dialectique est renversée par l'action de Dieu, ou plutôt, comme il le soutient à moins bon titre sur la première question, qu'elle passe les bornes qui lui sont prescrites par la simplicité de ses principes. Car elle sait que deux affirmations ne peuvent se contredire et être vraies en même temps, et en dehors de cela elle ne sait rien. La nature et ses pouvoirs lui sont inconnus. Dès lors qu'on ne se contredit pas, elle ne peut ni critiquer ni accepter sans critique ce qu'on en dit. Si bien que, voulant borner l'ordre des questions qui lui sont permises, Damien finit par la ramener à ses principes et par lui faire reconnaître leur limitation dans leur universalité.

L'argumentation : Il ne trouve pas sujet à critique, **le syllogisme et les opérations auxiliaires** mais bien à raillerie, dans l'exploitation des principes par les formes de l'argumentation. Car il est rare qu'un dialecticien bâtit de travers un syllogisme. C'est tout ce qu'ils apprennent, semble-t-il, ou à peu près. Mais pourquoi bâtir pompeusement des syllogismes et tirer des conclusions « nécessaires », quand les prémisses ne sont mêmes pas établies¹ ?

Le moyen de rendre contraignants les arguments qu'ils présentent est naturellement de les mouler dans des raisonnements concluants. De sorte que les prémisses acceptées, sur lesquelles ils ne sont pas très difficiles, on ne puisse échapper, comme il leur plaît à dire², à la conclusion. Et comme la nécessité de l'inférence fait oublier à l'arrivée l'incertitude du départ, le raisonnement en forme a tendance à tenir lieu de tout dans la démonstration.

1. Cf. 610 D, 611 B.

2. ... *Vt illis uideatur, ineuitabilia concludentes* (611 B). Cf. sur le ms. de base, *Vat. lat.* 3797, le sous-titre ajouté avant la fin du siècle, au moment de copier la conclusion de la dispute : *Epilogus et aduersarii ineuadenda conclusio* (618 B).

Deux sortes d'allusions y sont faites. Tout d'abord des formules très générales qui peuvent désigner toutes sortes d'enchaînements¹. Le vague et les variations des termes montrent moins sans doute l'indécision du vocabulaire dialectique que la hauteur de laquelle l'écrivain voit les exercices de l'école et perçoit le langage de la spécialisation². Pour faire savoir ce que sont ces « enchaînements logiques des énoncés », ou cet ordre imposé par l'art à la discussion, c'est à peine s'il donne quelques exemples. « Pour ce qui concerne, dit-il, l'enchaînement logique du discours, s'il va pleuvoir, il est absolument nécessaire qu'il pleuve, et pour autant il est tout à fait impossible qu'il ne pleuve pas³. » Ou encore : « ... En ce qui concerne l'ordre du discours, il est impossible que tout ce qui a été n'ait pas été ; impossible que tout ce qui est ne soit pas ; impossible que tout ce qui est à venir ne soit pas à venir⁴. » Ces expressions restent donc en deçà des espèces et figures du raisonnement⁵. Elles peuvent s'appliquer à toute déduction, à commencer par ces variations tautologiques qui accommodent le principe d'identité. Ce peuvent être des syllogismes elliptiques, des enthymèmes, des raisonnements *a fortiori*...⁶ Rien ne précise ces formes élémentaires du raisonnement.

1. 603 AB et D, 604 B, 610 C, 615 A.

2. C'est un caractère général de son style d'éviter les termes techniques et surtout scolaires, au détriment parfois de la précision. Cf. chap. V, p. 324 s.

3. 603 A.

4. 603 B.

5. Lesquelles, grâce à Boèce, sont assez bien connues de ses contemporains italiens, comme le *Vocabulaire* de PAPIAS l'atteste : *Argumentatio uero est per orationem argumenti explicatio; cuius duae sunt species: syllogismus et inductio. Sed syllogismo enthymema, inductioni supponitur exemplum. Inductio est oratio per quam fit a particularibus ad uniuersalia progressio. Syllogismus quem graeci uocant, nos inuitabile possumus appellare. Syllogismus est igitur propositionis, assumptionis, confirmationisque extrema conclusio. Cf.: Ratiocinatio... cuius modi duo sunt: enthymema qui est syllogismus imperfectus atque rhetoricus; secundus epicherema qui est latior. Les « figures » proprement dites font cependant défaut.*

6. Une allusion qu'il fait aux enthymèmes montre qu'ils étaient recherchés dans ses écrits, tout comme les syllogismes, par les lettrés contemporains : *Non ignoro quia cum mea epistola grammaticorum saecularium manibus traditur... captiosos syllogismorum atque enthymematum circulos mens curiosa*

D'autres passages sont plus nets. Ils donnent *le syllogisme*, comme il se doit, pour la forme type et l'instrument par excellence de la démonstration. Mais ne demandons pas que le raisonnement dialectique soit distingué du raisonnement nécessaire¹. Il paraît « nécessaire » aux dialecticiens, et Damien ne se mêle pas d'explications érudites pour leur faire savoir quand il ne l'est pas². Il laisse voir, du moins, qu'on prisait autour de lui les syllogismes hypothétiques, et qu'on les distinguait soigneusement des catégoriques³. Il parle de « ce qui a été inventé pour régler l'usage des syllogismes⁴ ». Il n'hésite même pas, contrairement à son habi-

rimatur (Ep. 8, 8, *Bonohomini, prudentissimo iudici...* PL 144, 476 B). Cette forme de raisonnement, plus accommodée à l'art du rhéteur qu'à celui du dialecticien, est en fait celle qui se rencontre le plus souvent chez lui, avec le raisonnement par analogie auquel elle est liée.

1. Constatons que l'autorité magistrale de Papias ne paraît pas plus fixée sur la différence entre le probable et le nécessaire ou « inévitable » : *Syllogismus graece, latine dicitur argumentatio uel inuitabile, quae inuentum probabile exsequimur. Cf. CICÉRON: Omnis autem argumentatio quae ex iis locis quos commemorauimus, sumetur, aut probabilis aut necessaria debet esse. Etenim, ut breuiter describamus, argumentatio uidetur esse inuentum ex aliquo genere, rem aliquam aut probabiliter ostendens, aut necessarie demonstrans. Necessarie demonstrantur ea quae aliter ac dicuntur nec fieri nec probari possunt, hoc modo: si peperit, cum uitro concubuit* (*De inuentione*, 2, 29 (44)). Cf. 611 B.

2. Voir notamment 610 D et 611 B. Il ne fait que relever leur tendance à confondre la nécessité de l'enchaînement avec la vérité des prémisses, et à proclamer « nécessaires » des conclusions tirées logiquement de propositions qui ne le sont pas.

3. Dans une lettre à Bonhomme : *... Quaeritur etiam utrum categorici, an potius hypothetici, quae proposita sunt, per allegationes inuitabiles astruant syllogismi* (Op. 58, PL 145, 831 A). Le goût des lettrés pour les raisonnements en forme (suivant les espèces enseignées par Boèce et Cassiodore) les leur faisait donc rechercher jusque dans le genre épistolaire. Cf. CASSIODORE : *Syllogismorum uero alii sunt praedicatiui, qui categorici uocantur; alii conditionales quos hypotheticos dicimus* (Inst. 3, PL 70, 1179 D); et BOÈCE (*De syllog. hypoth.*, PL 64, 832 B). Les distinctions de PAPIAS sont particulièrement précises sur ce point : *Hypothetici conditionales syllogismi dicuntur ab hypothesis, quae duobus modis dicitur: aut enim per quamdam conditionem aliquid acquiescit quod fieri nullo modo potest ut ad suum terminum ratio perducatur... aut hoc est, aut illud est: aut dies est, aut nox est* (*Vocab.*, art. « Hypothetici »).

4. *Haec plane... quae ad hoc inuenta sunt ut in syllogismorum instrumenta proficiant...* (603 C).

tude, à citer quelques noms d'école de ses opérations : « Qu'ils viennent, ces dialecticiens... qu'ils viennent, dis-je, pesant leurs mots..., ' posant la majeure ' (*proponentes*), ' établissant la mineure ' (*assumentes*), et, à ce qu'ils croient, tirant des conclusions ' inévitables ' (*ineuitabilia concludentes*)¹. » Tant il est vrai qu'il faut qu'il se moque pour avoir le goût d'être précis. Il y ajoute les exemples qui traitent encore : « si elle a enfanté, elle a connu un homme ; or, elle a enfanté ; donc, elle a connu un homme² » ; « si le bois brûle, il se consume ; or, il brûle, donc il se consume » ; ou encore : « si un rameau est coupé, il ne donne pas de fruit ; or, il est coupé ; donc il ne donne pas de fruit³ ».

L'intérêt de ces échos, plus ou moins proches, n'est évidemment pas de nous renseigner sur les raffinements qu'on donnait alors à la théorie du syllogisme. Il est plutôt de souligner l'ardeur avec laquelle certains dialecticiens, oublieux des faits de la Révélation, ramassaient les prémisses les plus pauvrement établies, dès lors qu'elles avaient l'autorité des maîtres païens, et les brandissaient contre l'autorité de l'Écriture⁴. C'est à cela qu'il en veut ; le sérieux, l'import-

1. *Veniunt dialectici... verba trutinantes, quaestiones suas buccis concrepantibus uentilantes, proponentes, assumentes, et, ut illis uidetur, ineuitabilia concludentes...* (611 B). Cf. BOËCE : *Quoniam enim omnis syllogismus ex propositionibus textitur, prima uel propositio uel sumptum uocatur; secunda uero dicitur assumptio; ex his quae inferuntur conclusio nuncupatur* (*De syllog. hypoth.*, PL 64, 844 A).

2. ... *Si peperit, concubuit; sed peperit; ergo concubuit* (611 B). Sur la tradition de ce raisonnement (CICÉRON, *De inuent.* II, 29, 44) colporté par MARIUS VICTORINUS (*Explanations in Ciceronis rhetoricam*, I, 29, éd. C. Halm, p. 232), voir éd. Brezzi-Nardi, p. 112. Il pouvait aussi être lu dans BOËCE, *De differentiis topicis*, 3, PL 64, 1198 C. MANEGOLD DE LAUTENBACH, dont la pensée dépend généralement de P. D., le reprend (*Contra Wolf.* 14, PL 155, 163 A).

3. 610 D - 611 A. Le fait que les 3 syllogismes cités dans cette lettre sont des hypothétiques du premier mode rapproche encore cette dialectique de Cicéron. ... *Quare Cicero dialecticam in hypotheticis tantum constituit syllogismis* (BOËCE, *In Cic. Top.* 1, PL 64, 1039). Cf. CASSIODORE : *Nunc ad hypotheticos syllogismos, ordine currente, ueniamus. Primus modus est uelut : si dies est, lucet; est autem dies; lucet igitur* (*Inst.* 3, PL 70, 1173 A). Cf. sur l'attribution du syllogisme hypothétique à la dialectique par Cicéron le ms. de Saint-Gall du XI^e siècle cité par PRANTI, *op. cit.*, t. II, p. 67.

4. Sur cette attitude fréquente parmi les lettrés contemporains, voir Sc. séc. 1^{re} partie, chap. IV et V, et 2^e partie, chap. II.

tance de la déduction syllogistique n'est qu'un amusement pour lui. C'est l'appareil où l'on voit de petits grimauds, gonflés d'un sentiment de nécessité, faire passer leurs opinions les plus vaines, pour les rendre irrécusables. C'est l'arme qui les rend invincibles dans la dispute. Voyez leurs syllogismes : ils sont « armés¹ », ils sont forts. Ils se confient dans la solidité de leur enchaînement, et attendent de pied ferme la contradiction qui voudrait ébranler une conclusion « nécessaire » et « inévitable ». Ils l'appellent ; ils tendent des « objections » qui sont des « pièges » ; et on les entend provoquer le public au débat à « voix retentissantes²... »

Ces parades de mots, qui font comparer l'école du siècle au théâtre et à la foire, ne nous laissent pas assister aux véritables exercices qui formaient l'apprentissage des dialecticiens. Il est bien singulier, dans cette dispute, de ne trouver presque nul rapport entre la question soulevée par quelques-uns d'entre eux et les échantillons d'une argumentation syllogistique, destinée pourtant à quoi, en principe, sinon à la résoudre ? C'est qu'on ne fait pas la part si belle aux adversaires de la foi. Faut-il amplifier l'effet de leurs raisons ? La raison de la foi veut qu'on les étouffe. L'argumentation dialectique sera représentée, mais par des exemples choisis pour ce qu'ils prêtent à la risée et à la réfutation³.

A peine serons-nous mieux instruits de ces opérations auxiliaires du jugement, et par suite du raisonnement, qui tiennent la plus grande place dans la dialectique cicéronienne⁴. Elles ne sont point nommées, cela ne nous étonne pas ;

1. *Armatos dialecticorum syllogismos* (610 D).

2. ... *Quae apud eos necessaria iam atque ineuitabilia iudicantur...* (*ibid.*) ; ... *quod in hac disputandi materia plures obiciunt...* (601 C) ; ... *alii quaestionum suarum tendiculas struunt...* (602 D) ; ... *quaestiones suas buccis concrepantibus uentilantes...* (611 B).

3. Voir 610 D, 611 AB, 618 C, 619 A. Cf. chap. II, p. 98 s.

4. Cf. *supra*, p. 195, n. 1 à laquelle on peut ajouter sans être exhaustif : *Quid igitur iudicabit (dialectica) ? quae coniunctio, quae disiunctio uera sit, quid ambigue dictum sit, quid sequatur quamque rem, quid repugnet* (*Acad.* II, 28 (91)). ... *Definitioes... diuidendo ac partiendo... quo modo efficiatur*

mais il est possible à plusieurs reprises d'en discerner quelques équivalents.

La *définition* serait présente par son nom : *definitio*, si c'était bien d'elle qu'il s'agissait. Mais ici il faut plutôt traduire : explication. « ... Par de longues et prolixes argumentations, passant bien des questions en revue, tu en arrivais enfin à conclure ton explication par cette formule...¹ » Ce n'est point l'énoncé sommaire ou essentiel de ce qu'est une chose ou de ce que signifie un mot². La *definitio*, qui s'achève dans une formule de conclusion (*clausula*) consiste ici à déterminer, non pas la compréhension d'un concept, mais la raison qui fonde une thèse, à savoir que Dieu ne peut rendre la virginité à qui l'a perdue. Elle ne fait qu'expliquer ou justifier ce jugement. Nous ne trouvons dans la lettre aucune véritable définition. Et à peine en trouverions-nous une seule dans l'œuvre entière. Si elle avait été fort en honneur autour de lui, il aurait dû, semble-t-il, en connaître l'utilité. Très souvent, dans l'application de la loi ecclésiastique, il doit préciser certaines notions³. Il néglige pourtant de les définir. Peut-être fait-il une allusion lointaine à la définition dans cette opération des dialecticiens qu'il nous représente « pesant leurs mots » (*uerba trutinantes*)⁴. Mais rien

concludaturque ratio... qua uia captiosa soluantur, ambigua distinguantur... (De In. 1, 7 (22)). Ces aperçus variés sur les opérations de la dialectique pouvaient difficilement en laisser une idée bien rigoureuse à un homme formé à la rhétorique cicéronienne.

1. *Deinde, longis atque prolixis argumentationibus multa pereurrens, ad hoc tandem definitionis tuae clausulam perduxisti ut diceres Deum non ob aliud hoc non posse, nisi quia non uult* (596 D - 597 A).

2. Le *Vocabulaire* de PAPIAS, après avoir défini classiquement la définition de choses, paraît indiquer l'une des sources principales du savoir contemporain à son sujet ; *Definitio est rei alicuius aequa comprehensio ex genere et differentis, proprie : ut homo est animal rationale, mortale... De Diuisione Diffinitionum ex Marii Victorini Libro adbreuiata...*

3. Par exemple, celle des degrés de consanguinité qu'il établit sur la base des canons de l'Église et des *Institutes* de Justinien (*Op.* 8, *PL* 145, 191-208). Cependant, pas plus qu'ailleurs, il ne donne là de définition proprement dite. Il ne laisse voir aucun intérêt pour la définition alors qu'elle commence à jouer un rôle dans la rationalisation du droit public et ecclésiastique.

4. 611 B. Cette pesée des mots au trébuchet pourrait avoir surtout pour objet la justesse des attributions. Cf. S. JÉRÔME : *Sint alii disertí, laudentur*

ne dit que la convenance des mots était établie par une manière rigoureuse de les définir. De plus, l'expression toute faite n'a pas la valeur d'un document. Tout ce que nous pouvons voir ici qui ait sens de définition, d'une façon très large, est une distinction. Il importait à la commodité de sa dispute de diviser en deux parts ce que signifie « rendre vierge celle qui ne l'est plus ». Cela, dit-il, « peut s'entendre sous deux rapports : la plénitude des mérites et l'intégrité corporelle¹ ». Ce n'est ni l'explication d'un mot, ni l'indication suffisante de ce qu'est une chose, mais un certain éclaircissement de l'acte en question : voilà éventuellement en quoi il consiste. Une analyse s'ébauche dont nous voyons nettement les éléments.

La *distinction* qui aura un si grand rôle à jouer, paraît lui être plus familière. Peut-être l'était-elle aussi à ses interlocuteurs. La première est faite, nous l'avons vu, à propos des futurs contingents. Deux jugements sont rapportés à deux ordres différents d'énoncés que les dialecticiens semblaient confondre. L'un dit qu'il est possible qu'il pleuve ou ne pleuve pas ; l'autre que, s'il va pleuvoir, il est nécessaire qu'il pleuve. Le premier tient compte des « variations de la nature », le deuxième de « l'enchaînement logique des énoncés² ». Cette distinction est-elle une leçon élémentaire de dialectique ? Une réflexion de Pierre Damien ? Il la donne plutôt comme si elle devait être connue de ceux qui dans le monde se font appeler savants³. Plus simple encore est la distinction du bien et du mal, non pas directement en eux-mêmes, mais en tant qu'actes passés qui ne se présentent pas de la même manière au pouvoir divin. Car le bien a réellement été fait, tandis que le mal n'a qu'une réalité apparente. Ainsi, Dieu ne peut abolir ni le bien passé, puisqu'il le veut comme son œuvre même, et que ce serait

ut uolunt, et inflatis buccis spumantia uerba trutinantur (Ep. 36, 14) ; *supra* : ... *de Hebraeis litteris disputantem non decet Aristotelis argumenta conquirere...* (*ibid.*) ; cf. PERSE : ... *Murmura cum secum et rabiosa silentia rodunt / atque exporrecto trutinantur uerba labello...* (*Sat.*, 3, 82).

1. 600 BC.

2. 603 AB.

3. Cf. sur ce point, p. 200, n. 2.

ne pas vouloir ce qu'il veut ; ni le mal, puisqu'il n'offre rien à supprimer¹. De sorte qu'une seconde fois, une distinction opportune fonde l'analyse qui résoudra la dispute. Chemin faisant, elle en produit une autre : la « couleur de l'apparence » et le « jugement de vérité² ». Toutes ces distinctions iraient fort loin si elles étaient traitées comme des problèmes, au lieu d'être simplement affirmées. Intéressent-elles spécialement la dialectique ? Sans doute, quand elles sont justement mises en question. C'est pourquoi il est dit que « l'état ambigu » entre l'être et le non-être, qui est exclu par la première, « relève des joutes verbales sur l'enchaînement logique du discours et du raisonnement³ ». Si la distinction des genres et des espèces, si familière aux dialecticiens, n'aboutit à aucune définition dans cette lettre, du moins la distinction en général y est-elle plus fréquente qu'à l'ordinaire, et sans doute est-ce le fait d'une dispute engagée contre des dialecticiens⁴.

L'implication n'est désignée par aucun terme, et rien n'assure par ailleurs qu'elle soit connue des dialecticiens

1. Sur ce point, la distinction la plus nette est donnée au début de la conclusion générale : *Quando igitur... fecerit Deus* (618 BC). Elle a déjà été esquissée à plusieurs reprises : 602 A-C, 609 B-D, 610 BC.

2. *Nichil apud testimonium ueritatis, aliquid in umbra caliginis* (610 A) ; *Sunt quidam in superficie coloris, non autem in iudicio ueritatis* (610 B). Cette distinction philosophique peut être rapprochée d'une autre entre le point de vue divin pour lequel tout demeure éternellement identique, et le point de vue humain pour lequel tout est changeant : ... *Non inepte... non sit* (619 A) ; *Potest Deus... et potest...* (619 AB) ; *Potuit secundum nos, potest secundum se* (619 B), etc. Cf. la préparation de cette distinction dans la 3^e phase : 604 C - 607 D.

3. *Manifestum est igitur alternitatem istam de qua quaeritur, scilicet utrum possit credi aliquid fuisse simul et non fuisse, esse et non esse, futurum esse et futurum non esse... ad solas... uerborum pugnas quae de disserendi ac ratiocinandi sunt consequentis pertinere* (610 C).

4. Le reste de l'œuvre a moins besoin de ces distinctions (inspirées pour la plupart de saint Augustin, cf. chap. III, 2^e partie), puisque c'est la seule fois qu'il traite une question « dialectique ». On peut constater cependant qu'il ne garde rien de la manie des distinctions formelles qui caractérise dans les écoles, outre la dialectique tirée de Boèce, l'ensemble des arts du trivium. Voir par ex., dans le *Vocabulaire* de PAPIAS à l'art. « Logice » : *Logice uno quidem modo est trina positio... Colligit tribus modis... Sunt igitur duae diuisiones...*, etc.

et cataloguée. Elle joue un certain rôle dans cette dispute. Deux fois au moins se trouve mis en lumière ce qui est impliqué soit dans une question, soit dans une proposition admise par eux. « A l'affirmation que Dieu ne peut rendre une femme vierge après sa faute, ils ajoutent, comme par un enchaînement logique : car Dieu peut-il faire que ce qui est arrivé ne soit pas arrivé¹ ? » Ce *quasi consequenter adiciunt* n'est pas une simple inférence logique. Ce n'est pas parce que Dieu ne peut rendre vierge., qu'il ne peut abolir le passé. Mais c'est cette dernière vérité qui explique la première, parce qu'elle s'y trouve impliquée. Rendre vierge est impossible à Dieu, parce que ce serait abolir le passé. L'explication apparaît ici dans toute sa force, comme ce qui rend conscient du vrai sens d'une proposition déjà donnée. Et il est ici sans aucun doute qu'elle est le fait des dialecticiens et d'eux seuls. Damien sépare au contraire les deux questions ; il n'aperçoit entre elles que cette « sorte de conséquence » qu'il refuse de justifier. Eux tirent tout de suite l'affirmation générale qui était contenue, sinon cachée, dans les propos de saint Jérôme. Damien cependant leur rend la pareille, modestement, à la fin de sa dispute, sur un terrain qui lui convient mieux. Il veut dégager le sens, c'est-à-dire l'absurdité, de cette deuxième question qu'ils lui ont posée : Dieu peut-il faire que ce qui est arrivé ne soit pas arrivé ? Il la transpose donc en une autre qui s'y trouve comprise selon lui, et dont il lui est aisé de se défaire : Demander, dit-il : « Comment Dieu peut-il faire que ce qui a été fait n'ait pas été fait ? » revient à dire : « Dieu peut-il faire en sorte qu'il n'ait pas fait ce qu'il a fait lui-même ? » Dans ces conditions, il n'y a plus qu'à cracher sur l'auteur d'une telle affirmation...² » C'est là, il est vrai, procédé oratoire autant qu'opération de logique. Votre thèse paraît indifférente. Voyez ce qu'elle implique et signifie réellement. Vous n'oserez plus la défendre.

Enfin, *la généralisation* peut être une manière d'expliquer particulièrement efficace. Pourquoi donc les dialecticiens

1. 612 A.

2. 618 C.

ticiens disent-ils que Dieu ne peut abolir le passé ? Parce qu'ils savent que ce qui a été ne peut plus ne pas avoir été. Mais, selon le même principe, et en ce qui concerne l'enchaînement logique seul et non les variations possibles des faits, ce qui est peut-il davantage ne pas être ? Et ce qui est à venir ne pas être à venir ? Ils disent donc du même coup, sans l'avoir remarqué, que la puissance divine est sans pouvoir à chacune des phases du temps¹. La négation, non pas de la toute-puissance, comme ils le croient, mais de tout pouvoir divin, apparaît impliquée dans une négation particulière qu'ils ont cru habile d'appliquer au seul passé². C'est ainsi qu'une proposition qui leur semblait nécessaire se révèle absurde pour la foi. Mais le raisonnement discutable qui appuie cette révélation, et qui tient de la déduction comme de l'induction³, est assez difficile à définir. C'est moins une opération définie de logique que le procédé d'un orateur qui n'a rien d'assez frappant pour contrebalancer des dialecticiens.

Le lien avec les arts du langage Au vrai, il semble qu'il y ait bien peu de chose dans l'argumentation dialectique qui n'appartienne aussi à cette autre partie de l'art d'argumenter qu'est la rhétorique. Le rhéteur qu'est Damien nous le suggère lui-même : « Ce qui se tire, dit-il, des arguments des dialecticiens ou des rhéteurs (*ex dialecticorum uel rhetorum argumentis*) ne saurait s'appliquer uniment aux mystères de la puissance divine⁴. »

1. *Tamquam si impossibilitas ista in solis uideatur pronentre praeteritis, et non in praesentibus similiter inueniatur temporibus et futuris* (602 D); *... iam non tantum in praeteritis, sed et in praesentibus ac futuris, cum inopotentem penitus et inualidum reddant* (603 AB); *Quis enim... inpotens ostendatur* (603 D).

2. Non sans raisons du reste, cf. chap. II, p. 86.

3. L'induction, également très rare chez Pierre Damien, ne semble pas compter pour lui dans les opérations dialectiques à côté du syllogisme. Nous avons vu cependant que Papias en fait une des deux espèces d'*argumentatio* : *... cuius duae sunt species : syllogismus et inductio* (Cf. p. 208, n. 5).

4. 603 C. On trouverait bien des associations analogues. Cf. chez Damien lui-même : *spretis oratorum dialecticorumque uersutis* (Op. 45, PL 145, 703

Ou bien, il veut qu'une même question, qui est, dit-il, une question dialectique, concerne « les règles et l'ordre de la discussion », ou « la faculté de parler et l'éclat des mots¹ ». On pourrait traduire : l'éloquence et le beau langage. Les deux arts ne sont même plus distingués.

Il est compréhensible que l'argumentation, si elle est l'activité essentielle du dialecticien, lorsqu'il démontre une thèse à propos d'une question, ne puisse être son activité propre et distinctive. Argumenter est œuvre d'avocat. Et il y a tant de gens qui argumentent et se font les avocats de toutes sortes de causes et de toutes sortes d'idées ! Dans la société où Damien vivait, c'est apparemment l'une des tâches les plus actives². Lui-même, que fait-il la plupart

AB), ou chez son contemporain ANSELME DE BESATE : *Pudeat te igitur iam usurpare excellentissimum nomen illud oratoris uel dialectici (Rhetorimachia, éd. K. Manitius, p. 119).*

1. *... Ad artis dialecticae probatur pertinere peritiam... ad modum et ordinem disserendi consequentiamque uerborum... ad loquendi copiam uerborumque nitorem* (604 B). Termes proches de ceux par lesquels Cassiodore caractérise la rhétorique : *Secundo de arte rhetorica quae propter nitorem ac copiam eloquentiae suae, maxime in ciuilibus quaestionibus, necessaria nimis et honorabilis aestimatur* (Inst., Prolog., PL 70, 1151 C). Certaines expressions d'Augustin pouvaient d'autre part confirmer à l'esprit de Damien l'association, sinon la fusion des deux arts : *... Quicquid de arte loquendi et disserendi... intellexi* (Confess. IV, 16, 30).

2. Voir par ex. Op. 49, PL 145, 729 AB, Op. 30, 523 A, 525 B, 528 CD, 529 A, Op. 8, 191 A, 196 AB, 198 B; Ep. 5-1, PL 144, 338 D - 339 AB; *Vita Romualdi*, 953 A. Les procès, multipliés et entretenus par les rapports féodaux, les privilèges, la pluralité des législations séculières, occupaient certainement une place considérable dans la vie publique. D'où de nombreuses allusions aux tribunaux, aux juges, aux avocats, au vacarme du prétoire : *perstreptentium iuridicorum fora* (Op. 49, PL 145, 729 B). Les questions controversées de droit ecclésiastique donnaient lieu elles aussi à des débats publics (voir PL 145, Op. 6, 7, 8, 30). Des orateurs populaires excitaient la foule contre des évêques, comme les moines de Vallombreuse accusant l'évêque de Florence de simonie (Op. 30). Les légats devaient argumenter pour réconcilier avec Rome des églises rebelles (Op. 5) ou arrêter les prétentions d'un prélat usurpateur, comme l'évêque de Mâcon à l'égard de Cluny (*S. Petri Damiani iter gallicum*, PL 145, 865-889). Il fallait déconsidérer les antipapes, ruiner les fondements de leur usurpation (Ep. 1, 20 et 21, PL 144, 237-254); réfuter les arguments royaux contre une élection pontificale (*Disceptatio synodalis*, PL 145, 67-87), etc. On ne peut s'étonner que la rhétorique ait la part si belle dans les allusions de Damien aux arts libéraux. Auprès d'elle, dans son témoignage, la dialectique

du temps dans ses écrits, sinon d'argumenter¹? Il le fait en rhéteur; c'est son caractère et sa maîtrise. Mais il ne dédaigne pas quelquefois d'enrichir cet art de quelques figures de dialectique². Ou plutôt, car c'est ce qu'il nous semble, à nous qui chercherions à les distinguer, il nous montre que ces figures appartiennent à un grand art du langage et de la persuasion qui les a assimilées³. Comment disputent entre eux ces jurisconsultes et ces avocats, assemblés à Ravenne pour un grand débat sur la consanguinité? Ils exercent justement les mêmes opérations que les dialecticiens de la présente dispute: ils «mettent en forme des raisonnements», «posent la mineure», «tirent les conclusions des propositions qu'ils enchaînent», et «composent, dit

semble réduite à un rôle d'appoint. Elle offre «les cercles de ses syllogismes» (Op. 16, PL 145, 370 A) à une argumentation qui tire sa force des procédés classiques de l'orateur; ou elle fournit au style orné des *dicatores* quelques figures supplémentaires (Op. 58, PL 145, 831 A; Ep. 8, 8, PL 144, 476 B).

1. Il faudrait citer à cet égard presque toutes ses lettres et opuscules. Encore ne cesse-t-il pas d'argumenter dans ses sermons, comme l'a souligné la thèse inédite de R.E. OSBORN, *The Preaching of saint Peter Damian, the Oratory of an 11th Century Rhetorician*. Parmi ses plus importants morceaux d'argumentation: Op. 4, Dialogue entre un avocat royal et un défenseur de l'Église romaine sur le privilège royal dans l'élection d'Alexandre II; Op. 5, Légation de Milan; Op. 6, Contre la reconsécration des simoniaques; Op. 8, Dispute avec des juristes de Florence et de Ravenne sur la définition des degrés de consanguinité; Op. 16, Contre le renvoi des moines dans le monde; Op. 24, Contre les clercs réguliers propriétaires; Op. 28, Apologie des moines contre les chanoines; Op. 30, Contre ceux qui nient la validité des sacrements administrés par des indignes; Op. 41, Contre la célébration des noces pendant le carême (tous ces textes au t. 145 de la PL, les Op. 4 et 6 en outre aux M.G.H. Lib. de lite I, 1891, 15-94). En légation, il argumente à Milan (1059), à Chalon-sur-Saône (1063), à Florence (1066), à Mayence (1069); il a constamment à prouver et à réfuter dans sa lutte contre les usages relâchés ou les traditions inauthentiques.

2. Par exemple, disputant contre un évêque qui renvoyait les moines dans le monde, il noue son argumentation par un syllogisme particulièrement complexe: *Sed quoniam ex quadratis argumentationumstrarum lapidibus inexpugnabile munimen crevit, consequens est ut hoc in ipsius calce opusculi quadam syllogismi clauae firmiter obseremus*, etc. (Op. 16, PL 145, 378 C). (Cf. 370 A.)

3. Comme le montrent les deux exordes déjà cités de l'Op. 58 (PL 145, 831 A) et de l'Ep. 8, 8 (PL 144, 476 B) où le syllogisme apparaît comme une figure de style appréciée des lettrés.

Damien, toutes sortes d'arguments sophistiques», pour «établir leurs propres allégations¹». Il y avait donc en fait, comme il est naturel, communauté de ressources pour les gens d'argumentation, entre l'art oratoire, la science juridique, la logique formelle et encore toutes les connaissances dont leur action pourrait tirer parti². Ils avaient pleine raison d'invoquer Cicéron comme leur maître³; et spécialement pour ce qui touche à la dialectique⁴. Leurs

1. *Illud itaque sub oculos reuocemus, quod causidicos nostros ex suis legibus obiecisce supra retulimus... Cumque in astruendis propriis allegationibus saepius uerba haec iterarent, deinde ratiocinando, assumendo, colligendo, multimoda cauillationum argumenta componerent, in arcto positus... respondi* (Op. 8, PL 145, 196 AB). Cf.: *Ad astruendam quoque praeposteras huius allegationis ineptiam, illud etiam in testimonium deducebant quod Iustinianus suis interserit Instituti* (ibid. 191 AB); *ex quibus nimirum uerbis inductoria quaedam colligebant argumenta...* (191 B). Or, il n'y a ici que des hommes de loi, et la source de leurs arguments est Justinien (195 B-D, 197 D, 198 A et B, 203 AB). Ils ont donc incorporé à leurs méthodes d'argumentation juridique touchant l'établissement de la loi, des éléments dialectiques.

2. L'histoire en particulier. Tous ces éléments, déjà réunis chez Quintilien, pouvaient être enseignés par le rhéteur (comme le fit Damien lui-même à Ravenne) et s'entreprenaient comme les sources de l'argumentation, ainsi que le laisse voir par ex. ANSELME DE BESATTE: *Quem ut pre omnibus in suis rethoricis noster habet Tullius, sic Iustinianus pre omnibus in imperiabilibus suis edictis et legalibus iudiciis. Et nec in iudicandis causis potuit esse exiguus, qui in perorandis salis sonat eximus* (*Rhetorimachia*, ed. cit., p. 99). Cf.: *Vestra ergo defensio, quam rethorica exterminat, dialectica eliminat...* (p. 118).

3. Comme le fait Damien, lors même qu'il se défend de l'imiter (voir Op. 49, PL 145, 730 D; Op. 11, 231 CD, 232 B et D; Op. 45, 703 AB; Op. 24, 485 A; Ep. 5, 5, PL 144, 346 C; Ep. 5, 13, 360 C). La domination incontestée de Cicéron sur une rhétorique enrichie par lui-même d'éléments dialectiques et juridiques est confirmée par ex. par ANSELME DE BESATTE, formé quelques années avant Damien et comme lui à l'école de Parme: *... In suis enim rethoricis dominus meus Cicero uitanda praedocuit* (op. cit., p. 109); voir p. 95, 108, 110, 111 (*in dominum Ciceronem*), 112 (*ad magistrum nostrum Tullium*), 113, 116, 117, 118, 119 (*preceptor meus Cicero*), 121, 134.

4. Cf. particulièrement *Partit. orat.*, 139. La tradition latine, issue principalement de Cicéron, de joindre à la rhétorique et spécialement à l'art oratoire les ressources de la logique formelle, tradition continuée par Quintilien, Aulu-Gelle, Apulée, s'est perpétuée plus longtemps, semble-t-il, dans les écoles d'Italie qu'ailleurs. Elle reprend force à la faveur du développement que ces sciences connaissent au XI^e siècle et des tendances classiques qui s'y font jour, comme en témoignent tant la langue et le style de Pierre Damien que la rhétorique d'Alberic du Mont-Cassin (cf. chap. v), deux auto-

écoles héritaient pour une large part de cette école romaine où il réalisa la fusion durable des deux arts. Elle s'accomplit chez eux dans la même direction, mettant la rigueur formelle et les perfectionnements de la logique, soit dans la recherche, soit dans l'exposition des arguments, au service d'une éloquence maîtresse d'une surabondance de moyens¹.

On comprend moins, dans ces conditions, qu'appartiennent à la dialectique « la faculté de parler et l'éclat des mots ». Ce n'est certes point l'abaisser, en un temps et surtout en un pays où l'éloquence a tout l'avantage. C'est plutôt marquer son appartenance aux arts de mots, qui sont qualifiés d'extérieurs², et souligner combien leur disposition, si savante soit-elle, leurs ornements et toutes les ressources du discours, sont dérisoires face au mystère réel de la puissance divine. Une même disproportion rend les arts égaux et semblables entre eux. La dialectique s'imagine

rités dans les lettres latines de ce siècle : l'un, l'écrivain le plus fécond, l'autre le premier théoricien connu de *Pars dictandi*. Encore faudrait-il pouvoir observer comment se faisait, dans la pratique de l'école, l'association et l'amalgame des deux arts. Ce que la dispersion des livres scolaires, les difficultés de leur attribution à un centre et à une période déterminée, ne permettent pas de faire jusqu'ici. Nous entrevoyons seulement à quels besoins et tours d'esprit répond le sens de cette incorporation. Là où la pensée est plus spéculative, i.e. pour l'époque au-delà des Alpes, la dialectique s'isole davantage, comme il apparaît par ex. dans les écrits de Béranger ou de Lanfranc. Là au contraire où les habitudes de l'éloquence et de l'action judiciaire sont plus en honneur, où la belle argumentation est le grand moyen de succès en tout genre, les raisonnements et les procédés d'analyse de la dialectique passent au service d'une rhétorique toute-puissante.

1. Avec plus de détail que Damien, son compatriote Anselme de Besate illustre la subordination de la dialectique à la rhétorique dans la composition riche en formalisme logique et en allusions aux règles de la dialectique qu'il intitule significativement *Rhetorimachia*. La suprématie de la rhétorique en Italie nous est surtout sensible du fait que nous connaissons d'excellents rhéteurs qui peuvent à l'occasion, mais dans des limites étroites, se montrer dialecticiens, tandis que nous ne trouvons pas de dialecticiens. La dialectique n'entre en jeu que dans les écrits d'auteurs formés surtout à la rhétorique.

2. *Consequentiā uerborum* (604 B) *uerborumque nitorem* (*ibid.*), *ordo uerborum* (603 D), toutes ces expressions qui rappellent que la dialectique n'est qu'un art de mots trouvent leur plein sens dans le passage suivant : ... *ne, si praecedit, oberret, et dum exteriorum uerborum sequitur consequentias, infimae uirtutis lumen et rectum ueritatis tramitem perdat* (603 D).

avancer des raisons pour contredire la foi ; comme la rhétorique, elle ne fait qu'agencer des mots¹.

Voilà l'honneur qu'elle retire de sa liaison avec un art florissant. Cette liaison ne sert qu'à la débouter de ses droits à traiter une question réelle. C'est vraiment flatter en dépouillant. Plus elle gagne en éloquence, plus elle paraît inapte à en faire profiter l'étude des choses. Parce qu'elle possède, elle aussi, la « faculté de parler », les « mystères de l'Église » lui sont interdits et impénétrables². En quoi Damien, jusque dans une contradiction factice, impose la cohérence de sa doctrine. Car ce n'est pas seulement parce qu'elle appartient aux arts du langage que la dialectique demeure stérile dans les questions qui touchent aux réalités. C'est essentiellement parce qu'elle est incapable de vérifier ses prémisses, et n'enseigne autre chose qu'à bien raisonner sur des propositions dont le sens et la valeur lui échappent. Cela est assez dit pour être tout à fait clair : « l'ordre des mots » est tout ce qui l'occupe³. Et quand elle les prend

1. Elle pourrait du moins se distinguer de la rhétorique par la manière dont elle les agence dans l'argumentation. Rien pourtant ne paraît ici de la distinction classique, souvent illustrée par l'image du poing serré et de la paume ouverte (sur la tradition de cette distinction, de Zénon de Citium à Isidore de Séville, à travers Cléon, Quintilien, Varron, Cassiodore, voir la mise au point de J. FONTAINE, *Isidore de Séville et la Culture classique dans l'Espagne wisigothique*, p. 211, n. 1). Cependant, certains rapprochements épars de Damien correspondent assez bien à ce simple jugement de CASSIODORE : *Dialectica siquidem ad disserendas res acutior, rhetorica ad illa quae nititur docenda facundior* (*Inst.*, c. 3, PL 70, 1168 B). Voir notamment : *Serm.* 46, PL 144, 752 A, *Serm.* 6, 535 B, *Vita Odilonis* 925 D, *Op.* 3, PL 145, 66 D - 67 A. Les deux arts pouvaient aussi se distinguer par la nature des questions qu'ils traitent, mais là encore la distinction est à peine suggérée : la deuxième question, plus abstraite que la première, et mettant en jeu une contradiction (question sans pareille dans le reste de l'œuvre) est appelée une « question... dialectique » (604 AB). Sur la distinction contemporaine des questions suivant Cassiodore, entre *causa* et *propositum*, voir *supra*, p. 206, n. 1.

2. Les deux phrases par lesquelles la question est écartée de la dispute donnent à cette contrariété factice toute la netteté possible : *Haec igitur quaestio... uerborumque nitorem* (604 AB).

3. ... *Vt sese ordo uerborum habet...* (603 D) ; ... *modum et ordinem disserendi consequentiāque uerborum...* (604 B) et la suite ; ... *ad solas... uerborum pugnans...* (610 C) ; ... *uerborum ex arte procedentium consequentia...* (615 A). Ces mots peuvent être dits extérieurs (... *exteriorum uerborum... consequentia...*).

à la lettre, et s'imagine qu'ils disent vrai, elle s'expose aux réfutations humiliantes que lui inflige, non pas les raisons contraires qu'elle attendrait, mais l'expérience des réalités¹.

L'art est donc découvert dans sa faiblesse, mais jugé avec une mesure qui corrige, et par là ramène à sa source, une vieille tradition. Il n'est pas la méthode par laquelle on parvient à la connaissance des causes. Il n'est même pas la règle du jugement, grâce à quoi l'on puisse reconnaître la vérité d'une proposition. Il enseigne surtout de quelles différentes manières on peut raisonner juste en tirant les conséquences de toutes sortes d'opinions. Et il se réserve de préférence d'appliquer ses raisonnements, non à des affaires ou à des intérêts, tels que ceux qui s'étalent dans l'argumentation du prétoire, mais à des questions hautes et difficiles, comme celles qui naissent des affirmations de la foi. Or, il se trouve être lui-même, malgré lui, le sujet de l'une des plus grandes questions qui soit agitées dans ce siècle. Est-il armé, tel qu'il est, pour juger ou pour expliquer la Parole divine, comme s'il avait été créé pour cela ?

2. L'inadaptation de la dialectique à l'étude sacrée

Un homme qui vit dans une étude continue de la Parole divine, qui en cherche le sens pour le communiquer en tous ses écrits, et qui n'ignore pas les méthodes d'interrogation, de définition, d'inférence et de raisonnement qu'on identifie à la logique, pourquoi se ferait-il faute d'en user,

tias... : 603 D) parce que les réalités qu'ils énoncent échappent au jugement de l'art qui en règle l'enchaînement "nécessaire" suivant une cohérence externe. La logique du raisonnement assure la correction formelle des enchaînements et ignore la valeur des propositions qu'elle enchaîne. Cette conception critique d'une logique, non pas conventionnelle, mais purement formelle, paraît sans équivalent en son temps.

1. Cf. 610 D, 611 AB s.

s'il les trouvait adaptées à son étude ? Pourquoi résiste-t-il en fait, et plus qu'aucun autre, à l'un des besoins les plus forts et les plus tenaces de l'esprit de son temps¹ ? Il en découvre ici quelques raisons à travers trois sortes de griefs, lesquels ne sont pas adressés à la dialectique, mais à des dialecticiens qui osent appliquer leurs arguments « aux mystères de la puissance divine² ».

L'objection contre la foi Le premier, et pour lui le plus important, concerne la manière dont ils contredisent la foi. Si leur « question » est appelée « futile » et « superflue³ », c'est d'abord qu'elle n'en est pas une. Elle n'exprime point l'attente ou la recherche d'une vérité qu'ils ignorent. Elle n'est qu'une façon ironique de contester que Dieu soit tout-puissant. « Ils disent en effet : si Dieu, comme tu l'affirmes, est tout-puissant en toutes choses, peut-il bien faire que ce qui est arrivé ne soit pas arrivé⁴ ? » Elle fait plus qu'adresser à la foi une « objection » possible ; elle croit l'enfermer dans une « contradiction⁵ ».

1. Sur les progrès réalisés dans l'emploi des méthodes dialectiques à travers le XI^e siècle, spécialement dans les questions sacrées, la base d'étude la plus étendue jusqu'ici reste l'article du P. J. DE GHELLINCK : « Dialectique et Dogme aux X^e-XII^e siècles », dans *Studien zur Gesch. der Philos.* (Festgabe Cl. Baeumker), Münster 1913, p. 79-99. Les monographies de J.-A. Endres ont durablement faussé les termes de la question en opposant artificiellement à des « dialecticiens » des « antidialecticiens ». Le titre d'un article de M. LOSACCO : *Dialektici e antidialektici nei sec. IX, X, XI*, est un exemple du succès de cette opposition inconnue du XI^e siècle. La thèse encore inédite de K. REINDEL corrige et complète ces vues, en suivant précisément le témoignage de saint Pierre Damien : *Der Wandel des Weltbildes im 11. Jahrh., untersucht an Hand der Schriften des Petrus Damiani*.

2. 603 C.

3. *Friuolae quaestionis obloquium* (603 D); *superuacuae quaestionis auctores* (608 A); *superstitiosae quaestionis obloquium* (611 D); *quaestio ista... inaniter opponatur* (620 C).

4. 601 C.

5. D'emblée la question est reconnue pour une objection : ... *quod... obiciunt...* (601 C), et ensuite, bien qu'elle « ne mette pas en discussion la

Or, ce n'est point ici une de ces difficultés que la foi rencontre, et qu'elle se présente à elle-même pour les résoudre avec ses propres raisons, en interrogeant, selon son esprit, la Parole à laquelle elle s'attache. Non seulement ce n'est plus la foi qui parle en eux pour s'éprouver elle-même et se justifier, mais il n'est plus rien en eux qui la respecte. Considèrent-ils ce qu'elle demande pour résoudre elle-même les objections qu'elle soulève ? Ils la mettent en accusation de l'extérieur, par un parti pris adverse. De sorte que Damien doit « défendre la foi », comme il dit, contre ceux qui l'attaquent d'un autre bord, exactement comme il a dû faire déjà contre des Juifs qu'il appelait alors, non sans raison, « ceux du dehors ¹ ». Mais il a infiniment plus de peine à s'y reconnaître ici. « Il est tout simplement stupéfiant, dit-il, de voir aujourd'hui des hommes, non pas seulement renés, mais bien nés dans le sein de l'Église, objecter à Dieu tout-puissant avec pareille audace, pareille impudence, une prétendue impossibilité, sans craindre que la terre ne s'ouvre sur-le-champ pour les engloutir. Que la honte enfin arrête la langue folle... ² » Ils seraient moins fous s'ils avaient renié la foi. Mais Damien sait que les moines du Mont-Cassin n'en ont pas rejeté un seul article, et pas même la toute-puissance. Il leur en

puissance de la majesté divine » (604 A), pour une contradiction portée au dogme de la toute-puissance : *obloquium* (603 D, 611 D). Aucune tentative n'est faite pour la désarmer en la prenant en bonne part, bien qu'elle soit faite par des hommes « nés dans le sein de l'Église » (614 D) et par des moines du saint monastère du Cassin (*silentii disciplinam* : 615 A ; *a Cassino sacratissimo* : 620 D).

1. *Inhonestum quippe est ut ecclesiasticus uir, his qui foris sunt calumniantibus, per ignorantiam conticescat...* (Op. 2-3, PL 145, 41 B). La similitude des termes employés ici accuse le paradoxe d'une situation où des religieux passent du côté des calomnieux de la foi : ... *uideo respondendum...* (601 C) ; ... *sufficiat nobis... fidem defendere quam tenemus...* (604 B) ; ... *sic Deum derogationibus lacerat ut et contra seruum eius de illius impossibilitate confingat* (618 AB) ; ... *nisi ut ex inpotentia Dei... calumniam... repellamus* (620 D). L'objecteur, qui reste un croyant, se fait traiter tout d'une pièce comme un adversaire de la foi.

2. *Illud plane stupendum quod nunc homines, in Ecclesiae gremio non modo renati, sed etiam nati, tam audacter, tam impudenter, omnipotenti Deo calumniam impossibilitatis obiciunt, et protinus absorberi terreni subsiecti uoragine non pauescunt. Erubescat tam lingua frenetica...* (614 D - 615 A).

donne témoignage, et il fonde son argumentation tout entière sur ce qu'il sait qu'ils lui accorderont dans la foi ¹. S'ils pensaient pouvoir, par méthode, suspendre l'affirmation de ce qu'ils croient, ils ne feraient que se duper le plus sérieusement du monde. Mais ils sont bien loin de cette illusion. Ils sont en vérité dans la foi et hors de la foi, et comme dans « cet état ambigu et confus » entre l'être et le néant que leur question attribuerait au passé ². La lettre les avertit, dès l'entrée, du danger d'une double nature : être moine et « répudier le moine » qui est en eux ³. Ils sont allés bien au-delà. Ils sont croyants, et ils le demeurent en congédiant la foi. Comment est-il possible à des croyants de se mettre eux-mêmes hors de la foi pour la mettre en question ?

Damien dénoncera les effets d'un usage indiscret de la dialectique. Il leur fera comprendre comment elle les a emportés jusqu'à cette « folie ». Mais, pour le suivre, il est d'abord utile de voir comme lui où ils en sont réellement. Il trouve en eux tant d'égarément et d'incohérence qu'il ne cherche même pas quelle est leur véritable pensée. « Ils ne savent pas ce qu'ils disent ⁴ ». Mais, lui, quelle est sur eux sa véritable pensée ? Les jugements qu'il porte sur leur attitude égalent sa contradiction. Ils sont « vains », « étourdis », « imprudents », mais en même temps « pervers », « orgueilleux », « impudents », « introducteurs d'un dogme sacrilège », « hérétiques », « semeurs d'hérésie ⁵ »... Quel est donc le poids qu'ils donnent à leur objection ? L'occasion lui donnerait un air de légèreté et de badinage. Ce sont propos tenus à table, au moment où « la rigueur de la discipline fléchit, la règle du silence se relâche » ; « les bouches s'ouvrent, dit celui qui était

1. Voir notamment : *Dic michi...* *inquis* (608 B) ; *Adhuc peto...* *manifestum est* (608 CD), et 621 AB.

2. Cf. 610 BC.

3. 595 D - 596 C.

4. ... *Dum aduersus Deum quid loquantur ignorant...* (615 C).

5. *Vani quilibet homines* (602 D) ; *uana quaerentium* (603 B) ; *incaute... insipienterque locutos* (615 C), et en même temps : *peruersi quilibet homines* (616 B) ; *superbe prorumpunt* (615 C) ; *tam impudenter... calumniam... obiciunt* (614 D - 615 A) ; *sacrilegi dogmatis inductores* (602 D) ; *dialectici siue potius... haeretici* (611 B).

l'un des convives, pour laisser échapper tout ce qu'il vient envie de dire ¹ ». De jeunes moines auxquels il dira son affection ont pu le taquiner par espièglerie, l'embarrasser, exciter le zèle extraordinaire qu'ils lui connaissent, pour voir ce qu'il allait leur répondre. Il voit bien lui-même que c'est un piège qu'on lui tend ². C'est encore en ce sens que la question lui paraît « futile » et « superflue ».

Son inquiétude n'est pas surtout pour eux, mais plutôt pour les « simples ³ » qui entendraient, et qui entendraient mal, leur objection. C'est pour les autres qu'ils sont hérétiques, bien plus qu'en eux-mêmes ⁴. Et pour qu'ils s'en aperçoivent une bonne fois, une sévérité que peut-être ils n'attendaient pas leur met sous les yeux le sens possible et la portée de leurs paroles, comme si c'était leur propre intention. Ils doivent savoir ce que vaut le témoignage de l'homme qui leur dit : « Si l'idée se répand dans la multitude que Dieu en quelque point est affirmé impuissant... voilà le peuple ignorant aussitôt déconcerté, la foi chrétienne troublée, et non sans grand péril pour les âmes ⁵. » Il a autant que personne l'expérience de ces troubles de la foi qui sont aussi des troubles de l'opinion. Il est à peine rentré de Florence, où il a vu le peuple ameuté par des moines qui mettaient en cause la validité des sacrements ⁶. Il a vu naguère un peuple soulevé par la révolte des Patarins, prêt à tuer celui que le pontife romain lui envoyait. Il rappelle, en apaisant le tumulte, que l'hérésie n'a point manqué au cours des siècles dans l'Église de Milan ⁷. Il connaît des fois chance-lantes, en un temps où la dialectique ne semble pas produire d'autres effets ⁸. Et maintenant voici qu'il rencontre, en

1. 596 C.

2. ... *Quaestionum suarum tendiculas struunt...* (602 D).

3. 597 BC, 602 D.

4. *Veniant dialectici, siue potius, ut putantur, haeretici, ipsi uiderint...* (611 B).

5. 597 C.

6. Cf. chap. I, p. 43 s.

7. *Op. 5, Actus Mediolanensis*, PL 145, 90 B, 92 B.

8. Cf. par ex. son allusion à un archevêque d'Amalfi qui doutait de la présence eucharistique (*Op. 34, PL 145, 573 C*), au temps où les thèses dialectiques de Béranger faisaient de cette question un noëud vital des rapports

des moines qu'il estime, de ces dialecticiens semeurs de doute, jouant avec les objections qui prennent si facilement couleur d'hérésie pour un peuple incapable de raisonnements subtils et du discernement de leur esprit. Leur exemple est plus dangereux qu'ils ne pensent ; la gravité de leur faute c'est leur légèreté. Ils ne font pas moins que s'ils s'ingéniaient à quoi seulement ils s'exposent ¹. Ils sont bien loin, sans doute, de vouloir ruiner la foi, mais quel soin ont ces moines de la foi des autres ? La question qu'ils jettent en passant, ils ne la voient pas grossir, se multiplier, engendrer des inférences imprévues, mais incluses dans leur acte, et dont ils auront à répondre : « ... qu'il n'aille pas inonder et entraîner impétueusement les riches moissons de la foi pure, mais que ce ruisseau, digne d'être englouti par la terre soit asséché avec sa source même ² ! » Ils voient combien la source est mince : ils ne sont que « les auteurs d'une question oiseuse ». Mais en même temps : « ceux qui tâchent d'enseigner des dogmes pervers ³ ». C'est la vérité du rôle qui leur échappe, et qu'ils commencent d'assumer.

Au surplus, si légers soient-ils, leur malveillance envers les hommes signale l'ampleur de leur offense à Dieu. Qu'ils en veuillent ou non à la foi des simples, leur objection, ce « ruisseau » de vaines paroles, est d'abord une impiété manifeste. « Voyons de quelle racine il sort ⁴... » dit celui qui est là pour éclairer leur conscience. Que font-ils ? Ils s'efforcent de prouver que Dieu n'est pas tout-puissant. C'est tout autre chose que l'adoration d'un moine. Que leurs paroles

entre la dialectique et la foi. Voyant donc l'hérésie la plus sérieuse sortir directement de l'application aux vérités de la foi des méthodes dialectiques, il rend les dialecticiens novices du Mont-Cassin solidaires d'autres dialecticiens (610 D, 611 B) engagés plus loin qu'eux sur la même voie, afin que cette association, portée par la rhétorique jusqu'à l'assimilation, les oblige à mesurer la portée de leur objection.

1. *Iam itaque ueniant superuacuae quaestionis auctores, immo qui peruersorum dogmatum nituntur esse cultores...* (608 A). L'effet pouvant être aussi grand que s'ils en avaient formé le dessein, une accusation forcée leur fait voir en grand le sens de ce qu'ils font et leur responsabilité.

2. 611 D - 612 A.

3. Cf. *supra*, p. 225, n. 5.

4. ... *Videatur etiam ex qua sit radice productum...* (611 D).

semblent malsonnantes aux oreilles d'un homme qui ne vit que pour contempler, « voir Dieu », le louer continuellement ! « Taxer Dieu d'impuissance », « objecter à Dieu une impossibilité », il n'a besoin d'aucune rhétorique pour y voir une « démençe » incompréhensible¹. Comment un moine en vient-il à « maltraiter Dieu » pour « le diminuer² » ?

« Maltraiter Dieu », « offenser l'Auteur de la lumière », « faire affront au Créateur », le « provoquer par des railleries », « chercher à le diminuer³ », si la question avait eu ce sens-là dans l'esprit des moines du Mont-Cassin, il est clair qu'ils ne l'auraient jamais posée. Mais leur faute est là tout entière : ils ne connaissent pas le sens de leurs paroles, parce qu'ils ne voient pas à qui elles sont adressées. Pour celui-là, au contraire, qui garde l'expérience qu'ils ont perdue, il est impossible de dire un mot, et surtout de Dieu, sans parler à Dieu. « Où donc, leur dit-il, se produirait-il quelque chose sans lui⁴ ? » S'ils avaient le sens de cette présence, leur question leur apparaîtrait alors pour ce qu'elle est : un affront et une raillerie à la face de Dieu. Ils se reconnaîtraient, eux aussi, pour des blasphémateurs⁵. Celui-là leur donne cette révélation qui ne leur parle que pour leur rendre sensible la présence de Dieu. Sa lettre tout entière n'est pas plus un entretien sur Dieu qu'avec Dieu même. Il ne leur répond qu'« avec l'inspiration divine⁶ » ; et comme

1. *Vesania* (604 A) ; *stupendum* (614 D) et la suite.

2. ... *Deum derogationibus lacerat...* (618 A).

3. *Ipsum lucis Auctorem offendere non pauescunt...* (604 A) ; ... *contumeliam non inferant Creatori...* (615 A) ; ... *Deum detractationibus stimulando...* (618 A).

4. *Caelum et terram Ego impleo* (604 C) ; *Vbi ergo fit aliquid absque eo qui... per incircumscriptam substantiam nusquam deest ?* (605 AB).

5. Le sens de leur parole leur sera découvert mieux que par des raisons, dans l'exemple des deux compères de Bologne qui blasphémaient joyeusement : *Hic sacrilegium blasphemae lemeritalis digna poena sequitur ultionis* (616 A). *Nam persuersi quilibet homines, dum quid cor suggererit agunt, dum quicquid lingua prurierit inconsulte ac procaciter effluunt, si eis aliquando flagella non obtiant, Deum uel non esse uel humana non curare autumant* (616 B).

6. *Inspirante Deo responsurus ad haec...* (601 C).

l'Esprit divin connaît seul ce qui est de Dieu, et qu'il est impossible à l'homme de parler de Dieu raisonnablement qu'en empruntant les paroles divines, sa réponse, en effet, consiste à les leur rappeler. La puissance dont ils parlent... « quelle est, dit-il, cette puissance par laquelle Dieu peut tout ?... Demandons-le à l'Apôtre : ' Le Christ, dit-il, est la puissance de Dieu '...¹ » Une question légère, un badinage de dialecticiens, le lui montre livré aux outrages des hommes. Si bien que lui reviennent les paroles d'Isaïe annonçant la passion du Christ². Ils sont sans doute loin de cette présence et d'une telle pensée ! Partagent-ils l'état d'esprit de « l'insensé » auquel Damien les compare ? « Le Seigneur, dit-il, ne verra pas, le Dieu de Jacob ne comprendra pas³. » Mais ce sont eux qui ne voient plus. Ils parlent de lui, en sa présence, comme s'ils l'avaient oublié⁴.

Ils apparaissent bien, en cela, tels que la dialectique les a formés. Ils font apercevoir la manière dont elle agit dans un esprit croyant, le rendant comme étranger à sa foi, et surtout à l'expérience dont elle vit. Qu'y a-t-il de plus éloigné de la contemplation que la dialectique ? Or, il ne peut y avoir pour Damien, en dehors de la contemplation, d'étude sacrée. Comment adapter à cette étude l'instrument qu'on lui tend ? La dialectique aborde tout sujet du moment qu'il n'est pas retenu dans des circonstances particulières. Mais peut-elle discerner ce qu'un sujet exige en lui-même pour

1. *Verumtamen quae est illa uirtus qua potest Deus omnia ?... Inquiramus Apostolum : « Christus, inquit, est Dei uirtus... »* (618 D).

2. *Corpus meum dedi percipientibus et genas meas uellentibus, faciem meam non auerti ab increpantibus et conspuentibus in me* (607 D). Bien que cette citation d'Isaïe (50, 6) soit appelée ici par une autre idée que celle de l'outrage fait à Dieu par la question dialectique, elle indique cependant ce qu'il a à l'esprit, quand il parle, à propos de la question cette fois, du renouvellement de tels outrages (*Deum... lacerat*, 618 A), etc.

3. 618 A. Cf. : *Dixit enim insipientis in corde suo : non est Deus, et iterum : quomodo scit Deus ? uel si est scientia in excelso ?* (Ps. 13, 1 ; 72, 11 ; 616 BC).

4. Ou, suivant le reproche qui leur est fait (604 B), ils ont gardé la lettre et perdu l'esprit ; ne parlant plus de Dieu avec les paroles divines, et selon son esprit, ils ne font plus qu'agiter des « mots extérieurs » (603 D) contradictoires par rencontre avec l'Écriture qu'ils ignorent (608 A).

être entendu et traité ? Les règles du raisonnement qu'elle détient sont les mêmes pour les futurs contingents et pour la Parole de Dieu. Elles sont fondées sur un principe unique, et c'est ce principe même qui les met en action. La dialectique s'empare de tout sujet où elle découvre une contradiction. Vous dites que Dieu est tout-puissant ; mais il ne peut rien à l'égard du passé. Il faut prouver qu'il peut changer le passé, ou reconnaître qu'il n'est pas tout-puissant. C'est aussi simple et aussi peu mystérieux que de dire : « ... s'il va pleuvoir, il est absolument nécessaire qu'il pleuve, et pour autant il est tout à fait impossible qu'il ne pleuve pas ¹. » Ou bien encore : il est dit dans l'Évangile : « Ce jour et cette heure, personne ne les connaît, ni les anges au ciel, ni le Fils, seul le Père ². » Donc le Fils ne partage pas l'omniscience du Père. Comment la logique du raisonnement saurait-elle concilier avec la foi une parole divine qui la contredit formellement ? Elle ne sait qu'enchaîner des propositions cohérentes entre elles et dénoncer les contradictions. Plus encore que le grammairien, le dialecticien ne s'attache qu'à la lettre. S'il examine — et pourquoi pas ? — l'Écriture sacrée, il prendra « les mots comme ils sonnent », « à la lettre, superficiellement ³ ». Il n'ira pas plus loin que l'application des règles logiques qui lui sont familières. Toutes les paroles qui ne se contredisent point, qui s'enchaînent régulièrement, et auxquelles il n'a point à opposer de propositions contraires, sont valides et acceptables pour lui. Le sens et la réalité qu'elles annoncent ne sont point son affaire. Pourvu qu'il n'y trouvât aucune faute, il en accepterait de tout opposées. Mais que Dieu même oublie les lois sacrées de l'enchaînement et du rapport des propositions, vous l'entendrez crier son indignation ⁴. Il ne veut rien savoir des sens cachés, de l'intelligence spirituelle, ni des voies indéfinissables

1. 603 A.

2. *Matth.* 24, 36 ; *Mc* 12, 22 ; 597 C.

3. *Iuxta uerbi sonum* (598 A) ; *iuxta litterarum superficiem* (598 D).

4. Le dialecticien, qui est aussi un rhéteur, un défenseur vétilleux du formalisme logique, « porte plainte » pour abus de langage contre la parole divine : ... *querelae suae calumnias diuinis ingerunt sacramentis*. L'apreté

de l'expression divine. Il n'y a qu'une manière de parler : en respectant la logique qu'il identifie à la raison ¹.

Il est aisé de concevoir comme la foi se vide, pour un esprit raidi par des procédés si formels. Dieu n'est plus qu'un sujet quelconque d'attribution. Quelle expérience faut-il pour lui rapporter l'attribut qui lui convient, ou pour lui retirer celui qui est contredit par ailleurs ? Il n'est plus écouté que pour être pris en défaut ; sa parole n'est plus nourriture de l'esprit, mais matière à critique et objection. Comment le dialecticien la comprendrait-il ? Par où pourrait-il pénétrer son esprit ? « L'enchaînement des mots » n'ouvre point le sens auquel il est vrai que Dieu ne peut faire une chose, tout en étant tout-puissant. « Les brumes épaisses de leurs argumentations leur font perdre le fondement lumineux de la foi ². » Si la foi est un fondement, c'est qu'il est possible de bâtir sur elle. Et il est vrai qu'on bâtit sur elle en travaillant

de tels procès de mots est vigoureusement rendue dans une autre lettre : *Hic, inquam, crepantibus buccis aethneas flammis eructent, intimi fellis amaritudinem euomant, clamoribus suis caelum terramque confundant, dicentes : quomodo diuina uox mendacio caruit... ?* (*Ep.* 5, 1, *PL* 144, 338 D - 339 A).

1. On connaît sur ce point les affirmations péremptoires du dialecticien BÉRANGER DE TOURS : *Maximi plane cordis est per omnia ad dialecticam confugere, quia confugere ad eam ad rationem est confugere, quo qui non confugit, cum secundum rationem sit factus ad imaginem Dei, suum honorem reliquit, nec potest renouari de die in diem ad imaginem Dei* (*De Sacra Coena*, c. 23, éd. W. H. Beekenkamp, La Haye 1941, p. 47). La position généralement tenue par Damien est toute contraire. Pour lui, la raison s'exerce quand l'homme écoute Dieu, d'où ce corollaire hardi que « la gentilité est complètement étrangère à la raison » (*gentilitatem utique rationis experitem* : *Serm.* 53, *PL* 144, 801 A). La vraie raison est docile à la Parole divine (cf. 603 CD), cherche à la comprendre selon ses propres voies, en abandonnant ou rectifiant les méthodes *a priori* qui n'ont pas été élaborées pour son étude et méconnaissent sa nature. Toute la querelle de Damien avec les dialecticiens porte essentiellement, semble-t-il, sur une opposition fondamentale entre deux méthodes d'examen, deux conceptions de l'usage normal de la raison et même deux tours d'esprit, l'un caractérisé par l'application rigide de règles formelles et *a priori*, l'autre par l'attention aux données et la soumission de l'esprit.

2. ... *Per obscuras argumentorum suorum caligines amittunt clarae fidei fundamentum...* (603 C).

à éclaircir les questions qu'elle ne résout pas immédiatement. Mais il y a loin de l'inspiration vive qui éclaire une confrontation prudente de paroles reçues docilement, à l'argumentation péremptoire qui juge selon des règles toutes faites, et qui condamne les mots qu'elle n'attendait pas. A force de traiter leur Créateur comme le sujet d'un jugement, et de disposer en maîtres de la Parole divine comme d'un recueil de propositions dont ils auraient pour tâche de contrôler l'enchaînement, il est arrivé que les dialecticiens sont apparus aux spirituels comme leurs contraires mêmes. D'où cette volonté de séparation qui fait dire à l'un de ceux-ci, parmi les plus grands, que les premiers « appliquent impudemment à Dieu ce qui n'appartient qu'à l'art de discuter ¹ ». Et il se trouve qu'il connaît assez bien la dialectique pour découvrir dans sa nature, et non pas seulement dans l'abus qui en est fait, la source et de son échec et de sa prétention.

La méconnaissance de la dialectique Si les moines dialecticiens n'avaient à confesser qu'une faute contre la foi, ils ne seraient pas encore assez contrits. Ils ont voulu servir la dialectique en lui annexant un champ d'application infini. Leur audace sera condamnée par la dialectique.

Lorsqu'ils demandent : « Dieu peut-il faire que ce qui est arrivé ne soit pas arrivé ? » ils opposent à Dieu une nécessité universelle. C'est parce qu'il est impossible que ce qui est ne soit pas que Dieu est sans pouvoir sur le passé, et donc qu'il n'est pas tout-puissant. A quoi Damien répond : pourquoi parler seulement du passé ² ? En effet, suivant le seul principe qu'ils mettent en application, Dieu ne peut pas faire davantage que ce qui est présentement ne soit pas, et que ce qui est à venir ne soit pas à venir. « ... Si ces raisonnements sont admis, tels qu'ils sont formés par l'ordre logique des mots, on

1. ... Si haec quae ad artem pertinent disserendi ad Deum procaciter referant... (603 B).

2. Tamquam si impossibilitas ista in solis uideatur provenire praeteritis... (602 D).

démontrera que la puissance divine est sans pouvoir à chacune des phases du temps ¹. »

Cela dépasse évidemment l'objection qu'ils voulaient faire. Ils pensaient contester la toute-puissance divine, non dénier à Dieu tout pouvoir absolument. Comment sont-ils donc tombés eux-mêmes dans le piège qu'ils tendaient ² ? Ils auraient tout simplement confondu, selon Damien, « l'enchaînement logique des énoncés » (*consequentia dictionum*) et « l'ordre naturel » (*naturalis ordo*) ³. Car dire qu'il est nécessaire que ce qui est soit n'est pas dire ce qui est, et pas davantage qu'il est nécessaire que cela soit. Tout est libre en vérité, et pourrait être tout autre, selon qu'il plairait à Dieu, le passé comme l'avenir, puisque tout demeure éternellement en son pouvoir, lequel ne dépose jamais hors de lui-même ce qu'il accomplit ⁴.

Damien semble ignorer que cette réponse est moins faite pour arrêter l'objection que pour l'entretenir ⁵. Mais là n'est pas ce qui importe. La critique vaut suffisamment par l'intention. Comment donc les dialecticiens en viennent-ils, selon lui, à supposer nécessaire ce qui est réalisé, ou même, comme il le dit pour eux, ce qui se réalise ou se réalisera dans l'avenir ? Nous connaissons sa réponse : par les « raisonnements » qui sont « formés selon l'ordre logique des mots ». Autrement dit, selon la formule qu'il en donne : par la nature de la dialectique.

1. Quis enim manifeste non uideat quia, si argumentationibus istis, ut sese ordo uerborum habet, fides adhibetur, diuina uirtus in temporum quibusque momentis inpotens ostendatur ? (603 D).

2. 602 D.

3. 603 AB.

4. 615 AB, 618 C, 620 B.

5. Il est à croire que les dialecticiens, qui pour nous n'ont malheureusement pas la parole, ne furent pas sans réplique devant cette réponse à leur objection. Ils pouvaient faire valoir que ce qui est déjà réalisé n'est pas dans le même état que ce qui ne l'est pas encore ; d'autre part que la contingence des choses créées reste à concilier avec l'immutabilité qu'elles gardent dans la Sagesse divine (604 C - 608 A), etc. Cette dispute à une seule voix annule tout ce que l'adversaire pouvait ajouter à sa question initiale et laisse à la dialectique un rôle si étriqué qu'il serait arbitraire de rapporter cette argumentation soit à celle d'Aristote sur les futurs contingents, soit à celle des Mégariques sur la nécessité de tout événement.

tique¹. La science de l'ordre et de l'enchaînement logique des mots, ou plus simplement la logique du raisonnement, puisque c'est à cela qu'elle revient pour l'essentiel, pousserait ceux qui l'appliquent à transférer ingénument aux prémisses la nécessité des conclusions. Déjà, dire qu'il est nécessaire que ce qui est soit, c'est former l'embryon de tout raisonnement. « Cela est » forme l'unique prémisse ; « donc cela est », la conclusion. La prémisse posée, elle est absolument nécessaire. Et si l'on s'abstient de dire ce qui est, les deux sont irréfutables. Mais dire « ce qui est », c'est déjà en puissance dire ce qui est. Quand on déterminera ce qui est, la vérité de cette affirmation sera redoublée et comme renforcée par la nécessité de ses conséquences, et, pour les moins attentifs, elle y participera facilement. « Écoute le syllogisme : si le bois brûle, il se consume, or il brûle, donc il se consume². » Ce raisonnement n'est pas d'une autre sorte que celui qui énonçait la nécessité de tout ce qui est : tout bois qui brûle se consume ; donc ce bois qui est la même chose que tout bois, et qui brûle, se consume. Sa conclusion est tout aussi nécessaire ; la prémisse qui l'appuie est affirmée tout aussi catégoriquement que la première pouvait l'être. Et le tout est qualifié sommairement d'« inévitable³ » ; autrement dit il est vrai entièrement. Damien lui-même est si habitué à cette manière d'imposer la vérité d'une proposition en l'introduisant dans un rapport nécessaire, qu'il ne critique jamais les prémisses des raisonnements qu'il cite. Il constate seulement, comme par hasard, que certains faits démentent les conclusions. « Est-ce que ce raisonnement, dit-il, ... ne paraissait pas d'une solidité à toute épreuve ? Mais le mystère s'accomplit, et le raisonnement se défit⁴. » Comme si le mystère avait défait la nécessité de son enchaînement⁵ !

1. Remettons-nous encore une fois sous les yeux les formules essentielles : ... *Vi sese ordo uerborum habet...* (603 D) ; ... *dialecticae peritiam... modum et ordinem disserendi et consequentiam uerborum...* (604 B) ; *consequentia dictionum* (603 A), *consequentia disserendi* (*ibid.*), *ordo disserendi* (603 B), *ars disserendi* (*ibid.*), *uerborum ex arte procedentium consequentia* (615 A).

2. 610 D.

3. ... *Quae apud eos necessaria iam atque inuitabilia iudicantur...* (*ibid.*).

4. 611 B.

5. Le jugement vrai qui énonce le principe d'identité étant posé comme

Il est étrange qu'une illusion si grosse ne soit pas dénoncée plus distinctement. Il constate en somme que la dialectique n'a point de prémisses, et qu'elle n'est point en mesure de s'en donner, puisqu'elle ne peut juger celles qu'elle emprunte que sous le rapport de la contradiction ; et d'autre part qu'elle enseigne parfaitement à tirer les conséquences nécessaires de toutes les prémisses, si bien qu'elle est prise pour la science de toutes les conclusions. Il le dit, mais à sa manière qui est sans doute moins celle de la logique que d'une intuition discontinuée¹. Après avoir dénoncé la confusion qui fait que s'il est nécessaire que tout ce qui est soit, tout ce qui est devient nécessaire, et après d'autres considérations, il oppose « l'essence et la réalité des choses » que la dialectique ignore naturellement, aux « règles et à l'ordre de l'enchaînement des mots² », où elle est enfermée tout entière. Il « rappelle avec un bon sens parfait, remarque Émile Bréhier, que ces règles ont été inventées pour servir aux syllogismes³, et qu'elles ne se rapportent pas à l'essence de la réalité, mais à l'ordre dans la discussion ». C'était revenir, par un sûr instinct, à la doctrine d'Aristote, qui avait déclaré prémisses et définitions indémonstrables⁴ ; tant qu'on n'avait pas d'autre méthode de penser que la syllogistique, il était bon

un raisonnement, tout raisonnement développé est traité réciproquement comme ce jugement. Il est affirmé nécessaire dans son tout de la même façon. De sorte que si ses prémisses sont empruntées au « cours ordinaire de la nature » (603 A), la nécessité logique ou « enchaînement des mots » (*ibid.*), l'embrassant tout entier, prémisses comprises, se fait nécessité naturelle.

1. Sa pensée, d'une façon habituelle, paraît moins régie par l'enchaînement logique que par l'association analogique ou les besoins de la « variation ». L'analyse, confirmant la lecture, montre ici à quel point sont rompues les liaisons logiques, jusqu'à défaire le rapport entre les deux questions traitées successivement. La part faite à l'habileté du disputeur cherchant à dérouter son adversaire, la suite des idées semble moins liée par raisonnement que suspendue aux mouvements subits d'un esprit agité par l'inspiration. D'où peut-être ce qu'il y a d'intuitif et de peu explicite ou raisonné en beaucoup d'arguments.

2. 604 B.

3. ... *Quae ad hoc inuenta sunt ut in syllogismorum instrumenta proficiant...* (603 C).

4. *Seconds analytiques* I, 9 à 11.

de la réduire au rang d'un simple *organon* et de ne pas vouloir en faire l'instrument de la connaissance du réel¹. »

Cette dialectique, retrouvée « par un sûr instinct », refuse donc de suivre les dialecticiens dans la prétention qu'elle leur a donnée elle-même. Ils se sont imaginé qu'elle leur faisait connaître le vrai parce qu'elle leur donnait des conclusions « nécessaires ». Elle dissipe l'illusion en leur découvrant qu'elles sont tirées d'opinions dont elle ne répond aucunement.

Une tradition verbale, soutenue par les affirmations de quelques Pères, les encourageait à voir en elle une science de la réalité et l'instrument principal de la recherche des causes². Parce qu'elle enseigne le raisonnement correct et la cohérence du discours, ils la prenaient pour un art universel de juger et distinguer le vrai d'avec le faux, comme si la conclusion d'un raisonnement correct ne pouvait être que vraie. Et comme ils avaient hâte de raisonner, non plus sur des exemples scolaires, mais sur quelque chose de réel et d'important, et de juger pour de vrai, ils la faisaient rôder, cherchant ce qu'elle allait dévorer, jusque dans les forêts de l'Écriture.

1. É. BRÉHIER, *Histoire de la philosophie*, t. I, vol. 3, p. 555-556.

2. Plus encore que la formule antique conservée par ISIDORE : *disciplina ad disserendas rerum causas inuenta* (*Orig.*, 2, 22, 1), certaines affirmations généreuses d'un Raban Maur pouvaient contribuer à soutenir leurs ambitions : *In hac ratiocinantes cognoscimus quid sumus et unde sumus; per hanc intelligens quid sit faciens bonum et quid factum bonum; quid creator et quid creatura; per hanc inuestigans ueritatem et deprehendimus falsitatem; per hanc argumentanur et inuenimus quid sit consequens et quid sit repugnans in rerum natura, quid uerum, quid uerisimile et quid penitus falsum in disputationibus* (*De cleric. inst.*, c. 20, *PL* 111, 397). On ne pouvait être plus ambitieux ni plus théorique. Le dialecticien Béranger, à l'époque de cette lettre, ne devait pas être seul à faire valoir la caution de saint Augustin : *Dialecticam B. Augustinus tanta diffinitione dignatur ut dicat: dialectica ars est artium, disciplina disciplinarum; nouit discere, scientes facere non solum uult, sed etiam facit* (*De Sacra Coena*, c. 23, *éd. cit.*, p. 47, d'après AUGUSTIN, *De Ordine*, 2, 13 (38)). Il reprend plus loin, en élargissant sa portée, la pensée de saint Augustin sur l'origine divine et non humaine des règles du raisonnement : *Connexionum ueritas non ab hominibus facta, sed ab hominibus inuenta, in rerum est ratione perpetua...* (c. 25, p. 54, d'après *De doctrina christiana*, 2, 32 (50)). Et il omet la distinction, retrouvée par Damien, selon laquelle la *ueritas connexionum* n'implique nullement la *ueritas sententiarum* (*id.*, 31, 32).

Celui qui les arrête ici peut certes se servir de deux grandes raisons. Il voit trop bien que la Parole divine n'est pas mieux comprise pour être traduite en syllogismes et opposée à elle-même dans un procès formel de contradiction ; et il voit tout autant que si la dialectique ne découvre point le sens de cette Parole, c'est qu'elle n'a rien pour le découvrir, et qu'il est impossible, en l'état où elle est, de l'appliquer à cette tâche, sans s'abuser sur sa nature et sur sa capacité. De sorte que les griefs qu'il leur fait ne se justifient pas mieux par la défense de la foi dont il a la charge, que par la méconnaissance de la dialectique dont il les accuse bien cruellement. « Qu'elle voie donc l'aveugle témérité de ces savants pleins d'ignorance... qu'en appliquant impudemment à Dieu ce qui n'appartient qu'à l'art de discuter, ils lui enlèvent radicalement tout pouvoir...¹ » « ... Impatients qu'ils sont de connaître ce qui dépasse leur portée, ils ne font en réalité que rendre moins pénétrant le regard de leur esprit...² » « Qu'ils prennent garde, ceux qui passent la mesure de leur capacité et s'élancent orgueilleusement, prêts à se faire la main sur ce qui les dépasse...³ » Leur « capacité », leur « portée », ne sont pas simplement les leurs. Elles sont essentiellement « ce qui n'appartient qu'à l'art de discuter ». Elles sont définies par « l'ordre et l'enchaînement des mots », et limitées par leur opposition à « l'essence et à la réalité des choses⁴ ». Elles font que « ce qui se tire des arguments des dialecticiens ou des rhéteurs ne saurait s'appliquer uniment aux mystères de la puissance divine. Ce qu'on a inventé pour régler l'usage des syllogismes, ou les conclusions des énoncés, non, qu'ils n'aillent pas opiniâtement l'introduire dans les Lois sacrées...⁵ » D'autant moins qu'une ignorance égale, et de ce que les Lois exigent, et de ce que la dialectique peut leur donner, les expose encore à un troisième reproche : celui de nourrir un esprit d'arrogance et de présomption, contraire à l'étude sacrée.

1. 603 B, et la suite.

2. 604 A.

3. 615 C. Et plus haut : *Ventilent questiones suas... Creatori...* (615 A).

4. 604 B.

5. 603 C.

L'opposition des esprits On conçoit que ni l'entente ni même la discussion ne soient faciles entre un homme qui s'exprime ainsi : « Non jamais, dans aucune des figures du syllogisme, de deux prémisses particulières on ne tire avec conséquence aucune conclusion ; tu as donc bien mal placé la tienne...¹ », et un autre, qui dans le même temps, cite les apôtres et les prophètes à chaque ligne, et expose le sens d'expressions telles que « le ciel est mon trône, la terre l'escabeau de mes pieds... Il mesure le ciel de sa paume et tient toute la terre enfermée dans son poing...² ». Si le premier, par surcroît, use des règles du raisonnement pour nier les vérités divines, il excitera chez l'autre de vives pensées qui trouveront encore dans l'Écriture leur expression naturelle : « Qu'il cesse, je l'en prie, qu'il cesse, celui qui porte sa bouche dans le ciel, de laisser sa langue passer sur la terre...³ » Et ces mots, hors de toute question, diront sans doute l'essentiel du débat.

Car l'opposition des esprits est plus forte que les raisons contraires. Ni la contradiction portée à la foi, ni la méconnaissance de la dialectique ne sont sans remèdes pour des dialecticiens nés dans l'Église et formés par Boèce. Mais qu'ils cessent !... Que leur esprit change absolument. Il est condamnable ; il est donc ici très peu flatté.

Il apparaît d'abord comme un parti pris de contestation générale. Damien en reçoit l'atteinte personnellement. « Toi qui m'opposes, dit-il à l'adversaire, une question pleine d'artifice...⁴ » Ils ne font point que s'opposer à lui, ils l'accusent⁵ ; ils jettent des obstacles « sous les pas des simples » (*simpliciter gradientibus*)⁶ ; ils se dressent contre Dieu dont ils contestent la toute-puissance⁷. S'opposer à

Celui qu'ils ont à adorer, tendre des pièges à ceux qu'ils ont à servir, accuser un homme qu'ils ne peuvent que vénérer, voilà l'herbe qui pousse dans « ce champ fertile » du Mont-Cassin où Damien dit avoir trouvé tant de « fleurs de vertus¹ ». Il leur avoue qu'il en est stupéfié². Car ils font plus qu'oublier leur foi pour les raisons que nous avons pu entrevoir. Leur contestation donne les signes d'une étrange animosité. Elle est piquante comme une raillerie, provocante et exaspérante comme un faux grief, une plainte chicanière, une impudente objection, frauduleuse et périlleuse comme « un piège » et comme une pierre d'achoppement³... Quel ressentiment, tout à coup, est libéré par ces moines ? Contre quelle oppression dont personne ne parle ? Ils exigent âprement des comptes, ils se font « censeurs » de la foi et de l'autorité divine⁴. Quelle revanche prennent-ils, sautant sur un prétexte, avec « impertinence » et « dérision⁵ » ?

La part faite, et sûrement est-elle grande, aux débordements de l'impatience, sainte assurément, à la rhétorique obligée de la riposte et de l'admonestation, et même à une incontinence de mots dont Damien ne s'est jamais soulagé qu'en s'y abandonnant, il reste difficile d'expliquer « les humeurs de cette peste », comme il l'appelle⁶, par la simple malignité privée de ces moines dialecticiens. Qu'ont-ils fait ? Ils ont eu des paroles d'orgueil ; grand péché ! et reproche bien surprenant ! Ils se sont « élancés orgueilleusement vers ce qui les dépasse » ; c'est aussi la faute de cette malheureuse question, comme de tant de hautes questions. Ils passent les

1. 621 B.

2. *Illud plane stupendum...* (614 D).

3. *Inprobos et diaeces* (618 C) ; *dicacium hominum impudentiam* (619 A) ; *querele duae calumnias diuinis ingerunt sacramentis* (603 C) ; *per ambages suas... contumelliam non inferant Creatori* (615 A) ; *tam audacter, tam impudenter omnipotenti Deo calumniam impossibilitatis obiciunt* (614 D - 615 A) ; *quaestio ista... aduersus Deum... opponatur* (620 C) ; « *alitis quaestionum suarum tendiculas struunt... ipsi potius in lapidem offensionis impingunt* (602 D).

4. *Exactorem meum* (601 C) ; *quaeris ergo a Deo, durus exactor...* (608 C).

5. Ces derniers traits sont surtout accusés par l'exemple des deux compères de Bologne blasphémateurs, où ils ont à reconnaître le sens de leur attitude : 615 C - 616 C.

6. *Omnes pestiferi languoris humores* (608 B).

1. BÉRANGER DE TOURS, *De sacra Coena*, c. 24, éd cit., p. 49.

2. 604 D et 605 A (*Is.* 66, 1 ; 40, 12.)

3. 618 A (*Ps.* 72, 9.)

4. *Dic michi, uersutae quaestionis obiector...* (608 B). Cf. : ... *sic Deum derogationibus lacerat ut et contra seruum eius de illius impossibilitate confligat* (618 AB).

5. ... *deuolutam super nos calumniam...* (620 D).

6. 602 D.

7. 601 C, 604 A, 608 A, 612 A, 614 D - 615 A, 618 AB, 620 C.

bornes dans leur prétention¹ ; toujours la question : ils n'ont point eu droit d'ouvrir la bouche autrement. « Ils ont parlé étourdiment et follement » ; c'est autant d'enlevé à l'orgueil. « Ils lancent tout ce que leur cœur leur inspire, laissent échapper inconsidérément, effrontément, tout ce que leur langue a si fort envie de dire...² » ; on ne tend point des pièges dans cette disposition !

Ou alors c'est un jeu, et l'un des plaisirs de ces « joutes verbales », de ces « enfantillages scolaires³ », si l'on veut, qui marquent la jeunesse de leur esprit. De la jeunesse, mi-légereté, mi-orgueil, ils ont la témérité, la présomption. Ce sont « des effrontés et des beaux parleurs⁴ ». Il y a mille façons de le leur dire, et c'est en cette qualité expresse qu'ils reçoivent la leçon finale de la conclusion. Avant même que leur question ne soit soulevée, et sans qu'on les accuse le moins du monde d'avoir relevé dans les Livres saints une contradiction, ils sont bien avertis d'avoir à ne pas la « communiquer à tout venant avec une audace provocante et présomptueuse », et à se garder même de les « citer littéralement avec une téméraire liberté⁵ ». Car leur « témérité » est « aveugle », et « passe la mesure de leur capacité⁶ ». Elle est comme l'emballlement de cette « curiosité nébuleuse » qui « trouble la pureté des enseignements de l'Église⁷ ». Après tout, la « racine » de leur question pourrait se réduire à cela⁸. Une curiosité qui commence, qui porte loin, qui

1. *Superba loquentibus* (618 A) ; ... *ad haec quae super se sunt superbe temptanda prorumpunt* (615 C) ; ... *quis arroganter excedat, non levis reus est criminis...* (618 A).

2. *Incaute se insipienterque locutos* (615 C) ; ... *dum quicquid lingua prurierit inconsulte ac procaciter effluunt...* (616 B).

3. *Verborum pugnas* (610 C) ; *scolaris infantiae nentis* (615 A).

4. *Inprobos et dicaces* (618 C) ; *dicacium hominum impudentiam* (619 A).

5. ... *Certe potius et reuerenter accipiendum est, quam iuxta litteras audacter et libere proferendum...* *Non mox passim procaci ac praesumptiua vulgari debet audacia...* (597 B).

6. *Videat ergo imperite sapientium et uana quaerentium caeca temeritas...* (603 B) ; *Animaduerant hoc qui modum suae capacitatis excedunt...* (615 C).

7. ... *Curiositatis suae nubilo perturbant puritatis ecclesiasticae disciplinam* (603 C).

8. Cf. : *proponatur adhuc superstitiosae quaestionis obloquium; uideatur etiam ex qua sit radice productum...* (611 D).

embrasse beaucoup à la fois, peut à bon droit être nébuleuse ; et comment serait-elle claire avant d'avoir éclairci les « mystères » et les « replis secrets » de cette obscure question¹ ? Ils voient trouble, « impatients qu'ils sont de connaître ce qui dépasse leur portée² ».

Il s'en faut de bien peu pour que ces « pervers » ne puissent lire entre les lignes un hommage à leur générosité. Mais Damien n'attend que la fin de la dispute. L'adversaire réduit, l'objection résolue, invective et vitupération ne sont plus de mise. Il faut une autre figure. L'éloge est la plus proche, la plus réparatrice ; il ne sera pas plus mesuré. Le mot *calumnia* dicté une dernière fois pour qu'il n'en soit plus question, il leur montre la racine prodigieuse des admonestations et de tant de reproches mordants qui leur étaient donnés comme une grâce. « En écrivant ce que vous venez de lire, le cœur nous brûle d'un tel feu... Je vous tiens embrassés au plus secret, au plus profond de mon attachement... C'est là l'incendie de ferveur qui flambe au fond de moi sans pouvoir s'éteindre... sujet d'entretien perpétuel...³ » Puis, les « railleurs impudents » reparaissent « dans la joyeuse parure de la jeunesse, en fils des prophètes,... dignes d'aller chercher Élie au désert ». « Les téméraires et les impertinents » sont salués « dans toute la fleur printanière de l'adolescence, et, comme le dit l'apôtre saint Jean, ils ont vaincu le Malin⁴ ».

Si leur malice peut s'envoler ainsi, il faut la chercher plus loin. Elle paraît tenir encore plus au genre et aux manières qu'ils adoptent, et à la compagnie où ils se rangent, qu'à leur esprit jeune, entraîné comme à leur insu. Nous avons vu que Damien faisait réfléchir ces saints moines en les assimilant aux « savants » et aux « dialecticiens » du siècle⁵. Rien ne distingue en fait leur « perversité » de l'attitude dialectique

1. Cf. : *Verumtamen quaestio ista... habet alias latebras, continet adhuc obscuros sinus atque recessus...* (620 C).

2. ... *Dum altiora gestiunt nosse quam capiunt...* (604 A).

3. 620 D, 621 AB.

4. 621 B.

5. *Sapientes huius saeculi* (603 A) ; *dialectici* (603 C, 610 D, 611 B) ; *frivola sapientium huius mundi sensa* (611 AB).

quand elle se hausse à l'examen de la Parole sacrée. L'opposition à la foi simple et commune, c'est le procédé ordinaire de ses savantes objections¹. Et quel moyen de rendre docile un esprit qui connaît les règles de la pensée ? « Tendre des pièges » par des questions perfides ou par des raisonnements captieux, c'est le grand jeu de la subtilité dialectique. Le sophisme y est tout à l'honneur, on l'enseigne avec les raisonnements honnêtes sur un pied d'égalité². C'est elle encore qui ne s'en prend qu'à la « lettre » de l'Écriture, puisqu'elle ne vérifie que « l'enchaînement des mots ». Et c'est à elle qu'il revient de porter plainte en contradiction contre la Parole divine³. Quant à l'orgueil, voyez l'importance des maîtres, voyez-les faire parade de ses armes : « Qu'ils viennent ces dialecticiens... qu'ils viennent, dis-je, pesant leurs mots..., soulevant leurs questions à voix retentissante, ' posant la majeure ', ' établissant la mineure ', et, à ce qu'ils croient,

1. Le meilleur exemple, dans la pauvreté des documents contemporains de la dialectique, en Italie particulièrement, reste celui de l'objection faite au dogme de la présence réelle par l'archidiaque Béranger, selon la théorie de la substance et des accidents. Les autres ne sont connus qu'indirectement.

2. Tandis que Boèce refusait valeur d'argument au sophisme (*Quarta uero species argumenti, quam neque argumentum quidem recte dici supra docuimus, sophisticis solet esse attributa : De diff. top., 2, PL 64, 1182 A*), PAPIAS, plus large, fait de l'argumentation sophistique un des trois modes du raisonnement logique : ... *Colligit tribus modis (logice) : aut enim ueris et necessariis argumentationibus disputando decurrit et disciplina uel demonstratio nominatur ; aut tantum probabilibus et dialectica dicitur ; aut aptissime falsis et sophistica uel cauillatoria dicitur (Vocab., ed. cit., art. « Logice »)*. Distinguant, à côté des « dialecticiens » et des « philosophes », une classe spéciale de « sophistes » (*cauillare uero per quasdam consequentias deceptorias falsitatem concludere, quod pertinet sophistis — art. « Disputare »*), il définit le sophisme comme un jeu d'esprit : *cauillatio : iocus urbanus (art. « Cauill. »)*. Damien, qui ne dédaigne pas d'en user (cf. ici 597 A, 609 B, 619 A s., 621 A), en atteste une sorte de mode (*Ep. 8, 8, PL 144, 476 B, Ep. 5, 1, 338 BC*) ; confirmée par son contemporain ANSELME DE BESATE dans une démonstration publique (« *Ep. ad Droconem* », dans *Rhetorimachia*, éd. cit., p. 181-183.)

3. En quoi elle ressemble à la grammaire qui exige elle aussi de la lettre de l'Écriture une stricte application des « règles de Donat ». D'où, pour une bonne part, l'opposition générale de Damien à une étude littéraire des livres saints. Cf. notamment : *Ep. 5, 1, PL 144, 335-340*.

tirant des conclusions ' inévitables '...¹ » Ces maîtres, parmi un peuple d'illettrés, remplissent comme un ministère. L'enflure des personnages n'est que la suffisance de l'art qu'ils exercent. Les grammairiens sont les contrôleurs minutieux de la correction du langage, dans les lettres séculières ou sacrées. Eux, veillent à sa cohérence extérieure. Ils ont charge d'imposer le respect de la logique formelle en toute parole proférée.

Quand cette autorité, fondée sur des principes universels, s'arroge le droit de juger même la foi ou la Parole sacrée, le conflit qui s'ouvre révèle bientôt deux sortes irréductibles d'esprits. Damien voit l'opposition si grande qu'il se préserve comme de la mort d'imiter les censeurs de Dieu : « que ceux qui la veulent gardent la lettre qui tue, pourvu que, par la miséricorde de Dieu, l'Esprit vivifiant ne se retire de nous². » L'esprit qui inspire normalement l'étude sacrée se laisse difficilement décrire. Il s'oppose certainement aux procédés de la « lettre » en ce qu'il est informulable. Il écoute ; il demande attention plus que discours ; il veut que rien ne soit connu à l'avance, mais qu'on se laisse instruire et déconcerter ; il fait reconnaître une présence que rien n'exprime et que rien n'enferme, pénétrer le mystère de Celui qui est ; il conduit à l'intelligence d'un sens caché, et se joue en les dissipant des obscurités du langage qui l'exprime ; il communique cette intelligence à « la pointe d'un esprit vif³ », en découvrant l'unité d'une multitude de paroles diverses, observées avec exactitude et rassemblées par une mémoire fidèle ; et il la réalise au sein d'une expérience que conditionne l'ascèse et que la contemplation ou l'extase accomplit⁴. Il dépasse en somme d'emblée, et pour ainsi dire de haut vol, en son

1. 611 B. De tels traits pour être traditionnels et même conventionnels ne sont pas exclus de l'actualité.

2. 604 B.

3. Cf. : *uiuacis mentis acumen (Op. 45, PL 145, 698 D.)*

4. Il n'est pas possible de résumer ici toute une conception de l'étude sacrée, qui n'est jamais formulée avec ordre et qui est à peine esquissée dans cette lettre. Tant pour la conception que pour la pratique, l'ouvrage le plus propre à la faire connaître est sans doute l'Exposition mystique à Albéric des 42 demeures des Hébreux au désert : *Op. 32, PL 145, 543-560*.

humilité, les difficultés qui arrêtent une critique tout extérieure, exigeante et tracassière sur la cohérence formelle des mots, incapable et peut-être insoucieuse d'aller au sens qui est une inexprimable réalité.

La querelle commence avec la protestation des attardés. L'homme ancien, charnel dans son esprit, a laissé sa langue sur la terre, pendant qu'il parle du ciel. Il argumente contre Dieu, dans toutes les règles de l'art, comme on accuse un voisin dans son tort et pour le seul bénéfice d'avoir raison. C'est à cela du reste que l'école des clercs l'a formé. On devient dialecticien de la même façon que juge ou avocat. C'est le même monde bavard et procédurier, à la fois vétilleux et satisfait, que fuient les contemplatifs, le monde du prétoire et de l'école que Damien, qui l'a fréquenté longtemps, compare au théâtre et à la foire¹. Sans qu'ils sortent d'eux-mêmes, ni de ce monde dont la « sagesse » est « ennemie de Dieu », « les voilà qui portent leurs chicanes et leurs griefs au milieu des mystères divins² » | « On voit les enfants du siècle s'exprimer dans les écoles » sur les mystères de l'Église³ ! Des collèges de doctes et de disputeurs titrés s'en saisissent comme d'affaires dont ils auraient à juger. Ils ont pour les examiner leurs catégories toutes prêtes. Ils les appliquent comme les grammairiens projettent leurs tropes, dûment classés, sur les mythologies anciennes. Heureux si les mystères de l'Église étaient pareillement révévés ! Ils relèvent avec de grands

1. Voir notamment : *Quomodo liceat theatralia grammaticorum gymnasia insolenter irrumperere et uelut inter nudinales strepitibus nana cum saecularibus uerba conferre* (Op. 13, PL 145, 307 C); Op. 49, 729 B; *Vita Romualdi*, PL 144, 953 A, etc. Cf. sur ce chapitre, *Sc. séc.*, 1^{re} partie, chap. III.

2. 603 C. Sur l'opposition de la « sagesse du monde », dont les écoles séculières concentrent l'esprit, et de la « sagesse divine » enseignée par les Écritures, cf. notamment : *Ep.* 5, 1, PL 144, 337 D - 338 B; *Serm.* 3, 518 B; *Serm.* 6, 535 B et D; *Serm.* 57, 828 A; *Vita Romualdi*, 953 A; Op. 3, PL 145, 66 D - 67 A; Op. 8, 197 D; Op. 11, 232 C; Op. 16, 370 C; Op. 45, 699 ABC, 700 B, 701 D; Op. 58, 831 AB, 832 BC (*prudentia huius mundi inimica est Deo*), 833, 834 A et D, 838 A.

3. ... *In Ecclesiae sacramentis quae a saecularibus pueris uentilantur in scolis* (604 B). Cette traduction qui suit la lecture de Nardi : *uentilantur*, devrait être corrigée, s'il faut lire : *uentilatur*, comme Cajetan et Migne, et comme le donnent les meilleurs manuscrits.

éclats les manquements de la parole divine aux règles de leur art, poursuivent la contradiction au mépris du sens qui la résout, contestent par des arguties le témoignage des prophètes, rejettent au nom de distinctions formelles la variance de leurs images, enferment l'esprit qui parle en eux dans les réts de longues argumentations, lui opposent « leurs conclusions nécessaires », « les règles du syllogisme...¹ », et leur importance est à la mesure de l'autorité qu'ils prennent en défaut et qu'ils ont soumise à leurs lois. D'où vient naturellement qu'en dépit de ses termes, une question sur la toute-puissance divine soulevée par eux « n'a pas sa place », aux yeux d'un spirituel, « parmi les mystères de l'Église...² »

L'opposition n'est point celle de la raison et de l'autorité, et pas davantage de la philosophie et de la foi. Ces classements sommaires, souvent reproduits, relèvent à peine de la pensée que Pierre Damien condamne et sont à l'opposé de son esprit³. Cette divergence apparaît bien plus entre une habi-

1. ... *Quae ad hoc inuenta sunt ut in syllogismorum instrumenta proficiant uel clausulas dictionum* [au sens de conclusions], *absit ut sacris se legibus pertinaciter inferant et diuinae uirtuti conclusionis suae necessitates opponant* (603 C). Les quelques traits épars concernant ici cette « arrogance » peuvent être complétés par les témoignages de l'*Ep.* 5, 1, PL 144, 335-340, et de l'*Op.* 8, PL 145, 191-208, qui met au compte de jurisconsultes des méthodes d'argumentation et d'exégèse semblables à celles des dialecticiens (voir notamment : 196 AB, 197 D - 198 A). Bien d'autres témoignages contemporains consonnent avec ceux-ci, par ex. OTLOH DE SAINT-EMMERAM : ... *Dialecticos quosdam ita simplices inueni ut omnia sacrae Scripturae dicta iuxta dialecticae auctoritatem constringenda esse decernerent...* (*Dialogus de tribus quaestionibus*, PL 146, 60 A), et la suite.

2. *Haec igitur quaestio... non habet locum in Ecclesiae sacramentis...* (604 AB). L'argumentation de l'*Op.* 2-3 (PL 145, 41-68) contre des Juifs qui contestaient que les mystères de la sainte Trinité et de l'Incarnation fussent annoncés par leurs Écritures, ou de l'*Op.* 38 (633-642) sur le désaccord apparent des Pères latins touchant la procession du Saint-Esprit, suffirait à montrer que des questions aussi embarrassantes pour la foi, sinon plus, peuvent avoir leur « place parmi les mystères de l'Église », du moment qu'elles sont traitées selon son esprit.

3. Cette lettre n'offrant pas de considérations là-dessus, il n'y a pas lieu de préciser la position qu'il tient en d'autres écrits. Il suffit de rappeler qu'il donne généralement pour les raisons les plus sûres celles qui sont enseignées par « la Vérité » dans l'Écriture ; qu'il voit dans l'intelligence docile de la Parole divine l'exercice accompli de la raison humaine (cf. *Serm.* 53, PL 144, 801 A) et la « philosophie vraie » (Op. 39, PL 145, 642 D) ; et qu'il

tude d'attention et de soumission aux réalités — interrogées pour l'amour du sens qu'elles expriment, et suivant les voies qu'elles indiquent — et la propension du parleur à appliquer à la surface des choses ou à opposer aux paroles d'autrui des opinions qu'il règle sur des *a priori*¹. Qu'oppose-t-il aux argumentations syllogistiques ? De nombreux témoignages des écrivains sacrés, de ceux qui ont vu et entendu la Vérité, l'expérience spirituelle qu'il appelle « la lumière de la puissance intérieure² », et de fort curieuses observations naturelles, d'après « ceux qui attestent avoir vu³ », car lui-même

oppose la « philosophie vraie » ou la « sagesse divine » à une « sagesse du siècle », dans laquelle il confond à dessein la pensée et la mythologie païennes d'une part, et d'autre part la sagesse et les opinions mondaines des maîtres des arts, lesquels se parent toujours volontiers du titre de « philosophes » après avoir fait le tour des disciplines libérales. Comme le remarque M. V. POLETTI (*Il vero atteggiamento antidialectico di S. Pier Damiani*, p. 91-92), l'usage qu'il fait de sa raison en interprétant l'autorité de l'Écriture ne lui laisse pas motif de mettre à part « raison » et « autorité », à la manière de certains dialecticiens comme Béranger qui en faisaient formellement les deux sources de l'argumentation.

1. Sur cette opposition entre les voies de la vérité et celles de l'opinion ou des « mots extérieurs » (603 D), face philosophique de sa querelle avec le « monde » de son temps, voir notamment : *Ad comprehendendum ergo summum et ineffabile uerae fidei sacramentum, non humanae opinionis sequamur indaginem, sed solam amplectamur caelestis eloquii ueritatem, ut hoc potissimum de Deo credatur quod diuinitus* (lacune) *et in his quae summa et incomprehensibilis Veritas perhibet, fidei nostrae constantia non uacillet* (Op. 38, PL 145, 636 CD); *quisque autem per proprii arbitrii latitudinem defluit, pedem mentis ab angustiae uiae semita declinauit...* (Serm. 32, PL 144, 678). PAPIAS pourrait enrichir cette opposition d'une distinction qui reste cependant confuse : *Intellectus est praecellens species rationis; nam altera species est opinio* (Vocab., ed. cit., art. « Intellectus ».)

2. *Intimae uirtutis lumen* (603 D).

3. ... *Sicut enim referunt qui se uidisse testantur...* (614 B). Autant il se bat pour limiter les empiètements de la dialectique dans le champ de l'étude sacrée, autant il se montre résolu à y introduire les observations des physiiciens (*physici*), de ceux qui ont observé la nature (*naturarum rimatores, scrutatores*), et à les traiter, comme les « sentences mystiques » des Écritures, en « signes d'intelligence spirituelle ». ... *Id dumtaxat quod ab his qui rimandis rerum insudauere naturis nobis est traditum, indiscusse et irretractabiliter iudicamus nostris opusculis inserendum* (Op. 52, PL 145, 767 D); cf. 766 C, 767 B, 773 B, 776 D, 777 C, 784 D, 785 A, 787 D, 792 A. Sur ses connaissances naturelles et l'étude spirituelle qu'il fait des « observations des physiiciens » voir *Sc. séc.*, 2^e partie, chap. 5.

n'était point en mesure de les vérifier. Il leur rappelle que le cours variable de la nature ne suit pas nécessairement « l'ordre du discours¹ », et qu'on peut reconnaître à toute sorte de faits, dès lors qu'on les observe, que « souvent la puissance divine renverse les puissants syllogismes des dialecticiens et leurs artifices² ». Car c'est fausse rigueur et artifice de pensée que de « suivre les enchaînements des mots extérieurs³ », et d'appliquer aveuglément les principes logiques à des opinions toutes faites, comme la « nécessité » des lois naturelles. Aussi, les conclusions qu'ils bâtissent sur de tels fondements ne sont-elles point démenties par des raisons contraires, mais bien par les réalités qu'ont reconnues les prophètes ou les physiiciens. « Mais voici que Moïse voit... », « mais voici qu'on découvre... ». « Quand on éteint le feu qui est dans la chaux, alors il se rallume, et on le sent...⁴ » « Qu'est-ce que tout cela, dis-je, sinon confondre les opinions frivoles des savants de ce monde et, contre la coutume de la nature, révéler aux mortels la gloire de la puissance divine⁵ ? » Les raisonnements de ceux qui dissertent irréfutablement sur les choses sont confondus par les choses qu'ils n'ont point vues et qu'ils n'ont point senties. « Qu'y a-t-il que Dieu ne puisse produire par une création nouvelle⁶ ? » L'esprit de ces dialecticiens est bien vieux de se fixer sur des vérités « nécessaires » et de se refuser aux surprises d'une réalité que meut et transforme l'Esprit. Et il est bien jeune de se fier à de telles vérités, sans attendre qu'une expérience pondérée les confirme, et sans garder face au mystère ce silence attentif qui le fait pénétrer aux spirituels, « hommes parfaits », parce qu'ils ont dans la plénitude de la jeunesse leur maturité⁷.

1. 603 AB.

2. 610 D.

3. ... *Exteriorum uerborum sequitur consequentias...* (603 D).

4. *Sed ecce Moyses uidet rubum ardere et non comburi... Sed ecce uirga Aaron in tabernaculo contra naturae ordinem reperitur amigdalas protulisse* (610 D - 611 A). *Calx quoque conceptum ignem atque sopitum sic occultissime seruat ut nemo tangendo sentiat, sed cum extinguitur, tunc accenditur, et sentitur* (613 B).

5. 611 AB.

6. 615 B.

7. L'idée d'« homme parfait », incarnée dans l'ermite, s'identifie à celle

Il resterait à chercher pour quelle part les dialecticiens sont induits en tentation par les spirituels. Elle ne paraît pas négligeable. Il se peut bien qu'ils provoquent Dieu tout-puissant par des railleries. Mais il est bien plus sûr qu'ils sont provoqués eux-mêmes par une manière de les réfuter qui non seulement dénature leurs propos, mais qui n'épargne ni l'insulte, ni la raillerie, ni la menace. Cette lettre même en donne des exemples si vifs qu'ils feraient oublier les sentiments qui l'inspirent¹. Ces « hérétiques » invités à « vomir » l'exécration pensée qu'on leur prête, avant que le fer rouge les en guérisse, pourraient bien trouver dans le style de leurs adversaires quelques-uns des motifs de leur volonté d'opposition². Et comment leur curiosité, sinon leur présomption, ne serait-elle pas excitée par les conseils qui sont la première

d'« homme spirituel » ou « nouveau » renouvelé en Jésus-Christ, opposée par saint Paul à celle de l'homme « ancien » ou « charnel » (*I Cor.* 2, 15 ; 3, 3 ; *Éphés.* 4, 22-24). A quoi se réfère le prologue de cette lettre : ... *Ad summa tendentis vitae status...* (596 C). Cf. *Op.* 32, *PL* 145, 552 B ; *Op.* 60, 843 BC.

1. Voir notamment : 602 D, 603 BC, 608 AB, 610 D, 615 A, C, 616 BC, 618 A, C, 619 A, pour n'indiquer que les passages les plus vifs. L'analyse a d'autre part fait ressortir le renversement invraisemblable des thèses pour la commodité de la réfutation : cf. chap. II, p. 94 s.. Auc un effort ne semble fait pour comprendre la position adverse, ni celle de Didier, déformée pour être qualifiée d'« absurde » et de « ridicule » (597 A), ni celle des dialecticiens, traités tour à tour de « présomptueux » (597 BC), « trompeurs » (602 D), « aveugles » (603 B), « téméraires » (603 B et 618 C), « ignorants » (603 B), « artificieux » (608 B), « insensés » (609 A et 616 B), « hérétiques » (611 B), « impudents » (615 A et 619 A), « frénétiques » (615 A), « scolaires » (615 A), « orgueilleux » (615 C), « étourdis » (615 C), « pervers » (616 B), « inconsidérés » (616 B), « effrontés » (616 B, 618 C), « prétentieux » (618 A), « impertinents » (618 C), tandis que leur question ou leur argumentation est « futile » (602 D), « frivole » (611 A), « superflue » (611 D), « nébuleuse » (603 C) ou « prétentieuse » (618 A). Mais la rigueur des disputes de ce temps exigeait une insistance aussi ferme.

2. Quoique nous ayons peu de témoignages fournis par les dialecticiens eux-mêmes, et aucun jusqu'ici pour l'Italie, il semble bien que leur opposition ait été quelquefois durcie par la rudesse et l'incompréhension avec laquelle ils étaient traités (en usant du reste à l'égard de leurs adversaires des mêmes procédés). Béranger de Tours en particulier paraît s'être longtemps senti de l'humiliation infligée par Lanfranc dans une dispute et en avoir nourri son orgueil. Cf. GURMOND D'AVERSA, *De Corporis et sanguinis Christi veritate in Eucharistia*, I, *PL* 149, 1428.

réponse qu'ils reçoivent, avant d'être « confondus » comme des « impudents » : « Ne cherche pas ce qui est au-dessus de ta capacité ; ne scrute pas ce qui te dépasse¹. » Pourquoi au juste le cherchent-ils ? Est-ce seulement pour imposer sur un grand sujet les procédés qui exaltent leur esprit ? Eux aussi, leur adversaire l'atteste, prétendent servir à leur manière l'étude de la Parole sacrée². Ils la trouvent devant eux comme un champ immense dont la moisson pourrait être plus riche, si les ouvriers qui y travaillent étaient, non pas seulement plus nombreux, mais moins démunis de méthode et d'instruments. Eux n'ont rien d'autre en main qu'une méthode : des instruments qui les émerveillent et dont ils n'ont rien à faire. La prédication du sens mystique qu'ils entendent indéfiniment et la répétition des Pères ne leur suffisent plus ; ils se mettent au travail d'eux-mêmes. L'invasion est inévitable et la mettre au compte de l'arrogance ne suffira pas à l'arrêter.

Ainsi le maître en études sacrées voit s'offrir ou s'imposer à son aide une logique qu'il sait n'y être point adaptée. Il n'a que faire de syllogismes, catégoriques ou hypothétiques, et les abus réels qu'il reprend chez les dialecticiens l'empêchent d'être plus attentif à d'autres opérations de la dialectique, telles que question, distinction, définition..., qui pourraient lui être plus utiles. Il voit qu'elle les munit d'objections contre la Parole de Dieu, en faisant saillir des contradictions littérales, par une impiété qui va jusqu'à l'hérésie ; que par sa nature elle ne leur sert de rien pour comprendre le sens de cette parole, et qu'ils ont à apprendre qu'elle n'a point en elle les moyens de la juger ; enfin, que cette audace critique, aggravée par cette impuissance inaperçue, entretient en eux un esprit de contestation formelle, opposé à l'Esprit même de la Parole sacrée.

1. 601 CD (*Sir.* 3, 21). Un passage de l'Exposition mystique des 42 demeures des Hébreux au désert peut éclairer cet avertissement : *Noli altum sapere, sed time* (*Rom.* 11, 20 : *Op.* 32, *PL* 145, 555 A). Peu de temps avant d'écrire cette lettre, Damien eut à adresser aux moines de Vallombreuse un avertissement analogue : *Admonendi sunt itaque fratres nostri ne nimis iusti, nimis sint sapientes...* (*Op.* 30, 529 C).

2. 603 C.

La conversion possible La suite de ces constatations, corroborées par d'autres témoignages et par des exemples du temps¹, est une évidence logique : la dialectique ne pourra s'appliquer à l'étude de la Parole divine que si elle s'y convertit. Qu'elle se remette elle-même entre les mains du magistère de la foi, se laisse refaçonner selon les besoins qu'elle devra servir, devienne en un mot la logique nouvelle qu'appelle l'intelligence de la Parole divine, et ne se contente pas de ce que les dialecticiens ou les rhéteurs anciens avaient conçu pour d'autres fins, selon un tout autre esprit.

Dans l'état où elle est, et encore plus dans les dispositions de ceux qui l'exercent, on ne l'introduirait pas dans l'étude sacrée sans de très grands risques, et en échange, à peine pourrait-on en attendre une utilité. Elles s'entendraient peu l'une avec l'autre, l'une attachée à comprendre une parole que l'autre contredit sans l'écouter. Parmi tant de croyants incapables de raisonner leur foi, le temps n'est pas venu encore de reconnaître dans l'objection l'instrument d'une intelligence plus haute. D'où la réserve que Damien formule avec une prudence sereine, par un premier mouvement de son esprit² : « Certes, ce qui se tire des arguments des dialecticiens ou des rhéteurs ne saurait s'appliquer uniment aux mystères de la puissance divine ; ce qu'on a inventé pour régler l'usage des

1. Les plus nombreux sont indiqués dans l'article déjà cité du P. J. DE GHELLINCK : *Dialectique et Dogme aux X^e-XII^e siècles*.

2. Il lui est ordinaire, par ce qu'il appelle le *moderamen discretionis*, ayant interdit ou condamné d'abord, de permettre ensuite dans des conditions définies. Il agit ainsi dans cette lettre à l'égard de la question dialectique — rejetée deux fois, puis reprise, et reconnue à la fin, non plus pour une question « superflue », mais pour une question « profonde » et pleine de « replis » — et à l'égard des dialecticiens eux-mêmes, très sévèrement repris dans toute la dispute, et honorés à la fin parmi les moines du Mont-Cassin dignes de tout éloge. Bien qu'il ne la mentionne pas, il est probable que l'autorité de saint Augustin contribue ici à l'empêcher d'exclure l'application de la dialectique à l'étude sacrée. On a reconnu (chap. III) de nombreux emprunts à sa doctrine. Il ne devait pas ignorer des paroles comme celles-ci dont les dialecticiens se prévalaient : ... *Disputationis disciplina, ad omnia genera questionum quae in litteris sanctis sunt penetranda et dissolvenda, plurimum valet* (*De doctrina christiana*, 2, 31 (48)).

sylogismes, ou les conclusions des énoncés, non, qu'ils n'aillent pas opiniâtement l'introduire dans les lois sacrées et opposer leurs conclusions ' nécessaires ' à la puissance divine¹. » Puis, par un de ces mouvements seconds qui lui sont ordinaires, il envisage cette application redoutable, et il dicte à la science humaine les principes de sa conversion ou les conditions de son rôle sacré. « Mais s'il arrive que la science humaine soit employée à l'examen de la Parole sacrée, elle ne doit pas tirer à soi le magistère avec présomption, mais, comme une servante, seconder sa maîtresse avec la soumission de celle qui sert, de crainte qu'à la devancer, elle ne s'égaré, et qu'à suivre les enchaînements des mots extérieurs, elle ne perde la lumière de la puissance intérieure et le droit chemin de la vérité². » Phrase digne du magistère de l'Église, réponse de saint Pierre Damien au problème que les sciences posaient à son temps.

De la manière dont il répond, ce problème pouvait se résumer ainsi : à quelles conditions la « science humaine », qui est pour l'essentiel la logique formelle tirée par Boèce de l'*organon* d'Aristote, pourrait-elle servir de méthode, au moins subsidiairement, à l'étude de la Parole divine ? Les conditions qu'il énonce demandent, pour être entendues, que soient éclaircies deux questions : que signifie la soumission de cette science à la Parole sacrée, qui doit la rendre capable de la servir ? que signifie le rôle de servante qui est le résultat de cette soumission ?

Auparavant, il n'est pas inutile de fixer la nature des termes, car le rapport a quelquefois glissé, mais les termes ne sont, pour ainsi dire, jamais restés où il les avait placés. Où voit-on que la philosophie soit subordonnée comme une servante à sa maîtresse la théologie ? Quelle autre raison qu'une analogie confuse a pu faire chercher dans cette phrase « une interprétation de la formule : *philosophia ancilla theologiae*³ » ? Quel besoin encore et quel droit d'y mettre

1. 603 C.

2. 603 CD.

3. « Welches ist hiernach die Interpretation, die bei Damiani die Formel *philosophia ancilla theologiae* findet ? » (J. A. ENDRÉS, *Petrus Damiani*

aux pieds de la foi la raison humaine, sinon la faculté d'échanger entre elles les abstractions, quand on ne les a pas définies¹? Un homme qui ne se sert pas plus dans cette lettre qu'ailleurs du mot *theologia*, qui appelle l'apôtre Jean *theologus* parce qu'il est l'instrument du Verbe qui est Dieu; qui identifie l'étude sacrée des « paroles des saintes Écritures » à la « vraie philosophie »; qui se plaît à dire que la « Gentilité », à laquelle sont dues les sciences du trivium, était « complètement étrangère à la raison » (*gentilitatem ulique rationis expertem*); qui veut que les « témoignages les plus évidents de la sainte Écriture » soient des « arguments rationnels »; qui montre en maint endroit et dans les termes les plus explicites que c'est en recevant la parole de son Créateur dans la foi, et en en pénétrant le sens, que la raison de l'homme s'accomplit², paraîtra sans peine innocent de ces couplets factices et ressassés.

und die weltliche Wissenschaft, p. 20). « L'image que propose ici P. D. est celle qu'on a traduite dans l'expression fameuse *philosophia ancilla theologiae...* » (J. CHEVALIER, *Histoire de la pensée*, t. II : *La pensée chrétienne*, p. 184, n. 2; voir aussi Appendice, n. 22, p. 762). Il se peut que la phrase célèbre de Pierre Damien ait contribué à renforcer, après lui, le crédit de cette formule; encore que nous ne voyions aucun auteur des siècles suivants la lui rapporter. Il est difficile de soutenir qu'elle se trouve chez lui, même, comme le prétend Chevalier, « sous une expression simplifiée » (p. 762). Le Père de Lubac a montré dans Origène l'origine probable de cette image, et il en a relevé l'application terme à terme aux arts libéraux et à l'Écriture sainte chez Aimon d'Auxerre, un siècle avant cette lettre : *Epit. hist. sacrae*, L. 6, c. 13, PL 118, 851 A (H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale*, I, 1, p. 80). Les termes de Damien sont plus proches de ceux d'Aimon que de ceux d'ORIGÈNE qui parlait, lui, de philosophie et de théologie (*Philocalie*, 13, n. 1, éd. Robinson, p. 64-7).

1. Ainsi J. CHEVALIER, qui attache à ce passage de Pierre Damien son commentaire sur « La philosophie servante de la théologie et l'autonomie de la raison » (*op. cit.*, p. 722), après y avoir trouvé une définition de « l'usage que doit faire le chrétien de la philosophie », passe-t-il à un plaidoyer pour le bon sens général de la tradition médiévale touchant l'autonomie de la raison ou son rôle au service de la foi, en continuant à y associer P. D., comme s'il trouvait un appui en lui. « Pierre Damien, remarque Ét. GILSON, ne s'est jamais demandé comment la foi entrerait en rapports avec la raison, parce que, pour lui, la raison n'avait pas droit à un statut séparé de la foi... » (*La Philosophie au M. A.*, 2^e éd., p. 256). Cf. *Sc. séc.*, I, 7.

2. Cf. : *Quia igitur... descripsit* (*Serm.* 63, PL 144, 860 D); *Illic enim... disciplinis* (*Op.* 39, PL 145, 642 D); *Quid enim... expertem?* (*Serm.* 53, PL 144, 801 A); ... *quatinus tibi... superare* (*Op.* 2-3, PL 145, 41 A).

Il parle donc d'abord de la science humaine (*artis humanae peritia*), puis des paroles sacrées (*sacra eloquia*). Voilà la servante (*ancilla*) et voici la maîtresse (*domina*). Un relatif de liaison (*quae*) rappelle que la science humaine vient d'être désignée. Elle l'a même été par quelques-unes de ses opérations les plus essentielles : les « arguments des dialecticiens ou des rhéteurs », les « conclusions nécessaires » qu'ils en tirent, et l'appareil formel qui leur sert à les présenter : « ce qu'on a inventé pour régler l'usage des syllogismes...¹ ». L'expression générale *artis humanae peritia* pourrait donc signifier l'ensemble des arts libéraux, autrement appelés « sciences séculières² ». Les principes donnés pour la soumission ou la conversion de ces sciences, lesquels sont énoncés en d'autres écrits, dépassent le cas d'une ou deux disciplines particulières³. Damien n'en exclut aucune; mais il marque suffisamment, dans cette circonstance, qu'il pense avant tout à la dialectique, et en même temps à la rhétorique qu'il lui est difficile, comme nous l'avons vu, d'en dissocier.

Changer « les paroles sacrées » pour *la théologie*, ce serait, pour le coup, un tour de dialecticiens⁴. Mais leur temps n'est pas encore venu, et Damien justement s'emploie à le retarder. Il rappelle cependant en quel sens large et complet il entend, suivant un usage traditionnel, l'expression « paroles sacrées ». Ce sont les « lois sacrées » (*sacrae leges*), les « mystères de la puissance divine » (*diuinae uirtutis mysteria*), les « mystères divins » (*diuina sacramenta*), les « mystères de l'Église » (*Ecclesiae sacramenta*), la « pureté

1. 603 C. Et deux phrases plus loin : les raisonnements (des dialecticiens)... tels qu'ils sont formés par l'ordre logique des mots » (603 D).

2. Cf. *Sc. séc.*, I, 2 et 7.

3. Cf. les passages où des images analogues font comprendre l'intégration de toutes les disciplines séculières à l'étude sacrée : *Op.* 13, PL 145, 304 D - 305 AB; 306 D - 307 AB; *Serm.* 6, PL 144, 541 A-C; *Op.* 32, PL 145, 560 C.

4. Ce serait user des thèmes et des habitudes cursives de la « dissertation », en anticipant d'autres temps, où une dialectique moins servante que maîtresse aura changé à tel point l'étude sacrée qu'au lieu d'écouter la parole de Dieu pour la comprendre, elle justifiera jusque dans son nom l'assurance de pouvoir discourir sur lui.

des enseignements de l'Église » (*puritatis ecclesiasticae disciplina*)¹. Les « lois sacrées », ou, comme il dit ailleurs, « la loi divine », ou simplement « la Loi² », consistent par excellence dans les livres des deux Testaments. Elles comprennent aussi tous les textes de la doctrine que l'Église professe sur le fondement de ces livres, avec l'inspiration du même Esprit : les canons sacrés avec certains écrits des Pères qui explicitent le sens de la Parole divine et son application. C'est en somme le contenu qu'on donnait alors à l'expression *sacra Scriptura* : tous les écrits sur lesquels sont fondés « la règle de la foi et la pureté des mœurs³ », dont l'Église fait le sujet principal de son enseignement. Sous quelle forme, dans cette dispute, les « paroles sacrées » se présentent-elles aux dialecticiens qui osent faire sur elles l'essai de leurs arguments ? Ils s'en prennent au dogme de la toute-puissance divine, lequel n'est pas seulement professé dans les premières paroles du *credo*, mais énoncé en plusieurs passages des livres saints. Damien leur en cite plusieurs, en choisissant, comme il en est coutumier, des livres de l'Ancien Testament⁴.

Ainsi, la dialectique ne doit pas « tirer à soi le magistère avec présomption », mais le reconnaître aux écrits qui ont valeur de « paroles sacrées », si du moins c'est à eux qu'on l'applique. Pour la foi, qui leur reconnaît une autorité divine, rien de plus raisonnable, ou plutôt rien de plus nécessaire. Mais il ne faut à la dialectique que se connaître elle-même pour entrer dans les raisons de la foi. Que serait son magistère à l'égard des « paroles sacrées » ?

1. Pour les trois 1^{res} expressions : 603 C ; les « mystères de l'Église » : 604 B ; la dernière : 603 C.

2. Cf. par ex. : *diuinae legis scientia* (Op. 49, PL 145, 728 C) ; *doctrina legis* (Op. 45, 704 A) ; *diuinis legibus eruditi* (Ep. 6, 5, PL 144, 385 B) ; *lex* (= *scientia* : Ep. 8, 1, PL 144, 462 D ; Op. 26, PL 145, 502 B), etc...

3. *Fidei regula, morum honestas* (604 B).

4. *Omnia, inquit, quae uoluit Dominus, fecit in caelo et in terra, in mari et in omnibus abyssis* (Ps. 134, 6 : 608 D) ; *Domine, Rex omnipotens, in ditione tua cuncta sunt posita, et non est qui possit tuae resistere uoluntati* (Esther 4, 17 : 620 C).

On ne peut guère entendre par là qu'un pouvoir de les juger, en les soumettant à ses principes, pris pour la norme universelle de la vérité. Les paroles sacrées disent que tout est possible à Dieu. Mais, selon les principes de la dialectique, la contradiction est impossible même à Dieu. La dialectique juge donc la parole sacrée et déclare simplement qu'une de ses affirmations est fautive : elle exerce le magistère de la vérité.

Les choses apparaîtront moins simples, à considérer dans quelles conditions on applique la dialectique à la parole sacrée. Car il s'agit d'abord d'une question, puis d'argumentations, de raisonnements et même des règles des syllogismes. Comment une question pourrait-elle être accusée de s'arroger le magistère, avant que le jugement qu'elle demande et qu'elle suspend soit énoncé ? Il faut nous contenter d'un unique exemple ; l'œuvre entière aurait peine à en fournir un de plus. « Est-ce que Dieu, disent-ils, peut bien faire que ce qui est déjà arrivé ne soit pas arrivé ? » Cette question « appartient à la dialectique¹ » ; il n'est pas utile de revenir sur son « arrogance ». C'est à son propos que l'arrogance de la dialectique est dénoncée. Or, elle juge de la Parole divine de la pire manière, qui est de la contredire implicitement, ou, si l'on préfère, ironiquement. « Car suivant la contradiction qui nous est portée par cette question futile, Dieu ne pourra faire que ce qui est déjà arrivé ne soit pas arrivé...² » Le magistère qu'elle s'arroge pourrait s'exprimer ainsi : une question juge la Parole sacrée quand elle laisse préjuger une réponse qui la contredit.

Mais une question de ce genre, appelant pour réponse un oui ou un non, n'impose ni l'un ni l'autre en elle-même. Et Damien lui-même ne se gêne pas pour préjuger tour à tour qu'elle appelle réellement les deux réponses opposées. « Tu tâches de démontrer, dit-il, que Dieu réduit quelque chose au néant³. » L'objecteur pensait-il que Dieu pût abolir le passé ? Il ne s'arrogeait donc point le magistère.

1. 601 C, 604 AB.

2. 603 D.

3. *Tu ostendere niteris quod de aliquo faciat nichil* (608 A).

Il exagérerait plutôt la toute-puissance, et croyait excessivement en la Parole sacrée. Sa question avait moins d'arrogance que de crédulité¹.

Il est bien difficile de tenir une question pour un jugement. Il faudrait au moins se retenir d'y trouver deux jugements contraires. Mais aussi « cette question... ne concerne pas la norme de la foi » ; « cette impossibilité », qu'elle suppose ou qu'elle annule, « ne concerne pas le pouvoir divin² ». Il est encore bien difficile qu'une même question contredise la foi quoiqu'elle soit une question, l'exagère quoiqu'elle la contredise, et ne s'y rapporte pas quoiqu'elle demande si Dieu est réellement tout-puissant, comme la foi l'affirme. En fin de compte, et de toute manière, elle la contredit : « Énonçons une fois de plus la contradiction que nous porte cette question superflue...³ »

Et c'est évidemment par sa manière de la contredire qu'elle manque à s'y rapporter, et qu'elle s'arroge indûment le magistère. Elle balance entre la foi et la négation de la foi. Elle la met en doute légèrement et montre qu'elle n'est pas de son esprit. Ce qui est une façon profonde de la contredire. La vraie foi ne s'amuse pas à mettre la Parole divine à l'épreuve d'une absurde contradiction. Et ce n'est point véritablement penser à cette parole que de le faire sans les pensées de la foi. La question ne signifie rien en elle-même. « Voyons de quelle racine elle sort...⁴ » Elle est arrogante par l'intention qu'elle exprime, qui est de consentir que la toute-puissance divine puisse être renversée dans les mots par des principes dialectiques.

Il serait donc vain de demander à Damien par quelle sorte de questions la dialectique pourrait légitimement s'appliquer à l'étude sacrée, par quelles autres elle s'en rend indigne en s'arrogeant le magistère. Il traite lui-même la

1. Si Damien ne voyait pas qu'elle ouvre une possibilité à deux solutions contraires, il ne les démontrerait pas toutes les deux, comme il le fait dans sa conclusion (618 B - 620 C). Elle ne préjuge donc pour lui aucune réponse.

2. 604 AB ; 615 A.

3. 611 D.

4. *Ibid.*

question sacrilège, dans la foi, et dans une entière soumission à la Parole sacrée. Ce ne sont donc pas les questions des dialecticiens qui jugent la Parole, mais cette manière d'en discuter comme s'ils en faisaient leur affaire, sans vouloir connaître son esprit. L'arrogance de la dialectique est là. Elle annonce l'étendue de la soumission qui s'impose à elle.

Le magistère est plus simple à définir dans l'argumentation qui traite les questions et qui est chargée de les résoudre. Car tout y dépend des principes dont la dialectique se sert, et les règles du raisonnement et les conclusions : « ce qui se tire des arguments... » et « ce qu'on a inventé pour régler l'usage des syllogismes...¹ » Or, il y a pour la dialectique deux sortes de principes : les principes logiques qui se réduisent à l'identité, et d'où elle tire les règles du syllogisme ; et les prémisses qu'elle emprunte à toute sorte de connaissances pour donner un contenu à ses arguments. Si ce bois brûle, il se consume, parce que tout bois qui brûle se consume. Encore faut-il l'avoir admis. C'est s'arroger le magistère que de l'admettre sans discussion, et contre la Parole divine elle-même, en contestant par exemple le témoignage de Moïse sur le buisson ardent. En un mot, la dialectique usurpe le magistère quand elle donne aux prémisses qu'elle emprunte une validité universelle, et quand elle convainc d'erreur la Parole sacrée en la soumettant à leur contradiction.

Pour ce qui est des principes logiques sur lesquels elle règle ses raisonnements, elle aurait plus d'excuse à les imposer à la Parole divine elle-même. Car il n'est pas certain que cette parole elle-même les mette en question. Néanmoins, si l'identité n'est qu'une loi de nature parmi les autres, il serait téméraire d'affirmer *a priori* qu'elle échappe au pouvoir de Dieu. « Pour la nature certainement cela est vrai... Ce qui a été, il n'est pas vrai de dire que cela n'a pas été... Mais cette impossibilité, on a sans doute raison de l'affirmer quand on la rapporte aux limitations de la nature, mais qu'on se garde bien de l'attribuer à la majesté divine. Car celui qui a donné naissance à la nature, lui enlève faci-

1. 603 C.

lement quand il le veut sa nécessité¹. » Mais si l'identité était autre chose qu'une de ces lois que Dieu a données librement à la nature, si elle était une loi nécessaire de l'être, il y aurait plus qu'une témérité, une absurdité, à l'opposer à la Parole de Celui qui est. De toute manière, si la dialectique veut étudier la Parole divine, elle devra la faire juge de ses principes et non l'inverse. La Parole lui apprendra ou bien qu'ils ne sont pas nécessaires, ou bien qu'ils dépendent de l'être divin ; elle lui enseignera, quels qu'ils soient, à les rapporter à Dieu.

La dialectique aurait plus d'une raison de se soumettre à son magistère. Rien ne la dispense d'entrer dans l'esprit du texte qu'elle veut étudier, d'en chercher l'intention, comme Damien lui en donne plusieurs fois l'exemple², et de s'élever des contradictions de la lettre au sens que d'autres passages lui donneraient. Cette droiture et cette docilité s'imposeraient à elle à l'égard de n'importe quel texte. Combien plus lorsqu'en s'appliquant à la Parole divine, elle se met en présence de la Vérité. Par quoi jugerait-elle la Vérité ? Elle n'avance rien qui n'accuse son incertitude essentielle. Dans cette dispute même, on la voit prendre « la coutume de la nature » pour une loi invariable et nécessaire. Il faut lui mettre à tout moment sous les yeux des témoignages, des observations et des faits pour qu'elle puisse apprendre ce qu'il en est. Car il n'est qu'un seul magistère exercé par la vérité ou la réalité³ ; et il n'est point aux mains de la dialectique. Elle est faite pour se l'imposer à elle-même. Ce devrait être son premier soin. Elle en dévelop-

1. 612 A.

2. Dès le début de sa dispute : 597 BCD - 598, et plus loin : 605 A, 606 D, 607 D, 609 D - 610 AB, etc.

3. La foi, confirmée par l'expérience, n'impose pas à la dialectique de se soumettre au magistère de la Parole sacrée, sans faire valoir l'évidence de la Vérité manifestée. Si elle convainc la dialectique d'illusion en lui montrant que les lois naturelles peuvent changer, c'est sur le témoignage d'observateurs qui ont constaté qu'elles changeaient. Ces arguments sont sans doute permis plus qu'à un autre à un homme qui accomplissait des miracles (voir *Vita*, PL 144, 126 s.). Mais de toute façon et pour tous, la soumission au magistère de la Parole divine signifie selon lui la reconnaissance de réalités données (cf. *Op.* 2-3, PL 145, 57 A ; *Op.* 45, 701 D - 702 A).

perait alors les conséquences ; elle serait l'instrument de sa fécondité. La science des conséquences logiques est par nature une suivante ; elle peut être une science vraie, pourvu qu'elle laisse le premier rôle, celui de poser les principes, à la vérité. « ... De crainte qu'à la devancer, elle ne s'égaré, et qu'à suivre les enchaînements des mots extérieurs, elle ne perde la lumière de la puissance intérieure et le droit chemin de la vérité¹. » Il n'y a là rien qui ne soit dicté par la nature de la dialectique. Elle exerce en effet les règles de l'enchaînement logique des mots, et ces mots restent pour elle extérieurs à la réalité, parce qu'elle n'a rien en elle pour les vérifier. Il faut qu'elle sorte d'elle-même pour être vraie. De toute façon, elle accepte le magistère de la science ou de l'opinion à laquelle elle doit emprunter ses prémisses. Et en les adoptant, elle ne les fait point tomber sous son magistère : elle peut tout au plus s'assurer qu'ils ne se contredisent point.

Elle n'obéit donc à sa propre loi qu'en abdiquant le magistère ; ce sont des ignorants qui le lui font usurper². Elle enseigne à déduire ; à d'autres sciences de lui fournir ses prémisses ; elle s'oublierait à les contrôler. La Parole sacrée la rend à elle-même ; la démonstration en est faite. Résiste-t-elle à son magistère, elle n'est pas autrement confondue par l'enseignement de l'Église que par l'expérience des faits. Les exemples de la puissance divine l'aident à douter des opinions et des préjugés dont elle se faisait des principes, lui enseignent à se garder des généralisations téméraires, renversent ses *a priori*, secouent son dogmatisme et lui inspirent la critique qu'elle devait s'appliquer à elle-même, fondent ses constructions logiques sur les données d'une observation sagace, lui donnent en un mot les conditions qu'elle appelle pour changer ses conclusions « nécessaires » en des vérités.

Si elle ose s'appliquer à la Parole divine, cette soumission paraîtra indispensable de toute manière. Aussi rien n'est-il dit de l'objection qu'elle pourrait y opposer. Il est difficile, pourtant, de ne pas voir comme elle pourrait retourner

1. 603 D.

2. ... *Ignorantes adhuc quod a pueris tractatur in scolis...* (803 C).

l'argument qu'on lui sert. Pourquoi une parole qu'on l'a convaincue de ne pouvoir juger, devrait-elle être pour elle la vérité ? Aurait-elle elle-même le droit de la recevoir pour telle, alors qu'elle n'est pas en mesure de la ratifier ? Elle le peut si elle croit. C'est pour elle une façon louable d'oublier ses limites, mais c'est les oublier néanmoins, et c'est tout le reproche qui lui est fait. A vrai dire Damien pense peu à cette difficulté. D'abord parce que la foi est fondée pour lui sur la manifestation éclatante de la vérité, établie et confirmée dans les faits, et qu'il est capable de démontrer qu'elle est vraie, comme il lui arrive de le faire¹. Mais surtout il pense beaucoup moins à associer des sciences qu'à rétablir l'unité dans les esprits. Les dialecticiens sont des croyants, il le sait². C'est à eux qu'il demande réellement de se soumettre au magistère de l'Église. Ainsi ils y soumettront la science qui est en eux, et lui faisant partager la soumission d'un esprit croyant, ils l'élèveront à son ministère ; ils feront de l'épouse d'un serviteur une servante de la Parole sacrée.

La servante inconnue « ... Elle ne doit pas tirer à soi le magistère avec présomption, mais, comme une servante, seconder sa maîtresse avec la soumission de celle qui sert... » On ne saurait annoncer plus succinctement une transformation si grande. Il nous est bien montré à quel point, dans l'état où elle se trouvait, elle était inapte au service de la Parole sacrée. Pour être adaptée à cette tâche, il s'imposait qu'elle fût soumise à son magistère. Mais que devient-elle dans cet état ? et dans cette tâche que fait-elle ?

Ce qui est impliqué dans la qualité de servante, pour une science, n'apparaît point dans cette lettre. Mais l'idée se retrouve en d'autres écrits. Le plus explicite est un passage d'une longue lettre sur la perfection des moines³. La situation

est proche : il s'agit d'apprendre à des moines tentés de préférer les arts à l'étude sacrée ce qu'ils pourraient faire pour les mettre à son service. Deux figures de l'Ancien Testament le leur enseignent : « Rachel préféra avoir des fils d'une servante plutôt que de rester absolument stérile, parce que la science de la sagesse, autrement dit la grâce de la contemplation, se sert de la science des choses extérieures ou des figures des réalités visibles pour faire entendre à ceux qui écoutent ses leçons tout ce qu'elle tient caché au sujet des choses invisibles dans les profondeurs de l'esprit ; et ainsi d'une certaine façon elle obtient des fils par sa servante, lorsque au moyen de la science qui lui est subordonnée elle engendre à Dieu des fils spirituels¹. » Le même rôle, un peu plus loin, est signifié par le sort de la captive de guerre². Elle représente « l'art de toute discipline ». Les cheveux et les ongles lui sont coupés : on retranche de la science les fables et les fictions qu'elle renfermait. Alors « ... ayant été faite israélite (*iam Israelitica facta*) elle peut devenir l'épouse d'un Israélite et engendrer des fruits abondants d'œuvres spirituelles³ ».

La dialectique étant moins exposée aux fables qu'une autre science, les retranchements donnent une faible idée de sa transformation. Ils sont donc l'action du magistère sacré. Il la juge et par conséquent la corrige, supprime en elle ce qui n'est pas conforme à la Parole divine, modifie non ses conclusions seulement, mais ses principes, ses méthodes, ses opérations. Jusqu'à quel degré elle peut être ainsi refaçonnée par la Vérité, nous le voyons dans cette lettre : elle doit être prête à mettre en question jusqu'à son principe fondamental ; donc tout l'édifice formel qu'elle a bâti sur lui. On croirait qu'un esprit nouveau pourrait suffire. Il emploierait selon les besoins de la foi les règles du raisonnement élaborées par des auteurs païens, puis autorisées par des

1. Voir par ex. *Op.* 2-3 *PL* 145, 41-68 ; *Op.* 38, 633-642.

2. 608 CD.

3. *Op.* 13, *PL* 145, 291-328 ; voir notamment : 304 D - 305 A ; 306 C - 307 C.

1. *Op.* 13, *PL* 145, 305 AB.

2. Le P. DE LUBAC a rendu à Origène son originalité dans l'application de ces images aux rapports des sciences. Il a en même temps retracé une bonne part de la tradition qui dérive de lui ; *Exégèse médiévale*, I, 1, p. 290 s.

3. *Op. cit.*, 307 AB (d'après : *Deut.* 21, 10-13).

maitres tels que Boèce et Alcuin. On pourrait même se demander si les règles de la dialectique ne sont qu'une invention humaine, et non pas plutôt, comme l'estime saint Augustin, l'énoncé des lois divines de l'esprit¹. Rien n'est dit en ce sens, et Damien a si fort à l'esprit la différence des voies divines de l'étude sacrée et des procédés des dialecticiens que tout laisse attendre en cette lettre une révision radicale. Il est vrai que pour entendre le sens de toutes les formes du langage divin, il faut autre chose que des syllogismes. Il faut donc une logique formée par la foi, modelée sur l'expression divine, faite pour comprendre le Verbe en suivant ses propres voies.

C'est en ce sens que la transformation de la dialectique est sa conversion. Elle devient israélite elle aussi, c'est-à-dire logique d'un croyant qui raisonne selon sa foi. C'est assurément le contraire d'un abaissement. Parce qu'elle passe de l'arrogance à la soumission, des théologiens verraient presque une humiliation dans le service de la Parole divine. Il est vrai qu'elle n'y garde pas son autonomie². Mais qu'est-ce que l'autonomie à l'égard de la Vérité sinon le choix de l'erreur et du néant ? Elle a pour modèle la nature. « ... Celui qui a donné à la nature sa loi et son ordre, exerce sur cette nature son pouvoir absolu, de sorte que la nécessité de la nature ne puisse, se rebellant, lui résister, mais qu'entièrement soumise à ses lois, elle le serve avec zèle comme une servante³. » Rien n'est donc imposé en propre à la

1. *Ipsa tamen veritas connexionum non instituta, sed animaduersa est ab hominibus et notata, ut eam possint uel discere uel docere : nam est in rerum ratione perpetua et diuinitus instituta* (*De doctrina christiana*, 2, 32 [50]).

2. Que signifierait cette notion pour Damien, s'il l'avait en vue ? « Ueber die Berechtigung der Philosophie an sich, über ihre Selbständigkeit auf ihrem eigenen Boden ist in diesem Texte eigentlich nichts entschieden » (M. GRABMANN, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, t. I, p. 232). Quant à savoir si la position de Pierre Damien menace, comme le craint J. Chevallier, l'autonomie de la raison (cf. p. 252, n. 1), que signifie pour lui l'autonomie de la raison ? La raison s'accomplit en recevant la vérité divine dans la foi.

3. *Quid ergo mirum si is qui naturae legem dedit et ordinem, super eandem naturam sui nutus exerceat dittonem ut ei naturae necessitas non rebellis obstat, sed eius substrata legibus uelut ancilla deseruiat ?* (612 C). La Vierge Marie

« science humaine ». C'est le rôle de toute créature, qui s'étend normalement dans l'homme à ses raisonnements. Ils sont rendus à leur raison d'être et à leur condition véritable en redevenant les instruments et les œuvres de la liberté créatrice. « Les œuvres bonnes, dit encore cette lettre, sont assurément de Dieu et de nous-mêmes, puisque celui qui nous donne le pouvoir efficace d'agir, agit en nous¹. » La puissance divine conduira donc à ses fins et renouvellera selon ses voies les opérations de la dialectique, de la même manière qu'elle agit dans ses serviteurs, et qu'elle dirige et renouvelle leur esprit. Un dialecticien ne concevrait pas dignité si haute pour la dialectique. En coopérant à ses œuvres, elle participe à la pensée divine. Elle remplit la mission de ceux qui en révèlent les secrets. « Le Christ envoya ses servantes, c'est-à-dire les saints ministres du Verbe...² » Elle entre comme une fonction du raisonnement dans la tâche des « saints docteurs » de l'Église ; elle est en un mot membre et organe de l'étude et de l'enseignement sacrés.

C'est peut-être une des meilleures raisons pour lesquelles n'est pas définie sa forme nouvelle. Car l'étude sacrée a sa logique ; elle ne peut que s'y assimiler. La logique des Pères qui ont commencé d'exposer le sens des Écritures ressemble peu à celle que Boèce analyserait. Ils raisonnaient pourtant, et Damien aime à montrer, dans une étude pareille à la leur, l'œuvre et l'accomplissement de la raison³. S'il avait eu pour tâche de présenter la « servante » de la Parole sacrée à son temps, il aurait pu être tenté par deux grandes entreprises : ou bien analyser la logique qu'il avait héritée des Pères, laquelle est fondée sur l'analogie et rehaussée par lui d'une rhétorique renaissante ; ou bien, à l'occasion

apparaît en cela comme la perfection de la nature : *Eccc ancilla Domini... Ancilla siquidem per communem conditionis humanae naturam...* (*Serm.* 46, *PL* 144, 760 A).

1. 609 B.

2. *Misit ancillas suas, id est sanctos Verbi ministros...* (*Serm.* 42, *PL* 144, 730 D) ; *apostoli siue apostolici uiri, doctores sancti* (*ibid.* 728 B et C).

3. Cf. *Op.* 19, *PL* 145, 431 D ; *Op.* 1, 25 C ; *Op.* 7, 162 C ; *Op.* 16, 372 C ; *Op.* 6, 151 B ; *Op.* 32, 552 B ; *Op.* 33, 565 A ; *Ep.* 2, 5, *PL* 144, 265 AB ; *Serm.* 41, 723 D, etc.

d'une rencontre et d'un conflit providentiels, essayer de définir sur nouveaux frais, en tirant profit de la confrontation présente, la logique qui conviendrait à l'étude sacrée en l'état où il la trouvait en son temps. Il n'y a guère lieu de s'étonner qu'il n'ait fait ni l'un ni l'autre. Ce n'est pas que les questions de méthode restent à l'arrière-plan de sa pensée. Le souci assurément primordial du contenu de la foi les lui impose au contraire ; cette lettre est faite pour nous en assurer. Mais l'analyse des méthodes, tout comme l'exposition de la foi, souffre en lui du retard conceptuel, pour ainsi dire normal, de toute la pensée contemporaine. Si elle aperçoit des rapports et s'efforce à une certaine généralité à travers les problèmes qu'elle pose, les vues d'ensemble et les critiques globales dépassent encore sa portée¹. Il ne propose donc qu'une intention, sous une image exaltante d'humilité : celle d'une logique qui pourrait être non seulement la logique de la foi et de la contemplation, mais celle de toutes les sciences, puisqu'elle partirait d'une attention à toutes les formes de la Parole créatrice, et chercherait leur sens conjointement, expérience et analogie la tirant vers l'unité. Sa pensée ne définit pas sous quels modes précis cette logique se réaliserait. Mais son œuvre commence à lui donner corps. Intention d'autant plus grande à nos yeux, effort d'autant plus haut, que l'avenir ne les a pas encore accomplis.

1. La richesse des traditions patristiques ne remédie pas entièrement à la faiblesse présente de la systématisation logique ; elle peut au contraire empêcher l'étude sacrée de sentir les insuffisances de ses méthodes, et la détourner de chercher une aide dans celles de la dialectique.

CHAPITRE V

L'HÉRITAGE RHÉTORIQUE : L'AMOUR DES LETTRES AU SERVICE DE DIEU

1. Les genres

Pour l'auteur cet écrit n'est qu'une lettre¹. Et pourtant, sans qu'on ait pu douter de ce caractère essentiel, il fut aussitôt reconnu pour une « dispute » : *disputatio*. C'est le titre que lui donne la copie la plus ancienne². Tout porte à croire qu'elle fut prise peu de temps après sa mort, à Fonte Avellane, par un de ses amis³. Lui aurait-il lui-même donné ce titre ? Il n'en donne à aucun de ses écrits. Il s'abstient d'employer ici *disputatio*, qui s'imposerait s'il entendait se placer sous la loi du genre. Il reconnaît tout au plus « matière à disputer » dans l'objection qui lui a été faite⁴. Et en un sens si large qu'à peine désigne-t-il un genre particulier.

1. *Non enim librum, sed epistolam edere proposuimus* (618 C) ; ... *Proposuimus epistolare compendium* (620 CD). C'est le seul genre auquel il se réfère et aux règles duquel il montre un souci de se plier.

2. *Cod. Vat. Lat. 3797 : Disputatio super quaestione qua quaeritur...*

3. Voir sur ce point K. REINDEL, *Studien zur Ueberlieferung der Werke des Petrus Damiani*, p. 67 s.

4. ... *In hac disputandi materia...* (601 C) ; ... *super hac disputandi materia...* (620 D). Lorsqu'il emploie *disputatio* à la fin de la conclusion, c'est au sens

Mais il est clair qu'en dehors de ce qu'il appelle « l'abrégé épistolaire » (*epistolare compendium*)¹, aucun genre ne lui impose ici de règles définies. Il ne s'oblige à aucun, mais il en traverse plusieurs. Outre les procédés de la dispute, et sans en marquer la moindre intention, il semble reprendre certaines des habitudes de l'ancienne diatribe. Il interprète de nombreux passages des Écritures selon la science subtile qui est son travail quotidien. Par là il laisse se rattacher de nombreux endroits de sa lettre au genre de l'exposition sacrée. Des recueils étaient faits de tels passages². C'est par anthologie que des fragments de ses lettres entraient ainsi, à titre de modèles, dans les répertoires d'un genre déterminé. Mais il se place lui-même hors de tous les genres. Il fournit seulement quelques pièces à toutes sortes d'amateurs de *collectanea* spécialisés³. Ainsi encore l'orateur qu'il est toujours resté donne par moments à la défense de la foi la tournure d'une cause judiciaire⁴. On trouvera donc dans une lettre, et sur un thème étranger au prétoire, des modèles pour la plaidoirie.

C'est dire qu'on ne pourrait fixer sans abstraction les genres auxquels appartiendrait cet écrit. Il ne fait que se colorer par endroits des tropes et des figures de plusieurs. Et justement cette bigarrure, si bien faite qu'on n'est même pas tenté de le dire composite, est l'ornement du genre

général de sujet de discussion : *propositae igitur disputationi adhibenda est clausula...* (620 B), sans rattacher celui-ci à un genre déterminé. Le sens que le mot *disputatio* a chez lui, (déjà rencontré au chap. iv, p. 196 s.), doit être précisé plus loin, p. 270.

1. 620 CD.

2. Voir *Testimonia Novi Testamenti quae de opusculis B. Petri Damiani quidam eius discipulus excerptere curavit*, PL 145, 891-910, et *Collectanea in Velus Testamentum ex opusculis B. Petri Damiani ab anonymo illius discipulo excerpta*, *ibid.*, 985-1176.

3. Ainsi, Albéric du Mont-Cassin insère dans son *Breuiarium de Dictamine* quelques modèles de *uituperatio* tirés de ses œuvres. Divers manuscrits donnent de ses œuvres des recueils de lettres, d'homélies ou d'*exempla*. Cf. G. LUCCHESI, *Clavis...*, p. 257 s.

4. Voir notamment : *Fateor plane...* (601 B); ... *sub... iudicio uideo respondendum* (601 C); et certaines expressions de la langue du prétoire : 596 C, 603 C, 616 B, 617 B, 618 C.

épistolaire qui adopte à son gré tous les autres et qui les contient en lui.

La lettre De lui-même il fait attendre surtout la spontanéité d'un discours tout entier personnel, parce qu'il s'adresse tout entier à quelqu'un. Il fait que les questions ne sont point ici traitées pour elles-mêmes. Tout y est dit à l'intention de quelques frères, Didier et la communauté des moines du Cassin. Ils apprendront fort peu sur la toute-puissance, mais ils pourront méditer sur certaines leçons qui ne s'appliquent complètement qu'à eux¹.

Il est vrai que la rhétorique vient à bout des liens les plus personnels. Dans l'œuvre entière elle rend plaisante par son démenti toutes les professions de rusticité. Elle résiste seule au dépouillement de l'ermite. Elle impose ici certains morceaux qui valent trop pour eux-mêmes ou qui ont une tournure trop conventionnelle pour venir tout à fait naturellement dans une lettre². Du moins c'est ce qu'il nous semble aujourd'hui, parce que nous rédigeons rarement une lettre en vue d'enrichir un genre littéraire. Elle accueillait en ce temps-là toutes sortes de raffinements³. Elle

1. Dès le prologue est exprimée l'intention qui inspire toute la lettre : que les moines reviennent à leur vocation en mettant un frein à l'activité extérieure ou à la loquacité ; ensuite, que ceux qui ont soulevé la question répriment l'arrogance à quoi les entraîne, à l'égard de la Parole sacrée, le manquement des règles de la dialectique (603 CD). Les avis d'avoir à se corriger sur ces points comptent davantage que les solutions données à des questions qui sont elles-mêmes les signes d'un relâchement de la discipline monastique (596 C). Cf. chap. 1^{er}, p. 34 s.

2. Par ex. les belles maximes à antithèses du prologue (595 D) ou les invectives classiques contre les dialecticiens (602 D, 610 D, 611 B) ou encore les amples périodes qui disent inépuissablement l'éternité de la vision divine (604 C - 608 A).

3. Bien que les genres y soient mêlés, tout l'art d'écrire d'Albéric du Mont-Cassin, tel qu'il est exposé dans ses *Flores rhetorici*, vaut pour la lettre (il y pense, puisqu'il traite de la *salutatio*), et toutes les couleurs de la rhétorique y trouvent leur place, sans que le genre épistolaire les appelle spécialement.

allait au public. Elle lui offrait, par-delà les destinataires, des beautés trop attendues¹.

D'où vient qu'on ne trouve pas en celle-ci d'allocution directe aux moines du Cassin, sinon dans ses parties extrêmes. Suivant l'usage, les premiers mots les saluent. Leur chef reçoit ensuite une admonition sur les dangers auxquels il s'expose lui-même. C'est une leçon pour tous, un rappel à l'idéal de leur vie. Puis, la question reprise, l'entretien qui l'a fait naître rappelé, toute la dispute va être dirigée à leur intention, mais sans jamais s'adresser à eux, même quand ils seront contredits². Ils attendront que la conclusion soit donnée pour voir enfin leur correspondant se tourner vers eux. « Pour m'adresser maintenant à vous tous ensemble, je ne veux pas vous cacher..., leur dit-il, que depuis que j'ai repassé le seuil de votre glorieux monastère, je n'ai jamais cessé de vous avoir devant les yeux...³ » A plus forte raison sans doute pendant qu'il leur écrivait. Mais le débat, que doit lire la postérité⁴, méritait d'être élevé au-dessus d'eux-mêmes. C'est quand il est vidé que le ton devient vraiment pour nous celui d'une lettre. Ils reçoivent alors, avec de grands éloges, les témoignages d'affection et les conseils qu'ils pouvaient attendre personnellement⁵. La lettre sert en somme de contenant à ce qui n'est pas encore un traité, mais pourrait être tout autre chose qu'une lettre. Et l'usage est si ordinaire

1. Damien connaît cette attente; il s'en montre agacé dans l'exorde de deux de ses lettres : *Ep.* 8, 8, *PL* 144, 476 B; *Op.* 58, *PL* 145, 831 A.

2. La discussion tourne le dos à la réponse de Didier aussitôt qu'elle l'a réfutée (597 AB). Didier pourra voir ensuite son ami se rapprocher de sa position à plusieurs reprises, et presque lui donner raison, mais sans qu'il soit plus jamais question de lui. De même, les « dialecticiens » auront la parole pour poser leur question (601 C). Ils n'auront droit de fournir aucune explication ni raison pendant qu'elle sera examinée. Des critiques, des insultes leur seront adressées, mais toujours comme à un adversaire symbolique et abstrait.

3. 620 D.

4. ... *ad posterorum notitiam...* (616 C).

5. Par une compensation extrême, l'allocution finale a un tour si personnel qu'elle se termine par une allusion aux graves tentations auxquelles l'un d'entre eux, Pierre, était sujet (621 B - 622).

à Damien qu'une soixantaine de ses lettres ont pu être classées comme des opusculs¹.

Le genre épistolaire lui permet tout et ne lui impose rien. Il fait bien mine de devoir laisser là la deuxième question, pour éviter, dit-il, « de faire un gros volume, nous étant proposé l'abrégé permis dans une lettre² ». Mais ceux qui l'ont lu savent le sérieux de cette clause de style rituelle. C'est toujours quand il s'en est dispensé qu'il invoque au moment de finir la règle impérieuse de la brièveté épistolaire. C'est le plus souvent une raillerie. Il vient ici d'en finir heureusement avec une question qui l'embarrassait. S'il avait encore à l'approfondir, ce n'est pas le genre qui l'en empêcherait. Il en tire avantage sans se contraindre aucunement pour lui.

Et le devrait-il? Il respecte, en fait, sa liberté naturelle par une composition si capricieuse que les digressions ne la dérangent même plus³. Il lui rend sa fraîcheur par la souplesse de ses réminiscences; son aisance par le jeu facile des associations; sa simplicité par un langage de bon ton,

1. Lui-même autorise ce classement en donnant ce nom parfois aux plus longues de ses lettres, ce qui est le cas ici : ... *ut illud Hester elogium uelut inuiolabile ponatur in opusculi conclusione signaculum...* (620 BC). Le fait qu'à la fin il appelle sa lettre *opusculum* n'indique aucun genre, mais une lettre longue, traitant un sujet déterminé. L'ascendance patristique de cette conception de la lettre apparaîtra à une confrontation entre celle-ci et la lettre de S. Jérôme (*Ep.* 22, *de uirginitate*) qui lui a servi de prétexte. « Jérôme donne de préférence le nom de *libelli* aux 53 traités présentés sous forme épistolaire (*Liber* peut très bien signifier lettre)... Une lettre de 6 chap., une œuvre hagiogr. de 18 chap. comme la *Vie de Paul*, seront volontiers désignées par ce terme (*opusculum*) » (E. ARNS, *La technique du livre d'après saint Jérôme*, Paris 1953, p. 106 et 107).

2. 620 CD. Cf. : *Sed iam ab his supersedendum est, ne dum propositionem nostram pluribus nitimur Scripturarum testimonis allegare, uideamur in epistolari compendio lacinias texere* (*Op.* 42, *PL* 145, 678 CD); cf. *Op.* 20, 456 A; *Op.* 34, 584 A, etc.

3. Il sait néanmoins que les lettrés séculiers examinaient entre eux la composition de ses lettres : *Non ignoro, frater, quia, cum mea epistola saecularium manibus traditur... quam consequens sit dispositionis ordo tractatur...* (*Op.* 58, *PL* 145, 831 A). Le soin d'une composition logique n'était donc pas étranger au genre épistolaire. Mais sur ce point comme sur beaucoup d'autres, Damien revient à la liberté des modèles classiques (de Sénèque par ex., voir plus loin) et oublie les exigences formelles de son temps.

qui n'appule jamais sur les procédés scolaires que pour s'en moquer, et qui n'est pas plus pédant pour le choix des mots que pour la méthode de démonstration.

La dispute Il dispute en effet sans se plier ni aux règles d'un art, ni aux exigences d'un genre particulier. Il témoigne que *disputare* n'est pour lui rien de plus que mettre une question en discussion en dehors de toute spécialité. Ce n'est pas, dit-il, d'un cœur léger que j'oserais discuter (*disputare*) le témoignage d'un tel homme¹. Le jugement de saint Jérôme ne donne pas lieu à un examen régulier. Comme il se trouve que Didier l'a fait sien et a trouvé une raison pour le justifier, cette raison est réfutée la première. De là, dans une longue digression sont interprétées les paroles de l'Écriture qui semblent contredire, non pas le dogme en question, qui est celui de la toute-puissance divine, mais n'importe quelle vérité de la foi. Puis on revient au pouvoir contesté. Une autre raison négative est considérée. L'acte est enfin réduit à deux opérations, et il est démontré que Dieu peut les accomplir toutes les deux. Mais la démonstration est si libre, elle suit des méthodes si peu définies, qu'elle ne s'astreint à garder dans ses deux phases ni les mêmes principes ni le même chemin². Car la variation littéraire passe avant toute rigueur et dissipe l'uniformité des procédés. Aucun « disputeur scolastique » ne s'y reconnaît³.

La dispute ne détermine par elle-même aucune espèce de sujets. Elle n'est jamais traitée comme l'opération distinctive d'un art. Il sait qu'on peut disputer sur des questions dialectiques, et à la manière qui est propre aux dialecticiens. « Les maîtres ès arts, dit-il, ... discutèrent (*disputauere*) de la nécessité ou de l'impossibilité logique dans les strictes limites de leur art⁴. » Mais ailleurs il se sert

1. 596 C.

2. 600 CD, 601 AB. Voir sur ce point, chap. III, p. 184 s.

3. Cf. *scholastica disputans* (Op. 45, PL 145, 700 D); *scholasticorum more doctorum* (Op. 11, 233 C).

4. 604 A.

du même verbe *disputare* pour désigner, soit l'élucidation du sens d'une loi par une assemblée de juristes¹, soit un débat entre le pape et le roi de Germanie sur le privilège royal dans l'élection du pontife², soit l'interprétation mystique d'un passage des saintes Écritures³. Il suffit qu'une vérité soit cherchée là où elle ne brille pas immédiatement, et qu'elle laisse place par son obscurité à l'affrontement de plusieurs opinions.

L'intention normale de la dispute consiste donc pour lui

1. Op. 8, *De parentelae gradibus*, PL 145, 204 C - 206 B. Voir notamment : ... *De spiritali potius et ecclesiastica quaestione tractare. In opusculo siquidem ubi de parentelae gradibus disputavi...* (204 CD); *super quo nimirum nonnulli doctorum diuersa a se inuicem sentientes, longis argumentationibus disputant...* (206 B). Sur les procédés de la dispute judiciaire, très semblables à ceux de la dispute dialectique, voir 191 AB, 196 AB (cf. ici 611 B). Cette dispute est tantôt appelée *disputatio* (204 D), tantôt *disceptatio* (191 A).

2. Op. 4, *Disceptatio synodalis*, PL 145, 67-87. Voir notamment : *Cum Beatitude uestra... super Apostolicae Sedis negotio disputat...* (67 C); *in qua nimirum inopinatae praesumptionis auidacia tanta disputandi uideretur inesse materia...* (80 B). Là encore *disceptatio* alterne sans distinction avec *disputatio* : *Disceptatio Synodalis* (titre); ... *uestrae disputationis articulum...* (69 B).

3. Op. 32, *De Quadragesima et quadraginta duabus Hebraeorum mansionibus*, PL 145, 543-560. ... *In materiam huius disputationis incidimus...* (546 B). Il s'agit de l'interprétation spirituelle de ces 42 Demeures. D'autres textes encore donnent à *disputare* ou à *disputatio* le sens le plus large : *Qui sub aestiuo meridiatu urabraco, securus poterit disputare de bello* (Ep. 7, 3, PL 144, 440 C); *Sed iam... incultae disputationis protraxisse sermonem hucusque sufficiat...* (Op. 24, PL 145, 490 C) : il s'agit d'une critique de la propriété chez les clercs réguliers; *Disputatio de uariis apparitionibus et miraculis* (Op. 34, 584 A) : il ne s'agit plus que d'une suite de récits et de leurs moralités; ... *hoc in disputatiuae narrationis ordine seruauit consequenter extremum* (Op. 51, 763 A) : contrairement à ce que *narratio* pourrait faire croire, il s'agit là d'une suite de conseils généraux à un ermite. Dans la présente lettre, la *disputatio*, autrement appelée *disceptatio*, pourrait être une *discussio*; cf. : *Illorum plane fuit ex apostolicis et propheticis sententiis ista discutere...* (Op. 38, 639 A); ces termes restant proches de leur origine et signifiant surtout dégager, faire sortir ce qui était impliqué ou contenu dans une proposition, ou question. Quant à la *dissertatio*, qui, d'après la formule de l'art (603 B, 604 B), pourrait désigner en propre la dispute dialectique, elle s'entend de tout discours sur un sujet quelconque, du moment qu'il est traité avec science : *Disputauit igitur noster Salomon super lignis... disseruit et de iumentis...* (Op. 56, 810 A).

dans le discernement du vrai¹, et sa méthode générale dans la confrontation des arguments opposés. Elle n'implique pas en elle-même la présence de deux adversaires et la controverse, car chacun peut s'opposer à soi-même des arguments². Mais il est vrai qu'elle surgit d'ordinaire d'une contestation, et qu'elle se déploie davantage dans l'imprévu d'un débat contradictoire. Le vrai qu'elle tend à discerner se confond alors avec l'opinion victorieuse, et l'examen subtil laisse place aux effets oratoires des argumentations.

Ainsi, les deux interlocuteurs du Mont-Cassin ont-ils commencé par s'opposer au sujet d'un jugement. Leur opposition en a fait une question et, partant, le sujet d'une dispute. Ils ont voulu savoir si véritablement Dieu pouvait faire ce qui était en question. Didier penchait pour une réponse négative. Il en a donné le premier argument. Damien ne songe même pas à l'examiner. Le réfuter est ce qu'il a de plus pressé à faire. Puis il conduit seul la dispute, en s'opposant à soi-même et en se donnant tour à tour d'autres arguments. Il place à la fin, comme il se doit, ceux qui doivent imposer sa propre solution. Il triomphe alors avec emphase, car l'orateur a été réveillé par l'argumentation. Il conduit seul la dispute de la deuxième question, et avec tant de liberté qu'il l'interrompt fréquemment³. Il la coupe

1. Ainsi, en ne disputant que sur des mots (603 D - 604 B), la dialectique ne réalise pas la fin normale d'une dispute. Bien qu'il continue à l'appeler, suivant la tradition de Cicéron, *ars disserendi* (cf. 603 B), elle est bien loin de répondre dans son esprit à la formule de saint Augustin : *disputationis disciplina* (*De doctr. christ.*, 2, 31 (48)), reprise par son contemporain Lanfranc : *ars disputandi* (*Liber de Corpore et Sanguine Domini*, 7, PL 150, 416). En revanche, pour la dispute prise en général, il fait sienne pratiquement la définition d'Augustin : *Qui disputat verum discernit a falso* (*Contra Cresconium*, I, 15, 19). Et par là il s'écarte peu d'Isidore de Séville, liant lui aussi dispute et jugement : *Iure... disputare est iure iudicare* (*Orig.*, 9, 4, 14).

2. Ainsi, la *disputatio* par laquelle Damien tire le sens spirituel de certaines figures de l'Ancien Testament (*Op.* 32, PL 145, 546 B) se passe d'un adversaire. Le dialogue n'est donc pas pour lui un élément essentiel de la dispute, contrairement à l'étymologie que lui suggère Augustin : *A disputatione dialectica nomen accepit, quoniam disputatio graece διαλογη vel διαλεξις appellatur* (*Contra Cresc.*, I, 14 (17)).

3. Ce qui fait qu'il est impossible de considérer le cœur de cette lettre entièrement comme une dispute. Pour ne citer que les interruptions les plus

d'une très longue exposition de la foi qui n'a presque rien à y faire. Et cependant il ne peut se passer d'une opposition. Toute vérité qu'il affirme suscite la présence fictive d'un adversaire. « Je veux prouver, moi, que Dieu du néant fait quelque chose ; toi, tu tâches de démontrer qu'il fait de quelque chose un néant¹. » La dispute ne bat son plein que dans un affrontement et exige que la démonstration, qui en est la pièce essentielle, soit rehaussée d'une réfutation².

Ce pourrait être une dispute dialectique, en raison de la nature de la question. « Cette question..., dit-il, concerne l'exercice de la dialectique³. » Mais elle accuse aussi l'outrage de la dialectique. Il ne jouera pas au dialecticien pour en avoir raison. J'avais, dit-il, à « repousser par les preuves de la vérité la fausse accusation qu'on faisait peser sur moi à propos d'une impuissance de Dieu⁴ ». Les « preuves de la vérité » sont inconnues à la dialectique. Ce sont les paroles des livres inspirés par Dieu, les observations patientes des physiciens, et le récit de certains faits qui rendent un témoignage concordant. Ainsi, les *a priori* des dialecticiens sont-ils renversés par les méthodes qui leur ressemblent le moins⁵.

Il est vrai qu'il se donnera l'avantage de citer contre eux

longues, il n'y a plus véritablement de dispute, ni dans l'exposé de la foi touchant l'éternité divine (604 C - 608 A), ni dans la longue énumération des merveilles de la création (612 D - 614 B), ni dans les *exempla* qui précèdent la conclusion (614 C - 618 A). Cependant, la dispute tire parti des vérités ou des leçons qui sont développées dans ses pauses.

1. 608 A. Au moins dans cette page, des éléments de dialogue fictif rendent à la dispute ou à l'examen de la question l'apparence d'un débat contradictoire.

2. A cet égard la solution ultime s'annonce par deux fois dans les termes les plus expressifs : *Ad confutandos tamen inprobos et dicaces...* (618 C) ; *Ad reuincendam ergo dicacium hominum inpuidentiam...* (619 A).

3. 604 AB. Elle est dialectique, nous l'avons vu, essentiellement parce qu'elle met en jeu la loi de contradiction.

4. 620 D.

5. L'opposition culmine dans la 5^e phase, où il est montré comment « la puissance divine renverse les puissants syllogismes et les artifices des dialecticiens... » (610 D s.). Aucune raison générale ne leur est opposée. La puissance divine n'est considérée que dans ses manifestations concrètes, de sorte que les « artifices » des dialecticiens sont renversés par des « faits ».

quelques notions de logique, comme celle des contraires ou des futurs contingents¹. Mais ce n'est pas pour résoudre, c'est pour repousser leur question. Il suffit pour la rendre vide de leur montrer en quoi elle est dialectique². Il est vrai encore qu'il abuse d'un certain tour moins logique que sophistique, pour faire démentir le pouvoir qu'ils imaginent, par le témoignage de saint Jean. « *Sine ipso factum est nichil* : le néant a été fait sans lui. » « Dieu n'a pas appris à faire le néant. Enseigne-le-lui donc, toi, et ordonne-lui pour toi de faire le néant³ ! » De tels jeux de mots sont indéniablement dans la manière des dialecticiens. En fait, ils ne comptent pour rien dans la solution.

Une telle dispute s'affirme surtout étrangère à la dialectique par ce qu'elle place hors de discussion ses principes, l'autorité de la Parole divine et de certains faits reconnus pour les œuvres de Dieu, et qu'elle ne songe pas plus à en faire abstraction qu'à les critiquer. Elle n'annonce en rien la méthode que saint Anselme essayera trente ans plus tard, en substituant à l'interrogation perspicace de la Parole divine les raisons humaines et l'idéologie. Lorsqu'il démontrera « qu'il était nécessaire que Dieu se fit homme pour acquitter la dette du péché de l'homme », il posera en principe « que l'Incarnation et le fait historique du Christ n'ont pas eu lieu⁴ ». Sa démonstration « devra procéder exclusivement *a priori* », *remoto Christo quasi nunquam aliquid fuerit de illo*⁵. La méthode de Damien est presque toute contraire⁶. Il doit justifier sur deux points le dogme de la toute-puissance divine. Que fait-il ? Il ne donne ni ne cherche

1. 603 A, 612 A ; cf. aussi certaines formulations du principe d'identité : 603 AB, 608 BC, 612 A, 615 B.

2. Ce qui permet deux fois de l'écartier : 604 AB, 610 C.

3. 608 C ; cf. 601 D, 608 A.

4. ANSELME DE CANTORBÉRY, *Cur Deus Homo*, introd. René Roques, p. 66 et 83.

5. *Ibid.* p. 75-76 et texte, Préf., p. 198.

6. Compte tenu de la différence des situations, Damien n'a pas ici à donner les « raisons » d'une vérité de foi, mais à défendre une de ces vérités contre une objection. Il s'est trouvé dans le premier cas dans les *Op.* 2-3 et 38 (*PL* 145, 41-68 et 633-642). Là, il lui était impossible de faire abstraction de l'Écriture et des Pères ; ici, il le pouvait.

aucune raison d'affirmer Dieu tout-puissant. Est-ce à dire qu'il se fonde seulement sur les affirmations de la foi ? Nullement. Cela ne peut pas lui suffire. Même dans la foi, il n'y a pas d'esprit plus positif que le sien. Il citera donc et il examinera les témoignages qui ont été rendus à l'action et à la puissance divines¹. Et comme les témoignages ne sont pas encore assez évidents, il y ajoutera les observations présentes qui les corroborent. Il s'attachera à ne rien affirmer, n'acceptera rien, ne voudra rien connaître de la puissance divine, hormis ce que Dieu lui-même en a dit, en a montré, et continue d'en montrer chaque jour à tous les hommes. Il entend que l'étude sacrée s'abreuve à la source réelle de ses connaissances. Il ne conçoit même pas qu'il y ait d'autres moyens que d'interroger la puissance divine, pour découvrir ses secrets. En passant, il fait apparaître dans les faits l'inconsistance des *a priori*².

L'exposition sacrée De sorte que cette dispute abstraite est baignée de part en part par le fleuve de la poésie d'Israël. Elle pousse en tous sens, dans la liberté d'une lettre. Et elle tire ses raisons nourricières du seul travail de l'exposition sacrée. De tous les genres, si c'en est un, il n'y en a pas de plus grand, ni pour l'auteur de plus familier³. Il le cultive ici de trois différentes manières.

1. Dès la 1^{re} partie de la dispute est cité le livre de la Sagesse (599 A) pour témoigner que Dieu peut faire tout ce qu'il veut, et à la fin de la deuxième, le livre d'Esther (620 C) pour mettre un « sceau » à la discussion en attendant que tout est au pouvoir de Dieu. Dans l'intervalle, les sens d'un très grand nombre de textes (plus d'une centaine) sont introduits dans la discussion.

2. Voir spécialement 610 D - 611 AB.

3. Bien que cette étude, presque continue pour lui et dont toutes ses œuvres livrent les fruits, ne relève pas proprement d'un genre littéraire, le titre d'*exponentes* qu'il donne aux Pères qui en sont les maîtres, Grégoire, Ambroise, Augustin, Jérôme, Prosper, Bède, Rémi, Amalraire, Haimon,

Il introduit d'abord dans la discussion de la question traitée des paroles divines extrêmement nombreuses qui la portent, l'une après l'autre, comme sur des vagues, vers certaines réponses dont il composera plus tard une solution. Par exemple, il se demande si tout le passé peut être aboli par Dieu. Or, il a déjà abordé une autre question : l'action qui est demandée à Dieu est-elle un mal¹ ? Car c'est seulement si elle est un mal qu'on doit la dire impossible à Dieu. De là cette nouvelle question : le passé était-il lui-même un bien ou un mal ? Et qu'il soit l'un ou l'autre est-il indifférent au pouvoir de Dieu ? Il se souvient alors de plusieurs paroles du *Livre de la Sagesse* et des *Psaumes* qui comparent les actions des méchants à une ombre, au sillage d'un navire, à une écume légère que chasse la tempête, à la bale emportée par le vent...², etc. « Celui, dit-il, qui a accumulé tous ces exemples de choses éphémères a marqué par là, non pas tant que toute la gloire des réprouvés est quelque chose de vil, mais qu'elle n'est rien³. » Et il observe les temps auxquels sont rapportées les actions⁴. « Tu les as renversés, alors qu'ils relevaient la tête. L'Écriture ne dit pas : après qu'ils eurent relevé la tête, mais : alors qu'ils relevaient la tête... Il ne faut donc pas affirmer qu'après avoir atteint leur dernier jour, ils sont alors réduits à rien, mais sans le moindre doute qu'ils ne sont rien alors même qu'ils paraissent être quelque chose...⁵ » D'où il pourra tirer cet élément de la première solution : « si ce qui est arrivé était un mal, ce n'était pas quelque chose, mais rien...⁶ » Pour le mal la question n'a plus d'objet. Il reste donc le pouvoir divin d'abolir le bien passé. La question est pareillement soumise au jugement de l'Écri-

Paschase (*Op.* 14, *PL* 145, 334 CD) classe leurs ouvrages à part et autorise à parler du « genre » de l'exposition sacrée.

1. 599 C.

2. 609 C - 610 A.

3. 610 AB.

4. A la fin de la phase précédente, il a déjà tiré parti d'une observation semblable : ... *Saepe reperiuntur praeterita pro futuris poni et longe post agenda uelut iam transacta narrari* (607 CD).

5. 609 D - 610 A.

6. 618 B.

ture. Elle est résolue par un passage d'Isaïe, corroboré par le *Livre de la Sagesse* et par une parole de saint Paul¹.

D'autres fois, l'exposition de l'Écriture élargit la portée de la dispute. Elle est faite pour montrer comment il faut entendre certains passages d'où il serait trop facile de tirer des objections contre la foi analogues à celle qui est impliquée dans la question. « Si parfois il nous arrive de rencontrer quelque expression de ce genre dans les passages mystiques et allégoriques des Écritures, il faut l'entendre avec une prudence respectueuse...² » Il en donne six à la fois, empruntées aux livres les plus divers, et il en choisit deux, qu'il expose en les rapprochant de plusieurs autres passages qui, en s'y adaptant, composent un sens évident³.

Enfin, sa maîtrise est si grande qu'il la laisse déborder hors des nécessités de sa dispute, ou même hors de son propos. Les pièces qu'il tire du trésor des Écritures, on dirait quelquefois qu'il s'arrête à les regarder dans sa main. Il remarque, à propos d'une réflexion sur « l'économie des figures administrées par les anges », qu'« il n'est pas déplacé de comprendre leur rôle en cette parole adressée à l'épouse dans le *Cantique des Cantiques* : nous te ferons des images d'or ponctuées d'argent, tant que le roi est sur sa couche⁴ ». C'est plus qu'examiner en connaisseur des pièces rares, difficiles à déchiffrer. A la vérité, il savoure ici, comme partout ailleurs, « le festin de la Parole céleste⁵ ». Il n'est rien qui ne l'amène à s'y attabler. Et il n'y a rien de plus étonnant ici que de voir des questions si ingrates éveiller

1. 609 BC : *Is.* 26, 12 ; *Sag.* 7, 16 : *Act.* 17, 28.

2. 597 B.

3. « Ce jour et cette heure, personne ne les connaît, ni les anges au ciel, ni le Fils, seul le Père » (*Math.* 24, 36 : 597 C) ; « quand il aura remis la royauté à Dieu son Père » (*I Cor.* 15, 24 : 598 A). L'explication de ces « sentences », à l'aide de rapprochements complexes avec des passages plus clairs, fournit un exemple des méthodes suivies par l'exposition sacrée (l'exégèse au sens large) dans cette deuxième moitié du XI^e siècle. Cf. Dom R. GRÉGOIRE, *Bruno de Segni exégète médiéval et théologien monastique*.

4. 598 B ; *Cant.* 1, 11-12.

5. Sur ce festin, souvent évoqué, cf. par ex. *Op.* 49, *PL* 145, 728 AB.

cette multitude d'images, dans la liesse d'un banquet spirituel dont il ne peut jamais être rassasié¹.

La défense oratoire Il est moins étonnant qu'un ouvrage composé pour la défense de la foi s'élève parfois au ton élevé des genres oratoires. Ce sont des genres qui lui sont assez familiers². Ainsi, le plan le plus extérieur de chacune des deux parties de la dispute reproduit le schéma usuel d'une démonstration publique. Nous reviendrons bientôt là-dessus. La conclusion de la première est une péroraison d'avocat³. L'affrontement des parties adverses reçoit comme une solennité critique de certaines expressions de la langue judiciaire qui renaissent d'une habitude ancienne⁴. Surtout, l'interrogation oratoire, amplifiant les effets du raisonnement *a fortiori*, fait éclater incomparablement la victoire des raisons de la foi. « Et de fait, celui qui de si peu de sperme a constitué le corps lui-même, qui l'a diversifié dans les figures de ses divers membres, de manière à lui donner forme humaine, qui en un mot a fait une créature qui jusque-là n'existait pas, celui-là ne pourra pas la rendre intacte, une fois qu'elle existe et se trouve altérée? Je déclare sans détours, et j'affirme et maintiens...⁵ », etc. Un mouvement analogue reprend vers la fin de la deuxième partie, quand la démonstration est

1. On ne trouve rien de semblable dans les disputes du temps qui ont été conservées, ni dans le *De rationali et ratione uti* de GERBERT D'AURILLAC, ni dans le *De sacra coena* de BÉRANGER DE TOURS, ni dans la série des traités *De corpore et sanguine Domini* qu'il a suscités. C'est un trait de la pensée de Pierre Damien de rapporter tout ce qu'il énonce à la Parole divine et de résoudre toute question par le témoignage sacré.

2. Il est probable que Pierre Damien avait exercé à Ravenne le métier d'avocat avec celui de rhéteur auquel il était lié. On a en tout cas de solides témoignages de sa science et de ses habitudes de juriste (cf. *Sc. séc.*, 2^e partie, chap. IV, et du rôle d'avocat ecclésiastique qu'il tint en plusieurs grandes occasions. (Cf. *Op.* 4, 5, 8, 30, *PL* 145, et l'*Iter Gallicum*, *ibid.* 865-880.)

3. *Fateor plane... reparare* (601 B).

4. Ces expressions seront citées p. 326 s.

5. 601 AB.

faite. « Qu'y a-t-il donc d'étonnant si celui qui a donné à la nature sa loi et son ordre, exerce sur cette nature son pouvoir absolu, de sorte que la nécessité de la nature ne puisse, se rebellant, lui résister, mais qu'entièrement soumise à ses lois, elle le serve avec zèle, comme une servante ? » « Qu'y a-t-il donc d'étonnant si celui qui a disposé les lois naturelles de toutes choses, infléchit l'ordre même de la nature au gré de sa volonté souverainement efficace... ? » Ne pensons pas que cette éloquence redoublée ait pour but d'emporter la conviction de l'adversaire. Les arguments sont déjà donnés. Ils ont été tirés de l'Écriture « avec une prudence respectueuse », ou, comme il le dit encore, « selon la mesure et la règle d'un langage réservé³ ». Elle a surtout un rôle moral et disciplinaire. Elle sert moins à convaincre qu'à humilier, et à réprimer l'arrogance d'où l'objection est née.

La diatribe Il exploite donc là, à bon escient, les ressources d'un art qu'il a appris, qu'il a enseigné, et qu'il a lui-même exercé. Pour la diatribe, on ne voit rien de pareil. Il n'y a aucun signe qu'il ait voulu en prendre les manières ou le ton, ni même qu'il ait su ce que c'était. Et pourtant, certains traits font penser que quelque chose a dû en venir jusqu'à lui, sans doute à travers les Pères latins, qui sont ses maîtres⁴. On trouverait même, en examinant sa lettre de près, qu'il emploie tout un ensemble de ses procédés.

Naturellement cette lettre est loin de se ranger sous la définition de la diatribe : « prédication philosophique, de caractère populaire, à contenu principalement éthique⁵ ».

1. 612 C.

2. 614 BC.

3. 597 B.

4. Par ex. les lettres de S. JÉRÔME ou le *De ordine* de S. AUGUSTIN. Cette lettre même montre qu'il en avait lu quelque chose. Il n'est pas certain qu'il ait lu des écrits diatribiques de TERTULLIEN, comme le *Contre Hermogène* ou le *Contre Praxeas*, mais déjà il trouvait à coup sûr des éléments du genre dans saint Paul.

5. H. I. MARROU, art. « Diatribe, B : Christlich », dans Th. KLAUSER, *Reallexikon für Antike und Christentum*, III; et I. HADOT, *Seneca und die*

C'est une prédication, en ce sens que rien n'y est dit que pour rétablir et enseigner la foi au sujet d'un dogme contesté, et peut-être encore plus pour montrer comment un esprit religieux conduit sa pensée à l'égard de la Parole de son Dieu. Par là, l'intention est surtout éthique assurément. Mais le contenu ne l'est pas. Le sujet du débat est complètement hors du pouvoir de l'homme et du champ de son action. Est-ce un débat philosophique? Sans doute, à condition qu'on s'entende. Il y a pour Damien une « philosophie vraie » qui consiste à étudier la Parole divine et à lui soumettre des questions¹. Il n'est pas non plus sans une certaine idée de la manière ancienne de philosopher. D'après ce qu'il en dit, ses fondements sont l'astronomie et l'idolâtrie². Il rapporte enfin l'usage de son temps. Il voit que les maîtres ès arts aiment à se parer du titre de philosophe, ou même de sage, quand ils ont fait un tour à peu près complet des disciplines libérales. En ce sens la philosophie serait la part de ceux qui ne prêchent pas et qui font l'objection³. D'autant que la logique qu'ils mettent en action contre la foi est encore regardée comme la partie rationnelle de la philosophie⁴. La réponse est donc philosophique par ce côté, pour autant qu'elle reprend et qu'elle réfute leurs raisons. Quant au caractère populaire, il n'est certainement pas très marquant. Il est vrai qu'il songe à défendre la foi des simples⁵. Mais

griechisch-römische Tradition der Seelenleitung, p. 57, où la définition précédente se trouve complétée par certains traits plus en rapport avec le style de cette lettre : entretiens du maître et du disciple sous forme de questions et réponses, destinées à enrichir la doctrine et à faire pénétrer l'esprit de la leçon...

1. Cf. *Op.* 39, à Hugues de Salins, archevêque de Besançon, *PL* 145, 642 D.

2. Cf. *Serm.* 6, sur S. Eleuchadius, philosophe converti, *PL* 144, 535 BC, 536 CD, 537 D - 538 A ; *Op.* 11, *PL* 145, 232 B ; et ici : *Philosophus quidam, dum siderum cursus stellarumque meatus nocturno tempore rimaretur...* (615 B).

3. Cf. *Op.* 45, *PL* 145, 699 D. Les philosophes sont du reste associés ici aux dialecticiens pour leurs « ruses » et la prétention de leurs raisonnements (610 D).

4. Comme en témoignent les partitions scolaires de la philosophie, reproduites en introduction à l'ensemble des arts libéraux, voir par ex. *Cod. Monac. lat.* 14 401, f. 154 s.

5. 597 C, 602 D.

aucun d'eux ne le lira. Il ne peut être compris que par des clercs. Ils trouveront même à exercer leur subtilité pour le suivre dans sa dernière conclusion. Une lettre si savamment écrite ressemble peu à une conférence populaire. Mais il est vrai aussi que la diatribe s'est installée depuis longtemps, depuis Sénèque surtout, dans un genre épistolaire aussi élaboré que celui-là¹.

Ce n'est donc pas vraiment une diatribe. On ne pourrait l'y réduire qu'en forçant l'assimilation. Elle s'en rapproche en fait, moins dans son tout, que par un certain nombre de procédés ou de traits qui tiennent au style et à la composition.

On peut même dire que la plupart des procédés du genre s'y trouvent réunis : des morceaux de dialogue fictif, « l'élément le plus caractéristique² », et d'un dialogue sommaire, animé, expéditif, où l'interlocuteur est secoué, pressé, et ne dit rien que ce qu'il faut pour attirer sur sa tête une réfutation, ou pour y assentir³ ; des objections factices auxquelles la réponse est toute prête⁴ ; un grand nombre de parallèles et de raisonnements *a fortiori*⁵, l'espèce du raisonnement la plus

1. Voir sur ce sujet E. ALBERTINI, *La composition dans les ouvrages philosophiques de Sénèque*, qui remarque en particulier que « la parenté est proche entre la diatribe et la lettre à sujet philosophique... La lettre conserve les caractères fondamentaux de la diatribe, avec une liberté et une souplesse encore plus grande » (p. 308).

2. « Comme on l'a vu à propos de la diatribe non chrétienne, l'élément le plus caractéristique du genre est le dialogue fictif avec un auditeur symbolique » (H. I. MARROU, *art. cit.*, III : « Gelehrte D »).

3. La 4^e phase de la 2^e partie de la dispute renferme en son début (608) ce qu'il y a de plus caractéristique du genre diatribique dans cette lettre : l'objecteur (*uersutae questionis obiector* : 608 B ; *durus exactor* : 608 C) est sommé de répondre à certaines questions qui l'obligent, dans une mise en scène mouvementée, à donner les mains à son adversaire. Le dialogue reprendra à la fin de la 5^e phase (611 D) sur la 1^{re} question.

4. Par ex. au début de la première partie de la dispute, où plusieurs passages de l'Écriture qui paraissent contredire la foi sont cités pour prévenir l'objection (597 C).

5. Les exemples, fort nombreux, sont comme la marque d'une pensée gouvernée par l'analogie : *Sicut uoluntas... redeant* (599 B) ; ... *Si ergo natus... non poterit ?* (611 C) ; *Acquale nempe... resurgentes* (614 C) ; *Et gallus... uerba proferre* (616 B), etc.

frappante et la plus triomphante ; des comparaisons faciles, faites pour aider à la représentation d'une réalité cachée, « et pour que ce que nous disons non seulement puisse être saisi par une intelligence vive, mais puisse être aisément compris par l'esprit le plus lent ¹ » ; des métaphores ; des antithèses ² ; des hyperboles ³ ; des invectives plus ou moins conventionnelles ⁴ ; de l'ironie ⁵ ; des ordres ⁶ ; des sentences pour appuyer des exhortations ⁷, et de belles formules de synthèse pour récapituler une leçon ⁸ ; des citations à chaque ligne, empruntées il est vrai à l'Écriture seulement ⁹ ; quatre *exempla*, concrets de tour, alertes de ton, faits comme pour détendre les esprits en les édifiant ¹⁰ ; avec cela une langue simple, une expression déliée et des plus nettes, abondante néanmoins en répétitions et en variations, des rythmes agréables et servant bien la mémoire, des *isokola* presque à chaque phrase, et souvent se répondant par des rimes, et à l'intérieur de cette harmonie, sans la rompre, de brusques changements de ton, comme pour délasser ou pour tenir en haleine un auditoire présent ¹¹.

La composition tout entière, riche en ruptures, en reprises

1. 606 A.

2. En particulier dans le prologue : *Qui solus... non deplorat; Ego itaque... suspiro; Vocamur... nobis* (595 CD), etc.

3. *Cum ergo... bonum est?* (608 D); *Quod fuit... applicanda diuinam* (612 AB); ... *Sicut rite... non fuerit* (619 B).

4. *Sed quid sibi... inductores...* (602 D); *Iam itaque... callores...* (608 A); *Veniens dialectici... trutinantes...* (612 B).

5. *Dum aliis... non attendunt...* (602 D); *Deus adhuc... faciat nichil* (608 C); *Vnde ergo... iudicetur* (609 A).

6. *Sed iam, quaeso... effunde...* (608 AB); *Age ergo... factum* (608 B).

7. *Vndis erutus... pascat...* (595 D); *Amat uenator... cibum* (*ibid.*); *Eru-bescat... muta* (615 A).

8. *Ipse rebus... non possint* (609 A); *Sunt quidem... ueritatis* (610 B); *Qui enim naturae... necessitatem* (612 B); *Ipsa quippe... oboediat* (612 C).

9. « Les Pères pratiquent certes la technique diatribique de la citation, mais désormais chez eux, comme déjà chez saint Paul, c'est maintenant l'Écriture, Ancien puis Nouveau Testament, qui constitue la source principale d'autorité, et qui est constamment invoquée » (H. I. MARROU, *art. cit.*, B. IV : « Kirchlliche D. »).

10. 614 C - 618 A.

11. Pour ce qui est des changements de ton, voir par ex. : *Sed quid sibi uolunt...* (602 D); *Iam itaque ueniant...* (608 A); *Nescio si legitur...* (614 C).

insistantes de certains principes déjà posés¹, en récapitulations rapides des solutions établies², en retours en arrière pour remettre sur le métier une pièce importante de la démonstration³, rappelle aussi, outre la liberté qui est la loi de la lettre et qui s'exprime assez dans la variété des genres qu'elle comprend, les besoins d'un exposé oral et les imperfections utiles de l'enseignement. Au vrai, elle est assez étrange pour que nous allions consulter à son sujet les rhéteurs du temps.

2. La composition

Voyaient-ils comme nous un contraste dans la composition de cette lettre ? Elle observe un ordre formel qui est celui des « parties du discours », que Cicéron appelle *orationis partes*, et Albéric : *orationis totius rhetorica diuisio*⁴. Mais dans la partie longue, la troisième, que Cicéron appelle *confirmatio*, Albéric : *argumentatio*, l'enchaînement logique que nous cherchons en tâtonnant pour suivre, nous fait défaut presque constamment. Comme si les cadres de la rhétorique étaient éternels, et qu'il y eût encore à inventer la suite des idées.

1. Par ex. : *Sine ipso factum est nichil* (601 D, 608 A, C deux fois, D. 609 B, 618 BC; *Est plane (Deo)... coaeternum omnia posse... et omnia nosse...* (605 CD; cf. 604 CD, 606, 607, 618 CD, 619, 620 AB).

2. *Numquid idcirco... dictum est...* (599 C); *Et quidem post ruinam* (611 B); ... *Si malum... nichil fuit... Si bonum... factum est...* (618 B).

3. *Ut ergo ad id quod praelibatum est sermo recurrat... ruinam?* (599 C); *Proponatur adhuc... obloquium...* (611 D - 612 A). « Il est de la nature de la diatribe qu'elle ne s'astreigne pas à une composition régulière, qu'elle aille par mouvements capricieux et par sauts brusques. Il faut réveiller à brefs intervalles l'attention d'un public qui ne philosophe que par occasion, piquer sa curiosité, lui épargner la fatigue... » (H. ALBERTINI, *op. cit.*, p. 310). « ... On s'attardera sur certaines idées, on les répétera avec insistance, on y reviendra à plusieurs reprises, parce que, dans tout enseignement, il y a lieu de prévoir un fort déchet, et d'apporter beaucoup de matériaux pour que quelques-uns soient retenus... » (p. 311).

4. CICÉRON, *Partitiones oratoriae*, VIII, 27 (cf. I, 4) éd. Bornecque, *Belles-Lettres*, 2^e éd. 1960, p. 12 s.; ALBÉRIC DU MONT-CASSIN, *Flores rhetorici*, III, 1, éd. D. M. Inguez — H. M. Willard, Mont-Cassin 1938, p. 36.

La division traditionnelle du discours Rappelons-nous le cadre de cette lettre. Une dispute en forme le corps, précédée d'un prologue ou exorde, portant lui-même en tête la « salutation ». Au bout de ce prologue la première partie du thème, autrement dit la première question, est posée parmi des circonstances qui présentent au moins sommairement les positions adverses. La question est alors livrée à la dispute, mais non sans que la loi (ou les principes) en ait été premièrement définie, illustrée, interprétée. La dispute, après des efforts en divers sens, donne jour à la solution attendue, laquelle est amplifiée dans une conclusion. Même ordre pour la deuxième question. Finalement, la deuxième et dernière conclusion donnée, sans aucun rappel de la première, une allocution libre dépasse le débat et donne aux moines ce qu'ils devaient attendre personnellement.

Si élémentaire que soit cet ordre, il n'est pas employé deux fois de suite sans application¹. Il pourra nous faire voir, restaurées en Italie, plusieurs années avant les codifications d'Albéric, les règles de la rhétorique cicéronienne. On a dit qu'avec Albéric du Mont-Cassin commençait une rhétorique nouvelle². Quelle nouveauté ? Ce ne peut être qu'une renaissance de plus. Elle paraît nouvelle par l'effet des lacunes et des oublis. Il est vrai que nous n'avons aucun traité de *dictamen* plus ancien que son « Bréviaire » ou ses *Flores*³. C'est

1. D'autant qu'il se répète en d'autres ouvrages, comme la *Disceptatio synodalis* (PL 145, 67-87). R. E. OSBORN a consacré quelques pages de sa thèse inédite : *The Preaching of saint Peter Damian...*, à analyser la composition du discours de Milan (PL 145, 91-92), en la confrontant aux règles classiques du *De inventione*, des *Topiques* de Cicéron, et de la *Rhétorique à Hérennius* (p. 206 s.).

2. « The new rhetoric starts, apparently, at Monte-Cassino, with Alberic » (CH. H. HASKINGS, *Studies in Mediaeval Culture*, Oxford 1929, p. 186). Le même auteur reconnaît, il est vrai, qu'Albéric « représente la plus large tradition des plus vieilles rhétoriques et grammaires romaines » (p. 172).

3. Le *Breviarium de dictamine* pourrait être peu antérieur à 1075. Il n'a jusqu'ici été édité que partiellement par L. VON ROCKINGER (*Briefsteller und Formelbücher des elften bis vierzehnten Jahrhunderts*, p. 29-46). On peut en

en lui que l'annotation courante des rhétoriques classiques aboutit à la rédaction d'un abrégé qui s'ajoute aux manuels anciens. De plus, sans faire mention d'aucun genre, il transfère à la composition des lettres et des diplômes ce que les vieux rhéteurs avaient édicté principalement pour l'éloquence judiciaire¹. Cela dit, on ne voit pas qu'il ait rien fait que reprendre avec un tour d'imagination fleuri ce qu'il pouvait retenir des règles anciennes. Il est bien loin de vouloir enseigner rien de nouveau. Il rapporte, comme il convient, les leçons et exemples de Cicéron, et aussi des modèles d'Ennius, de Térence, de Salluste, de Virgile, d'Horace, d'Ovide, de Perse, de Lucain, auxquels il joint, sans marquer entre eux aucune différence, Augustin, Boèce et Pierre Damien². Pour revenir aux anciens, dans son pays, il n'a pas à s'éloigner des modernes. Il consacre la vogue actuelle des premiers, et fixe les tendances classiques de son temps³.

trouver une copie, du siècle suivant, dans le *Cod. Monac. lat.* 14784. Les *Flores Rhetorici* n'ont pas encore été datés avec précision. Leur élaboration plus poussée laisse supposer qu'ils sont postérieurs au premier.

1. « All'epistolografia il medioevo trasferisce la complessa regolamentazione che gli antichi retori avevano definito in ordine alla eloquenza forense » (A. VISCARDI, *op. cit.*, p. 149). Il n'empêche que l'éloquence judiciaire (ou politique et ecclésiastique) reste au XI^e siècle, dans les écoles du Nord de l'Italie, l'une des fins de la rhétorique scolaire, et que Damien en est le meilleur témoin. Albéric s'adresse généralement aux *scriptores* (voir la conclusion de ses *Flores*) ; il ne se réfère à aucun genre en particulier, et il reprend, pour ce qui est de la composition, l'enseignement classique, basé sur Cicéron, et destiné surtout à la formation de l'orateur et de l'avocat. D'un côté, l'importance qu'il donne, dans ses deux ouvrages, aux modes de la *salutatio* fait bien voir que le genre épistolaire lui est présent à l'esprit (*dictamen* se réfère surtout à la composition dictée de la lettre ou du diplôme). De l'autre, il n'oublie pas ce qui convient pour « affaiblir le parti adverse » (*Flores*, III, 3, p. 37), et il fait une grande place à l'*argumentatio*, de sorte que sa rhétorique garde un propos ambigu entre les exigences de la lettre et celles de l'éloquence judiciaire ou, à l'occasion, politique ou ecclésiastique (légations et débats synodaux).

2. De P.D., il cite, dans son *Breviarium* (Inédit) quelques exemples de *uituperatio*. Nous voyons d'autre part qu'il entretenait une correspondance savante avec lui (cf. PL 145, 621-634).

3. Il transmet sans discussion les lois de l'art d'écrire, sans pouvoir guère

Cette lettre est justement faite pour nous montrer la modestie de son rôle. Damien garde déjà avec soin ce qu'il enseignera dans ses *Flores*¹. Il ne lui aurait guère appris. Il n'aura qu'à codifier l'usage des maîtres qui se sont imposés à son siècle, une génération avant lui.

Le chapitre essentiel de la « division » ou « partition », qui fait une si belle part de la rhétorique cicéronienne, occupe une très grande place aussi dans ses *Flores*². Il en sait l'importance. « Il faut y voir, dit-il, avec un soin d'artiste³. » Et la

mettre de différence entre les temps qui ont marqué la langue et la rhétorique latines dans leur évolution; de même que Damien cite Fulbert de Chartres à côté d'Augustin et de Grégoire, les Pères qu'il appelle *moderni* avec les anciens (*Op.* 12, *PL* 145, 266 A) et leur reconnaît une même autorité que celle qu'il attribue à l'occasion à Plin et à Galien (*Op.* 52, *PL* 145, 784 D, 787 D). Sur la vogue des auteurs païens parmi les lettrés italiens, cf. par ex. les apparitions de Virgile, Horace et Juvénal au grammairien Vilgard de Ravenne (RAOUL GLABER, 2, 12, *PL* 142, 644 B). « Il faut croire les poètes, c'est un dogme dans l'Italie du temps » (OSBORN, *op. cit.*, p. 124). Et pour la révérence des rhéteurs à l'égard de Cicéron, voir ANSELME DE BESATE, *Rhetorimachia*, éd. K. Manitius, p. 99, 108, 111, 112, 113, 116, 117, 118, 119, 121, 134.

1. Les allusions et plus encore la maîtrise de Damien attestent la qualité des études de rhétorique classique, entre 1020 et 1030, dans certaines écoles comme celle de Parme, et la domination de Cicéron. Il ne cite ni Quintilien ni aucun autre rhéteur, mais il loue (indirectement) la « latinité de Tullius » (*Op.* 49, *PL* 145, 730 D), le « torrent de Cicéron » (*Op.* 11, 231 CD), appelle les orateurs de son temps *tulliani oratores* (*ibid.* 232 D), rappelle le songe de saint Jérôme : *Ciceronianus es...* (*Op.* 45, 703 AB), etc... Il montre par ailleurs une connaissance précise du *De inventione* qu'il cite au moins deux fois (ici : 611 B, et *Op.* 49, 727 A); du *De legibus* (*Ep.* 1, 15, *PL* 144, 228 C, *Ep.* 2, 6, 271 D - 272 A); du *De oratore* (*Op.* 13, *PL* 145, 328 A); peut-être, suivant l'hypothèse de Bréhier, a-t-il lu le *De fato* (603 A); directement ou non c'est encore à Cicéron qu'il doit sa formule de la dialectique : *ars disserendi*.

2. Il en développe la théorie dans la 2^e partie, mais consacre déjà la 1^{re} à l'art du prologue (restent une 3^e partie : les vices du discours, et une 4^e et dernière : les ornements).

3. *Videndum autem est solerti studio quae est orationis totius rhetorica diuisio* (III, 1, *éd. cit.*, p. 36). Sur la division en général, chez Albéric et ses successeurs, la thèse d'Adolf BÜTOW, *Die Entwicklung der mittelalterlichen Briefsteller bis zur Mitte des 12. Jahrhunderts* est encore aujourd'hui la principale étude. Bütow voit surtout le développement de l'art épistolaire dans la mise au point progressive de la division : « Besonders deutlich tritt die Entwicklung bei der inneren Gliederung der epistola hervor... » (p. 56). Avant lui on ignorait ce développement, puisqu'on attribuait à Albéric (d'après les

division qu'il enseigne est celle-là même que Cicéron apprenait à son fils, à la campagne, peu avant de mourir. Cicéron distinguait quatre parties : l'exorde, la narration, la confirmation, la péroraison; Albéric : l'exorde, la narration, l'argumentation, la conclusion¹. L'usage des noms n'a pas fini de varier. En fait, comme le veut Albéric, il n'y a rien qui ne soit déjà chez le maître. Or, il écrit beaucoup moins pour qui devra composer un discours que pour ceux qui auront à dicter une lettre. Le modèle classique s'impose à lui tel quel, même dans un genre tout différent².

Ainsi, c'est presque la même chose de confronter la présente lettre aux règles de composition extérieure édictées par Albéric moins de dix ans plus tard, et de l'apprécier selon les normes de Cicéron. Mais, de plus, c'est la soumettre au jugement du « maître » par l'entremise d'un lettré contemporain. Il s'y entendait mieux que personne; il allait citer l'auteur en exemple des figures qu'il exposerait; il était très proche de lui de toute manière; il comptait même parmi ceux

travaux de Rockinger) les *Rationes dictandi* de S. Emmeram (*Cod. Monac. Lat.* 14784) où la division atteint son point de perfection. Il en recule la date aux environs de 1135, et considérant les progrès intermédiaires des successeurs d'Albéric : ADALBERT DE SAMARIE, *Praecepta Dictaminum* (avant 1115); HUGUES DE BOLOGNE, *Rationes Dictandi prosaice* (1119); HENRI FRANCIGÈNE, *Aurea Gemma* (après 1120), il conclut : « ... Ergibt sich mit grosser Deutlichkeit eine allmähliche Fortentwicklung der Briefeinteilung » (p. 56). Pour la date des *Rationes Dictandi* anonymes, voir FR. IOS. SCHMALLE, *Adalbertus Samaritanus, Praecepta dictaminum*, éd. Weimar 1961, p. 2 : « Sind diese Rationes erst nach 1140 in Oberitalien entstanden. »

1. « F. : Orationis quot sunt partes ? P. : Quattuor. Earum duae valent ad rem docendam, narratio et confirmatio, ad impellendos animos duae, principium et peroratio » (*Partitiones Oratoriae*, I, 4; cf. *De Orat.* 2, 310-333). ... *Rhetorica diuisio*. *Habet enim exordium, narrationem, argumentationem, conclusionem* (*Flores Rhetorici*, III, 1). Les termes varient chez Albéric : *exordium* (II) remplace *prologus* (I); plus loin *proemium* (III, 1) et même, comme dans Cicéron, *principium* (II, 4). Chez Hugues de Bologne (qui dira encore : *in prologo seu exordio*) et les autres *dictatores*, l'habitude se prendra d'appeler cette partie par sa fonction : *captatio benevolentiae*. Après Albéric l'*argumentatio* s'appellera *petitio*...

2. Comme nous l'avons vu, il oublie quelquefois la nature propre d'une lettre et lui impose ce qui conviendrait mieux à l'éloquence du prétoire, comme le soin d'« affaiblir le parti de l'adversaire » (III, 3), comme si une infidélité lui coûtait davantage qu'un peu de confusion.

auxquels cet écrit s'adresse ; il l'apprécierait sans doute l'un des premiers.

Pour la *salutatio*, Cicéron n'avait pas à en mettre en tête de ses plaidoiries. Il donnait seulement, dans quelques-unes de ses lettres, quelques exemples de cet usage liminaire. Albéric en traite avec raffinement, et dans son *Breviarium de Dictamine*, et dans ses *Flores Rhetorici*. Il observe que les anciens plaçaient le nom de l'auteur en premier, tandis que les modernes suivent la règle de ne se nommer qu'après le destinataire¹. Damien se conforme donc à l'usage qu'on appelle encore moderne à la fin de sa vie. Les *Flores* abondent en considérations sur la qualité des personnes à saluer. Un continuateur d'Albéric, Henri Francigène, ira jusqu'à dresser, à propos de la salutation, un tableau hiérarchique de la société, qui relève savoureusement ces formalités subalternes. « Il y a, dit-il, trois sortes de personnes... » Évidemment. Et il indique les états et les professions qui font reconnaître un homme pour « élevé », « moyen », ou « chétif », sans risque de confusion². Ici, il n'y a pas de doute que ce « baiser de paix », donné « dans le Saint-Esprit », à la communauté du Cassin et à son chef premier nommé, salutation qui n'est point conventionnelle³, exprime sobrement les rapports souhaités par Damien avec ceux auxquels il s'adresse. Que va-t-il faire, sinon rouvrir avec eux une dispute sur des questions qu'il aura à trancher avec autorité ? Il leur témoigne donc qu'en dépit des lourds griefs qu'ils vont entendre, il les traite avec

1. *Flores Rhetorici*, III, 5, p. 38. Il distingue 6 manières de le saluer : en omettant son nom et mettant celui de l'écrivain ; en mettant les deux noms sans aucune formule de salutation, etc... On entrevoit la minutie des distinctions formelles à laquelle se voue la rhétorique scolaire, enseignée ici par un spirituel.

2. *Sunt autem sublimes persone dominus papa, imperator, reges, archiepiscopi, margiones, comites, magnates viri aliqua dignitate preediti... persone mediocres... sacerdotes, milites, ciues, burgenses... persone tenues... rustici, discipuli, clientes, serui...* (Ms. Wolfenbüttel 56-20, cité par Bütow, p. 33 et 63).

3. Damien varie toujours, et souvent avec esprit, ses salutations. Celle-ci ne revient dans aucune lettre. Il y garde cependant l'usage constant de se nommer lui-même *Petrus peccator*.

charité comme des frères, et il les instruit par l'Esprit « qui est la lumière éternelle¹ ».

Le *prologue* ou *exorde* n'est rien d'autre en Albéric et ses successeurs qu'en Cicéron lui-même². « L'exorde, dit Cicéron, se tire des personnes ou des faits mêmes. On s'y propose un triple objet : obtenir de l'auditeur sympathie, intérêt, attention³. » Albéric : « Que le prologue soit tiré du sujet lui-même...⁴ » Puis, dans un autre chapitre, comme s'il analysait les préceptes du maître : « J'appelle couleurs de l'exorde ce par quoi l'on peut capter bienveillance, docilité, attention⁵. » Il commente ensuite strictement : « Si l'on veut rendre le lecteur attentif, qu'on lui fasse attendre des paroles vraies, honnêtes, utiles⁶. » Il ne peut être mieux servi que par le prologue de cette lettre. Damien passe rapidement sur lui-même. Il a abdiqué l'épiscopat ; il sent la joie d'un homme déposé par la tempête sur une grève. Il s'arrête à la « personne du lecteur », Didier, et aux inconvénients d'être à la fois

1. ... *Dummodo per Dei misericordiam Spiritus a nobis uiuificans non recedat* (604 B) ; *Spiritus Sanctus qui est lumen aeternum... omnes uos illuminet...* dans la salutation finale.

2. Pour Albéric l'habileté classique du prologue consiste moins à capter la bienveillance par de belles paroles, qu'à faire espérer ce qui est réellement en cause, à spéculer sur l'attente du lecteur au lieu de le laisser languir sur des hors-d'œuvre. Après lui, les *dictatores* céderont à la manie des distinctions factices, générales dans les arts du trivium, et déjà visible chez lui : ils distingueront à vide, abstraitement, les différentes manières d'introduire une lettre : *a persona auditoris, a persona sui, ab ipsa re, a persona aduersarii* (Henri Francigène). *Aduersarii* laisse voir en passant à quel point ces clercs, qui poussent aux derniers détails les lois du genre épistolaire, demeurent attachés dans les termes aux situations des genres oratoires classiques.

3. *Part. orat.* VII, 28. Cf. *De orat.* II, 315 s.

4. *Primum quasi quibusdam matris de uisceribus ex ipsa materia trahatur prologus* (*Flores*, II, 1, p. 33). *Principio praemittitur unde lumen quoddam sequentibus paratur* (*ibid.*). Il en donne pour modèles deux exordes de Salluste.

5. *Colores autem eius (exordi) dico quibus capitur beneuolentia, docilitas, attentio* (III, 1, p. 36). *Colores* ou *flores* désignent chez lui non seulement les figures et les ornements du style, mais toutes les règles de rhétorique, et en particulier celles de la *dispositio*. Damien désigne aussi les « couleurs » comme le sujet tout entier de l'art rhétorique (*Op.* 16, *PL* 145, 370 A).

6. *Attentum ergo lectorem reddere si uolueris, uera, honesta, utilia pollicearis* (III, 1, p. 36).

cardinal de curie et abbé d'un grand monastère. S'il ne découvre pas immédiatement le sujet de sa lettre, il montre l'intérêt qui l'inspire : il désigne en l'esprit mondain son adversaire. Il capte l'attention et la bienveillance à la manière d'un moine et d'un chef. Ses amis reconnaîtront dans sa fermeté l'ardeur vigilante de sa tendresse. Il serait indigne de lui, non seulement de les flatter, mais de rien leur dire qui ne soit vérité honnête et salutaire. Il les entretient donc d'entrée de leur unique affaire : la contemplation monastique à laquelle ils ont donné leur vie. Ce qui menace leur vie, qu'y a-t-il pour les intéresser davantage ? C'est seulement à la fin de sa lettre, après bien des critiques, qu'il laissera s'exprimer affection et estime¹. Enfin, quoique le style de son prologue soit orné, comme il convient là où il est d'usage de plaire, on ne peut pas dire qu'il manque à la simplicité, laquelle s'y impose également².

« La narration est l'exposé des faits³. » Albéric résume le paragraphe de Cicéron avec les métaphores qui lui plaisent. « Il convient, dit-il, à la narration de parer sa chevelure des rayons de l'éloquence, de courir sur le pied de la brièveté, de se diriger par le chemin de la convenance⁴. » Damien, qui souffre habituellement de prolixité, brosse par deux fois une narration rapide, entraînant, où il donne juste les faits et les circonstances que son lecteur a besoin de se rappeler. S'il était bref par ailleurs, on ne remarquerait pas qu'il respecte une règle de rhétorique.

L'*argumentation* le montre encore plus proche de Cicéron qu'Albéric et ses successeurs. C'est bien une lettre et non pas

1. 620 D - 621. Cf. : *In reliquis quoque epistole partibus non modice sepe numero benivolentia exprimitur (Rationes dicandi, Bütow, p. 70).*

2. *Simplicitatem nolī deserere (Flores, II, 5, p. 36).*

3. *Narratio est rerum explicatio... (Part. orat. IX, 31.)*

4. *Narrationi quoque conuenit ut facundiae comatur radiis, pede currat breuitatis, tramite dirigatur aptitudinis (III, 2, p. 37).* Cicéron disait : *Ergo ad dilucide narrandum eadem illa superiora explanandi et illustrandi praecepta repetemus, in quibus sit breuitas ea quae saepissime in narratione laudatur... (Part. orat. IX, 32.)* Albéric : *Post exordium narrationem promouebis quae sic erit honesta, si breuis fuerit et clara (loc. cit.).*

un discours qu'il fait, mais pour répondre à une accusation¹. Le fait qu'il ne reprend la dispute que pour réfuter ses adversaires l'élève parfois au ton d'un discours de prétoire². Il met en action, non sans cause, l'art classique de l'avocat dont toute son œuvre atteste une parfaite possession³. Par là il montre à quel point est incomplète cette transposition de l'art de l'orateur à celui du « dictateur » de lettre ou de document, qui est peut-être en ce temps-là l'évolution principale de la rhétorique latine⁴. Du reste, l'*argumentation* d'Albéric retient encore, au bénéfice de la lettre, les deux actes essentiels de la *confirmatio* de Cicéron : prouver la thèse qu'on soutient, réfuter celle de l'autre⁵. Damien ne manque pas de répondre avec un soin égal à cette double exigence. Dans la première dispute, il préfère s'acquitter d'abord de réfuter Didier, pour démontrer librement ensuite ce qui lui semble exigé par la foi. Dans la deuxième, il mêle constamment les deux argumen-

1. ... *Ut ex inpotentia Dei deuolutam super nos calumniam ueritatis allegationibus repellamus (620 D).*

2. Surtout dans la conclusion de la 1^{re} partie : *Fateor plane... (601 B)* et à certains tournants de la 2^e argumentation : *Sed quid sibi uolunt... (602 D)*; *Iam itaque ueniant... (608 A)*; *Age ergo, dic, quaeso... (608 B)*, etc...

3. Cf. notamment : *Op. 4, 5, 6, 7, 8, 29 et 30.* La thèse inédite de R. F. Osborn, déjà citée, met en relief, avec la rhétorique oratoire de ses sermons (composés parfois comme des plaidoiries), le métier d'avocat ecclésiastique qu'il pratique dans sa *Disceptatio synodalis (Op. 4)* et dans ses discours de légations (voir en particulier son 1^{er} chap., p. 41-119, sur « la carrière de Pierre Damien prédicateur »).

4. Cf. *supra*, p. 285, n. 1.

5. *Nempe ea sequuntur, quae ad faciendam fidem pertinent. P. Ita est; quae quidem in confirmationem et in reprehensionem diuiduntur. Nam in confirmando nostra probare uolumus, in reprehendendo redarguere contraria (Part. Orat. IX, 33; cf. De oratore, II, 331).* L'*argumentatio* d'Albéric paraît calquée sur cet enseignement : *Superest argumentatio quae quidem recto graditur tramite si primum partem nostram roboremus, post, aduersarii debilitemus (III, 3, p. 38).* Quand il y revient, trois paragraphes plus bas (car, pour lui, enseigner la composition n'est pas encore composer), il reconnaît que l'*argumentation* ne s'impose pas partout : *Hanc (narrationem), si necesse fuerit, certa ratio quam argumentationem dici confirmabit (III, 6, p. 38).* Il suivait tantôt l'orateur classique. Il semble se rappeler maintenant qu'il codifie, non la plaidoirie, mais la lettre.

tations complémentaires¹. Mais il dépasse Albéric par le soin qu'il prend de poser d'abord les principes d'où dépendent les solutions qu'il veut établir².

Il ignore heureusement les classifications scolaires que les *dictatores* allaient se mettre à ciseler comme à plaisir. Car la mode est aux distinctions et aux cadres vides. Les *Rationes dictandi*, que Rockinger attribuait à tort à Albéric, disposeront qu'on doit rédiger la *peticio* (qui tient lieu d'argumentation) soit pour demander quelque chose, soit pour adresser des préceptes ou des menaces ou des encouragements ou des exhortations ou des conseils ou une demande d'information ou des reproches, soit enfin pour dire quelque chose à quelqu'un sans le mettre lui-même en cause³. C'est le génie de ce temps, dans les écoles, de songer à tous les genres et à tous les modes possibles d'écrire, avant d'avoir à prendre le style. Les moules d'abord, rangés sans ordre logique, par association⁴. Damien n'a pas dû se demander si sa lettre serait « exhortative », « préceptive », ou « admonitoire », car elle est tout cela et tout le reste aussi à peu de choses près. Il écrit ce qui lui vient à dire, sans tracer de canaux pour l'inspiration. Et nous voyons mieux à ces prévoyantes minuties pourquoi il affiche tant de dédain pour la formation scolaire de son temps⁵.

Sur la *conclusio*, Albéric reprend l'essentiel de ce que Cicéron demandait pour la *peroratio*. Il laisse de côté l'*ampli-*

1. Cf. chap. II de cette introd. p. 82 s. et 93 s. Sur ses méthodes de juriste, de canoniste et d'avocat, voir J.-J. RYAN, *Saint Peter Damian and his Canonical Sources*, p. 137 s.

2. Sur la *constitutio legitima* par laquelle il commence l'argumentation de son discours de Milan, voir R. E. OSBORN, *op. cit.*, p. 208.

3. *Peticio... deprecatiua, preceptiua, comminatiua, exhortatiua, hortatoria, ammonitoria, consultoria, correptoria, absoluta* (cité par Büttow, n. 22).

4. Ces jeux se développent, en Italie surtout, dans la 2^e moitié du siècle. Ils n'en remontent pas moins à l'âge classique. « Cicéron n'a pas arrêté le courant qui portait les esprits vers l'étude minutieuse des règles et l'application des procédés de l'école » (E. COURBAUD, *Introd. au De oratore, Belles-Lettres*, 1962, p. xv). Albéric lui-même reprend un fin travail de réglementation factice, mais avec une gentillesse et une poésie monastique qui donnent de l'âme aux artifices de l'Antiquité.

5. *Scolaris infantiae nentis* (615 A). Cf. ... *Liberalium artium non dicam studiis sed stultitiis...* (Op. 45, Pl. 145, 695 AB), etc.

ficatio qui en était le premier élément, mais il garde le résumé ou *enumeratio*. « Dans le résumé, disait Cicéron, il faut éviter un étalage de mémoire qui risquerait de sembler puéril. On y réussira en ne reprenant pas tous les moindres détails, mais en passant rapidement sur chaque point pour grouper ce qu'il y a vraiment d'essentiel¹. » Albéric : « Suit la conclusion qui remet en mémoire la chose principale et en fixe l'énoncé². » Damien donne bien aussi dans ses deux conclusions l'essentiel de ce qu'il veut faire retenir³. Il attire l'attention sur un point central de sa longue argumentation. « De tout ce que nous avons dit, que ce seul point, dit-il, ne nous sorte pas de l'esprit, à savoir qu'à Dieu, créateur de toutes choses, il est coéternel de tout pouvoir comme de tout connaître...⁴ » Et pourtant, dans une conclusion toute nouvelle, il tire de ce principe déjà donné un trait inattendu, pour surprendre et « confondre les effrontés et les beaux parleurs⁵ ». Il ne retient les règles de l'art que pour en user comme il lui plaît⁶.

Il respecte en somme la partition classique parce qu'elle s'impose au bon sens, ou pour ce qu'elle a d'utile. Il se rapproche même de Cicéron, parce qu'il est orateur, et par formation, et par vocation, et, semble-t-il, par tempérament. Et il se moque des mièvreries oisives et des enjolivures. Il s'est rendu oisieux pour contempler, non pour devenir oisieux. Ainsi, ce qu'il respecte et observe, par un mouvement qui lui est naturel il l'élève, il l'allège, il le simplifie ou le change en

1. ... *Breui singula attingens, pondere rerum ipsa comprehendit* (*Part. orat.*, XVII, 60).

2. *Sequitur conclusio ad memoriam rem principalem reducens et eandem claudens* (III, 6, p. 39).

3. 601 B, 618 B - 620 C. Cf. chap. II, p. 79 et 107.

4. 618 CD.

5. 618 C.

6. L'imprécision du vocabulaire des arts dans cette lettre (et ailleurs) est encore un signe de son dédain des exigences scolaires, si impérieuses qu'elles soient. Le mot *conclusio*, à la fin de la 2^e partie de la dispute (620 C) signifie la fin simplement. *Clausula* signifie conclusion, quand il s'agit de l'argumentation de Didier (596 D); *clausulas dictionum*, ambigu à dessein, puisqu'il s'agit d'un amalgame de l'art des rhéteurs et de celui des dialecticiens, (603 C) signifie moins les clausules des phrases (cf. *uerborum nitorem* : 604 B) que le dernier membre des syllogismes (cf. *syllogismorum instrumenta* : 603 C dans la même phrase), etc.

un besoin vivant. Il le dépouille de tout habillage factice et scolaire. Libéré par la Parole de son Dieu, dans les lettres aussi il prend les franchises qui lui conviennent. Il déploie cette hauteur d'esprit que l'on commence à peine à lui reconnaître. En quoi, il est impossible de dire qu'il soit de son temps, lequel raffine et n'en finit pas d'honorer les préceptes et les ornements qu'il vient de redécouvrir. Mais, par son détachement, il est certain qu'il dépasse son temps.

Les caprices de l'enchaînement des idées Ainsi, pour ce qui est de la composition formelle, l'art du rhéteur est clair : sobriété, solidité. Mais quel art y a-t-il dans l'enchaînement des idées? Comment un lettré de ce temps s'y reconnaissait-il? L'analyse suggère le caprice, à moins que ce ne soit le désir de dérouter. Plusieurs traits feraient même douter si l'on doit chercher ailleurs que dans son cadre formel la composition de cette lettre : des ruptures fréquentes et de brusques changements de direction, qui forcent le lecteur à interrompre maintes fois le cours de ses pensées ; une habileté apprprise et conventionnelle en ce qu'il subsiste d'ordre et de rapport dans la discussion, de sorte qu'elle paraît plutôt réglée par la rhétorique que par une pondération personnelle ; des digressions au sein d'un même ensemble d'idées ; enfin, des hiatus entre certaines phrases. Il serait difficile qu'on ne soit pas frappé aujourd'hui par ces défaillances du sens logique et qu'on ne s'impatiente pas quelquefois d'être bousculé de la sorte. Il y a cependant bien des raisons de penser que ce qui nous frappe n'était même pas remarqué d'un lecteur contemporain, et que ce qui nous gêne se faisait apprécier comme une élégance et comme une couleur supplémentaire.

Pour nous donc, l'ordre de la dispute se suit mal. Il suffit de rappeler dans quels divers sens elle nous engage tour à tour, et sur une seule question, la deuxième. A peine posée, elle est déjà remise à plus tard. A sa place, et pour en préparer sans doute la solution, un principe est tiré de l'Écriture. Mais au moment où il devait être appliqué à la question — car n'était-il pas posé pour cela ? — voici que les objecteurs se

font interpellier comme sacrilèges et trompeurs. Et néanmoins, tout à la suite, la naïveté de leur demande provoque une mise au point sur le rôle de la dialectique dans l'étude sacrée, et fait rejeter leur question. La doctrine de foi est alors longuement exposée, non pas sur le pouvoir divin que la question met en cause, mais sur l'éternité de la connaissance divine, avec mille variations, comme pour dominer la dispute en lui échappant plus longtemps. Éclate alors une nouvelle invective contre les dialecticiens présomptueux. Mais tandis que la première servait à écarter leur question, la deuxième la rappelle. Ne pensons pas qu'elle ait à profiter de ce qui vient d'être tant de fois redit sur la connaissance éternelle de Dieu. Ce qui vient d'être dit est oublié et ne sert plus à rien dans la discussion. Elle se perd dans le piétinement d'interminables considérations sur la nature du mal qui paraît être et n'est pas. Or, la question demande que ce qui est ne soit pas, « état ambigu et confus » qui ne peut être qu'un mal. Dieu ne faisant rien de tel, la question est sans objet. Elle est donc une deuxième fois rejetée.

La dispute vacante, les railleries peuvent reprendre à l'adresse des dialecticiens. Ils se laissent bafouer par les faits, parce qu'ils sont assez légers pour fonder leurs raisonnements « nécessaires » sur des *a priori*. Et voici que parmi ces railleries, le mot « enfanter » (*peperit*) et l'expression « connaître un homme » (*concubuit*) ont été prononcés, évoquant la naissance virginale du Christ. Est-ce que la première question, bien qu'elle soit résolue et depuis longtemps abandonnée, n'y trouverait pas le renfort d'un argument de plus ? Elle émerge donc à nouveau et va flotter quelque temps dans les vagues d'une autre dispute. Elle ne se joint pas à la question dont elle prend la place ; elle s'y entremêle seulement. Elle est là comme pour porter la dispute à son plus haut degré de confusion. Quand l'autre se dégage enfin de ses entrelacements, c'est pour donner lieu à la distinction la plus inattendue, et la plus contraire à ce qui était jusque-là établi. Faire que ce qui est ne soit pas est au-dessus de la nature ; qu'on ne dise pas que c'est impossible à Dieu. Dieu peut donc réaliser « cet état ambigu et confus » ou faire le néant ? Eh bien ! voyons-en la preuve. Mais elle est telle que l'idée s'y perd et

n'y trouve aucun fondement. Elle énumère une incroyable quantité de prodiges accomplis « contre la coutume de la nature¹ ». Mais pas un, et pour cause, n'implique une véritable contradiction. L'arrivée demandait sans doute moins de peine : c'est l'affirmation réitérée que Dieu peut tout. Et encore une fois les dialecticiens n'ont rien à y faire. Mais de quoi s'agit-il en tout cela ? Il nous semblait qu'il s'agissait de savoir si Dieu peut faire que ce qui est ne soit pas, et s'il peut abolir le passé. Et la réponse était : voyez comme il change la nature ; aucune loi n'est pour lui nécessaire. D'où vient alors une telle conclusion : « ... Celui qui a disposé les lois naturelles, infléchit l'ordre même de la nature... de sorte qu'il peut rendre intacte toute femme déflorée² » ? C'est un comble que la virginité reprenne encore le dessus, pour escamoter une dernière fois la question.

Il ne reste plus qu'à raconter des histoires. Sans transition, nous voilà transportés à Rome au temps de Romulus, puis entraînés dans une méditation devant un philosophe tombé dans un puits. Après quoi, nous entendrons un diacre, « sage et honoré dans le monde », nous raconter la triste aventure des deux compères de Bologne, et nous assisterons à l'effroyable trépas du paysan luxurieux. Voilà l'image de ce que méritent sur l'heure ceux qui osent formuler de pareilles questions. La conclusion est bien digne de la dispute : Demander : « comment Dieu peut-il faire que ce qui a été fait n'ait pas été fait ? revient à dire : Dieu peut-il faire qu'il n'ait pas fait ce qu'il a fait lui-même ?... Il n'y a plus qu'à cracher sur l'auteur d'une telle affirmation... Cependant... Dieu... peut faire que ce qui est arrivé dans notre devenir ne soit pas arrivé... Dieu peut faire que Rome n'ait pas été fondée³. » Voilà, à grands traits, la suite des idées selon les phases de la dispute. Elle est aussi mouvementée à l'intérieur de chacune. Il n'y a guère plus d'ordre dans chaque partie que dans le tout.

1. *Contra naturae consuetudinem* (611 B).

2. 614 BC.

3. 618 C, 619 A.

Et cependant, à l'intérieur de la partition classique, qu'on peut appeler composition extérieure ou formelle : prologue, narration, argumentation, conclusion, et plus précisément à l'intérieur de la partie développée, c'est-à-dire l'argumentation, il est évident que tout ne vient pas au fil de la plume. Un savoir-faire, éduqué par la rhétorique, dispose raisonnablement certaines parties de l'argumentation. Ainsi, par deux fois, la dispute qui suit l'énoncé de chaque question débute par une espèce de *constitutio legitima*, où sont établis des principes tirés de l'Écriture sainte et destinés, sinon à la résoudre immédiatement, du moins à indiquer le sens dans lequel va être cherchée la solution¹. De même, la confirmation de la vérité n'est cherchée qu'après la réfutation de l'opinion adverse. Encore cet usage s'oublie-t-il à mesure que s'échauffe la dispute. On discerne la succession des deux phases, négative et positive, au sujet de la première question². Sur la seconde, elles sont presque entièrement confondues. Enfin, les *exempla*, autrement dit les histoires bonnes à faire réfléchir les impertinents, se succèdent à la fin et, dans les

1. M. OSBORN a attiré l'attention (*op. cit.*, p. 185 et 208) sur cette habitude de juriste et d'avocat, qu'il retrouve jusqu'en ses sermons, d'établir la *constitutio legitima argumentorum* (dont la *Rhétorique à Herennius* indique 6 modes en réponse à la question essentielle : sur le point en question, quelle est la loi ?). L'analyse du discours de Milan de 1059, d'après Osborn (p. 208), révèle l'application de 3 *constitutiones* : *legitima* (*quid sit ?*), *conjecturalis* (*an sit ?*), *iuridicialis* (*quale sit ?*). Ici, après avoir rappelé les positions tenues antérieurement sur la 1^{re} question par les interlocuteurs, il met en application conjointe 3 modes de la *constitutio legitima* : la distinction de la lettre et du sens de la Loi sacrée, la conciliation de passages apparemment contradictoires, et la solution d'une ambiguïté dans la loi (597 C - 599 A). Il résume ensuite la doctrine de l'Église et ses corrolaires relatifs à la question (599 AB), et, les principes ainsi posés, il peut revenir à la question elle-même (599 C). L'étude sacrée reprend en les dépassant les règles de l'éloquence judiciaire, et veut que les lois qui doivent juger la cause ou la question soient d'abord établies, critiquées, interprétées, accordées.

2. Respectivement : *Quid praeiudicat... ?* (599 C) ; *Virginem sane...* (600 BC). Les deux moments de l'argumentation sont dictés dans leur succession par les « lieux » classiques de l'orateur : recherche et réfutation des raisons qui pourraient fortifier la position adverse ; analyse de la question posée, pour la mieux résoudre, en indiquant déjà les aspects essentiels de la vérité à établir (cf. *Part. orat.* IX, 33 ; XII, 44).

deux dernières, l'horreur augmente. Cela encore est convenu¹. Après avoir instruit, il est recommandé d'émouvoir. Si bien que ce qu'on peut trouver d'ordre logique, non pas dans la composition formelle, mais dans la disposition des idées elles-mêmes, relève davantage, semble-t-il, de certaines règles de vieille rhétorique que d'un sens personnel de l'organisation.

Les digressions ne sont pas si nombreuses que les ruptures d'enchaînement. Damien connaît la règle : il la qualifie lui-même de catégorique : *districta scribentium regula*². Même dans une lettre, on ne doit mettre rien qui s'écarte de son propos ou n'y soit pas rapporté. Le propos de cette lettre est fort et pressant ; il tolère peu de vraies digressions. Presque toutes naissent de la surabondance de sa science des Écritures. On pouvait s'y attendre avec lui. Ici comme dans toutes ses œuvres il les cite à chaque ligne, et l'explication allégorique, qui est l'occupation constante de sa pensée, foisonne d'elle-même, appelle d'autres citations et, comme autour des jambages d'une lettre initiale, elle enroule fleurs et volutes bibliques autour de la tige d'un argument. La question de savoir si Dieu peut rendre la virginité attire d'abord l'énoncé d'une vérité générale : « ... Tout ce qui est mal, Dieu ne sait pas plus le faire qu'il ne peut le faire³. » Mais alors, que signifie cette parole : « Je suis le Seigneur qui engendre la lumière et crée les ténèbres, qui fais la paix et crée le mal⁴ » ? Inutile de forcer l'interprétation. Elle viendra par le détour d'une autre parole : « Ce jour et cette heure, personne ne les connaît, ni les anges au ciel, ni le Fils, seul le Père⁵. » Mais, pour entendre celle-ci, il faut encore trois autres citations. Or, la dernière parle

1. Cf. *Part. oral.* XVII, 58. Une lettre à l'ermite Teuzon rappelle la règle de réserver pour la fin ce qui doit frapper davantage et retenir l'attention : *Quod moribus tuis duxi maxime necessarium, hoc in disputatiuae narrationis ordine seruavi consequenter extremum* (*Op.* 51, *PL* 145, 763 A). Ici l'effet des exemples est encore renforcé par la figure de la gradation (*ascensus*) (Cf. MARTIANUS CAPELLA, V, 267, 3, 8).

2. *Op.* 19, *PL* 145, 434 A.

3. 597 C.

4. *Ibid.*

5. *Ibid.*

de l'unité du Fils et du Père. « D'où encore cette parole de l'Apôtre : ' Quand il aura remis la royauté à Dieu son Père ', comme si, tant qu'il la détenait lui-même, le Père ne l'avait pas, et comme si, l'ayant remise au Père, lui-même ne devait plus la détenir¹. » Et voici que l'interprétation, presque gratuitement, évoque le ministère des anges. Car, dès que le Médiateur fait passer la multitude des fidèles à la contemplation de la divinité éternelle, alors « cesse d'être nécessaire l'économie des figures administrées par les anges, les principautés, les puissances et les vertus² ».

Et pourquoi ne pas indiquer à ce propos le sens mystique d'une autre parole qui invite visiblement à l'interprétation ? « Leur rôle, il n'est pas déplacé de le comprendre en cette parole adressée à l'épouse dans le *Cantique des Cantiques* : ' Nous te ferons des images d'or ponctuées d'argent, tant que le roi est sur sa couche ', c'est-à-dire tant que le Christ demeure dans sa retraite, puisque notre vie est cachée en Dieu avec le Christ³. » Nous revenons ainsi à cette royauté obscure que le Christ doit manifester en la remettant à son Père. Rien n'est absolument étranger à la question initiale. Tous les chemins y débouchent. Mais par combien de détours faciles et de serpentements⁴ !

Si les heurts et les brusques tournants de la dispute,

1. 598 A.

2. 598 B.

3. *Ibid.*

4. M. OSBORN remarque à propos des sermons : « P. D. ne suit ni l'ordre d'une question, ni celui d'un texte. Il va d'un passage à un autre en suivant le ' courant de conscience ' lequel débordé à chaque nouvelle association » (*op. cit.*, p. 211). Et cependant il n'y a pas d'intention plus ferme ni plus constante que la sienne. Son sujet est toujours un but, mais il l'atteint pour ainsi dire en cheminant et à toute occasion. Certains arguments, comme l'éternité de la connaissance divine ou l'inexistence du mal, sont développés ici avec de telles longueurs qu'on les dirait traités pour eux-mêmes dans l'oubli de la question. Mais à quoi tend la dispute ? À rendre à des moines le sens de la présence divine qui doit les empêcher de poser de pareilles questions. Le propos est donc rempli dans les moments où se dit librement la perfection de la nature divine. Les « digressions » n'éloignent pas de l'unique objet. Elles arrêtent l'esprit à le contempler amoureuxment. « Il nous est bon d'être ici » : prolixité, répétitions semblent souvent se comprendre ainsi (voir notamment 604 C - 607).

ou si les longueurs sinueuses, qui ressemblent d'abord à des digressions, provenaient d'une négligence dans la composition de cette lettre, ce défaut apparaîtrait surtout, semble-t-il, à certains relâchements des liens logiques dans la succession des phrases. Or, les discontinuités sont rares. Les attaches des phrases, au contraire, et le sens des rapports qui les lient entre elles, sont nettement marqués par des conjonctions. En bien des cas, on dira que l'euphonie les appelle. Mais celle-ci, en fait, trouve avantage à la solidité réelle des liaisons. Il faut lire de bien près pour remarquer ici ou là quelque hiatus logique ou, dans les idées, quelque chassé-croisé qui fait penser que dans ces endroits leur afflux a précipité la dictée¹. Il est étrange, en somme, de trouver dans un même écrit un enchaînement si soigneux dans l'expression et toutes les inconspicuités dans l'ordre des arguments. Là où l'idée ne semble pas à sa place, la phrase tient et s'appuie à la précédente par une conjonction². Comment les deux ensemble se conçoivent-ils ? S'il est vrai que le soin de ces enchaînements formels suppose beaucoup d'attention, faut-il donc voir dans les caprices de l'argumentation des marques de négligence ? Il semble, en fait, que seuls les goûts et les usages du siècle puissent nous rendre raison des surprises de cette composition.

1. Quand il dit, par ex. : « Donc le Christ sait pour lui ce qu'il ne sait pas pour ses apôtres » ; c'est ce qu'il montre sans aucun doute possible, lorsqu'il déclare que le Père, avec qui il ne fait évidemment qu'un, le sait. « Le Père et moi, dit-il, nous sommes un » (598 A) ; on aurait attendu, non pas : « que le Père, avec qui il ne fait qu'un, le sait », mais « que le Père, qui le sait, ne fait qu'un avec lui », ce que dit justement la citation d'appui. De même, par exception, une liaison manque entre ces deux phrases : « ... Ils appartenaient plutôt au néant qu'à l'être véritable. » « Je suis, dit-il, celui qui suis... » (602 AB). La liaison est donnée par la synthèse de la phrase suivante : « Qui se sépare de Celui qui est véritablement, cesse d'être immanquablement. » Ces effets, heureux ou non, de rapidité, comme restituant le mouvement premier de la pensée, sont peu de chose par rapport à l'indifférence logique de la composition générale.

2. Ex. : *Tunc, inquam, eo uerius nichil sunt quod ab eo qui uere et summe est, procul sunt. Sed quid sibi uolunt... ?* (602 CD). (Il s'agit de tout autres gens). ... *Foderunt manus meas et pedes meos qui fodient. Iam itaque ueniant...* (608 A).

« **Disjonction** » littéraire et indifférence logique

La chose paraît si complexe que deux raisons ou même trois vaudront sûrement mieux qu'une, sans qu'on puisse être sûr d'atteindre les causes les plus profondes de la contradiction. Il y entre sans doute une bonne part de rhétorique, à la fois contemporaine et classique, d'autant plus que le genre épistolaire invite à la liberté de la composition. Mais on ne peut méconnaître aussi certaines limitations du sens logique, imputables au génie de l'auteur aussi bien qu'à l'état général de la pensée qui caractérise son temps¹.

Que la rhétorique compte pour beaucoup, nous avons déjà pu l'entrevoir. Nous n'avons pas idée de la force d'obligation par laquelle les meilleurs esprits se soumettaient à ses lois. Le moine Albéric, à la fin de ses *Flores*, rappelle son pouvoir impératif : « Voilà les fleurs, voilà les couleurs les plus utiles à la composition. Celui qui en prend note, celui-là peut oser prendre place parmi les écrivains. Celui qui les ignore, qu'il n'aille pas usurper le nom d'écrivain. Amen². » Or, il met justement très haut une certaine figure, ou une certaine fleur, comme il dit, qui consiste à varier le discours par la succession rapide de toute sorte de mouvements. « Qu'on n'oublie pas, dit-il, la diversité des *disjonctions*... En effet l'esprit du lecteur est comblé par les changements divers...³ » Et il en accumule les exemples, à la manière dont il encouragerait un acteur au rôle improvisé, ou un bateleur, qui aurait toujours mille tours à inventer pour tenir son public en haleine⁴. « Disjonction », le mot semble fait pour

1. Seule la négligence est exclue, tant par la rareté des vraies digressions par le respect des procédés formels de partition, par le soin extrême des liaisons entre les phrases, que par la régularité et le poli du style.

2. *Hii sunt flores, hii utillimi dictandi colores; quos si quis notat, scriptoribus accedere praesumat, Qui nescit, nomen non usurpet scriptoris. Amen!* (*Flores*, VIII, 9, fin).

3. *Nec est praetereunda distinctionum diuersitas... Diuersis namque uicibus lectoris pascitur animus...* (VIII, 3, p. 57).

4. La *disiunctio* d'Albéric, qui en justifiant les traits brillants, morceaux à effet, *sententiae, exempla* (cf. ici 612 B s., 614 C s.), semble retenir les leçons littéraires de Sénèque, tend à accentuer d'autre part le grand air du désordre apparent qui voile souvent avec un art raffiné la composition des lettres

caractériser une grande part de la composition de cette lettre. Il n'y a pas de doute, l'étude du style le confirmera, que Damien a d'abord souci d'exclure l'uniformité, et même la continuité de sa démonstration, et qu'il réussit à la faire vivre par l'imprévu de ses mouvements. Il change de thème comme il change de figure ou de style. Il doit savoir quel ennui ce serait d'examiner par ordre, et sans prendre l'air à côté, les aspects de ces deux malheureuses questions.

Il évite en tout cas de faire de sa dispute un traité ou un exposé dogmatique, comme cela lui est arrivé d'autres fois¹. Il lui convient trop bien d'user des libertés de la lettre, et même de la diatribe indirectement. Les « disjonctions » vont aussi bien à l'une et à l'autre. « La diatribe écrite copie l'allure de la diatribe orale. De là le manque de proportion entre les différents points, les répétitions, les contrastes de ton, les juxtapositions imprévues². » Ces contrastes et ces juxtapositions voulus n'empêchent pas le cours ordinaire des idées d'obéir à la loi naturelle de l'association, la pensée volant sans arrêt d'une parole de l'Écriture à une autre. « Dans les lettres... il est naturel que l'association des idées ait le rôle principal, puisque l'allure d'une lettre est semblable à l'allure d'une conversation³. » La lettre n'a nul besoin de la division du sujet ou de l'annonce du plan ; elle ne demande même pas, à la rigueur, qu'il ait été bâti à l'avance⁴. De là

antiques. Cf. sur ce point les jugements d'H. I. MARROU touchant la composition de *La Cité de Dieu*, dans *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, *Retractatio* XIII, Paris 1949, p. 665-672. Il est possible que le désordre apparent de cette lettre doive quelque chose à l'assimilation du modèle augustinien : l'auteur l'avait présent à l'esprit (cf. 612 D - 614 B, et introd., chap. III).

1. Notamment dans l'Opuscule 1^{er} (PL 145, 19-39) et dans l'Op. 38 (633-642), l'un sur la foi catholique, l'autre sur la Procession du Saint-Esprit.

2. ALBERTINI, *op. cit.*, p. 311. Rappelons sa remarque : « La parenté est proche entre la diatribe et la lettre à sujet philosophique » (p. 308).

3. *Ibid.*, p. 291. Cf. p. 145 : « Je veux que mes lettres soient ce que serait une conversation, si nous nous trouvions ensemble : point de travail, point d'effort, rien de cherché ni de fabriqué » (SÉNÈQUE, *Ep.* 75, 1, à Lucilius, trad. Albertini).

4. Cf. les 3 types de composition qu'Albertini a distingués en analysant les lettres de Sénèque, composées ou bien « suivant un plan formé et annoncé

ces retours périodiques au thème, après un long passage qui prenait congé de la question. « Donc, pour revenir à la question abordée... » ; « Énonçons une fois de plus l'objection que nous pose cette question superflue...¹ » Elle soulève en passant une foule d'idées, et se garde d'en traiter aucune à fond. La profondeur du sujet se découvre à la fin, quand il n'est plus question d'y revenir². Il serait pédant de trop réfléchir avant de dicter une lettre. Elle sortira tout à coup d'une réminiscence, ou elle cédera à l'insistance de l'idée du moment. « C'est de là qu'est encore sorti ce qui me revient en mémoire à présent...³ »

Ce ton léger d'improvisation fait plus qu'excuser à l'avance le décousu de cette lettre. Il le transforme en une sorte de coquetterie littéraire. Et il nous fait souvenir que

à l'avance, puis développé point par point », ou bien « en réunissant des morceaux conçus et écrits isolément », ou bien « par association d'idées ». « Il n'y a alors ni plan préconçu ni rapprochement volontaire de morceaux distincts... » « Dans le premier type la disposition des éléments est antérieure à la rédaction ; dans le second elle lui est postérieure ; dans le troisième elle en est contemporaine » (p. 244-246). Il semble bien qu'un plan ait été formé ici suivant le dessein de traiter à part, et dans un ordre de difficulté croissante, les deux questions, en appliquant deux fois la partition classique. Pour le reste, l'association des idées et les besoins de la « disjonction » semblent jouer principalement.

1. *Vt ergo ad id quod praelibatum est sermo recurrat...* (599 C) ; *Proponatur adhuc superstitiosae quaestiois obloquium...* (611 D). Cf. Sénèque : *Nunc ad propositum revertamur...* (*Ep.* 9, 8) ; *Vt ad propositum revertatur...* (*Ep.* 65, 23) ; passages cités par Albertini, p. 291.

2. *Verumtamen quaestio ista... habet alias latebras, continet adhuc obscuros sinus atque recessus quos nos subtilius adhuc rimari... desistimus...* (620 C). En fait, la plupart des questions soulevées ont été à peine effleurées ou réglées sommairement, comme la nature du mal, ou même escamotées, comme la question soulevée par Didier : Dieu peut-il ce qu'il ne veut pas ? Cette lettre qui commence par rappeler des propos de table fait encore penser par là à ce que dit Sénèque d'un entretien du même genre qu'il reprend dans une lettre et qui pourrait s'appliquer, dit Albertini, à beaucoup de ses lettres : *Varius nobis fuit sermo, ut in convivio. nullam rem usque ad exitum adducens, sed aliunde alio transiens* (*Ep.* 64, 2, *op. cit.*, p. 291).

3. *Vnde processit et quod nunc occurrit memoriae...* (596 C). Cf. *Haec tibi... familiariter scribo, quia velut suavis epulis, sic in tua, quaecumque sit, allocutione delector, et mens mea continuo laetatur, et gliscit, cum aliquid, quod tibi congrue scribatur, occurrit* (*Op.* 34, aux mêmes destinataires, PL 145, 590 A).

cette coquetterie du désordre apparent, parfois réel, est dans les lettres latines une vieille tradition. Le meilleur exemple est sans doute en Sénèque. Albertini, qui a étudié la composition de ses lettres, a analysé en lui l'accord de cette habitude et du goût qui prévalait en son temps. Il a montré le mouvement général qui détournait les contemporains de Sénèque de l'effort vers une ordonnance régulière, et les entraînait à soigner le détail sans considérer l'ensemble, à juxtaposer des morceaux au lieu de construire un tout. Le genre épistolaire était fait pour lui donner carrière. Et c'est ce genre qui renaît maintenant en Italie, dans cette renaissance des lettres latines, fondée sur l'imitation des modèles anciens, dont Damien est à la fois le bénéficiaire et l'auteur principal¹. Par là, le même mouvement semble avoir repris cours. Le besoin de *uariatio*, qu'il entretenait alors, se renouvelle dans la *disiunctio* que consacra Albéric. Le culte des « beautés » disposées à surprise, l'admiration du trait, du passage à effet, toutes les faiblesses de l'attention au détail, comment douter que la « sainte simplicité » chrétienne en ait gardé quelque chose, quand la somme de la rhétorique s'appelle *Flores*, et quand le choix des « couleurs » ou des « rayons » rassemble tout l'art d'écrire² ?

Mais c'est encore plus que le retour d'une mode. L'Antiquité tout entière, à un certain degré, a connu l'inattention à la composition d'ensemble et la tyrannie de la partie, voire du détail. « Habitues à travailler pour un public qui, dans l'ouvrage, était sensible à l'exécution des détails beaucoup plus qu'aux rapports réciproques des parties, les écrivains anciens se sont assez peu souciés de la compo-

1. La place quasi disproportionnée qu'il occupe dans la littérature latine italienne de tout le x^e siècle est bien mise en relief par la composition du chapitre que M. A. VISCARDI a consacré à ce siècle (*Storia Letteraria d'Italia, le Origini*, 3^e éd., p. 139-191). (Certains remaniements de la 4^e édition ont fait préférer ici la 3^e).

2. Le goût des lecteurs contemporains pour les ornements du style, les « fleurettes », les « urbanités », et particulièrement pour les figures qui sont communes à la rhétorique et à la dialectique est relevé par Damien lui-même. Voir notamment : *Op.* 6, *PL* 145, 154 D ; *Op.* 11, 242 AB ; *Op.* 16, 370 A ; *Op.* 20, 453 D ; *Op.* 58, 831 AB ; *Ep.* 8, 8, *PL* 144, 476 B ; *Serm.* 5, 528 A ; *Vita Odilonis*, 925 D - 926 A.

sition. Hiatus, disparates, redites, omissions, manque d'équilibre, incoordination des différents morceaux, composition peu méthodique se trouvent dans presque toutes les œuvres¹. » On a expliqué cela par des raisons plutôt extérieures. L'usage du *uolumen*, a-t-on dit, rend difficile de confronter les parties d'un texte en se reportant en arrière. Il empêche de tout embrasser à la fois². De plus, la littérature antique est parlée ; on en fait des lectures publiques et on ne la lit généralement qu'à haute voix. De là une mise en valeur immédiate des morceaux et des phrases, qui peut obscurcir le sentiment des rapports d'ensemble. De là aussi un ajournement de ces multiples confrontations par lesquelles un lecteur silencieux s'assure de sa route à tout moment. Au temps de Pierre Damien l'usage de lire à haute voix n'est pas encore perdu. Il dicte des phrases qui résonneront devant une assemblée. Il y pense ; il lui arrive d'appeler *auditor* le lecteur collectif qui est à la vérité l'auditeur de ses lettres³. Enfin, il a appris l'art d'écrire dans l'étude minutieuse des classiques. Il y a trouvé des modèles de toutes les formes d'éloquence, mais non pas de cet ordre rigoureux dont il manquait le plus⁴.

On peut lui reconnaître en même temps des motifs personnels de renchérir sur la tradition classique. La rhétorique l'invitait à brusquer sa composition, pour recréer sur une piste nouvelle l'attention de l'auditeur. Mais les nécessités

1. ALBERTINI, *op. cit.*, p. 318.

2. Le codex atténue sans doute beaucoup cette difficulté, mais l'habitude est prise, et les modèles sont là.

3. *Op.* 27, *PL* 145, 512 BC ; *Ep.* 5, 5, *PL* 144, 346 C. « Il n'y a guère d'écrits privés à une époque où l'on rédige en dictant à un secrétaire, où le port des lettres est exposé à toutes les indiscrétions, où la lecture même d'une lettre se fait à haute voix, généralement devant témoins » (Dom Jean LECLERCQ, *Saint Pierre Damien ermite et homme d'Église*, p. 153). Cf. du même auteur : *Les lettres familières d'un moine du Bec*, p. 145-150) où sont réunis des témoignages sur ces points.

4. La lecture assidue de l'Écriture et des Pères ne pouvait guère y suppléer. Sur l'ordre et l'organisation des idées en saint Augustin, qui inspire une grande partie de cette dispute, voir Ét. GILSON, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, 3^e éd., p. 311 ; et H. I. MARROU, *Saint Augustin et la fin de la culture antique, Retractatio XIII*, p. 665-672.

de sa dispute ne l'obligeaient pas moins à dérouter un adversaire toujours présent, et à la conduire en ligne brisée, à la manière dont un homme poursuivi égare ceux qui courent à sa trace. Il est très vrai qu'il entend mettre le mystère divin à l'abri des spéculations téméraires, et qu'il le fait en bousculant les constructions logiques par lesquelles d'autres prétendaient l'enfermer dans une contradiction. Mais par là il secourt aussi sa propre pensée, et la soustrait aux prises d'objections toutes prêtes. On a vu comment il se défaisait par deux fois de la deuxième question. Elle est pour lui comme un vêtement qui lui collerait à la peau. Il s'assure qu'il peut encore l'enlever et le remettre à sa guise. On sait combien ses attaques contre les dialecticiens sont mordantes, et comme elles viennent à point pour rompre la discussion¹. Au milieu de ces gens d'école retors, chicaniers, ergoteurs, beaucoup mieux armés que lui pour les passes logiques par un entraînement quotidien au syllogisme, il se retrouve dans la situation où il était quelques mois plus tôt à Florence, seul, malmené, face à une meute de moines savants, excités, batailleurs². Comment se dégager d'un assaillant tenace, en même temps qu'insidieux et subtil, qui le tient, qui l'agite, qui est sûr de la prise par laquelle il le mettra à terre, à moins de feinter et de secouer à son tour ? C'est plus qu'il ne faut pour expliquer une dispute si mouvementée.

Il apparaît pourtant d'autres raisons, mais celles-ci tiennent à une carence plutôt qu'à une tradition ou à des procédés. Ces questions ne sont pas son affaire. Il est mal à l'aise avec elles. Il prend ses distances avec la première, la déclare issue d'un relâchement coupable ; il rejette deux fois la seconde, répète qu'elle est oiseuse, superflue³. Non seulement, à ses yeux, elle tend à détruire la foi, mais elle est si spéculative, si peu réelle, qu'il ne compte rien en apprendre. Il n'a qu'à défendre la vérité qu'elle attaque,

1. *Sed quid sibi uolunt...* (602 D) ; *Hinc est quod...* (610 D) ; *Iam itaque ueniant...* (608 A). Dans ce dernier cas, la question est reprise, mais la dispute change entièrement de direction.

2. Cf. chap. I, p. 43 s.

3. 596 C, 602 D, 603 D, 604 B, 608 A, B ; 611 D, 614 D, 615 A, 620 C.

en repoussant l'objection¹. Il ne fait donc aucun effort pour l'analyser, pour organiser l'interrogation qu'elle soulève, pour conduire avec méthode sa discussion².

Mais, si elle l'intéressait, que ferait-il ? Il est vrai qu'il ne prend nulle part à son compte une question de cette sorte. Cependant, nous pouvons voir d'autant mieux, sur des questions plus simples, comment s'ordonne habituellement sa pensée. Elle se laisse guider par la mémoire, soit qu'elle suive un schéma traditionnel, soit qu'elle passe, pour se justifier, d'un document à un autre, et la plupart sont des paroles de l'Écriture ou des « témoignages » des Pères. Elle n'impose pas à sa matière de plan systématique, aisé à retenir, fondé sur le choix de quelques notions directrices, articulées entre elles, ou simplement sur une liste d'arguments rationnellement classés. Elle est trop attachée à ce qui est le plus rebelle à l'analyse, au classement, à l'organisation logique : des paroles concrètes, engagées déjà dans d'autres rapports, faits d'expérience, des circonstances particulières, des récits qui viennent à l'improviste et s'appellent en série... Quand on a lu *l'Apologie pour l'abdication de l'épiscopat*, on a besoin de revenir en arrière et de relire, pour pouvoir énumérer quatre ou cinq raisons d'abdiquer. Mais on a retenu le miracle de l'abbé qui, par gourmandise, s'était fait cuire une lamproie et qui la vit monter au ciel dans les mains du pauvre auquel il l'avait donnée³. Naturellement, un tel récit en attire avec lui toute une famille, incroyablement nombreuse et haute en couleur. En un mot, plutôt que de mettre en place des rapports généraux, la pensée s'abandonne le plus souvent à l'association de ses idées, et elle les laisse s'ébattre à mi-chemin entre le concept et l'image, sans avoir de cadres pour les ranger⁴. Et en un

1. 601 C, 604 B, 620 D.

2. Il reconnaîtra à la fin que des obscurités n'ont pas été éclaircies (620 C).

3. *Op. 20, PL 145, 448 AB.*

4. Comme pour le genre, Damien prêterait à comparaison avec Sénèque pour l'association des idées. « Sénèque montre une prédilection croissante pour la composition par association d'idées », « manière qui correspond le mieux à sa nature » (ALBERTINI, *op. cit.*, p. 297). « Sénèque ne cherche pas à classer logiquement ses arguments... Il lui arrive d'en indiquer un sans

sens, il n'y a pas de pensée plus synthétique que celle-là. Mais c'est à la manière biblique, qui est de revenir toujours à l'essentiel et à l'unique nécessaire, sans s'arrêter à construire l'édifice des idées subordonnées. L'unité elle-même est concrète. L'analogie, c'est-à-dire la présence voilée de l'unité, est presque la seule loi de la diversité qu'elle ordonne. Elle n'a presque rien à voir avec les *catégories* des dialecticiens. Il y a enfin mille autres choses dans l'ordre et le mouvement de cette pensée; elle est si libre, si poétique, si familière, si démunie des armes de l'abstraction, qu'on voudrait ne la traiter elle-même que comme elle fait ses propres sujets. Un exemple ou deux auront tôt fait de la rendre à son naturel.

Si un sujet appelait l'ordre et se prêtait au classement, c'était bien cette *Tropologie des animaux*, interprétés comme autant de figures d'intelligence spirituelle¹. C'est encore pour la communauté du Cassin, savante en la matière, qu'elle a été composée. Peut-on dire composée? Parmi cette cinquantaine d'animaux — dont plusieurs sont du reste des minéraux, mais doués de propriétés ressemblant à des instincts —, quel ordre a donc été introduit? Ne demandons pas s'ils se suivent par espèces. L'idée n'a pas encore germé².

insister, et d'y revenir plus tard. Dans l'intervalle, il se laisse entraîner à développer une antithèse qui a interrompu le raisonnement » (p. 267). « Sénèque est indifférent à la coordination logique, à la cohésion véritable des pensées... Il ne se soucie pas de construire méthodiquement, rationnellement son œuvre, d'assurer le progrès continu de la démonstration, d'éviter les répétitions, les contradictions, les manques d'ordre et d'équilibre » (p. 299). « Pour que Sénèque soit à son aise, et pour que son œuvre ait toute la force persuasive qu'il veut y enfermer, il faut que, se mettant à réfléchir sur le sujet que lui propose un incident ou une lecture, ou une conversation, ou une consultation d'un ami, il laisse ses pensées s'enchaîner spontanément, et son texte reproduire les mouvements de sa vie intérieure » (p. 297). « Ce déroulement se prolongerait indéfiniment si Sénèque ne prenait pas sur lui de l'interrompre » (p. 296). « Il n'a pas cherché à réaliser dans ses opinions, ni par suite dans les œuvres où il les manifeste, l'organisation méthodique d'un système » (p. 300). Tous ces traits pourraient servir à caractériser ou expliquer la composition de cette lettre.

1. *Op.* 52, *PL*, 145, 763-792.

2. Le mot *species*, qui est employé plusieurs fois dans la présente dispute, sert bien à distinguer les « espèces » des créatures, mais sans viser autre chose, semble-t-il, que leurs différents aspects. ... *Conditæ quæque, antequam*

Au moins se rassemblent-ils suivant leurs ressemblances extérieures? Ou suivant un ordre quelconque donné aux diverses leçons qu'ils enseignent: l'exemple du Christ, les vertus, le combat spirituel?... Des liaisons apparaissent, mais toujours locales et particulières. Seule une association immédiate en réunit plusieurs: le vautour, l'abeille, la belette sont rapprochés par la chasteté qui leur est commune. On passe de là à l'Église qui est signifiée par l'alcyon. La colombe échappe au dragon comme celui qui aime la sainte Écriture. Au dragon ressemble spirituellement l'ibis. Cela est suffisant pour qu'il le suive. Par contraste arrive la panthère qui est le Christ, parce que son nom signifie « celle qui saisit tout » et que « le Christ attire tout à lui...¹ ».

Ouvrons rapidement un écrit d'un tout autre genre, et dont le cadre, qui est celui du *Credo*, était donc fixé à l'avance: l'*Abrégé de la Foi catholique*². Deux mystères en occupent le centre: la Sainte Trinité et l'Incarnation. Mais leurs relations n'expliquent pas clairement pourquoi ils alternent. Chapitre II: Réfutation des hérésies d'Arius et de Sabellius sur la Trinité; III: « Le mystère de l'Incarnation du Seigneur »; V: « Comment les personnes se distinguent dans la Trinité »; VII: « La manifestation des natures divine et humaine dans le Christ », etc. Si l'on examine les associations qui ramènent alternativement son esprit à la contemplation de chacun des mystères, on s'aperçoit

ad formarum suarum visibiles procederent species... (599 A); ... Qui in humanae formae speciem per varia membrorum liniamenta distinguit ... (601 AB); ... Qui... omnium formas distinguit ac species... (607 A).

1. Cf. *Op.* 52, *PL* 145, 777-780. Pour la composition, on pourrait comparer à cette sorte d'arche de Noé, sans ordre apparent autre que le libre enchaînement d'une méditation spirituelle assez débridée, une interprétation spirituelle des 42 demeures des Hébreux au désert, adressée à Albéric du Mont-Cassin. Elle est bâtie, non pas sur l'ordre réel du progrès spirituel, qui est le sens, mais sur l'ordre du récit biblique, soit la suite des noms hébreux des demeures, qui sont interprétés tour à tour. Comme cette suite de noms ne correspond pas d'une façon évidente à la succession des étapes de la vie spirituelle, il en résulte une présentation de celle-ci compliquée et artificielle, avec des retours aux préliminaires après les plus hauts degrés, et l'impression, moins d'un progrès continu, que d'un piétinement sur les sommets.

2. *Op.* 1, *PL*, 145, 19-39.

qu'il n'avait pas d'autre dessein que de se laisser porter, par une oscillation à peine dirigée, de l'un à l'autre, et qu'il ne se décide pas, non sans raison ni profondeur de sens, à les distinguer suffisamment pour traiter l'un après l'autre¹.

Se trouvait-il personne en son temps pour attendre de lui un ordre plus simple, une analyse plus nette, un enchaînement des idées plus cohérent? Pour remarquer, au besoin pour censurer, sous d'autres noms, quelque chose de ce qui nous apparaissait en lui comme un état d'indifférence logique, et dont il y a très peu d'indices que lui-même ait été quelquefois conscient²? Les noms mêmes qui désigneraient en son temps quelque chose d'analogue à cette indifférence, on les trouverait avec peine. Nous voyons comment ses disciples ont découpé sa dispute. Les dix-sept sous-titres qu'ils lui ont donnés — mais lui-même, est-on sûr qu'il n'y était pour rien? — ne traduisent aucun effort d'analyse. Ce que nous appelons « logique » n'y a presque aucune part. Ils attirent simplement l'attention, soit sur le thème du développement suivant, soit même, à la façon d'un signe ou d'un index, sur la teneur des prochaines phrases, sans annoncer une partie distincte de l'argumentation.

Si nous jetons maintenant un coup d'œil à la composition des ouvrages contemporains qui devraient être les plus méthodiques, tels que manuels ou recueils de lois, nous ne sommes pas moins stupéfaits de l'ordre dans lequel les matières s'y présentent. Le *Décret* de Burchard de Worms est l'un des premiers recueils de canons qui suive un ordre « systématique » au lieu de la suite chronologique des compilations antérieures. Il a dû entrer en usage en Italie environ quarante ans avant la rédaction de cette lettre. Il groupe,

1. L'alternance pourrait ici suggérer le nœud mystérieux des deux faces de la *dispositio* divine : *ad intra*, *ad extra*. Mais, si elle existe, l'intention reste obscure.

2. Lorsqu'il dit par exemple au début d'une lettre à Bonhomme : ... *quam consequens sit dispositionis ordo tractatur...* (Op. 58, PL 145, 831 A), on voudrait avoir quelque précision sur la nature de cet ordre, et savoir comment les lettres de Pierre Damien répondaient à cette exigence. Les seules rhétoriques contemporaines connues jusqu'ici, celles d'Albéric, ne mentionnent que la partition classique, valable pour tous les sujets.

à la suite, des livres sur l'inceste, les hommes et les femmes consacrés à Dieu, les femmes non consacrées, les excommuniés, le jeûne, les laïcs, la fornication, la visite des infirmes, la pénitence...¹. Même un théoricien de la composition, comme Albéric, ne retient que le cadre d'une partition toute faite, et ne semble même pas songer à composer rigoureusement son manuel. Il traite longuement du prologue avant d'avoir donné la division du discours, laquelle l'oblige à parler ensuite de l'exorde. Il s'arrête à des considérations pointilleuses sur la salutation, entre un paragraphe consacré d'abord à la conclusion et un autre à la narration². Ce n'est pas lui, semble-t-il, qui aura pu critiquer la « logique » de cette lettre.

En fin de compte, il y a tout à faire pour saisir le sens et la raison de cheminements par lesquels notre intelligence ne passe plus. L'ordre que nous exigeons malgré nous, et que nous avons peine à trouver entièrement gratuit et facultatif, est impuissant à nous révéler par défaut un ordre tout différent, ou une multitude d'ordres différents du nôtre. Du moins la manière d'enchaîner les concepts que la dialectique veut imposer en ce siècle est-elle faite à souhait pour nous détacher des normes. Telle est bien la principale leçon que Damien lui-même semble en avoir reçue. Nul n'a mieux vu dans les règles logiques des dialecticiens, sous la présomption du nécessaire, l'artificiel et le contingent³.

1. Respectivement, livres 7, 8, 9, 10, 13, 15, 17, 18, 19.

2. Prologue : II, 1-5 ; division et exorde : III, 1 ; conclusion : III, 4 ; salutation : III, 5 ; narration : III, 6.

3. Par suite, nul ne s'est cru mieux autorisé à s'en affranchir, voire à en prendre, par jeu et par réflexion tout à la fois, le contrepied. Telles sont peut-être, comme me le suggère M. J. Fontaine, les raisons les plus réelles de cette apparente déraison dans l'art de composer : défi de la vie à l'école, de la spontanéité à l'artifice, du discours concret à l'abstraction logique, de la rhétorique à la dialectique...

3. Le style

A peine le mot style est-il écrit, qu'on s'avise de la difficulté de le définir. Albéric n'en propose évidemment aucune formule générale. Il distingue seulement, suivant une tradition bien artificielle, le style simple ou humble qui convient aux sujets qu'il appelle petits; le style tempéré ou modéré qui fait valoir avec une relative discrétion les sujets moyens; le style élevé ou sublime, digne des sujets les plus grands. Il fixe chacun d'un seul trait, choisi comme le *tempo* d'un compositeur. Pour le premier : *sufficiens uerborum subtilitas*; pour le second *eloquentiae splendor*, ce qui est un peu plus que modéré; et pour le dernier : *magnificentia*¹.

S'il fallait apprécier cette lettre aussi près que possible de la manière dont elle était jugée en son temps, le canevas de cette étude serait donc déjà tracé. Il n'y aurait qu'à relever les passages où Damien se contente d'un style simple ou tempéré, bien noter les moments où il s'élève au sublime, et chercher ensuite par quels moyens et par quelles figures il répond tour à tour aux trois formules d'Albéric. L'exercice pourrait avoir du charme, comme presque tout ce qui est ancien. Mais l'auteur se souciait-il assez des trois genres de sujets et des trois sortes de styles pour avoir voulu en suivre les lois? On aurait souvent peine à décider s'il a choisi entre les deux premiers, et on aurait peu à dire du troisième².

La tentation serait encore plus grande de développer l'étude de son style en celle de son caractère. Depuis qu'on dit que le style exprime l'homme même, on a très peu tiré parti de cette relation pour la connaissance des hommes.

1. Flores, VII, 1, p. 48. Cf. *Rhet. ad Herenn.*, IV, 8, 11; CICÉRON, *Orat.*, V, 20 - VI, 21; AUGUSTIN, *De doct. christ.*, IV, 17 (34).

2. Son style est généralement simple, comme il convient à l'enseignement et à la démonstration. Il est spécialement orné dans le prologue, dans les *exempla* qui précèdent la conclusion et dans l'allocution finale.

Une science du caractère à travers le style est encore à constituer. C'est une bonne raison de ne pas prétendre en appliquer les lois à une étude si restreinte et si modeste. D'autant qu'elle aurait alors peu de différence avec celle des modes d'une pensée dont nous avons pu apercevoir l'extrême complexité.

Il reste à nous couvrir d'une définition du style qui a l'avantage de valoir pour tous les temps, et d'être aussi simple et aussi nette que possible : « le langage (d'un auteur) considéré relativement à ce qu'il a de caractéristique ou de particulier pour la syntaxe ou même pour le vocabulaire...¹ » Voilà déjà deux sujets de recherche aisément circonscrits. Il faut ici en ajouter un troisième : les ornements, puisque la mode est aux « fleurs² ».

Les mots Le vocabulaire est abondant, il est fort, il est simple. On peut s'attacher à des caractères plus subtils. Mais bien peu pourraient le définir comme ceux-là.

L'abondance est d'abord sensible à des successions de termes synonymes, ou très voisins par le sens.

Ainsi, l'idée que la connaissance divine embrasse tous les temps appelle en quelques lignes : *concludere, circumscribere, claudere, cohibere, continere*, et plus bas : *comprehendere, complecti, amplecti et circumdare*³. Pourquoi tous

1. LEROUÉ, *Dictionnaire de la langue française*.

2. Les trois aspects retenus : vocabulaire, structure des phrases (où l'ordre des mots méritera un examen spécial), ornements, ne sont évidemment qu'un choix; dans les limites de ce choix, il ne peut s'agir ici que d'une première approximation. Quant à l'étude de la langue proprement dite, il faut attendre qu'elle soit suffisamment préparée pour ce temps.

3. *Concludere* : 604 C; *circumscribit* : *ibid.*; *claudit* : *ibid.*; *cohibet* : *ibid.*; *continet* : 607 A; *comprehendit* : 605 D, 606 A, 607 D; *complectitur* : 605 D; *amplectitur* : 606 C; *circumdatur* : 606 B. On pourrait citer d'autres exemples où des mots bien différents prennent le même sens du fait qu'ils sont appelés à faire varier l'expression des mêmes idées : *uidit, inspicere* : 606 A; *conspicit* : 606 B; *aspectat* : 606 C, etc. La variation n'est cependant pas systématique; en même temps qu'il change certains mots, il en répète d'aussi importants : *considerat* : 2 fois, 605 D; *contemplationis ictu* : 2 fois, 606 B et C.

ces termes, quand il s'agit de la connaissance la plus une et la plus simple ? L'une des premières raisons est sans doute qu'il n'est jusque-là aucun de ces termes que la science de la Loi divine ait voulu privilégier. L'aurait-elle fait, Damien a peu souci d'ordinaire d'employer les termes les plus savants. Mais cela expliquerait qu'il n'ait pas adopté une seule formule ; cela ne justifierait point sa prodigalité. Celle-ci répond à des raisons d'auteur bien plus évidentes. Que fait-il dans cet exposé de la foi touchant la connaissance divine, que répéter indéfiniment les mêmes vérités ? Il faut donc bien changer quelques mots pour éviter une répétition pure et simple ; et plus le développement est abondant, plus il met en valeur la longueur de la liste qui doit fournir pour le renouveler.

L'avènement, le passage ou l'écoulement des choses temporelles, parce qu'ils sont mieux connus, peuvent trouver des termes qui aient l'avantage non seulement de varier l'expression, lorsque la pensée varie peu et ne fait que s'amplifier, mais encore de signaler certains de leurs aspects, sans trop de rigueur, au moyen par exemple de métaphores toutes faites. D'où viennent : *accedere, succedere, decedere, recedere, antecedere, transire, perire, praeterire, mutare*, à l'actif et au passif, *permutari, inmutari, uertere* et *uertit, uariare, decurrere, discurrere, labi, elabi, manare, emanare, defluere*¹.

Aucun effort marqué en tout cela, mais comme un jeu sérieux, exigeant à la fois le choix habile des mots, toujours propres sans originalité, et une profusion nécessaire, étant donné les retours de la pensée.

Le besoin primordial est donc sans doute de varier, d'éviter des répétitions pénibles en donnant au lecteur une plus grande liberté de concevoir et des suggestions plus

1. *Accedere* : 604 C, 607 A, 618 D ; *succedant* : 604 C ; *decedat* : 605 C ; *recedat* : 605 D ; *antecessit* : 607 C ; *transire* : 604 C, 607 B, 618 D ; *pereunte* : 605 C ; *praeteriit* : 606 B ; *praetereundo* : 618 D ; *mutat* : 606 D ; *mutari* : 619 D ; *mutatur* : 620 A ; *permutatur* : 619 B ; *inmutatum* : 619 D ; *uertat* : 619 A ; *uertitur* : 619 B ; *uariant* : 607 B ; *decurrit* : 607 C ; *elabendo discurrunt* : 607 B ; *labitur* : 604 C ; *manabant* : 607 D ; *emanant* : 607 C ; *defluit* : 607 A et C.

riches, sinon plus d'idées. Il est si fort qu'il demande des synonymes dès que le même concept doit revenir, en dehors de tout développement. Le mot *pati* appelle pour un chrétien *ferre* : supporter. Mais si plusieurs ont à le faire, il faudra *portare, perferre*¹ ; après *intueri*, et, pour ainsi dire, au même sens : *cernere, conspicerere*² ; après *deseccare*, et pour la même besogne : *explicare*³ ; après *proferre* : *uulgari* et *diffundere*⁴ ; après *destruere* : *euertere, delere*, et plus précisément : *auferre esse...*⁵

Quand les mots sont si espacés qu'une répétition n'est plus à craindre, à quoi sert-il de varier ? Pourquoi le Créateur, par exemple, est-il appelé ici *Opifex*, là *Artifex*, *Creator* ou *Conditor* ? Ni l'idée présente ni la place du mot n'imposent suffisamment l'un ou l'autre. On ne peut pas plus admettre une équivalence complète de ces termes dans l'esprit d'un homme qui ne définit jamais ceux qu'il emploie. Reste le pur plaisir de déployer les richesses du langage en l'honneur d'un si grand sujet, sans du reste aucune recherche ni aucun étalage.

On est plus près de l'*exaggeratio* d'Albéric, accumulation immédiate faite pour retenir l'attention⁷, quand il est dit de la question : *Habet alias latebras : continet adhuc obscuros sinus atque recessus*, ou quand les victimes du paysan luxurieux sont dites coup sur coup *irrisos*, puis *delusos*⁸. Dans les deux cas l'idée est assez forte pour appeler quelque renforcement de l'expression. Mais on ne peut exclure une

1. *Patitur* : 622 C ; *ferat, portare, perferant* : *ibid.*

2. *Intueor, cernere, conspicerere* : 621 A.

3. *Deseccuit* : 615 D ; *explicuisti* : *ibid.* Ce ne sont évidemment pas des synonymes, mais l'idée commune est bien celle de découper un poulet.

4. *Proferendum* : 597 B ; *uulgari* : *ibid.* ; *diffunditur* : 597 C.

5. *Destruisse* : 601 D ; *euertisse* : *ibid.* ; *deleti sunt* : 602 A ; *abstulit esse* : *ibid.* Ou encore : *ostenditur, perpenditur, signatur* : 605 A.

6. *Opificis* : 599 B, 608 D ; *artifex* : 610 B deux fois ; *creator* : 605 D, 610 B, 614 B, 615 A, 618 C ; *conditoris* : 599 B ; *lucis auctorem* : 604 A. L'usage plus fréquent de *creator* pourrait tenir au choix de la langue vulgaire fixé sur ce terme.

7. *Flores*, VIII, 2, p. 56. Il en donne pour ex. : *Abiit, abscessit, euannit* (Cic., *In Catil.*, II, 1, 1).

8. Respectivement : 620 C et 617 B.

part de jeu et de facilité gratuite, sans compter ce qui est requis pour le volume de la phrase.

Le goût des mots est encouragé pour lui-même par la mode et par le renouvellement des *Glossaires*. On en fait alors d'excellents¹. Et les grammaires des manuscrits montrent l'attention qu'on prêtait au chapitre des synonymes dès l'âge scolaire. Damien, comme Albéric, a l'air de s'enchanter par moments des ressources d'une langue qui fournit aux belles figures de la *collectio* ou de l'*emphasis*². Il n'a point perdu l'allégresse de l'initiation à une rhétorique fraîchement restaurée; il veut faire l'essai de toutes ses couleurs, et il les gaspille un peu. Le jeu est d'abord exercice: il se familiarise encore avec les instruments d'un art compliqué; il s'assure des moyens d'une langue savante qu'il a soigneusement apprise. Il y aurait presque plus de timidité que d'avidité dans l'accumulation pressée de certains vocables. On dirait qu'il a peur d'être court, et qu'il couvre d'un feuillage verbal luxuriant la nudité de sa pensée. Il a la maîtrise de sa langue, jusqu'à la concision exclue. Ignorait-il, faute de comparaisons, sa plus grande vertu?

Il arrive bien, en fait, que l'abondance desserve en lui la rigueur. Lorsqu'une même question dialectique est

1. Avant tous les autres, le très riche *Elementarium Doctrinae Rudimentum* du grammairien de Pavie, PAPIAS, ouvrage commencé vers 1040-1041, terminé 10 ans plus tard, et imprimé à Venise en 1474, puis en 1491, pour servir de dictionnaire.

2. *Flores* VI, 5, p. 47; VII, 5, p. 52. Les variations du prologue et la longue amplification sur l'éternité de la connaissance divine (604 C - 608 A) pourraient représenter, avec le jeu synonymique relevé ci-dessus, moins un emploi délibéré de la figure de synonymie, que les traces de ces exercices de variation synonymique, recommandés sous le nom d'*interpretatio* au jeune orateur par les rhétoriques classiques (notamment *Rhet. ad Herenn.* IV, 28, 38, texte bien diffusé au XI^e siècle) afin de développer chez lui la *copia uerborum* (cf. J. FONTAINE, *Théorie et pratique du style chez Isidore de Séville*, p. 72-74, n. 23). Habitudes qui ne proviennent pas seulement d'une longue tradition latine, mais peuvent aussi se réclamer du « parallélisme synonymique », procédé fondamental de la poésie hébraïque (*ibid.*, p. 72, n. 18). Des imitations plus ou moins spontanées du style psalmique seront relevées (*infra*, p. 332, n. 1. Sur les modèles du style synonymique, cf. J. FONTAINE, *Isidore de Séville auteur « ascétique » : les énigmes des synonyma*, notamment p. 163, 174, 187-188, 190, et l'éd. de Sulpice Sévère, *Vie de saint Martin*, t. III (SC 135), Paris 1969, p. 1079.

l'objet d'un débat auquel correspondent tour à tour les mots *tractare*, *disputare*, *disserere* et *discutere*, le sens de la formule qui résume les opérations de la dialectique: *ars disserendi*, se trouve relâché ou dilué¹. De même, lorsque *diligere* remplace aussitôt *amare*, chacun d'eux perd sa valeur singulière². La multiplicité trahit alors la carence du choix, l'indifférence au concept propre, et pour tout dire le flou de la pensée.

Il faut convenir ailleurs que certains récits veulent des synonymes ou des termes proches pour les besoins de l'*enargia*. Pour décrire l'empressement de la femme qui réchauffe son mari saisi par la fièvre, il n'est pas de trop de: *adstringere*, *contegere* et *confouere*³. La rage du possédé tourné contre lui-même demande: *laniare*, *discerpere*, *lacerare*, puis au moment de la fin: *incutere*, *conquassare* et *collidere*⁴.

D'autres fois, ce qui paraît une redondance dans les qualificatifs n'est qu'un allongement volontaire pour rendre l'immensité immobile de la contemplation divine. *Illud hodie aeternitas est incommutabilis, indefectiua, inaccessibilis...; ... inmotum, constans atque inuariabile posse semper est; ... fixum atque immobile...; indefectiuum atque inpertransibile...*⁵ Il n'est pas jusqu'à la conjonction de liaison qui par sa longueur ne contribue à produire la sensation de la durée.

Certains groupements sont d'un autre effet: *uanitates* et

1. *Tractauerunt, disputauere, discutiendam*: 604 A; *disserendi*: 604 B; *artem disserendi*: 603 B.

2. *Amant et homines nos sed non nobis; sibimet diligunt...* (595 D) (sur *amare* et *diligere*, cf. MAROUZEAU, *Traité de stylistique latine*, p. 197). De même encore on peut relever certaines variations libres dans les expressions qui disent le libre arbitre et la toute-puissance de Dieu: *suae ditionis arbitrium* (607 A, 612 B); *nutus sui arbitrii* (607 A); *sui nutus ditto* (612 C); *in dittoe tua* (620 C); *suae dominationis impertum* (612 B).

3. 617 A.

4. 617 D.

5. 607 B, 619 C, 619 D, 620 A. Un effet semblable est obtenu au moyen des adverbes: *intransibiliter* (607 C), *inmobilititer* (607 B, 619 D), *indesinenter* (607 C), *perennititer* (618 D), *aeternaliter* (619 D). Effets non sans rapport avec les modes du style hymnique; cf. « l'hymne au Dieu unique » de MINUCIUS FÉLIX (*Octavius* 18, 7-11, éd. Beaujeu, Budé 1964, p. 26-27), et l'analyse de ce morceau par J. FONTAINE, dans *Aspects et problèmes de la prose d'art latine au III^e siècle. La genèse des styles latins chrétiens*, p. 103-111.

inania ; inconsulte ac procaciter ; fixa atque immobilia ; stant et immobiliter perseuerant ; moderatur atque temperat ; defigit et staluuit ; figit ac perenniter sistit ; constanter igitur et fideliter ; certum est, inquit, et immobiliter fixum¹. On remarquera qu'ils expriment, soit des jugements sans appel comme les deux premiers, soit des certitudes arrêtées sur des réalités qui le sont tout autant, soit un ferme propos comme l'avant-dernier, soit des affirmations souveraines comme le dernier, parole de Romulus déclarant que son œuvre ne passerait pas, soit des attributions d'autorité ou de majesté, telles que fixer, établir, régler, modérer, ordonner... Il y a là, semble-t-il, comme un écho de cette assurance efficace que les potentats ou les hommes de lois impriment à leurs diplômes ou à leurs décrets. Ces formules frappées par lesquelles la phrase trouve une assise bien carrée, conviennent à la plénitude du Droit et à l'autorité sans réplique. Les notaires s'en servirent toujours pour confirmer l'importance de leurs actes². Et les gens d'Église, parmi lesquels se recrutent les notaires, en sont facilement marqués. Dans cette lettre, le Magistère prescrit à ceux qui se mêleraient d'interpréter l'Écriture d'avoir à s'y appliquer *caute et reuerenter*, et non pas *audacter et libere*³. Longtemps plus tard, les privilèges pour l'impression d'un livre feront aux auteurs de contrefaçons « très expresses inhibitions et défenses ». Ils permettront à l'exposant de jouir de son droit « nonobstant oppositions ou appellations quelconques », « pleinement et paisi-

1. 602 A, 616 B, 607 D, 607 B, 607 A, 607 C, 618 D, 620 B, 614 CD.

2. Autre raison : « Le goût, sinon le don, de l'expression abondante est caractéristique d'une langue spéciale, celle des prescriptions juridiques ou administratives ; là le souci de distinguer les espèces et de préciser les cas et les faits en vue de parer à toute échappatoire conduit à une phraséologie qui est comme la marque du genre. On lit déjà, dans la *Loi agraire de 643...* : *quominus ei octantur fruuntur habeant possideantque* (MAROUZEAU, *op. cit.*, p. 250 ; voir aussi p. 277 s.). Autre raison encore : la recherche d'un effet oratoire, imité de Cicéron. Même s'ils ne pouvaient rien lire sur cette figure dans les rhétoriques du maître, les rhéteurs tels que Pierre Damien devaient remarquer, dans ses discours, des doublets faciles à imiter, appelés par le besoin d'amplifier la phrase, les exigences de la clause, la recherche du nombre et de la concinnité...

3. 597 B.

blement ». Et aujourd'hui encore, si les dispositions d'un testament passent entre les mains d'un notaire, elles seront « convenues et réglées » par le testateur, comme étant « son intention et dernière volonté ». La rhétorique enseignait alors à plaider, à convaincre par des discours publics, mais aussi à rédiger des diplômes en un style d'importance, fait pour contraindre et pour imposer.

Il y aurait bien d'autres signes d'abondance, notamment dans un jeu très riche de conjonctions et d'adverbes. Les négations ordinaires sont renforcées dans les moments critiques par des *nequaquam* ou des *nullatenus*¹. Les gradations du type « non seulement... mais encore... » dédaignent *non solum*, peut-être vu sa banalité, mais disposent, au gré du nombre de la phrase de *non modo*, *non iam*, *non tantum*, *neque solummodo*...². *Vi* se fait remplacer quelquefois par *quatinus*³. Les nuances sont toujours respectées entre *sed*, *autem*, *uero*, *caeterum*, *tamen*, *uerumtamen*, *e contra*...⁴. Les concessives, sauf erreur, ne sont jamais introduites par *etsi*, mais bien par *tametsi*, *tamenetsi*, *licet*, *quamuis* ou *quamquam*, avec une prédilection pour ce dernier⁵. Les inférences ou les conclusions s'attachent à leurs prémisses par *ergo*, bien entendu, mais aussi, pour varier, par *igitur*, *itaque*, *ideo*, *idcirco*, *hoc itaque modo*, *quamobrem*, *propterea* ou *quapropter*⁶. *Scilicet*, *uidelicet*, et surtout *nimirum*, extrêmement fréquent ici comme dans l'œuvre entière, facilitent les appositions ou font ressortir les évidences⁷. Les interro-

1. 600 A, 613 C.

2. 597 A, 613 C, 614 D, 616 A ; 601 A ; 603 B ; 600 C.

3. Par ex. : 599 D, 613 A, 616 C.

4. 602 D ; 597 C, 599 B, 600 C, 609 B ; 600 B, 601 A ; 599 A ; 618 C ; 618 D ; 600 D, 611 D.

5. 600 B ; 600 B ; 599 D, 613 A ; 612 D ; 597 C, 601 D, 602 A, 610 C.

6. 597 A, 610 D, 611 B, 613 B, 614 B ; 610 C, 618 B, 620 B ; 620 B ; 597 A, 599 D ; 610 C ; 609 B ; 609 B.

7. 603 A ; 601 A ; 601 D, 603 B, 604 A, 614 B, 615 C, 618 C. La très grande abondance de ces conjonctions et adverbes, parfois la recherche de formes compliquées, pourraient apparaître comme des traits de préciosité, « d'hyperurbanisme ». On ne relève là aucune impropreté systématique, pas de galimatias anticlassique, et pas davantage, dans la multiplicité des mots logiques (non spéciaux), un « à la manière » des dialecticiens.

gations préfèrent *numquid*, plus ironique, à des adverbes plus simples¹. Enfin, le renforcement adéquat de l'idée, ou la liaison et quelquefois l'euphonie de la phrase, appellent un grand nombre de *quippe*, *nempe*, *sane*, *plane*, *ualde*, *certe*, *namque*, *inmo*, *porro*, *prorsus*, *profecto*, *enimvero*, *procul dubio*, *siquidem* en adverbe comme *siquando*, alors que *quidem* ne paraît guère que dans *ne... quidem*, sans compter encore *omnino*, *utique*, *penitus*, *nichilominus*, *quodammodo*, *merito*, *non inmerito*, *non inepte*, *conuenienter*, *rite*, *congrue*, *exacte*, *dumtaxat*, *saltem*, et autres telles précisions².

Enfin, pour clore provisoirement ce qu'il n'est pas possible d'épuiser, on admirera que la fécondité du vocabulaire se renouvelle si profondément, toutes les fois qu'il aborde un thème nouveau, et Dieu sait combien souvent il le fait. Des exemples montreront à peine la diversité, la couleur et la précision de ses termes. Le prologue évoque la tempête et la chasse; il introduit : *sagenam*, *scopulos*, *turbinibus*, *uoragines*, *capreas*, *lepusculos...*; d'où il passe incontinent aux maîtres mots de la vie monastique : *rigor disciplinae*, *silentii censura...*, puis à ceux de la dispute : *argumentationibus*, *definitionis clausulam*, *consequens est*, etc.³. Nulle

1. 599 B, 600 C, 601 C, 602 D, 608 A, 612 A.

2. 598 C, 599 A; 614 C, 600 A, 616 D; 597 C, 600 C, 601 B, 603 C, 605 C, 612 B, 614 D; 608 BC; 608 C, 612 A; 599 C; 612 A; 606 D; 597 A, 607 C, 608 B, 610 D; 601 A, 614 B, 616 C; 607 A; 597 AB, 600 D, 605 C; 597 A, 610 B; 597 A, 608 B, 609 B; 603 B, 604 C; 599 B, 603 B; 598 A; 606 D; 606 C; 619 A; 619 A; 619 B; 619 B; 610 C, 605 D, 615 B; 599 D, 615 A.

3. 595 CD, 596 C, 596 D - 597 A. Aussitôt après abondent les termes de l'étude sacrée (relevés *infra*, p. 325, n. 3). Chaque nouveau thème abordé dans la suite renouvelle aussi abondamment le vocabulaire, manifestant la même complaisance dans la diversité et sans doute le souci de délasser l'esprit par des alternances et l'apparition de registres inattendus. Ainsi, la chasteté : *contaminata et polluta*, *fornicata es*, *carnali sponsione*, *dispendium castitatis*, *prostibulo*, *illecebras...* (600 C - 601 A); la doctrine du pardon : *meriti mensura*, *remissione reatus*, *cumulus superadditae mercedis...* (601 A); les maladies et la formation du corps : *elisos*, *compeditos*, *seminis liquore*, *membrorum lineamenta...* (601 AB); l'inanité du mal : *extinctus cinis*, *mollis aer*, *uestigia nubis*, *nebula*, *obliuionem*, *pertenuis umbrae transitus*, *momentum staterae*, *gutta roris antelucani...* (602 BC); l'orgueil : *superezzaltatum*, *eleuatum*, *intumescunt*, *se arroganter extollunt...* (602 C); les pièges de la question : *induc-*

part, à travers tant de choses diverses où le plus souvent il s'arrête à peine, on ne sent la complaisance d'un déploiement inutile, mais toujours un même désir de faire voir ou de faire concevoir aussi nettement qu'il se peut. On ne saurait dire qu'il préfère les notations imagées à une terminologie abstraite. Il ne se tient pas non plus à un registre moyen. Il a, à coup sûr, l'esprit concret et l'imagination visuelle. Mais il passe d'un coup tous les degrés de l'abstraction, sans produire aucune dissonance avec les images où il paraissait se complaire. Il vient d'écrire : ... *cum ipso fonte riuus arescat*, et aussitôt rappelée la question — qui est ce ruisseau —, le voilà monté sans effort aux plus hauts concepts : *Factum quoque aliquid fuisse et factum non fuisse unum idemque inueniri non potest...*¹ Inversement, de l'intemporalité de la connaissance divine, il descendra facilement au théâtre, ou de l'enchaînement dialectique à un accident

tores, *tendiculas*, *scandala*, *lapidem offensionis...* (602 D); les arguments de la chicane dialectique : *utrumbilibet*, *consequentiam dictionum*, *argumentorum caliginis*, *querelae calumnias*, *ordinem disserendi*, *syllogismorum instrumenta*, *quaestionis obloquium*, *discussores*, *disputauere...* (603 A - 604 A); l'éternité divine : *incredumscriptam substantiam*, *rerum cardine*, *prouisionis arcana*, *contemplationis ictu*, *defectus mutabilitatis...* (605 B - 607 B); l'objecteur : *uersutae quaesttionis obiector*, *exactor...* (608 BC); les symboles du mal : *uestigium nauis*, *lanugo*, *spuma*, *fumus*, *transuolat...* (609 C - 610 A); la puissance : *fulciebatur cuneis obsequentium*, *ambiebatur agminibus bellatorum...* (610 A); la guerre : *cateruas*, *tubis clangentibus...* (611 A); les procédés dialectiques : *quaestiones uentilantes*, *proponentes*, *assumentes*, *ineuitabilia concludentes...* (611 B); la domination divine : *ditionis arbitrium*, *nutus*, *iussionis imperio...* (612 BC); les merveilles de la nature (612 D - 614 B); la ruine : *parietina*, *semiruta*, *subsidiui...* (614 C - 615 A); un déjeuner : *pulmentum*, *in frusta*, *tritum piper*, *liquamen*, *conuescebantur...* (615 D - 616 A); une peine canonique : *inlotionis canone censita...* (616 A); l'usage des vans : *trititicum a quisquiliis*, *capisterio uentilante...* (616 B); la fièvre : *frigescens*, *singultiret...* (617 A); des plaintes et une mort agitée : *laceros crines euellens*, *lugubres ululatus*, *uesaniam*, *rabidus*, *fremitus*, *rugitus*, *prosilienis*, *demergens*, *euulsit*, *sanie et cruore rubentia...* (617 B - 618 A); l'éternité et le temps : *coacternum*, *modernum*, *hoc transire nostrum*, *transmutatio*, *uicissitudinis obumbratio*, *indefectuum*, *inpertransibile...* (618 D - 620 A); la ferveur : *inextinguibiliter flagrat...* (621 B); la jeunesse : *iuuenili decore*, *uernantes...* (*ibid.*); un village : *pistrinum*, *castellum*, *fintinnabulum...* (621 C - 622 B); enfin la tentation : *impactae malleo*, *animae rubiginem...* (622 C).

1. 611 D - 612 A.

très particulier¹. Il y a peu de disputes dialectiques où il soit si naturel de chasser le chevreuil, de séparer la bale du blé avec un van et de découper un poulet.

* * *

La force est d'abord l'inégalité d'une proportion. Elle tient à une libre prédominance des mots les plus chargés de sens, et à l'emploi restreint des adjectifs, des adverbes de qualité, de tous ces « accessoires grammaticaux² » qui empâtent, alanguissent et ternissent la phrase, au lieu de la laisser filer et frapper. Le sujet traité a même ici l'avantage de changer les « outils verbaux » les plus courants en des termes forts : *Numquid potest hoc agere ut quae facta sunt facta non fuerint*³ ?

Les verbes, par leur nombre, leur variété, leur richesse de sens et leur place, jouent ici un rôle fort au-dessus de l'ordinaire : *Vocamur, attrahimur, sed ut uiuamus aliis, moriamur nobis*⁴. Ils sont faits pour donner son impulsion à la phrase ; mais il arrive souvent qu'ils concentrent en eux presque tout son sens. D'où « le mouvement et la vie » sans doute, mais aussi un dépouillement mâle et une vigueur nue⁵.

Les adjectifs n'ont rien qui affaiblisse l'expression. Ils

1. ... *Vno dumtaxat ac simplici praesentissimae maiestatis intuitu simul omnia comprehendit. Neque hoc confuse atque inexplicabiliter, sed omnia discernit atque iuxta proprietatem suam quaeque distinguit. Plane qui in theatro residet...* (605 D - 606 A) ; cf. 615 AB.

2. Sur les accessoires, outils ou « termes grammaticaux » proprement dits, voir MAROUZEAU, *op. cit.*, p. 109 s.

3. 601 C.

4. 595 D ; cf. en des registres bien différents : *Vndis erutus sanus est piscis, non ut sibi uiuat, sed ut alios pascat (ibid.) ; tamenetsi nunquam faceret, et uelle et facere poterat, quia bonum erat* (600 B).

5. « Les verbes donnent au style le mouvement et la vie » (MAROUZEAU, *op. cit.*, p. 138) ; voir toute la suite sur la qualité particulière que les diverses fonctions des termes « notionnels » donnent à l'énoncé. On pourrait voir ici dans cette prédilection pour les verbes l'expression d'une activité intense attachée à l'essentiel.

sont rares, utilitaires le plus souvent, ou dans un rôle d'attribut : *Erubescat iam lingua phrenetica, et quae nescit esse facunda, discat esse uel muta*¹. Le procédé d'expressivité facile qu'est l'emploi du superlatif est d'ordinaire écarté pour être réservé à ce qui dépasse toute mesure humaine : *acquissimae uoluntatis, praesentissimae maiestatis, perspicacissimo intuitu*².

Les conceptions et surtout les impressions de l'auteur laissent paraître leur force à certains passages où il ne ménage rien pour faire voir autrui aussi nettement ou sentir aussi vivement que lui-même : ... *repente stupefactus et ualde perterritus festinus exurgit...*³ On peut le louer après cela d'être discret et modéré pour le reste. D'autant que la rhétorique de son siècle ignore la litote et ne lui enseigne aucune forme d'atténuation, bien au contraire. Quand on tient un beau motif, on pousse le trait sans retenue et on en fait un beau morceau. On ne goûte pas encore la sobriété d'un âge mûr. Il écrit lui-même en sa vieillesse, et les incitations de la rhétorique sont moins fortes en lui que son propre élan. Il laisse éclater à la fin « cet incendie de ferveur » qui « flambe » en lui « sans pouvoir s'éteindre... ». Il parle ailleurs de la puissance des images qui s'imposent à son esprit⁴. Chaleur du tempérament, impressions aiguës et provocantes, intensité du sentiment, ferveur, attrait de l'éloquence, tout le portait à l'énergie du style. Il ne fallait pas moins que l'ascèse monastique, et la plus extrême, pour concentrer cette ardeur et pour lui apprendre « la mesure et la règle d'un langage réservé »⁵.

1. 615 A.

2. 600 A, 605 D, 607 A.

3. 621 CD. Cf. : ... *super theatrum excelsior supereminet* (606 A) ; *daemoniaco spiritu repente corripitur et in furorem nimium atque uesaniam rabidus effertur* (617 C) ; *laceros crines euellens et uberibus lacrymis ora tristia perfundens, ingubres emittebat ululatus in caelum* (617 B). Tout ce récit doit à l'accumulation des mots forts une énergie particulièrement soutenue.

4. *Infelix quippe cor meum quod euangelica tenere mysteria centies perfecta non sufficit, semel aspectae formae memoriam non amittit, et ibi uanitatis imaginem obliuio non intercipit, ubi lex diuino descripta digito non permansit* (*Ep.* 7, 18, *PL* 144, 458 BC). Cf. *Op.* 42, I, *PL* 145, 672 D - 673 AB.

5. ... *Sub modesta sobrii sermonis proferendum est disciplina...* (597 BC).

* * *

La simplicité est partout. Elle ne demande pas d'elle-même qu'on la souligne. Elle est exigeante de réserve et, pour ce qui est des mots, elle veut d'abord l'*elegantia*¹ : la qualité d'un choix qui ne retient que les mots latins les plus purs, les plus propres, et fuit toute sorte d'emprunts et de contamination. On aurait peine à trouver ici un seul mot qui soit hors de l'usage le plus classique². *Sagena* ici est une barque, au lieu d'être un filet³. La métonymie est permise, ou bien c'est un sens perdu. La poésie n'a rien à faire avec la dispute : on ne trouvera guère plus que *pelagus* et *thalamus*⁴. Encore ne lui sont-ils pas réservés. *Pelagus* devient rare en prose, il est vrai, mais seulement après Auguste. Et la tempête du prologue a bien assez de souffle pour le soutenir. Et comment mieux dire chambre ou lit nuptial, quand il faut en parler ? L'épouse anonyme, qui est là pour prouver que le mariage enlève la virginité, est *uxor* simplement, mot banal qui convient aussi à la paysanne outragée⁵. *Coniunx* aurait dans les deux cas une noblesse inutile. Peu de grands mots en dehors de la nécessité d'évoquer la grandeur divine ; peu de termes familiers, sinon dans les contes, et surtout dans le fabliau des deux compères de Bologne. Pas de vocable emphatique ou vulgaire ; aucun mot étranger, sinon assimilé depuis longtemps, comme *philosophus* ; un équilibre normal entre les simples et les composés ; pas d'alliance à surprise⁶ ;

1. Cf. *Brutus* 75 (261), cité par MAROUZEAU, p. 169.

2. Excepté quelques rares emplois qui relèvent plutôt d'une altération de la langue que du style : *sibi* pour *ei* ; *hic* là où l'on attendait *iste*, ou l'inverse... Encore est-il que « l'opposition entre *hic*, démonstratif de la première personne, et *iste*, démonstratif de la deuxième, n'était pas aussi irréductible que nous le ferait croire les grammairiens » (MAROUZEAU, p. 161).

3. 595 C.

4. 595 C ; 600 D ; 617 B. *Aeuum*, usuel chez les tragiques, qui paraissait s'imposer au sujet de l'« éternité » des anges (606 D), n'est pas employé.

5. 600 C, 616 D, 617 A.

6. Pas même de mots inattendus. En quoi il ne s'écarte pas du modèle cicéronien selon Fronton : *In omnibus eius orationibus paucissima admodum reperies insperata atque inopinata uerba* (63, cité par MAROUZEAU, p. 251).

pas d'invention, peu de recherche, sinon de correction et de propriété ; aucun de ces jeux pour lesquels Augustin lui-même avait eu des faiblesses : *peritius periturus, disertus uel desertus, miser enim eram et amiseram...* Pas de chère éternité enlacée à une éternelle charité¹.

Un vocabulaire abondant comme celui-ci, et dans une dispute savante, pouvait tirer parti des termes d'art, exploiter tout au moins le répertoire dialectique. Damien a tout autre chose en tête. Il faudrait ne l'avoir jamais lu pour le croire capable de s'abaisser à cela. Il n'a jamais pris que les termes les plus courants et les plus neutres à ces connaissances subalternes. Il citera bien quelques expressions dialectiques. Mais, si l'on y fait attention, c'est toujours pour confondre, moquer ou détromper l'adversaire, ces dialecticiens qui auraient dû les connaître mieux que lui. *Vtrumlibet*, c'est ce qu'ils avaient oublié, et qui ridiculise leur objection. *Ordo disserendi*, ce qu'ils avaient confondu avec *naturae ordo*. *Necessaria, ineuitabilia*, ce que leurs conclusions veulent être, et justement ce qu'elles ne sont pas. *Proponentes, assumentes*, c'est l'importance enflée des opérations que Damien ne fera jamais siennes².

Le vocabulaire de l'école, prise comme un tout, est plus restreint encore. Du moins est-il plus affectueux : *scolaris infantiae nenias*. Il y aurait à relever des termes du vocabulaire monastique, de celui de l'étude sacrée... Ils n'atteignent pour ainsi dire jamais la spécialité³.

1. Cf. *Confessions* VII, 10, 16. Ce que M. G. Bouissou appelle une « chorégraphie verbale » (*Les Confessions*, B.A. vol. 13, p. 221-222).

2. Voir 603 A, 603 B, 610 D, 611 E, et encore : *obicium* (601 C), *dialecticum uel rhetorum argumenta, syllogismorum instrumenta* (603 C), *consequentiam uerborum* (604 B), *armatos dialecticorum syllogismos, uersutias* (610 D), *quaestiones suas uentilantes... ineuitabilia concludentes* (611 B), *obloquium uerborum ex arte procedentium consequentia* (615 A), *confutandos* (618 C) ; expressions toujours péjoratives ou au moins dédaigneuses.

3. *Rigor disciplinae, silentii censura, monachus* (596 C), *coenobium, eremus* (620 D, 621 C). Voir au sujet de tels termes, Dom Jean LÉCLERCQ, *Études sur le Vocabulaire monastique du M.A.*, Rome 1961. Pour l'étude sacrée, on pourrait relever dans le premier chap. seulement : *mysticae et allegoricae scripturae* (597 B), *diuinae paginae* (*ibid.*), *christiana fides, propheta, Euangelium, animarum discrimen* (C), *Verbum Patris, Saluator, iudicii dies* (D),

Plusieurs expressions paraissent néanmoins revenir d'un fonds d'expérience ancienne, qui pourrait tenir aux habitudes du prétoire : *deueniret in medium*, pour introduire la cause, ou le sujet de la dispute ; *testimonium*, pour désigner le jugement de saint Jérôme ; *quid praeiudicat ?* pour écarter les arguments aduerses ; *quod praelibatum est*, au sujet des conclusions précédemment déposées ; *si sententiam semel prolatae clementia diuina dissolueret...*, pour évoquer la justice de Dieu. La péroraison qui tient lieu de conclusion à la première partie de la dispute emprunte le langage d'un plaidoyer contradictoire : *obloquium cauillatoriae contentionis, constanter affirmo, adstruunt, refellam*. Puis est désigné un juge : *sub tuae sanctitatis iudicio uideo respondendum*. Des plaintes sont déposées devant lui : *querelae suae calumnias*. Plus tard les paysans abusés feront de même : *querelam deposuerunt*. Une accusation d'impuissance est inscrite contre Dieu : *adscribatur*. Celui qui la porte exige des comptes : *exactor*. Il faut produire des preuves : *probare, ostendere*. Le coq qui avait chanté au reniement de Pierre a « argué » contre lui : *arguerat*. L'aduersaire confondu est exposé aux rigueurs du droit séculier : *ad cautertum destinandus*. Le paysan scandaleux doit être livré à la justice : *producatur in medium et inmanitatem crudelissimi sceleris de suae fraudis aufugio non lucretur*. Enfin, on relèverait plus d'un tour d'avocat dans ce dernier jugement sur la question posée : ... *Super hac disputandi materia nil aliud nobis attinere decernimus nisi ut ex inopentia Dei deuolutam super nos calumniam ueritatis allegationibus repellamus*¹. Le motif de la lettre est un acte d'accusation. Il oblige à plaider pour y répondre. Rien n'était donc

regnum tradere, species Dei, contemplari (598 A), *diuinitas aeterna, dispensatio similitudinum, angeli, principatus, potestates, uirtutes* (B), *facie ad faciem, aeterna perfectio gaudiorum, appareret, Qui est, in aeternum, uita aeterna, illuminare, tenebrae* (C), *mortalis, corruptio, psalmus, ex fide uiuere, Mediator Dei et hominum, sententiae Scripturarum, lumen ueritatis* (D), *uoluntatis perpetuae rectitudo, iudicare, reuerentia* (599 A), etc. Tous ces termes sont évidemment du langage chrétien, mais banal et, à part peut-être *dispensatio similitudinum*, en deçà du langage spécialisé.

1. 596 C, *ibid.*, 599 C, *ibid.*, 599 D, 601 B, 601 C, 603 C, 617 B, 600 A, 608 C, 608 A, 616 B, 618 C, 617 C, 620 D.

plus à propos qu'un parler d'avocat. Il s'accordait même à une dispute dialectique, puisque l'argumentation unit les deux arts. Enfin, il convenait, ou il revenait simplement, à un homme habitué à la défense et fort expert dans les lois. Il faut avouer qu'il en use encore bien peu, et que ce sont des termes assez courants pour échapper à la langue du prétoire. Les mots se font peu remarquer dans cette lettre. Ils servent modestement les phrases et ils s'y fondent. Et les phrases ne s'occupent que du sens.

La structure des phrases On aurait beaucoup de peine à classer les phrases d'après les modes de leur construction. Ils sont infiniment variés et souvent très complexes.

La première chose qu'on remarque est la rareté des phrases simples. Prenons un échantillon assez large : le prologue et la dispute de la première question¹. Il y a là à peu près quatre-vingt-dix phrases ; à peu près, car la ponctuation des manuscrits prête à interprétation. On en trouvera cinq ou six tout au plus qui soient relativement simples : *Amant et homines nos, sed non nobis ; sibimet diligunt, in suas nos uertere delicias concupiscunt*. Quatre propositions, juxtaposées ou coordonnées, avec trois verbes, le premier une fois sous-entendu, et un quatrième verbe complément d'objet. *Haec, inquam, fateor, nunquam potuit michi placere sententia*. Trois propositions, dont deux intercalées, et quatre verbes dont l'un est complément d'objet. *Non enim potest aut scilicet mentiri, uel peiurare, uel iniustum aliquid facere*. Deux propositions coordonnées et cinq verbes, dont trois compléments d'objet. Encore faut-il couper la phrase devant *quamquam* et la concessive qui suit. *Haec enim nobis contemplatio promittitur actionum omnium finis atque aeterna perfectio gaudiorum*. Voilà enfin, à la cinquième page, une phrase authentiquement simple. *Virginem sane suscitari post lapsum duobus intelligitur modis : aut scilicet iuxta meritum penitudinem, aut iuxta*

1. Jusqu'à *refellam* (801 B), soit un peu plus du quart de la lettre.

carnis integritatem. Une autre apparemment, bien que le sujet soit toute une proposition infinitive. *Neque enim in illo Dei populo solummodo uirgines erant, sed et multae coniugiis obligatae, uel post uirginitatis dispendium continentis*¹. Deux propositions coordonnées, avec un seul verbe, une fois sous-entendu. Voilà les phrases les plus simples. A la rigueur, il n'y en a qu'une ou deux qu'on puisse dire réellement simple, si l'on appelle ainsi les phrases qui ne comprennent qu'une seule proposition. Encore sont-elles bien fournies en mots et en compléments.

Il est commode d'examiner la construction d'abord sur ces phrases, avant de passer à des structures plus complexes. L'examen peut se poursuivre à l'infini. Il n'est pas besoin de dire qu'il est tout empirique, et qu'il n'ira pas très loin.

Prenons les mots par lesquels commencent les phrases. Ils détiennent la clé d'une grande part de la construction. La première commence par un verbe suivi de son sujet ; la deuxième par un adjectif démonstratif séparé par toute la phrase du nom qu'il annonce ; la troisième par l'adverbe *non* suivi d'une conjonction et d'un verbe dont le sujet est sous-entendu ; la quatrième ressemble à la seconde ; la cinquième place en tête un accusatif qui, avec un infinitif, lui donne son sujet ; et la sixième, une particule négative de liaison, suivie d'une conjonction et d'un complément circonstanciel. Autant de phrases ou presque, autant de constructions.

Trouvera-t-on partout la même variété ? Il suffit de citer les premiers mots de toutes les phrases du prologue : *Qui solus... Ego itaque... Errat, pater... Vndis erutus... Vocamur... Amat uenator... Amant et homines... Quos nimirum... Mox enim ad summa... Vnde processit...* Il n'y a guère de quoi rêver. Dix phrases : deux sujets, quatre et même cinq verbes en comptant le dernier, un complément direct, et seulement deux brèves notations circonstancielles, également capitales : *undis, mox... ad summa*. Deux sujets et cinq verbes : au premier mot surgit ou s'annonce l'essentiel. Apparaît aussitôt l'une des raisons de la rapidité de ce prologue, et en même temps de sa simplicité directe, de sa franchise, de son dépouil-

1. 595 D, 596 D, 597 C, 598 C, 600 BC, 600 C.

lement. Les commencements par le verbe lui sont presque entièrement réservés, comme une des meilleures manières d'attirer l'attention et de donner au ton la vivacité désirable. Ils deviendront très rares dans la suite.

Passons maintenant à l'allocution finale¹, et voyons comment y commencent les phrases. Vingt-six phrases : six sujets : *quaestio, hoc, puerulus, hic, puer, spiritus* ; trois compléments directs : *quod, hoc, inlatas* ; un attribut : *beati* ; deux verbes : *referebat* dont le sujet est sous-entendu, et *est* après l'adverbe *non* et une conjonction ; et quatorze compléments, dont quatre en des subordinées, marquant le temps, le but, la condition, la manière, les circonstances, l'accompagnement... Quel contraste ! Et, si l'on peut dire : quelle détente ! Plus de verbes à l'attaque ; des sujets à leur place la plus naturelle ; et, dans le plus grand nombre de phrases, des hors-d'œuvre et des accompagnements. Dans le prologue, il courait à sa tâche et il frappait les esprits pour les entraîner vers son but. Il a maintenant terminé son effort ; il a résolu les questions ; il revient avec plaisir au Mont-Cassin : *Vobiscum... Beati...* ; puis aux souvenirs de son propre ermitage : *Ecce quod nunc... Puerulus quidam...* et il s'y promène. « Parmi toutes les fleurs de vertus que j'ai découvertes dans ce champ fertile, béni du Seigneur... Une fois, dans le silence de la nuit profonde... » On trouverait des changements pareils à toutes les phases de cette lettre, et l'on sait s'il y en a. La richesse nous condamne à un très faible aperçu.

Puisqu'il faut choisir, retenons quatre procédés, assez disparates, mais des plus fréquents, qui déterminent inégalement l'ordre des mots et la construction des phrases.

Le premier est le soin ordinaire de placer les mots les plus forts soit au début, soit à la fin des membres, afin d'accentuer leur prépondérance. *Sed siue Dei mandata calcando, siue Deum detractationibus stimulando, quis arroganter excedat, non leuis reus est criminis, et in paucis, siue praua committentibus, siue superba loquentibus, quos repente diuina sententia percutit,*

1. De *Verumtamen quaestio ista* (620 C) à la fin.

*quid caeteri, qui uelut inimicos uidentur, ad horam mereantur, ostendit. Destinat, oro, iam destinat quisquis ponit os suum in caelo, ut lingua eius transeat super terram*¹. A vrai dire, il y a si peu de graisse dans le noble tissu de ces phrases, qu'on chercherait plutôt les mots faibles. Et cependant, dans cette fermeté générale, servie par un rythme court, *calcando, stimulando, excedat, criminis, perculit, uidentur* (apparence trompeuse), *mereantur, ostendit*, tombent comme autant d'avis, d'accusations, de verdicts ou de châtements. *Non leuis, Destinat*, sur un ton très différent l'un de l'autre, reportent l'accent vers la tête, et secouent davantage en rompant l'accentuation finale. Enfin les deux substantifs opposés : *caelo, terram*, parce qu'ils comptent bien plus que les deux verbes qui les soutiennent, leur dérobent justement la meilleure place².

Le deuxième est la disjonction, qui n'a rien à voir avec la *disiunctio* d'Albéric³, mais qui empêche les noms de voisiner avec leurs adjectifs. Nous en avons rencontré quelques exemples : ... *in suas nos uertere delicias concupiscunt... Haec, inquam, fateor, nunquam potuit michi placere sententia... Haec enim nobis contemplatio promittitur... duobus intelligitur modis... et dernièrement : non leuis reus est criminis... Bien que le procédé soit ici très ordinaire et assez frappant, on ne peut cependant pas le dire systématique. Deux phrases, empruntées à la mort du paysan, montrent, à cet égard, une certaine et sans doute une judicieuse liberté⁴. *Hoc itaque modo* rappelle le grand usage qui est fait des adverbess et des conjonctions pour disjoindre, au début des phrases, toute sorte de mots : *Mala autem quaelibet... Omnipotenti itaque**

1. 618 A.

2. Le fait que cette dernière phrase est un verset de psaume n'interdit pas de penser qu'il est appelé là pour la vigueur de sa construction en même temps que pour son sens.

3. Cf. p. 301 s.

4. *Hoc itaque modo malignus Spiritus eum collidere non cessauit, donec infelicem animam, coram populo qui aderat, de corpore illius euulsit. Videntes autem qui aderant, inmensam auctori Deo iustitiae gloriam referunt, qui et inipune non passus est abire peccantem et innocentem consolatus est mulierem* (617 D).

Deo... Illo plane modo... In illo scilicet hodie... Virginem sane suscitari... Voluntas quippe Dei...¹. L'usage est tellement latin qu'il serait difficilement imitable en une autre langue. Il montre certainement un esprit cultivé. A-t-il vraiment pour but de mettre des mots en relief en les détachant ? Sans doute, mais il marque aussi comme la maîtrise d'un esprit qui retient un instant le mot attendu, contourne un peu l'énoncé d'un couple trop facile, et en esquivé la banalité ou la platitude. Il ralentit aussi le rythme de la phrase, il le casse et il le construit, au lieu de le laisser aller. Pour ce qui est ici des adverbess et des conjonctions, on pourrait dire qu'il donne à la phrase des pieds supplémentaires, et qu'il la fait partir d'un bon pied.

Un troisième procédé, cas particulier de la construction disjonctive, consiste à insérer entre un qualificatif et le nom auquel il se rapporte un complément du nom, lui-même qualifié : *modesta sobrii sermonis disciplina, naturalem clementiae singularis bonitatem, sola propriae clementiae bonitas, tantam religiosae uitae munditiam...². Damien semble avoir un faible pour cette combinaison, classique, mais un peu chargée. Elle donne une plénitude paisible à des concepts surtout religieux. Elle a comme une rondeur ecclésiastique. On en trouve la forme, sinon le moule, en des salutations qu'il adresse ailleurs à des prélats ou à des abbés : *Laudabilis plane sanctitatis uestrae prudentia*³...*

Enfin, de tous les procédés, le plus ordinaire, le plus voyant, le plus significatif et sans doute le plus naturel est moins un procédé que toute une famille d'habitudes, qui sont des habitudes de penser avant de s'inscrire dans la composition du langage, celles des parallèles de toute sorte : correspondances de mots, symétries des membres de phrases, balancements d'expressions et d'idées. Nous avons entrevu le rôle

1. 609 B, 607 A, 597 C, 607 B, 600 B, 599 A.

2. 597 B, 600 A, 605 C, 601 A. Cf. : *sola prioris meriti mensura* (601 A), *ineffabili suae contemplationis ictu* (606 AB), *omnes pestiferi languoris humores* (608 AB), etc. Par ailleurs, très peu de génitifs d'identité du type : *uinum erroris*, voire un seul : *intimae dilectionis uisceribus* (620 D).

3. Ep. 6, PL 144, 373 C, à Hugues de Cluny, et Op. 38, PL 145, 633 C. à un patriarche grec.

de l'analogie dans cette pensée¹. Elle règle la construction de la plupart des phrases. Elle se manifeste en des distinctions², en des comparaisons³, en des antithèses⁴, en des contrastes⁵, en des alternatives⁶, en des renversements⁷, en des gradations⁸, en des enchérissements⁹, en des conditions¹⁰, en des enchaînements¹¹, en des arguments *a fortiori*¹², et en une foule de confrontations de toute sorte, aux termes convenablement mesurés, équilibrés pour la cadence et la forme, et renvoyés l'un à l'autre en écho par l'assonance des homéotéleutes.

1. Cf. *supra* p. 308 s. Le style des psaumes qui lui reviennent à tout moment à l'esprit ne devait pas être pour rien dans ces habitudes de géminer les phrases selon les modes de l'analogie.

2. *Sed haec utrumlibet magis dicuntur iuxta variabilem naturam rerum quam iuxta consequentiam dictionum* (603 A).

3. *Maior nobis uarietas est in hoc tam breuissimo temporis puncto quo dicimus : caelum, quam Deo sit simul inspicere infinita omnium spatia saeculorum* (606 A).

4. *Haec igitur quaestio, quoniam non ad discutiendam maiestatis diuinae potentiam, sed potius ad artis dialecticae probatur pertinere peritiam, et non ad uirtutem uel materiam rerum, sed ad modum et ordinem disserendi consequentiamque uerborum, non habet locum in Ecclesiae sacramentis...* (604 AB).

5. *Illos enim clarificat, haec offuscat, dum in illis omnino deficeret, nisi in istis uiueret* (613 A).

6. *Sed licet hoc Deus nullatenus faciat, siue ut uirginem terreat, quatinus uereatur amittere quod postmodum nequeat reparare; siue dictante aequitate iustitiae, ut quod tamquam uile quid per carnis blandimenta proiecit, id instaurare etiam per poenitentiae lamenta non possit... nequaquam tamen omnipotens Deus dicendus est hoc non posse, sed potius nolle...* (599 D).

7. *Vnde ergo Dei uirtus potentior et mirabilior esse perpenditur, inde a stulte sapientibus inpos et inuolida iudicatur* (609 A); *per hoc inanesunt, per quod intumescunt; inde corruunt, unde sublimes sunt* (609 D).

8. *Illud plane stupendum est quod nunc homines in Ecclesiae gremio non modo renati, sed etiam nati, tam audacter, tam impudenter omnipotenti Deo calumniam impossibilitatis obiciunt...* (614 D).

9. *Quibus non iam sola prioris meriti mensura rependitur, sed procul dubio cum remissione reatus etiam cumulus superadditae mercedis augetur* (601 A).

10. *Iam uero saltim post redemptionis nostrae mysterium, hominem immortalem fieri certe bonum esset, si sententiam semel prolatam clementia diuina dissolueret* (599 D).

11. *Qui enim naturae dedit originem, facile, cum uult, naturae tollit necessitatem* (612 B).

12. *Quid ergo mirum si omnipotens Deus in magnis magnus ostenditur, dum et in minimis atque extremis quibusque rebus tam mirabiliter operatur* (613 B).

Ces habitudes font la longueur, sinon la complexité des phrases. Elles font aussi que, pour la plupart, ce ne sont plus des périodes. Elles déroulent au lieu d'emboîter. Elles présentent deux idées à la fois, mais soigneusement disjointes, en ligne, et non pas en nœud ou en cercle. On trouve ici et là des subordinations plus complexes : *Quamquam si ad prauorum hominum merita qui tunc deleti sunt sollerter inspicias, quoniam uanitates et inania sectati sunt, ut non ad esse, sed ad nichilum tenderent, eos merito non fuisse decernas*¹. C'est là une période sans doute, mais relativement aérée, expliquée, décontractée, aiguillant l'attention vers une conclusion claire, en démêlant, et lui soumettant à mesure, l'enchaînement de ses motifs, au lieu de l'arrêter à des ruptures, à des problèmes de rapports et d'attributions, et de la tendre vers une solution différée². Par la rigueur de sa construction, la richesse de ses subordinations, l'équilibre et les symétries de ses membres, et enfin par le nombre et le rythme infailliblement périodique, puisque seule la clausule l'achève, la phrase ordinaire de Pierre Damien est sans doute une belle variété de la phrase latine classique. Elle renouvelle amplement ce que maître Albéric a recueilli de meilleur chez les anciens, et qu'il appelle la « concinnitude » : *quasi diuersa membra unum corpus efficiunt*. Et comme il voit les choses d'assez haut, il se dit satisfait d'une phrase, *si caute, sonore, competenter fuerit contexta*³. Mais ici la contexture est nouvelle. Par son aisance, la liberté de ses membres déliés, sa fluidité, cette phrase latine, sous un vocabulaire inaltéré, a déjà fait un long chemin vers une autre langue. Et elle aide à comprendre pourquoi cette autre langue, de structure moins dense, moins entrecroisée, peut-être moins réfléchie, en tout cas plus analysée et plus facile, ressemble si peu à la langue

1. 602 A.

2. « La construction que préfère le latin est celle qui consiste à emboîter les unes dans les autres plusieurs propositions, de façon que chacune de celles qui sont successivement amorcées ne trouve son complément qu'après qu'on a franchi l'obstacle des autres... : *Non is sum qui — quid, — cum liberit, — possit, — nesciam* » (1) (MAROUZEAU, p. 238), ce qui ne fait pas encore une période.

3. *Flores*, VII, 9, p. 55-56.

mère, et lui est même, par bien des traits, si foncièrement opposée.

Les ornements « Ornaments » est bien peu pour ce qu'il resterait à dire. Et le mot paraît faible, voire inconvenant, eu égard à la trempe du style comme à la sincérité des pensées. Un prieur qui administre à de jeunes moines ce qu'il appelle « les preuves de la vérité ¹ », n'avait que faire d'embellir sa prose ; il lui suffisait de céder à l'inspiration et de la laisser porter. Et pourtant il savait comment on lisait d'ordinaire ses lettres. « Je n'ignore pas », dit-il à l'un de ses amis, juriconsulte à Césène, « je n'ignore pas que, lorsque ma lettre est remise aux mains des grammairiens séculiers, aussitôt on observe attentivement si elle a les délicatesses d'un style plein d'art ; on y cherche la rhétorique : la couleur, les agréments... ² ». Les moines du Mont-Cassin savaient observer toutes ces belles choses aussi bien que les grammairiens du siècle. Albéric les leur enseignait. Il est donc là une dernière fois pour nous les faire reconnaître ; il a la science des figures et des couleurs ; il sait lire une belle page, comme on lira bientôt un blason. Il y entraîne : *Transeamus igitur ad id quod proprietatem ornat, orationem decorat. Transeamus, inquam, ad scemata quae figuras interpretatur latinitas* ³.

Il ne manque qu'un peu d'ordre avec lui. Comment assortir les « ornements » de cette lettre ? Il semble qu'on en trouve de deux sortes : les uns, comme la métaphore, qui n'impliquent aucun effet d'ordre musical ; les autres, comme l'allitération et le *cursus*, qui jouent sur la prosodie et sur les sons.

Le plus grand rôle revient parmi les premiers à toutes les formes de l'*amplificatio* ⁴, ressource quasi naturelle des

1. 620 D.

2. Ep. 8, 8, PL 144, 476 B. Cf. Op. 58, PL 145, 831 A.

3. Flores, V, 1, p. 42.

4. Albéric donne de quoi fournir à l'*amplificatio* par plusieurs figures, telles que la *repetitio*, la *collectio*, l'*emphasis*. M. OSBORN, qui a remarqué que Pierre Damien pratique constamment l'amplification oratoire dans ses sermons, en

orateurs. Avoir dit ce qu'ils avaient à dire ne les arrête pas. La force de l'idée, aussi bien que le besoin de l'inculquer et le mouvement des phrases qui la portent, les entraînent aussitôt à la reprendre, à la développer, à en souligner les aspects, en variant les tours, pour tenir leur auditoire. La rhétorique latine, qui pense avant tout à l'éloquence et qui se fait honneur de la *copia dicendi*, n'enseigne rien mieux que cela. Damien s'en montre pénétré en presque toutes ses pages. Il suffit, pour nous en tenir ici à un magnifique exemple, de citer les vagues de ses variations infinies sur l'éternité de la connaissance divine ¹.

Plusieurs figures se proposent pour aider à l'amplification : l'*emphasis*, qui apprend à « relever, à orner, à célébrer » un thème admirable ². Elle emprunte ici de riches images aux prophètes et au roi Salomon, pour faire concevoir l'inconsistance du mal ³. La *disiunctio*, déjà rencontrée, moyen radical de varier le tour et l'attitude, lorsque l'idée varie peu. Elle se donne carrière dans cette vigoureuse partie de diatribe où l'adversaire est invité à vomir son opinion exécrationnelle, à la développer ensuite, à répondre à des questions pressantes, enfin à souscrire à des solutions si contradictoires qu'il n'aurait pas songé lui-même à les proposer ⁴. La *repetitio* ⁵, qui trouve un équivalent dans l'accumulation des synonymes ⁶. Enfin, la *digressio*, moins fréquente qu'on ne pourrait le croire, et surtout provoquée par l'association des témoi-

analyse les principaux modes : *interpretatio, expolitio, frequentatio, etc...* (op. cit. p. 224 s.).

1. Depuis *Constat itaque...* (604 C) jusqu'à... *quod fodient* (608 A). Il se peut que la lecture des livres sapientiaux et des prophètes, et même de certaines pages de saint Augustin, ait renforcé en lui cette disposition. On peut aussi rapprocher son *amplificatio* de l'« insistance », ou *efen*, d'Isidore de Séville, ainsi définie : « *Efen est, quotiens in eodem sensu diutius immoramur* » (Orig. 2, 21, 43), cité par J. FONTAINE, *Isidore de Séville et la culture classique...*, p. 317, n. 2.

2. Flores, VI, 5, p. 47.

3. 602 A - C, 609 CD, 610 AB.

4. 608.

5. Par ex. : *Sed tunc procul dubio sunt nichil, cum uidentur aliquid. Nichil apud testimonium ueritatis, aliquid in umbra caliginis* (610 A). Cf. Flores, V, 3, p. 42.

6. Voir *supra*, p. 313 s. Cf. Flores, VIII, 2, p. 56.

gnages scripturaires¹. Telles sont les armes de l'amplication, tournées contre la concision et la brièveté. On ne trouvera point d'ellipse, en dépit du plus vieil usage de la langue ; ni de ces raccourcis glorieux où moins de mots que de sens sont renfermés. Mais on jouira d'une limpidité abondante et sans défense ; et l'on ne pourra donner tort à la raison d'Albéric : *Tenenda est ergo breuitas, sed ut fugiatur obscuritas*².

A défaut d'une vraie concision, la phrase didactique semble tenter par moments de se frapper en maxime : *Ipsa quippe rerum natura habet naturam suam, Dei scilicet uoluntatem*³... Mais la manière n'y est pas ; l'éloquence demande un jeu plus large. Elle s'épanouit dans l'interrogation oratoire, qui est un signe infaillible que quelqu'un vient d'être réfuté⁴. Elle gonfle au-dessus de sa tête la symétrie de ses membres ; elle le repousse par une progression impitoyable, et quand elle a consenti à s'éteindre sur une note sublime, elle repart et repasse sur sa confusion. C'est la manière la plus indiscreète qui se puisse de « chanter dans les épilogues ».

Les autres figures auprès d'elle sont de bien petits jeux, quelques grands noms qu'elles se donnent. L'*epexegesis* n'est définie que par ces mots : *comparatio, similitudo*⁵. Mais le nom vaut ici plus de la moitié de la science. Il y en a donc une en tête du prologue où un cardinal de curie est représenté comme un homme au bord du naufrage. La *métaphore* en est comme le résultat assimilé. Certains pourraient croire que c'est une figure brillante. Mais Albéric ne prétend même pas la tirer de la pauvreté : *Pede rationis*

1. Cf. *supra*, p. 298 s.

2. *Flores*, VII, 7, p. 53. La prolixité est fort répandue dans la prose du siècle, où les idées, mal servies par l'abstraction, ont peine à s'organiser. Damien la rencontre, avant de commencer sa dispute, dans les « explications » de Didier : ... *Longis atque profixis argumentationibus multa pereurrens, ad hoc tandem definitionis tuae clausulam perduxisti*... (596 D - 597 A). Lui-même arrêtera sa lettre, comme il lui est ordinaire, « pour éviter de faire un gros volume » : ... *quia uolumen uitamus extensum*... (620 C).

3. 612 C. Ce passage en contient toute une série. Voir aussi : *Qui enim ab illo qui uere est recedit, necesse est ut non sit, quia ad nichilum tendit* (602 B).

4. 601 AB, 611 A-C.

5. *Flores*, VII, 8, p. 54-55.

*incedas, uiam ueritatis, tramitem iustitiae incurras*¹. Et c'est bien aussi sur ce pied d'austérité que Damien la traite : *rectum ueritatis tramitem... tempus... defluit... decurrit*². Il n'y a rien à dire de plus. L'*enargia* nous fait voir, non pas la faute, mais le châtement du paysan luxurieux, et les pierres de l'église rougies par son sang³. Ce sont les « couleurs » de la vue.

Il y en a enfin qui ont un rapport plus particulier à la dispute, comme le *paradoxe*, illustré par la puissance divine de réaliser la contradiction, de « faire que Rome, même après qu'elle a existé, n'ait pas existé » ; l'*ambiguïté*, décelée dans la nature des maux qui « assurément paraissent être et ne sont pas, et ainsi, sans être, sont comme s'ils étaient »⁴ ; l'*antithèse*, qu'Albéric appelle *antitheton*, et par laquelle Damien montre jusqu'à quel point la nature renie ses propres lois « pour obéir à la volonté divine »⁵ ; la *collectio* qui produit un bref rapprochement, piquant ou hardi et inattendu, tel que celui-ci : *at ille, ut dolorem mente conceperat, peperit iniquitatem*⁶ ; la *correctio*, qu'Albéric met en rime : *Quod coloris genus uel ascendere solet in maius*⁷, et dont Damien n'use jamais ici qu'au détriment de l'adversaire, si bien que *maius* n'est pour lui que *peius* : *Iam itaque ueniant superuacuae questionis auctores, immo qui peruersorum dogmatum nituntur esse cultores*... ; *Veniant dialectici, siue potius, ut putantur, haeretici*...⁸ ; l'*invective* et la *vitupération* : *Sed quid sibi uolunt uani quilibet homines*...⁹, et les exemples ci-dessus ; la *conuersio* ou *apostropha*, dans laquelle Albéric

1. *Flores*, VI, 1, p. 45.

2. 603 D, 607 C ; métaphores plus ou moins suivies : ... *Saeculorum uolumina indesinenter emanant*... (607 C) ; ... *Videatur etiam ex qua sit radice productum, quatinus... cum ipso suo fonte riuus arescat* (611 D-612 A).

3. 617 C - 618 A.

4. 610 B.

5. *Flores*, V, 5, p. 45 ; ici : 611 A, 612 CD, 613, 614 AB. Voir aussi : 604 AB, entre un art de mots et les réalités de la foi ; 604 C, 607 A-C, entre le flux des choses temporelles et l'éternité divine.

6. *Flores*, VII, 5, p. 52 ; ici : 617 A.

7. *Flores*, VIII, 6, p. 58.

8. 608 A, 611 B.

9. *Flores*, VII, 2 et 4, p. 49 et 52 ; ici : 602 D.

ne voit rien de plus qu'un passage à la deuxième personne, comme la diatribe en produit : *Sed iam, quaeso, cuncta simul euome...*¹

On ne peut trouver en tout cela aucune application à faire valoir des figures. Les invectives ou les apostrophes vigoureuses pour désarçonner l'adversaire, les effets de l'interrogation oratoire pour le rendre interdit et quinaud, étaient la moindre des choses pour la rhétorique contemporaine. Et personne ne devait juger excessive la prolixité de l'*amplificatio*. Pour nous, cet écrit est un peu plus oratoire que ne le demanderaient une lettre et surtout l'examen de pareilles questions. Pour Damien, l'éloquence est toute naturelle; la rhétorique commence au-delà. Il pourrait renouveler ici en toute innocence le même refus qu'il exprime souvent : *Non rhetorica lepidos delenificae suadelae colores infundat*².

* * *

Les « couleurs » de l'ouïe ont une distinction plus rare. Ce n'est pas sans doute qu'il y fasse beaucoup plus attention; mais, pour nous, elles donnent un ton si particulier à sa prose que plusieurs d'entre elles ont pu servir de critère, soit pour la séparer des apocryphes, soit pour la reconnaître sur des inédits³.

L'*allitération* n'est pas encore de celles-là; elle compte ici pour peu, bien qu'on en relève un grand nombre. Elle paraît assez souvent dénuée d'expression et plus encore d'intention. Et cependant, pour autant que la prononciation réelle n'échappe pas, on croit sentir l'effet des consonnes initiales, et même de quelques voyelles, dans une opposition comme celle-ci : ... *Non mox passim procaci ac praesumptiua uulgari debet audacia, sed sub modesta sobrii sermonis profe-*

1. *Flores*, VIII, 1, p. 56; ici : 608 AB.

2. *Op.* 16, *PL* 145, 370 A.

3. En particulier pour les sermons, examinés en dernier lieu par G. LUCCHESI, de Faenza. Cf. l'étude générale qu'il a faite de l'authenticité des œuvres : *Clavis*, p. 276 s.

*rendum est disciplina...*¹ Alors que le lâcher des *a*, sur lesquels les mots tombent deux fois, l'accent quatre fois, vient accroître d'une part le pouvoir donné aux *p*, accolés à des *ox* et à des *ac*, de porter le potinage de nos pérorateurs jusqu'à un caquet de pécores, de l'autre, le souffle des *s*, le murmure des *m*, la douce incantation des *o*, à peine ouverts, le recueillement des *i*, disent la discrétion d'une âme dévote, formée à la méditation dans le silence ou la psalmodie. La rencontre est heureuse dans les deux cas, mais, grâce à l'intérêt qui fait voir et qui atteint son objet comme en son centre de résonance, elle paraît plutôt due à l'impression de la sensibilité qu'à une recherche. Il est encore d'un sentiment spontané de prononcer avec mépris et presque de cracher à de sots docteurs : *stulte sapientibus*²; ou encore de souligner d'un redoublement vocal certaines idées plus insistantes que les autres : *perpetuum posse, ratione refellam...*³, etc.

Plus largement, il semble que le choix d'un mot, notamment en fin de phrase, soit souvent guidé par le sens de sa valeur sonore, de l'énergie de ses consonnes, de ses voyelles à éclat⁴. Il semble même, une fois au moins, que cet instinct ait prévalu sur le souci du mot propre. *Fateor*, en tête de la première conclusion, accompagné qu'il est de *constanter affirmo*⁵, ne peut s'entendre au sens modeste qui lui est le plus ordinaire : reconnaître, avouer, accorder, concéder;

1. 597 BC. Quoiqu'on ne puisse fixer la prononciation courante du latin dans le monde de Pierre Damien, il semble, au moins d'après les emplois de la rime dans les vers, de l'homéotéleute dans la prose, que les finales des mots étaient prononcées moins discrètement qu'à une époque plus haute.

2. 609 A; ou encore : *arroganter arripere* (603 CD).

3. 619 C et 601 B. Cf. *portare patientia peccatores* (622 C), *probatur pertinere peritiam* (604 B), *simplici semper* (606 C), *simul stant* (607 D), *super se sunt superbe* (615 C), *Deum detractionibus* (618 A), *diuinae dispositionis* (599 C), *uolumen uitamus* (620 C), *fidei fruges* (611 D), etc. Mme Giordano-Lokrantz a remarqué la fréquence des allitérations dans les vers (M. LOKRANTZ, *L'opera poetica di S. Pier Damiani*, p. 166).

4. Ainsi : *perturbatur* (597 C), *refellam* (601 B), *reformare* (611 D), *excitatur* (613 B), *compasscat* (616 C), *configat* (618 B), *repellamus* (620 D).

5. 601 B.

mais plutôt à ceux de prétendre, soutenir, affirmer, déclarer. Il est donc légèrement détourné de son acception habituelle. Mais pour l'assurance presque méprisante du *fat*, pour le claironnement de *eor*, il est incomparable. Après une démonstration difficile, il est fait pour chanter victoire : *Fateor, plane fateor...*

Les assonances finales, qui sont de véritables rimes, s'imposent si régulièrement par endroits qu'on peut douter si la prose en est embellie ou dénaturée. *Qui enim naturae dedit originem, facile, cum uult, naturae tollit necessitatem. Nam quae rebus praesidet conditis, legibus subiacet Conditoris, et qui naturam condidit, naturalem ordinem ad suae ditionis arbitrium uertit...*¹ Ces sortes de versets rimés relèvent évidemment de l'expression orale la plus soutenue. Les sermons en sont presque entièrement formés, et ils y sont admirablement à leur place pour faire sentir à l'oreille et à l'esprit certaines correspondances spirituelles, peut-être pour les faire retenir, et sans doute pour favoriser le recueillement par une incantation. Ils reparaissent très fréquemment dans les lettres. Ils sont plutôt rares ici. L'abstraction, dirait-on, et l'effort de pensée les dérangent. Ils reviennent aux endroits les plus heureux et les plus paisibles, quand la victoire est acquise, quand la dispute respire et reprend des professions de foi sereines, équilibrées par des vérités complémentaires, ou quand elle cède la place à des récits édifiants².

L'assonance n'est que l'apogée de certains rythmes, et malheureusement ceux-ci sont plus difficiles à apprécier. La longueur des membres est un premier élément. Qu'il y ait

1. 612 B. Autre séquence de même style, depuis *scala illa* jusqu'à *uersatur in ore* (621 AB).

2. Voir notamment : 601 B, 604 C, 612 B, 613 A, 620 CD, 621 AB. Déjà le prologue, orné comme il convient, offrait les premières homéotéloutes ou homéoptotes, sur des rythmes heureusement inégaux : *considerat, deplorat; dimisso, gaudeo, suspiro; esse, deseruire, deserere, baiulare; uiuat, pascat; aliis, nobis; ceruum, cibum; diligunt, concupiscunt; euertitur, dissoluitur, laxantur*. Sur la floraison des « rimes » dans la prose latine au x^e siècle, cf. K. K. POLHEIM, *Die lateinische Reimprosa*, Berlin 1925, p. 365 : « Die Blütezeit der lateinischen Reimprosa », et la suite, notamment p. 420.

ou non assonance, ils sont toujours fort bien mesurés, et le nombre de leurs syllabes donne à toutes les phrases des rythmes frères. Ils ne forment jamais des vers proprement dits, ils sont d'ordinaire beaucoup plus longs, mais ils ne craignent pas quelquefois de s'approcher très près de l'égalité des vers : *Enimuero qui corpus ipsum de tenuissimo seminis liquore compegit, qui in humanae formae speciem per uaria membrorum liniamenta distinxit, ad summam qui necdum existentem condidit creaturam, existentem iam recuperare non poterit uiciatam*¹ ? Le besoin d'une certaine cadence, exigeant d'abord un nombre défini de syllabes, entraîne Damien à modifier, en le citant, certaines phrases plus prosaïques de saint Augustin. Celui-ci avait écrit : *Etsi enim lapides et ligna diuersa sunt, contraria tamen non sunt...*² Damien préfère : *Licet enim sint lapides et ligna diuersa, constat tamen non esse contraria*³. Pour chanter régulièrement, il lui faut de meilleures rimes, un nouvel ordre, et encore quelques mots⁴.

Comment disait-il ses phrases ? Donnait-il autant de valeur aux mètres qu'aux accents ? Accentuait-il plutôt selon la hauteur ou l'intensité ? Ses contemporains savaient tout sur la prosodie, mais ils nous cachent encore le meilleur de ce qu'ils en retenaient pour la prose. L'article le plus long du *Vocabulaire* de Papias : *Carminum uarietates*, expose en six grandes colonnes tout ce qu'il faut à la patience d'un poète pour s'exercer à toutes les formes de vers latins. Albéric fait quelques distinctions là-dessus dans la *Consideratio rithmorum* qu'il a jointe à son *Breuiarium de dictamine*⁵.

1. 601 AB.

2. *De Ciuitate Dei*, XXI, 4, 2.

3. 613 A.

4. Quelques lignes plus loin, là où saint Augustin avait écrit : ... *in illis deficeret...*, et ... *nulla aetate uincantur...*, il a besoin d'ajouter deux adverbes : ... *in illis omnino deficeret...*, ... *nulla prorsus aetate uincantur...* La conclusion n'est jamais préférée à la cadence et à une certaine euphonie. A cet égard, conjonctions et adverbes jouent un grand rôle dans cette prose, comme dans la *concinnitudo* d'Albéric (*Flores*, VII, 9, p. 55-56).

5. Elle a été publiée dans un article de O. J. BLUM : « Alberic of Montecassino and the Hymns and Rythms Attributed to Peter Damian », dans *Traditio*, 12 (1956) p. 124-127. *Rithmorum alii sunt in quibus consideratur*

Pensait-il à la prose ? On lui a attribué la restauration des *cursus* classiques, lesquels étaient parfaitement connus de Pierre Damien une génération avant lui¹. Nous savons, grâce à l'étude de Mme Giordano-Lokrantz, l'inclination de Damien pour les poèmes accentuels, bien qu'il sût appliquer les mètres classiques à la perfection². C'est évidemment aux clausules que les rythmes de la prose se concentrent, encore qu'ils ne s'y renferment pas. Mme Giordano, qui a bien voulu examiner pour cette introduction un grand nombre des clausules de cette lettre, n'a pas remarqué que la métrique y jouât un rôle important. Elle a trouvé en revanche une fréquence des *cursus* rythmiques considérable. Voici toutes les finales du prologue examinées par ses soins³ :

sócios / nòn-deplórat : *cursus velox* ;
(fratérna) / còmpassióne / suspiro : *planus* ;
(et-) cúriae / dèseruire : *velox* ;
milltiam / bàitúlare : *velox* ;
(séd-ut) / álios / pàscat : *planus* ;
moriámur / nóbis : irrégulier ;
(séd-ut) / fáciat / cfbum : *planus* ;
illa / nichil sint : *planus* ;
nos / sed-non-nóbis : *planus* ;
dellecias / còncupiscunt : *velox* ;
repúdiium / dámus : *planus* ;
óra / laxántur : *planus* ;
occúrrit / memórtae : *tardus* ;
uúrginem / pòst-rutnam : *velox*.

mensura tantum sillabarum sine omni longitudinis et breuitatis consideratione. Alii sunt in quibus cum certo et determinato numero sillabarum et longitudo et breuitas est prospecta, etc. Les poèmes d'Alphane du Mont-Cassin (PL 147) montrent une connaissance précise des mètres classiques savants.

1. Voir sur ce point A. VISCARDI, *op. cit.*, p. 149-150.

2. Margareta LOKRANTZ, *L'Opera poetica di S. Pier Damiani*.

3. L'accent principal est marqué par le signe de l'accent aigu français, l'accent secondaire, de l'accent grave.

Les clausules rythmiques s'imposent donc, et parmi elles le *cursus planus*¹.

Voici maintenant les résultats que Mme Giordano-Lokrantz a obtenus en vérifiant toutes les clausules de dix « chapitres » de cette lettre, pris au début et à la fin² :

Chap.	Nombres de clausules	Cursus planus	Cursus tardus	Cursus velox	Cursus trispon-daicus	Irrég. ou incert.
I	20	5	5	6	2	2
II	30	9	7	7	1	6
III	21	5	4	6	0	6
IV	19	8	2	9	0	0
V	18	6	5	2	1	4
XIV	17	6	3	7	0	1
XV	27	9	6	8	0	4
XVI	45	10	10	10	1	14
XVII	12	5	1	6	0	0
XVIII	14	5	4	2	1	2
Total :	223	68	47	63	6	39

La proportion des clausules rythmiques régulières est donc de 82,5 %³.

1. Deux de ces clausules ne sont pas placées à des fins de phrases, mais à des fins de *kola* nettement marquées : *cibum, nobis*.

2. Les chapitres sont ceux de l'édition BREZZI-NARDI.

3. Tels sont les chiffres obtenus par Mme Giordano-Lokrantz. De son côté, Mme Gudrun LINDHOLM, dans son ouvrage : *Studien zum mittellateinischen Prosarhythmus*, a examiné les clausules de l'ensemble des lettres de Pierre Damien. Elle y a trouvé les trois *cursus* les plus communs à 95,4 % des fins de phrases (*planus* : 31,4 % ; *tardus* : 10,9 % ; *velox* : 49,4 %). (*Op. cit.*, p. 10).

La marque de l'homme Les mouvements de ce style, jusqu'en ses *cursor*, avec les images les plus gratuites, de grève, de chasse, de source, d'armée¹, et la composition étrange, portent en eux l'originalité de cette lettre, qui est l'empreinte de l'homme, non sa méthode ou ses idées.

La vitalité emporte tout, produit tout : la force, peu d'accessoires, d'ajouts, de qualifications... ; l'action nue, des verbes, aux points acuminés, donnant sens, direction, élan ; la rapidité, mais calme, aisée, d'un esprit maître de ses voies et attiré à son but ; la simplicité d'une expression directe, rarement subtile, libre de concepts, nette et assurée jusque dans le paradoxe, débrouillée promptement, soumettant aisément à l'évidence la complexité des relations, entraînant dans son flot des faisceaux de comparaisons ; l'abondance, besoin d'amplifier qui n'est que profusion d'une pensée pleine, buvant à la Parole inépuisable, ou variations pour le plaisir des mots et l'honneur du sujet ; changements de ton d'un esprit vif, présent, qui ne s'endort pas dans une habitude de dire uniforme, comme s'il se parlait à lui-même ; preste et engageant dans le prologue, dressé dès que la dispute s'engage, serein devant l'inanité du mal, ample et majestueux dans la louange sans fin de l'éternité divine, cruellement oratoire pour les dialecticiens qu'il confond ; épousant tous les thèmes par un intérêt mobile et toujours le même, immédiatement et tout entier donné, à l'irritation, au dédain, à la joie s'il triomphe, au repos et à la félicité quand il contemple, à l'âpreté pour se battre, animant tout, donnant intensité à tout, aussi absolu dans le refus ou l'adoration ; une autorité vigilante, hardie, prudente ; pas d'hésitation, il dicte, il indique, il voit ; il sonde l'intention, l'ironie ; redresse l'attitude, la voie ; un effort tendu vers une solution, mais non tout droit, par les traverses que l'objection lui laisse, par des ruptures, des retours, mouvements imprévus de quelqu'un qui se bat. Il y a quelque chose d'animal dans cette dispute. Combien est-il près du flair,

1. 595 CD, 611 D - 612 A.

du sens vital ! Captif de l'objection, il se tourne vers un passage de toute part, cherche la faille, l'issue, puis s'éloigne, dérouté la poursuite, fait face quand on ne l'attendait plus, frappe, saisit, sauve celui qui croyait l'avoir pris.

Quelle est cette vigueur de l'âme ? D'où sourd cette force agile, cette alacrité ? « En écrivant ce que vous venez de lire, leur dit-il, le cœur nous brûle d'un tel feu que nous ne pouvons garder cela pour nous en silence sans qu'au moins une étincelle s'en échappe¹. » La charité est cette source : ils lui sont chers ; il est plus présent parmi eux qu'il ne l'était dans son corps ; il voit sous les mots prononcés le péril des âmes, le drame sous une dispute abstraite ; il n'a que faire d'une solution logique, ordonnée, suffisante ; il veut la vision de Dieu tout-puissant, sa joie, pour eux surtout qui sont exposés à la perdre. « Quelle est cette puissance » que conteste la dialectique ? « Le Christ est la puissance de Dieu. » Comment serait-il froid, compassé, distant ? C'est le Christ qu'ils outrageaient en face. L'amour, pour les sauver, lui donne le langage du Christ : « Si ton œil droit te scandalise, arrache-le » ; « que leur langue folle se circonscise avec le fer ». Colère, objurgation pour eux qui sont loin, raillerie mordante, violence de la tendresse, c'est amour courant d'une extrémité à une autre, emplissant tout, et de lui tout découle et tout dépend.

On voudrait qu'il n'eût cherché aucun mot, récrit aucune phrase, qu'il eût improvisé toute cette lettre. L'ordre des idées le ferait croire, et certaines redites, sur le mal, l'éternité, le pouvoir à l'égard du passé, comme d'un esprit envahi par une conclusion inespérée, ou repassant une vision pour s'en pénétrer. Certaines phrases feraient sentir l'épreuve ou même la formation de l'idée au fil de la plume : *stili currentis articulo*².

Improvise-t-il ? Parle-t-il ? Vraiment nous sommes bien loin de cela. Un je ne sais quoi l'éloigne du début à la fin, altère sa présence, nous fausse sa voix. Ses phrases sont trop bien faites, frappées d'une cadence trop sûre, trop

1. 620 D.

2. 616 C.

régulière. Il change de ton, il est vrai, mais sans perdre ce rythme impeccable, étranger aux entretiens ordinaires de la vie. Presque tout semble trop soutenu pour être dit à des amis dans une lettre : idées trop harmonieusement couplées en membres parallèles, antithèses mesurées ; périodes nombrées, où chaque mot, chaque accent tombe infailliblement à sa place, où l'euphonie des adverbess et des disjonctions sert moins l'idée que la « concinnité », où jouent tous les reflets du son et du sens, où des clausules inévitables apposent le sceau de la perfection. Style oratoire surtout, rythmé, scandé comme un discours public, proche de la cadence des sermons qu'il écrivait à l'avance, moins écrit peut-être que modulé, guetté par la déclamation des grands jours, quand la victoire ou les dialecticiens entrent en scène, et, quand ils n'y sont pas, revenant volontiers à la psalmodie quotidienne. Prose artistique plutôt que poétique, sobre sans doute en ses ornements, mais ajustée avec le dernier soin¹, qui nous dérobe son parler familier, son entretien, le ton réel de sa voix pendant qu'il parlait à ses frères, et qui élève et isole le *dictator*, comme un prestige ou un nimbe de sa pensée. *Qui solus de marini fluctus procellis eripitur...* Pouvait-il partir d'une phrase plus littéraire, plus ouvree, d'une métaphore plus conventionnelle ? Et pourtant, ce besoin d'échapper aux « tempêtes » du monde, l'aura-t-il assez éprouvé ! Dix années de gémissements après l'*otium* perdu, non, ce n'est pas une figure de style.

C'est un mystère pour nous que des sentiments si vrais et parfois si rudes se soient coulés en des cadences si parfaites. Ainsi donc, pendant qu'il introduisait à l'éternité de la connaissance bienheureuse, pendant qu'il châtiât l'impie, il guettait la chute de ses phrases ! avec la crainte de la puissance divine, il avait des clausules dans l'esprit² ! Que l'on

1. Pour une estimation précise (à compléter, par une étude du vocabulaire notamment) des ressources et de l'application qu'une telle prose exigeait, cf. R. E. OSBORN, *The Preaching of saint Peter Damian: the Oratory of an Eleventh-Century Rhetorician*.

2. Il renouvelait ainsi un paradoxe classique, offert en énigme par les plus grands maîtres, Cicéron ou Augustin par exemple : celui des coquetteries littéraires dans une matière grave, ou de l'habileté rhétorique employée à

considère d'une part le nombre irréprochable des phrases, l'intensité du sentiment d'autre part, qu'on les joigne ensemble dans son attention, et enfin qu'on les attache tous les deux à ces malheureuses questions, abstruses, ingrates, encore moins faites pour échauffer un rhéteur que pour inspirer la ferveur d'un saint, et qu'on voie s'il n'y a pas sujet d'étonnement dans la discordance de ces rapports ! Il semble que lui seul pouvait les traiter ainsi.

Il écrit donc aussi bien qu'il peut. Mais comment fait-il tout le reste ? Et pourquoi un homme qui ne cherche en tout que la perfection, serait-il insensible à la perfection du style ? La vérité qu'il sert n'en sera que mieux reçue. C'est même charité que de soulager l'attention et de procurer le plaisir de l'auditeur. Il songe, en écrivant à ses frères, qu'il fait un ouvrage pour la postérité¹, et il n'oublie rien pour qu'elle le retienne. Il est clair qu'il n'a pas dessein d'enseigner seulement ; il veut toucher surtout, et il ne dédaigne pas de plaire. Il est écrivain en un mot. Aucune vertu n'a jamais pu effacer ce caractère.

Il sent pourtant la contrariété du jeu littéraire et du dépouillement monastique. Il répudie le jeu, mais en se jouant ; il ne met nulle part plus d'« urbanité » et d'éloquence que dans ses professions de rusticité. Il ne peut trancher en somme le dilemme de tout art chrétien, qu'il soit du prosateur ou du maître d'œuvre : l'art pour Dieu, ou le dépouillement pour Dieu². Il ne s'en tire qu'en ornant sa prose avec une sobriété très méritoire. Il ne pouvait moins l'orner en son temps sans la faire absolument mépriser. Rappelons-nous

traduire et à produire l'émotion vraie, ressentie par l'auteur au moment même où il l'exprime avec art. Cf. *Orator* 37, 130, où Cicéron, évoquant son habileté à placer certains appels à la pitié dans ses péroraisons, prétend qu'il doit sa réputation d'y exceller non à son talent, mais au sentiment qu'il y met (éd. Yon, *Budé*, p. 46 ; cf. introd., p. LXXXI, n. 5).

1. ... *Ad posterorum notitiam...* (616 C).

2. Ses allusions fréquentes à la rusticité feraient croire que le *dictamen* lui impose un débat analogue à celui qui s'engagera bientôt dans le champ de l'architecture religieuse et des arts plastiques. Et s'il doit l'affronter en lui-même, c'est qu'il pourrait y avoir en lui, sous ce rapport-là, un saint Bernard et un Suger.

l'impératif d'Albéric, énoncé au lieu même où est adressée cette lettre : « Voilà les fleurs... Celui qui les ignore, qu'il ne se mêle jamais d'écrire. Amen. » Il n'en retient que la moindre ou plutôt la meilleure part ; c'est le style le plus mâle de son temps, épuré à coup sûr tant par le dépouillement de l'ermite que par la vigueur de son esprit. Avec cela, le plus délicat par ses rythmes. Ainsi est-il fait lui-même : méprisant les vanités littéraires, comme toutes les vanités mondaines, et incapable d'énoncer l'idée la plus simple que dans un rythme et par une formule accomplie.

Mais qu'y a-t-il qui ne soit conflit et contradiction dans cette lettre ? Laissons l'opposition des parties adverses, et même les solutions contraires. Elle commence bien à propos par des antithèses : la tempête du monde et la plage paisible du désert ; l'amour des séculiers pour les moines et le mal qu'ils leur font ; les affaires extérieures et la contemplation. Extérieurs sont d'abord les soucis du siècle ; ensuite ce seront les mots enchaînés par la dialectique ; et les deux font également la guerre au sens intime du mystère et à l'inspiration. Comment pourrait-il échapper à cette guerre, celui qui doit user de mots extérieurs pour rappeler autrui au silence de l'homme intérieur ? qui défend le mystère de la puissance divine contre l'entreprise des concepts, en démontrant une thèse ? qui tient que la Parole sacrée doit être écoutée la première, mais confirme à l'objection son initiative en y répondant ? qui déconcerte la présomption en lui opposant des paradoxes qu'il ne peut soutenir ? qui propose une solution hyperbolique, dont il ne trouve les fondements en aucun des Pères, et qui ne veut enseigner que la pure doctrine de l'Église ? qui, par surcroît, pense avoir à sauver l'idée d'un libre choix de Dieu, et ne peut qu'affirmer sa volonté immuable ? qui est enfin tenu à l'autorité et à l'assurance dans l'embarras et la difficulté ?

On peut s'arrêter aux faiblesses de cette pensée. Mais plus nettement on les discernera, plus on reconnaîtra en elles les limites de son temps : faiblesse de l'abstraction, ordre surtout formel, indifférence ou confusion logique, analyse superficielle, absence de définitions... Le style trouve avantage presque à tout cela. Déjà les lettres, comme la nature, se

défendent contre l'abstraction dialectique. Dans cette querelle, personne ne les a mieux servies.

Il est grand par l'instinct qu'il a de rapporter tout à l'essentiel. Il ne s'attache à ces deux questions que pour les élever et les dépasser sans cesse. Ce n'est pas assez pour lui de réprimer une impiété pendant qu'il démontre une thèse, et de mettre un sermon dans une lettre. Il transforme une question « oiseuse » en celle-ci : comment la dialectique et toute science humaine peuvent-elles entrer au service de la Parole divine ? et même au-delà : quelle est la droiture de sens et d'esprit face au mystère de Dieu ? Il répond : répudier les *a priori*, lois « nécessaires », systèmes, et garder une attention docile et prête à tout, dans la soumission du jugement comme de la volonté. En toute question il ne voit qu'un chemin vers l'unique nécessaire, et plus médiocre elle est, mieux elle exerce et mesure la grandeur de son esprit.

NOTE SUR LE TEXTE ET LA TRADUCTION

L'édition présente doit presque tout, pour le texte établi, au travail et à la générosité du professeur Kurt Reindel, doyen d'histoire à Ratisbonne. On connaît les imposantes fondations de son ouvrage d'éditeur. Il les a fait connaître sous le titre : *Studien zur Ueberlieferung der Werke des Petrus Damiani*¹. L'édition d'une seule lettre-opuscule ne pouvait bénéficier d'une base plus large ni plus sûre que la scrupuleuse recherche philologique sur laquelle va s'appuyer son édition de toutes les lettres et opuscules de saint Pierre Damien². C'est à lui, pour commencer, que j'emprunte les précisions nécessaires sur la tradition du texte.

La tradition Parmi quelque 600 manuscrits comportant **manuscrite** des œuvres de saint Pierre Damien, 110 reproduisent notre lettre. Parmi ceux-ci deux seulement sont du XI^e siècle : le *Codex Vaticanus latinus* 3797 (= V) et le *Codex Casinensis* 359 (= C²). L'un et l'autre furent composés, ou peu après la mort de l'auteur, en 1072, ou même, cela n'est pas exclu, vers la fin de sa vie³.

1. Dans *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters* 15, 1 (1959), p. 23-102; 16, 1 (1960), p. 73-154; 18, 2 (1962), p. 317-417. Cf. le travail parallèle, aux résultats concordants, de Mgr G. LUCCHESI : *Clavis S. Petri Damiani*, p. 249-407.

2. Dans les *Monumenta Germaniae Historica*.

3. Pour l'analyse et l'étude du *Val. lat.* 3797 (où la lettre éditée ici se trouve aux folios 221^v - 230^v), voir REINDEL, *art. cit.*, *D.A.*, 15, 1, p. 67-79; LUCCHESI, *Clavis*, p. 274-276. Ce ms. fut transporté de Fonte Avellane au Vatican sur l'ordre de Clément VIII, afin de servir à l'édition de Baronius (1588) (laquelle ne retient pas notre lettre). Le *Codex Casin.* 359 (où la

Le premier, écrit à Fonte Avellane en minuscule caroline, paraît dû aux soins de Jean de Lodi, disciple de Pierre Damien et son biographe¹. Le deuxième, avec le tome qui le précède, en bénéventine, fut écrit au Mont-Cassin sur l'ordre de Didier². Les deux manuscrits, qui ne présentent, pour la teneur du texte, que des différences minimes, révèlent à l'examen leur indépendance mutuelle. Ils reproduisent un archétype perdu : le matériel réuni à Fonte Avellane, c'est-à-dire, pour l'essentiel, la collection des lettres de saint Pierre Damien, où pouvaient se trouver des pièces originales³.

Il n'est pas besoin de souligner que ces deux manuscrits ont une place à part dans l'ensemble de la tradition manuscrite. Eux seuls ont été composés par des proches de saint Pierre Damien, si même ils ne l'ont pas été sous ses yeux. Eux seuls fournissent une base valide pour une édition critique. Connaissant leur provenance, on peut apprécier sur d'autres témoignages les scrupules ordinaires de ceux qui les firent composer. Jean de Lodi, Didier du Mont-Cassin : nul ne pouvait tenir davantage à conserver inaltérées les paroles de l'homme qui fut leur maître sous plus d'un rapport, et leur ami. Aussi bien, les deux textes qu'ils nous ont transmis, quoique non identiques⁴, paraissent-ils assez éloignés de la négligence ou des libertés cavalières. Ils ne sauraient être corrigés en tout cas par les copies des âges où la familiarité de l'auteur s'est perdue. Point n'est donc nécessaire d'en-

lettre figure aux pages 39-62) fait suite au *Cod. Casin. 358* (= C¹). Ces deux mss représentent ensemble trois des quatre tomes où Didier du Mont-Cassin avait fait rassembler les œuvres de son ami. Cf. REINDEL, 15, 1, p. 79-88 et 100.

1. Sur la possibilité que Jean de Lodi ait transcrit de sa propre main les œuvres de son maître dans ce ms., voir LUCCHESI, *Clavis*, p. 274. Cf. REINDEL, *D.A.*, 15, 1, p. 73.

2. « Ein erster Schreiber arbeitet von pag. 1 bis 38, ein zweiter schreibt auf page 39-62 zweispaltig op. 36 (= la présente lettre) nieder » (REINDEL, *D.A.*, 15, 1, p. 85.)

3. « Ich möchte annehmen, dass man in Monte Cassino die Sammlung des Archetyps aus Fonte Avellana zur Abschrift zur Verfügung gestellt erhielt. Selbstverständlich wäre auch denkbar, dass Monte Cassineser Schreiber nach Fonte Avellana geschickt wurden... » (REINDEL, *D.A.*, 15, 1, p. 100.)

4. Quelques altérations singulières de C², indiquées dans l'apparat, ne modifient pas la teneur du texte.

combrer l'apparat d'un choix de variantes fautives, du XII^e ou du XV^e siècle, pour le seul besoin de le rendre plus fourni.

Les éditions Quoique son sujet soit tout différent des thèmes ordinaires de l'auteur, la lettre ne fut jamais publiée seule, pour son intérêt singulier. Elle figure en de rares éditions des œuvres, partielles ou non, qui témoignent d'un intérêt large et un peu tardif, assez constant jusqu'à la fin du XVIII^e siècle, et partagé entre deux pays.

En 1579, à Paris, première édition de la lettre avec d'autres écrits de Pierre Damien par Margarin de la Bigne, docteur de Sorbonne, dans l'Appendice à sa Bibliothèque des saints Pères¹. Ignorant les manuscrits italiens du XI^e siècle, son texte avait peu de chances d'être bon.

En 1606, à Rome, Constantin Gaetani place la lettre dans le premier des quatre tomes de son édition des œuvres complètes de saint Pierre Damien². Comme il est sûr que ce savant religieux avait en mains les bons manuscrits, on a cherché pourquoi il les avait si peu suivis.

En 1623, son premier tome est reproduit à Lyon, avec les deux suivants. C'est là que la lettre est classée pour la

1. *Appendix bibliothecae sanctorum patrum. Varia de Deo et Rebus Divinis complectens Opuscula et Fragmenta, omnia nunc primum vel ex M.S. exscripta Codicibus, vel meliori forma edita, et multis eam haeculis unquam partibus auctiora... per Marguarinum de la Bigne.* Cette édition comprenait encore 17 lettres de S. Pierre Damien, 3 sermons, un traité de la vie érémitique (Op. 14), et un poème (*Carmen* 213). Cf. REINDEL, *D.A.*, 15, 1, p. 31-36. L'Op. 36 occupe les pages 483-506.

2. 1^{er} tome (Rome 1606) : *B. Petri Damiani monachi Ordinis Sancti Benedicti, S.R.E. Cardinalis Episcopi Ostiensis, et Doctoris sanctissimi ac disertissimi, Operum Tomus primus, continens Epistolarum Libros octo, Multis ex Bibliothecis collectos, et Argumentis, Notisque illustratos, atque nunc primum excusos, opera ac studio domini Constantini Caetani, Syracussani, Monachi Catanensis sancti Nicolai de Arena, Casinensis Congregationis, Ordinis Sancti Benedicti. Romae, ex Typographia Aloisii Zannetti MDCVI*; 2^e tome (Rome 1608) : *B.P. Damiani... Tomus secundus, continens Sermones et Sanctorum Historias...*; 3^e tome (Rome 1615) : *... continens Opuscula...*; 4^e tome (Rome 1640) : *... continens pijs quasdam orationes, ac diversi generis metra...* Notre lettre est, au 1^{er} tome, la 17^e du livre II.

première fois *opuscule 36*¹. Puis les quatre tomes de Gaetani sont réimprimés à Paris en 1642 et en 1663, à Paris derechef et à Venise en 1743, enfin à Bassano en 1783, sans modifier un texte devenu désormais l'*opuscule 36*.

En 1853, Migne reproduit Gaetani au tome 145 de sa *Patrologie latine*, en se servant de la réimpression parisienne de 1743.

En 1943, Bruno Nardi, en collaboration avec Paolo Brezzi, édite avec une traduction les opuscules 36, 45, 13 et 58². Cette édition, qui ne pouvait en principe qu'améliorer les textes plus anciens, et qui n'y manque pas d'ordinaire, risque en fait certaines corrections qu'elle ne signale pas et qu'il n'y a pas lieu de retenir.

L'établissement de ce texte L'amitié de M. Reindel a fait plus que préciser devant moi les résultats d'une enquête sur la tradition, conduite avec la rigueur que l'on sait. Il a bien voulu me communiquer toutes les collations qu'il avait faites. Il m'a permis de relever toutes les corrections qu'il avait portées lui-même en regard du texte de Migne pour son édition. Les copies postérieures au XI^e siècle ne donnant aucune variante à retenir, je n'ai fait que vérifier le texte amendé par ses soins, en le confrontant aux deux manuscrits utiles. Je n'ai pu, ce faisant, que constater l'excellence d'un travail auquel l'édition présente reste due.

De la sorte, s'il y a quelques différences entre les pages publiées ci-après et l'édition future de M. Reindel, cela tient à ce que celui-ci n'avait pas encore fixé son texte au moment où il me permettait d'établir le mien sur la base de ses collations. Il lui est possible de faire d'autres choix que les miens là où des choix se présentent, ne serait-ce que pour normaliser certaines graphies.

1. Sur les transformations que cette impression fait subir au classement des œuvres de Pierre Damien, cf. REINDEL, *D.A.*, 15, 1, p. 46.

2. PAOLO BREZZI — BRUNO NARDI, *S. Pier Damiani. De divina omnipotentia e altri opuscoli*, Edizione nazionale dei classici del pensiero italiano 5, Florence 1943.

L'orthographe adoptée Une édition diplomatique étant exclue, du fait que les deux manuscrits fiables ne sont pas absolument identiques, on ne pouvait garder sans arbitraire certaines disparates et certaines variantes. Les graphies données par V (presque toujours confirmées par C²) ont été maintenues toutes les fois qu'il était possible. Elles l'ont été pour les noms propres et, dans les autres mots, pour toutes les formes constantes, telles que : *quicquid, quicquam; quamquam, tamquam; nichil, nichilominus; immortalem, inpingunt, inlustrat, adsisto; saltim, quatinus*, etc. Faute de la même constance dans les manuscrits, elles ont été normalisées, aussi légèrement que possible, en rétablissant les *b* au lieu des *p* dans *obtundunt, obtutibus...* sur le modèle de *subtilitatem*; de même les *t* de *diuiciis, uiciatam...* en raison de *potius*; les *y* des mots grecs, quelquefois changés en des *i* : *girim, sillogismorum, sillaba...*; les diphtongues *ae* ou *oe*, là où l'on trouve *sepe, celum, questio*, mais *poena*; en supprimant l'*h* d'*archana*, absent de *scola*, et de même les *h* qui ornent non sans effet les mots *redholentissimae, adholescentiae, abhominabiles*, et le *p* qui renforce *calumniam* en *calumpniam*¹; bref en revenant aux formes les plus classiques, autant que les manuscrits y invitent en les reprenant eux-mêmes par endroits. Ce qui ne semble pas contraire à l'esprit du temps. Pendant que les copistes du Mont-Cassin transcrivaient ces grandes pages de leur mieux, Albéric, avec ses disciples, tout près d'eux, ranimait le culte des auteurs et des règles classiques, en rhétorique avec plus d'éclat, mais aussi et d'abord, modestement et solidement, en grammaire.

Les divisions du texte Une double division s'est imposée : les sous-titres insérés en rouge par le rubricateur de V ont été reproduits et traduits, en raison de leur ancienneté. Cependant, comme ils corres-

1. Les graphies de V et de C² seront toujours signalées, là où elles n'ont pas été gardées. Seront indiquées par sucroît certaines lectures adoptées par P. BREZZI.

pondent mal à ce que sont pour nous les articulations du texte, d'autres sous-titres ont été enclavés pour faciliter la lecture, à chaque endroit où commence une nouvelle phase de la lettre, selon l'analyse qui est au chapitre II de l'introduction.

La traduction La traduction vise à l'exactitude, bien entendu, mouvements des phrases compris, autant que le français peut les rendre, et n'ajoute rien. Je ne cacherai pas qu'elle a été remise sur le métier de longues fois, et encore moins combien je suis redevable aux corrections nombreuses, de termes et d'expressions, que le P. Bernard de Vregille et M. Jacques Fontaine ont bien voulu m'indiquer.

* * *

On ne s'étonnera pas que ce travail doive beaucoup à autrui. M. Étienne Gilson en fut l'initiateur, lorsqu'il m'engagea à faire l'analyse d'un texte dont il appréciait à sa manière la place de choix dans une certaine tradition de la « pensée médiévale ». M. Maurice de Gandillac me suggéra ensuite de développer cette première analyse en une introduction complète, en vue de l'édition que voici, et me facilita toutes choses le mieux possible. M. Jacques Fontaine, qui m'a guidé amicalement tout au long de la rédaction de ce travail, eut la grande patience de revoir, outre la traduction française, tout le manuscrit, à mon très grand profit. Mgr Lucchesi, Mgr Ryan, Dom Jean Leclercq, le P. Mondésert, le P. de Vregille, correcteur très attentif, le P. Thonnard, Dom Leccisotti, Dom Lentini, le Professeur Ovidio Capitani, m'ont fait cordialement partager maintes informations précises ; Mme Giordano-Lokrantz a eu l'obligeance extrême de joindre à plus d'un renseignement communiqué une étude spéciale des éléments prosodiques, qui enrichit le chapitre V de l'introduction. Enfin, au cours des longues recherches qu'il m'a été permis de faire aux *Monumenta*

Germaniae Historica, grâce à l'accueil du regretté professeur Grundmann, président, et de ses collaborateurs, Mme le Dr Lietzmann en particulier, le professeur Reindel a ouvert pour moi, avec une inlassable générosité, les ressources d'une science à la pointe de l'effort actuel en un tel sujet. Que tous ceux qui m'ont si généreusement aidé veuillent bien trouver ici l'expression de ma profonde gratitude.

N. B. Complétant l'apparat scripturaire, on trouvera, au fil du texte et de la traduction, le rappel succinct des sources qui ont pu être établies, et qui sont détaillées et commentées dans les chapitres de l'introduction (spécialement les chap. III et IV). D'autre part, certains rapprochements sont proposés, pour ce qui concerne la doctrine. Il s'agit tantôt de textes anciens qui, sans pouvoir être considérés comme des sources, offrent des similitudes avec certains passages de la lettre, ou de formules traditionnelles avec lesquelles, à l'inverse, font contraste, quelquefois non sans intention, les formules nouvelles de Pierre Damien ; tantôt de textes postérieurs, depuis Anselme d'Aoste jusqu'à Leibniz, où les problèmes abordés dans cette lettre se trouvent repris, selon des méthodes et à des points de vue différents. Les comparaisons de ce genre pourraient être poussées très loin, sans qu'on puisse parler proprement d'écoles ou de traditions. On ne trouvera ici que quelques-uns des principaux repères qu'aurait à se fixer, à ses débuts, une histoire générale de ces problèmes, si toutefois, d'une pensée à une autre, et sous des formulations différentes, ce sont bien les mêmes problèmes qui sont repris.

Ces rapprochements, comme les sources probables, sont indiqués en note par de simples références. L'index des auteurs permettra de compléter ces références en se reportant aux textes cités et présentés dans les notes de l'Introduction.

L'*apparat scripturaire* réfère la centaine de citations de la Bible à la *Vulgate*, à laquelle elles se rattachent non sans quelques variantes personnelles qui suggèrent l'idée que le texte est plusieurs fois cité de mémoire (formes abrégées, ajout de quelques conjonctions de liaison, citations par allusion, une fois assimilation probable de deux passages

différents ; cf. 2a, 3k, 4c, 5b, 6c, 6h, 17h, 9d où *formator* remplace *formatus* dans *Is.* 43, 10 cité, et peut provenir d'*Is.* 44, 8 non cité). Ces variantes ne permettent pas de confirmer la remarque de P. Brezzi (*éd. cit.*, p. 58, n. 6) selon laquelle Damien utiliserait une version plus ancienne de la Bible. Elles ne corroborent pas, non plus, pour ce qui est de cette lettre, l'observation anciennement tirée d'autres ouvrages¹ selon laquelle Pierre Damien reproduit, en quelques cas très limités, des variantes qui seraient propres à une famille particulière de manuscrits de la Vulgate, notamment *Vat. lat.* 12958 (« Bible du Panthéon ») daté entre 1125 et 1140 (Vercellone : x^e siècle), et *Vat. lat.* 4216, écrit, d'après son colophon, à Sainte-Croix de Fonte Avellane en 1146, bibles « romano-ombriennes² ».

1. Cf. C. VERCELLONE, *Variae lectiones Vulgatae latinae...*, t. I, Rome 1860, LXXVII ; S. BERGER, *Histoire de la Vulgate pendant les premiers siècles du Moyen Age*, Nancy 1893, p. 141.

2. Sur ces bibles, cf. E. B. GARRISON, *Studies in the History of Mediaeval Italian Painting*, t. I, 3, Florence 1954, p. 84 s. ; t. IV, 2, 1961, p. 118 s. ; t. IV, 3-4, 1962, p. 302 s.

BIBLIOGRAPHIE

Sources et auteurs anciens

- ABÉLARD, *Introductio ad theologiam*, PL 178, 979-1114 ; éd. E. M. Buytaert, dans *CC continuatio Mediaevalis*, 12 (1969), p. 373-451.
- AIMÉ DU MONT-CASSIN, *Histoire des Normands*, éd. de Bartholomaeis, *Fonti per la storia d'Italia*, 76, Rome 1935.
- « Il poema di Amato su S. Pietro Apostolo », éd. A. Lentini, dans *Miscellanea Cassinese*, 30 (1958), p. 55-143 ; 31 (1959), p. 25-157.
- « Il ritmo ' Cives caelestis patriae ' e il ' De duodecim lapidibus ' di Amato », éd. A. Lentini, dans *Benedictina*, 12 (1958), p. 15-26.
- ALBÉRIC DU MONT-CASSIN, *Flores rhetorici*, éd. D. M. Inguanez - H. M. Willard, Mont-Cassin 1938.
- « L'Omilia e la Vita di S. Scolastica », éd. A. Lentini, dans *Benedictina*, 3 (1949), p. 217-238.
- « The ' De rithmis ' of Alberic of Monte Cassino : a Critical Edition », éd. Davis H. H., dans *Mediaeval studies*, 28, Toronto 1966, p. 208-214.
- « La ' Vita S. Dominici ' », éd. A. Lentini, dans *Benedictina*, 5 (1951), p. 55-77.
- « Sulla ' Passio S. Modesti ' di Alberico Cassinese », éd. A. Lentini, dans *Benedictina*, 6 (1952), p. 231-235.
- ALPHANE DE SALERNE, *Carmina*, PL 147, 1220-1268.
- *Vita et passio sanctae Christinae*, id. 1269-1282.
- *Nemesii episcopi Premnon physicon... a Alphano archiepiscopo Salerni translatus*, éd. C. Burkhard, Leipzig 1917.

- « Il trattato ' De quatuor humoribus corporis humani ' di Alfano », éd. P. Capparoni, dans *Casinensia*, I, Mont-Cassin 1929, p. 151-156.
 - *Il trattato « De pulsibus » di Alfano I...*, éd. P. Capparoni, Rome 1936.
 - « Le odi di Alfano ai principi Gisulfo e Guido di Salerno », éd. A. Lentini, dans *Aevum*, 30 (1957), p. 230-240.
 - « La leggenda di S. Nicola di Mira in un' ode di Alfano Cassinese », éd. A. Lentini, dans *Mélanges E. Tisserant, Studi e testi* (Biblioth. Vat.) 232 (1964), vol. II, p. 333-343.
 - « Il carme di Alfano su S. Pietro », éd. A. Lentini, dans *Benedictina*, 21 (1967), p. 27-37.
- ANSELME DE BESATE, *Rhetorimachia*, éd. Karl Manitius, Weimar 1958.
- Saint ANSELME DE CANTORBÉRY, *Cur Deus homo*, éd. R. Roques, *Sources Chrétiennes* n° 91, Paris 1963.
- ARISTOTE, *περὶ ἔρμηνείας*, éd. I. Bekker (Berlin 1831), revue par O. Gigon, Berlin 1960.
- Saint AUGUSTIN, *Confessiones*, PL 32, 659-868 ; éd. M. Skutella, Leipzig 1934, revue par M. Pellegrino, Rome 1965.
- *Soliloquia*, PL 32, 869-904.
 - *De ordine*, PL 32, 977-1020 ; éd. W. M. Green, Utrecht 1955.
 - *De libero arbitrio*, PL 32, 1221-1310 ; CSEL 74 (Green), 1956.
 - *De doctrina christiana*, PL 34, 15-122 ; CC 32 (Martin), 1961.
 - *De vera religione*, PL 34, 121-172 ; CC 32 (Daur), 1961.
 - *De Genesi contra Manichaeos*, PL 34, 173-220.
 - *De Genesi ad litteram imperfectus liber*, PL 34, 219-246 ; CSEL 28 (Zycha), 1894.
 - *Tractatus in Euangelium Ioannis*, PL 35, 1379-1976 ; CC 36 (Willems), 1954.
 - « *Enarrationes* » in psalmos, PL 36, 67-1028, PL 37 ; CC 38, 39, 40 (Dekkers-Fraipont), 1956.

- *De diuersis quaestionibus LXXXIII*, PL 40, 11-100.
 - *De ciuitate Dei*, PL 41 ; CC 47, 48 (Dombart et Kalb), 1955.
 - *De natura boni*, PL 42, 551-572 ; CSEL 25 (Zycha), 1892.
 - *De Trinitate*, PL 42, 819-1098.
 - *Contra Cresconium*, PL 43, 445-594 ; CSEL 52 (Petschenig) 1909.
- BÉRANGER DE TOURS, *De sacra Coena*, éd. W. H. Beekenkamp, La Haye 1941.
- BOÈCE, *In librum Aristotelis περὶ ἔρμηνείας commentarii editio duplex*, PL 64, 293-392 et 393-638 ; éd. C. Meiser, Leipzig 1877-1880.
- *De syllogismo categorico*, PL 64, 793-832.
 - *Introductio ad syllogismos categoricos (Anteprecaementa)* PL 64, 761-794.
 - *De syllogismo hypothetico*, PL 64, 831-876.
 - *Commentaria in Ciceronis Topica*, PL 64, 1039-1174 ; éd. J. C. Orelli - I. G. Baier, dans *Ciceronis Opera*, t. 5, 1, Zürich 1833, p. 270-388.
 - *De differentiis topicis*, PL 64, 1173-1216.
- CASSIODORE, *Institutiones*, PL 70, 1105-1150 ; éd. R. A. B. Mynors, Oxford 1937 ; réimpr. 1961.
- CICÉRON, *De inuentione*, éd. E. Strobel (*Teubner.*), Leipzig 1915.
- *De oratore*, éd. E. Courbaud, *Coll. G. Budé*, Paris 1967.
 - *Partitiones oratoriae*, éd. H. Bornecque (*Budé*), Paris 1960.
 - *Brutus*, éd. J. Martha (*Budé*), Paris 1966.
 - *Orator*, éd. A. Yon (*Budé*), Paris, 1964.
 - *Topica*, éd. H. Bornecque (*Budé*), Paris 1960.
 - *De legibus*, éd. G. de Plinval (*Budé*), Paris 1959.
 - *Academica*, éd. O. Plasberg (*Teubner.*), Leipzig 1922.
 - *De finibus bonorum et malorum*, éd. J. Martha (*Budé*), Paris 1961.
 - *Tusculanae disputationes*, éd. G. Fohlen (*Budé*), Paris 1964.
 - *De fato*, éd. A. Yon (*Budé*), Paris 1950.

- DESCARTES, *Correspondance avec Arnauld et Morus*, éd. introd. G. Lewis, Paris 1953.
- DIDIER DU MONT-CASSIN, *Dialogi*, PL 149, 963-1018; éd. G. Schwarz - A. Hofmeister, *M. G. H. SS* 30, 2 (Leipzig 1934).
- GRANDIUS G., *Dissertatio de S. Petri Damiani et Avellanitarum instituto camaldulensi*, PL 144, 17-88.
- GUAIFIER DU MONT-CASSIN, *Carmina*, PL 147, 1283-1292.
— *Vita B. Secundini*, id. 1293-1302.
— *Vita B. Lucii*, id. 1301-1310.
- GUILLAUME D'OCKHAM, *Commentarii siue Questiones in quatuor Sententiarum libros*, éd. J. Trechsel, Lyon 1495.
- GUIZARD D'AVERSA, *De Corporis et Sanguinis Christi ueritate in Eucharistia*, PL 149, 1427-1494.
- HAYMON D'AUXERRE, *Epitome historiae sacrae*, PL 118, 818-874 (sous le nom de *Haymo Halberstatensis episcopus*).
- ISIDORE DE SÉVILLE, [*Etymologiarum siue*] *Originum libri XX*, PL 82; éd. M. Lindsay, Oxford 1911.
— *Sententiarum libri III*, PL 83, 449-538.
- JEAN DE LODI, *Vita B. Petri Damiani*, PL 144, 113-146.
- Saint JÉRÔME, *Lettre à Eustochium (Ep. 22)*, éd. des lettres : J. Labourt (*Coll. G. Budé*), Paris 1949.
- LANFRANC, *De Corpore et Sanguine Domini aduersus Berengarium Turonensem*, PL 150, 407-442.
- LEIBNIZ, *Essais de Théodicée*, éd. J. Jalabert, Paris 1962.
- LÉON D'OSTIE, *Chronicon monasterii Casinensis*, PL 173, 440-764; éd. W. Wattenbach, *M. G. H. SS* VII, Hanovre 1846.
- MANEGOLD DE LAUTENBACH, *Contra Wolfelmum Colontensem*, PL 155, 149-176.
- MARIUS VICTORINUS, *Explanationes in Ciceronis rhetoricam*, éd. C. Halm (*Rhet. lat. min.*) Leipzig 1863, p. 153-304.

- MARTIANUS CAPELLA, *De nuptiis Philologiae et Mercurii libri VIII*, éd. A. Dick (Teubner), 1925; réédition complétée J. Préaux, Stuttgart 1969.
- OTLOH DE SAINT-EMMERAM, *Dialogus de tribus quaestionibus*, PL 146, 59-136.
- PAPIAS, *Elementarium doctrinae rudimentum*, Venise 1474, 1491.
- PIERRE DIACRE, *Chronicon monasterii Casinensis (continuatio)*, PL 173, 763-978; éd. W. Wattenbach, *M. G. H. SS* VII, Hanovre 1846.
- RABAN MAUR, *De clericorum institutione libri III*, PL 107, 293-420; éd. A. Knöpfler, Munich 1901.
- RAOUL GLABER, *Historiarum libri V*, PL 142, 611-698; éd. M. Prou, Paris 1886.
- Rerum italicarum scriptores*, éd. L. A. Muratori, I, Milan 1723; nouv. éd. G. Carducci, Bologne 1900.
- Rhetorica ad Herennium*, éd. Fr. Marx - W. Trillitzsch (Teubner.) 1964.
- SÉNÈQUE, *Lettres à Lucilius*, éd. Fr. Préchac et H. Noblot (*Coll. G. Budé*), Paris 1957-1964.
- SULPICE SÈVÈRE, *Vita sancti Martini*, éd. J. Fontaine, *Sources Chrétiennes* n° 133-135, Paris 1967-1969.
- Saint THOMAS D'AQUIN, *Summa Theologiae*, éd. « Revue des jeunes », Paris 1925 s.

Études

- ACOCELLA N., « La figura e l'opera di Alfano I di Salerno », dans *Rassegna storica salernitana*, 19 (1958), p. 1-75; 20 (1959), p. 17-90.
- ALBERTINI E., *La composition dans les ouvrages philosophiques de Sénèque*, Paris 1926.

- ALLARD M., *Le problème des attributs divins dans la doctrine d'Al-Aš'ari et de ses premiers grands disciples*, Beyrouth 1965.
- ALVERNY M.-Th. D', « La sagesse et ses sept filles, recherche sur les allégories de la philosophie et des sept arts libéraux du IX^e au XII^e siècle », dans *Mélanges dédiés à la mémoire de Félix Grat*, Paris 1946, t. I, p. 245-278.
- ANDREOLETTI M., « Libertà e valori nel volontarismo di S. Pier Damiani », dans *Giornale di metafisica*, 15 (1960), p. 297-320.
- ANTIN P., « Saint Jérôme », dans *Théologie de la vie monastique*, Paris 1961, p. 191-199.
- ARBELLOT Fr., « Saint Pierre Damien à Limoges », dans *Bulletin de la société archéologique et historique du Limousin*, 40 (1892-1893), p. 799-803.
- ARBUSOW L., *Colores rhetorici. Eine Auswahl rhetorischer Figuren und Gemeinplätze als Hilfsmittel für akademische Uebungen an mittelalterlichen Texten*, 2^e éd. revue et augm. par H. Peter, Göttingen 1963.
- BAEUMKER Cl., « Die Uebersetzung des Alfanus von Nemesius 'Peri phuseôs anthrôpou' », dans *Wochenschrift für klassische Philologie*, 40 (1896), p. 1095-1102.
- « Zur Rezeption des Aristoteles im lateinischen Mittelalter », dans *Philosophisches Jahrbuch*, 27 (1914), p. 478-487.
- BALDASS P., « Disegni della scuola cassinese del tempo di Desiderio », dans *Bulletino d'arte*, 37 (1952), p. 102-114.
- BARTOCCHETTI V., « Una interpretazione mistica della natura in San Pier Damiani », dans *La scuola cattolica*, 54 (1926), p. 264-276, 337-352.
- BAUDRY L., *La querelle des fulurs contingents (Louvain 1465-1475)*, textes inédits, Paris 1950.
- BERTAUX E., *L'art dans l'Italie méridionale*, Paris 1904.
- BEZZOLA R., *Les origines et la formation de la littérature courtoise en Occident (500-1200)*, I, Paris 1960.
- BIRON R., *Saint Pierre Damien*, Paris 1908.

- BISCHOFF B., « Biblioteche, scuole e letteratura nelle città dell' alto medioevo », dans *La città nell'alto Medioevo* (Settimane di studio del centro italiano di studi sull'alto Medioevo, VI, Spolète 1958-1959), p. 609-625 ; repris dans *Mittelalterliche Studien*, 1, Stuttgart 1966, p. 122-133.
- BLAISE A., *Manuel du latin chrétien*, Strasbourg 1955.
- BLOCH H., « Monte Cassino, Byzantium and the West in the Earlier Middle Ages », dans *Dumbarton Oaks papers*, III, Cambridge (Mass.) 1946, p. 163-224.
- BLUM O. J., *Saint Peter Damian, his Teaching on the Spiritual Life*, Washington 1947.
- « The Monitor of the Popes, saint Peter Damian », dans *Studi gregoriani*, II (1947), p. 459-476.
- « Alberic of Monte Cassino and the Hymns and Rythms Attributed to saint Peter Damian », dans *Traditio*, 12 (1956), p. 87-148 et 124-127.
- « Alberic of Monte Cassino and a Letter of saint Peter Damian to Hildebrand », dans *Studi gregoriani*, V (1956), p. 291-298.
- « Peter Damian : 'on Divine Omnipotence' », dans *Medieval Philosophy*, N. Y. 1969, p. 140-152.
- BORINO G. B., « Per la storia della riforma della Chiesa nel secolo XI », dans *Archivio della società romana di storia patria*, 38 (1915), p. 457-513.
- BOURKE, V. J., « Saint Augustine and the cosmic soul », dans *Giornale di metafisica*, 9 (1954), p. 431-440.
- BOYER C., « Éternité et création dans les derniers livres des Confessions », dans *Giornale di metafisica*, 9 (1954), p. 441-448.
- BRACKMANN A., *Zur politischen Bedeutung der Kluniazensischen Bewegung*, Darmstadt 1955, réimpr. 1958.
- BRÉHIER É., *Histoire de la philosophie*, t. I, 3, Paris 1943 ; 7^e éd. revue avec bibliogr. mise à jour par M. de Gandillac, Paris 1967.
- *La philosophie au Moyen-Age*, Paris 1949.

- BRUGNOLI G., « Per il testo del De rithmis di Alberico di Monte Cassino », dans *Benedictina*, 14 (1867), p. 38-50.
- BUONAIUTI B., « Un filosofo della contingenza nel secolo XI, Roscelino di Compiègne », dans *Rivista di storia critica delle scienze teologiche*, IV (1908), p. 195-212.
- BÜTOW A., *Die Entwicklung der mittelalterlichen Briefsteller bis zur Mitte des 12. Jahrhunderts*, Dissert., Greifswald 1907-1908.
- CAPECELATRO A., *Storia di San Pier Damiano e del suo tempo*, Florence 1862, 2^e éd., Tournai 1887.
- CAPITANI O., « Studi per Berengario di Tours », dans *Bulletino dell' Istituto storico italiano per il Medio Evo*, 69 (1957), p. 67-173.
- CARAVITA A., *I codici e le arti a Monte Cassino*, 3 vol., Mont-Cassin 1869-1870.
- CAVALLI A., *Vita di S. Pier Damiano*, Faenza 1938.
- CHALANDON F., *Histoire de la domination normande en Italie et en Sicile*, Paris 1907, réimpr., New York 1960.
- CHENU M. D., *L'homme et la Nature, perspectives sur la renaissance du XII^e siècle*, Paris 1952.
— *La théologie au XII^e siècle*, Paris 1957.
- CHEVALIER J., *Histoire de la pensée*, t. II : *La pensée chrétienne*, Paris, 1956.
- CHRISTIAN W. A., « Augustine and the Creation of the World », dans *The Harvard Theological Review*, 46 (1953), p. 1-25.
- CILENTO N., « I Saraceni nell'Italia meridionale nei sec. IX e XI », dans *Archivio storico per le provincie napoletane*, n. s. 38 (1959), p. 109-122.
- CIPOLLA C., « Appunti storici tratti dalle epistole di S. Pier Damiani », dans *Atti della reale Accademia delle scienze di Torino*, 27 (1891-1892), p. 742-747.
- CLERVAL A., *L'enseignement des arts libéraux à Chartres et à Paris dans la première moitié du XII^e siècle d'après l'Heptateuchon de Thierry de Chartres*, Paris 1889.

- *Les écoles de Chartres au Moyen-Age (v^e-xvi^e siècles)*, Paris 1895.
- CORBIN H., *Histoire de la philosophie islamique*, Paris 1964.
- COURCELLE P., « Étude critique sur les Commentaires de la consolation de Boèce (ix^e-xv^e siècles) » dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, t. XII (1939), p. 5-140 ; repris dans *La consolation de philosophie dans la tradition littéraire ; antécédents et postérité de Boèce*, Paris 1967.
- COUSINEAU R. H., « Creation and Freedom, an Augustinian Problem : ' Quia uoluit ' ? and / or ' Quia bonus ' ? » dans *Recherches augustiniennes* (hommage au R. P. Fulbert Cayré), vol. 2, Paris 1962, p. 253-271.
- COUTURE L., *Le « cursus » ou rythme prosaïque dans la liturgie et la littérature de l'Église latine du III^e siècle à la Renaissance*, Paris 1892.
- GREUTZ R., « Der Arzt Constantinus Africanus », dans *Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens*, 16 (1929), p. 1-44.
— « Erzbischof Alphanus I, ein frühsalernitaner Arzt », *id.*, p. 413-432.
— « Der frühsalernitaner Alphanus und sein bislang unbekannter ' Liber de pulsibus ' », dans *Sudhoffs Archiv*, 29 (1936), p. 57-83.
- CROMBIE A. C., *Histoire des sciences de saint Augustin à Galilée (400-1650)*, 2 vol., Paris 1959.
- CURTIVS E., *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, 2^e éd., Berne 1954.
- DE GHELLINCK J., « Dialectique et dogme aux x-xii^e siècles », dans *Studien zur Geschichte der Philosophie* (Festgabe Cl. Bäumker), Münster 1913, p. 79-99.
— « En marge des catalogues des bibliothèques médiévales », dans *Miscellanea Fr. Ehrle, Scritti di storia e paleografia...*, V, Rome 1924, p. 331-363.
— *Littérature latine au Moyen-Age*, 2 vol., Paris 1939.
— *Patristique et Moyen-Age*, 3 vol., Gembloux 1946-1948.

- *Le mouvement théologique du XII^e siècle*, 2^e éd., Paris 1948.
- *L'essor de la littérature latine au XII^e siècle*, Paris 1955.
- DE GHELLINCK J., DE BACKER E., POUKENS J., LEBACQZ G., *Pour l'histoire du mot « sacramentum » (Spicilegium sacrum Lovaniense, études et documents, 3)*, Louvain-Paris 1924.
- DELLA SANTA M., *Ricerche sull'idea monastica di S. Pier Damiano*, Arezzo 1961.
- DE RIJK L. M., « On the Curriculum of the Arts of the Trivium at Saint Gall, c. 850 - c. 1000 », dans *Vivarium*, I (1963), p. 35-86.
- DONDAINE A., « L'origine de l'hérésie médiévale », dans *Rivista di storia della Chiesa in Italia*, 6 (1952), p. 47-78.
- DRESDNER A., *Kultur und Sittengeschichte der italienischen Geistlichkeit im 10. und 11. Jahrhundert*, Breslau 1890.
- DRESSLER FR., *Petrus Damiani, Leben und Werk*, (*Studia Anselmiana*, 34), Rome 1954.
- ENDRES J. A., « Lanfrancs Verhältnis zur Dialektik », dans *Der Katholik*, 3, 25 (1902), p. 215-231.
- « Otloh von Saint Emmeram Verhältnis zu den freien Künsten, insbesondere zur Dialektik », dans *Philosophisches Jahrbuch*, 17 (1904), p. 44-52, 173-184.
- « Die Dialektiker und ihre Gegner im 11. Jahrhundert », dans *Ph. J.* 19 (1906), p. 20-33.
- « Fredegisus und Candidus, ein Beitrag zur Geschichte der Frühscholastik », *id.*, p. 439-450.
- *Geschichte der mittelalterlichen Philosophie im christlichen Abendlande*, Munich 1908.
- *Petrus Damiani und die weltliche Wissenschaft*, (*Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, 8/3), Münster 1910.
- « Studien zur Geschichte der Frühscholastik », dans *Philosophisches Jahrbuch*, 26 (1913), p. 85-93, 160-169, 349-359.

- *Forschungen zur Geschichte der frühmittelalterlichen Philosophie*, (*Beiträge...*, 17/2-3, 1915).
- ENGELS O., « Alberich von Monte-Cassino und sein Schüler Johannes von Gaeta », dans *Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens*, 66 (1955), p. 35-50.
- ERDMANN G., « Studien zur Briefliteratur Deutschlands im 11. Jahrhundert », dans *Schriften der M. G. H.*, 1 (1938), p. 1-316.
- L'eremitismo in Occidente nei secoli XI e XII (Settimana di studio della Mendola 1962)*, Milan 1965.
- FABIANI L., *La terra di S. Benedetto, Studio storico-giuridico sull'Abbazia di Montecassino dall'VIII al XIII secolo*, (*Miscellanea cassinese*, 26), Mont-Cassin 1950 ; repris sous le même titre, 2 vol., Mont-Cassin 1968.
- FALCO G., « Un vescovo poeta del secolo XI, Alfano da Salerno », dans *Archivio della società romana di storia patria*, 35 (1912), p. 439-481.
- FERRUCIO BOTTI D., *San Pier Damiani e Parma*, Parme 1959.
- FOGLIETTI R., *Sancti Petri Damiani Ecclesiae Doctoris autobiographia*, Turin 1899.
- FONTAINE J., *Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique*, Paris 1959.
- « Théorie et pratique du style chez Isidore de Séville », dans *Vigiliae christianae*, 14/2 (1960), p. 65-101.
- « Isidore de Séville, auteur 'ascétique' : les énigmes des synonyma », dans *Studi medievali*, 3, 6, 1 (1965), p. 163-195.
- *Aspects et problèmes de la prose d'art latine au III^e siècle. La genèse des styles latins chrétiens*, (*Lezioni « Augusto Rostagni »*, IV), Turin 1968.
- FOREST A., VAN STEENBERGEN F., DE GANDILLAC M., *Le mouvement doctrinal du IX^e au XIV^e siècle*, dans FLICHE et MARTIN, *Histoire de l'Église*, t. 13, Paris 1956.

- FOREVILLE R., « L'école du Bec et le ' studium ' de Canterbury aux XI^e et XII^e siècles », dans *Bulletin philologique et historique du comité des travaux historiques et scientifiques*, 1957 (1958) p. 357-374.
- FOSCHINI G., *Lecture dall'epistolario di S. Pier Damiano*, Faenza 1960.
- FRANKE W., *Romuald von Camaldoli*, Berlin 1913.
- GARDET L., ANAWATI M. M., *Introduction à la théologie musulmane*, Paris 1948.
- GAUDENZI A., « Sulla cronologia delle opere dei dettatori bolognesi », dans *Bulletino dell'Istituto storico italiano*, XIV (1895), p. 85-174.
- GAY J., *L'Italie méridionale et l'empire byzantin (867-1071)*, Paris 1904.
— *Les papes du XI^e siècle et la Chrétienté*, Paris 1926.
- GEISELMANN J. R., « Berengar von Tours », dans *Lexikon für Theologie und Kirche*, 2 (1958), p. 215-216.
- GÉNICOT L., *Les lignes de faite du Moyen-Age*, 4^e éd., Paris 1962.
- GEYER B., « Die patristische und scholastische Philosophie », dans F. ÜEBERWEG, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, t. 2, Berlin 1928 ; réimpr., Bâle 1951.
- GIABBANI A., « Il desiderio della contemplazione in San Pier Damiano », dans *Vita christiana, rivista ascetico-mistica*, 10 (1938), p. 290-307.
— « Lo spirito della Regola di San Benedetto e la vita monastico-eremitica secondo San Pier Damiano », dans *Benedictina*, I, 1/2 (1947), p. 135-156.
— « L'insegnamento monastico di San Pier Damiano », dans *Vita monastica*, 64 (1961), p. 3-18.
- GIBELLI A., *Monografia dell'antico monastero di S. Croce di Fonte-Avellana*, Faenza 1895.
- GILSON ÉT., *Études de philosophie médiévale*, Strasbourg 1921.
— *La philosophie au Moyen Age*, 2^e éd., Paris 1952.
— *L'esprit de la philosophie médiévale*, 2^e éd., Paris 1948.

- *Introduction à l'étude de saint Augustin*, 3^e éd., Paris 1949.
- « Notes sur l'être et le temps chez saint Augustin », dans *Recherches augustiniennes* (hommage au R. P. Fulbert Cayré), vol. 2, Paris 1962, p. 205-223.
- GONSETTE J., *Pierre Damien et la culture profane*, Louvain 1956.
- GRABMANN M., *Die Geschichte der scholastischen Methode*, t. I : Die scholastische Methode von ihren ersten Anfängen in der Väterliteratur bis zum Beginn des 12. Jahrhunderts, Fribourg 1909 (reprod., Darmstadt 1961).
- GRÉGOIRE R., *Bruno de Segni exégète médiéval et théologien monastique*, Spolète 1965.
- GROSSI P., *Le abbazie benedettine nell'alto medioevo italiano, struttura giuridica, amministrazione e giurisdizione*, Florence 1957.
- GRUNDMANN H., « Neue Beiträge zur Geschichte der religiösen Bewegungen im Mittelalter », dans *Archiv für Kulturgeschichte*, 37 (1955), p. 129-182.
- GUALAZZINI U., *Ricerche sulle scuole preuniversitarie del Medio-Evo*, Milan 1943.
- GUITTON J., *Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin*, Paris 1933.
- HABEL E., *Mittellateinisches Glossar*, Paderborn 1959.
- HADOT I., *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung*, Berlin 1969.
- HASKINS Ch. H., « Albericus Casinensis », dans *Casinensia*, I (1929), p. 115-124.
— *Studies in Mediaeval Culture*, Oxford 1929.
- HEITZ Th., *Essai historique sur les rapports entre la philosophie et la foi de Bérenger de Tours à saint Thomas d'Aquin*, Paris 1909.
- HESSIN J., « ' Omne ens est bonum ' , kritische Untersuchung eines altes Axioms », dans *Archiv für Philosophie*, 8 (1958), p. 317-329.

- HEURTEVENT R., *Durand de Troarn et les origines de l'hérésie bérengarienne*, Paris 1912.
- HUYGENS R. B. C., « Mittelalterliche Kommentare zum ' O qui perpetua '... » dans *Sacris erudiri*, 6 (1954), p. 373-427.
- INGUANEZ M., *Codicum Casinensium manuscriptorum catalogus*, Mont-Cassin 1928, 1941.
— *Catalogi codicum casinensium antiqui*, Mont-Cassin 1941.
- ISAAC J., *Le « Peri hermeneias » en Occident de Boèce à saint Thomas (Bibliothèque thomiste, 29)*, Paris 1953.
- KLEINERMANN M. J., *Der heilige Petrus Damiani in seinem Leben und Wirken nach den Quellen dargestellt*, Steyl 1882.
- KNOWLES D., *The Evolution of Medieval Thought*, Londres 1962.
- KRISTELLER P. O., « The School of Salerno », dans *Bulletin of the History of Medicine*, 17 (1945), p. 138-194; repris dans *Studies in Renaissance Thought and Letters*, Rome 1956, p. 495-551.
- KRUMBACHER K., *Geschichte der byzantinischen Literatur von Justinian bis zum Ende des Oströmischen Reiches (527-1453)*, 2^e éd. Munich 1897; refondu par H. G. BECK, *Kirche und Theologische Literatur im Byzantinischen Reich*, Munich 1959.
- LANGOSCH K., *Lateinisches Mittelalter, Einleitung in Sprache und Literatur*, Darmstadt 1963.
- LANZONI FR., *San Pier Damiano e Faenza*, Faenza 1898.
- LAWN BR., *The Salernitan Questions*, Oxford 1963.
- LECCISOTI T., « Un centro di cultura italiana nell'alto Medioevo », dans *Vita e Pensiero*, 14 (1929), p. 479-487 et 541-550.
— *Montecassino, la vita, l'irradiazione*, 6^e éd., Mont-Cassin 1971.

- LECLERCQ J., *L'humanisme bénédictin du VIII^e au XII^e siècle, Analecta monastica, 1^{re} série (Studia Anselmiana, 20)*, Rome 1948.
- *Les lettres familières d'un moine du Bec, Analecta monastica, 2^e série (Studia Anselmiana, 31)*, Rome 1953.
- *L'amour des lettres et le désir de Dieu*, Paris 1957.
- « Le jugement du Bx Paul Giustiniani sur saint Pierre Damien », dans *Rivista di storia della Chiesa in Italia*, 11 (1957), p. 423-426.
- « Saint Pierre Damien écrivain », dans *Convivium*, 4 (1957), p. 385-399.
- « La crise du monachisme aux XI^e-XII^e siècles », dans *Bulletino dell'Istituto storico italiano per il Medio Evo*, 70 (1958), p. 19-41.
- *Saint Pierre Damien ermite et homme d'Église*, Rome 1960.
- « Spiritualité et culture à Cluny », dans *Spiritualità cluniacense*, Todi 1960, p. 100-151.
- *Études sur le vocabulaire monastique du Moyen-Age (Studia Anselmiana, 48)*, Rome 1961.
- « Les études dans les monastères du X^e au XII^e siècle », dans *Los monjes y los estudios (IV Semana de estudios monasticos)*, Poblet 1963, p. 105-117.
- LE GOFF J., *La civilisation de l'occident médiéval (Les grandes civilisations)*, Paris 1964.
- LENTINI A., « Alberico di Montecassino nel quadro della riforma gregoriana », dans *Studi Gregoriani*, IV, Rome 1952, p. 55-109.
- « Note su Alberico Cassinese maestro di retorica », dans *Studi medievali*, 18 (1952), p. 121-137.
- « Ricerche biografiche su Amato di Montecassino », dans *Benedictina*, 9 (1955), p. 183-196.
- « Rassegna delle poesie di Alfano da Salerno », dans *Bulletino dell'Istituto storico italiano per il Medio Evo*, 69 (1957), p. 213-242.
- « Sul viaggio costantinopolitano di Gisulfo di Salerno con Alfano », dans *L'Italia meridionale nell'alto*

- medioevo e i rapporti con il mondo bizantino* (Atti del 3° congresso internazionale di studi sull'alto medioevo), Spolète 1959, p. 437-443.
- LESNE É., *Les écoles de la fin du VIII^e siècle à la fin du XII^e siècle*, dans *Histoire de la propriété ecclésiastique en France*, t. 5, Lille 1943.
- LINDHOLM G., *Studien zum mittellateinischen Prosarhythmus*, Stockholm 1963.
- LÖFSTEDT E., *Late Latin*, Oslo 1959.
- LOKRANTZ M., *L'opera poetica di San Pier Damiani*, Upsal 1964.
- LOSACCO M., « Dialettici e antidialettici nei secoli IX, X, XI », dans *Sophia*, I (1933), p. 425-429.
- LUBAC H. DE, *Corpus mysticum : l'Eucharistie et l'Église au Moyen-Age*, coll. *Théologie*, 3 (1949).
- *Exégèse médiévale, les quatre sens de l'Écriture*, 4 vol., Paris 1959-1964.
- LUCCHESI G., « Clavis Sancti Petri Damiani », dans *Studi su San Pier Damiano in onore del cardinale A. G. Cicognani*, Faenza 1961, p. 249-407.
- « L' ' Antilogus contra Iudaeos ' di S. Pier Damiano e Pomposa », dans *Analecta Pomposiana* (Atti del I Congresso Internazionale di Studi Storici Pomposiani, a cura di A. Samaritani), Codigoro-Giari 1965, p. 89-90.
- MAC KINNEY H. C., *Bishop Fulbert and Education at the School of Chartres*, Notre-Dame (Indiana) 1957.
- MAITRE L., *Les écoles épiscopales et monastiques de l'Occident de Charlemagne à Philippe-Auguste*, Paris 1866 ; 2^e éd. refondue, Ligugé-Paris 1924.
- MANACORDA G., *Storia della scuola in Italia*, vol. I : *Il medio evo*, Milan 1913.
- MANITIUS M., *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*, 3 vol., Munich 1911, 1923, 1931.

- MARIÉTAN J., *Le problème de la classification des sciences d'Aristote à saint Thomas*, Paris 1901.
- MAROUZEAU J., *Traité de stylistique latine*, 4^e éd., Paris 1962.
- MARROU H. I., *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris 1938.
- *L'ambivalence du temps de l'histoire chez saint Augustin*, Paris 1950.
- *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, 3^e éd., Paris 1955.
- article « Diatribe, B : Christlich », dans Th. Klauser, *Reallexikon für Antike und Christentum*, tome III, 1957.
- MARTIN J., *Saint Augustin*, Paris 1901.
- MASI R., « San Pier Damiani e la cultura », dans *Divinitas*, 3 (1959), p. 176-185.
- MÉNAGER L. R., « La byzantinisation religieuse de l'Italie méridionale (IX^e-XII^e siècles) et la politique monastique des Normands d'Italie », dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, 53 (1958), p. 747-774, et 54 (1959), p. 5-40.
- « Pour une reprise de conscience de l'histoire médiévale sud-italienne », dans *Rivista di storia della Chiesa in Italia*, 17 (1963), p. 77-104.
- MERLET R. - CLERVAL A., *Un manuscrit chartrain du XI^e siècle*, Chartres 1893.
- MEYVAERT P., « Alberic of Monte-Cassino or saint Peter Damian? », dans *Revue bénédictine* 67 (1957), p. 175-181.
- « Béranger de Tours contre Albéric du Mont-Cassin », *id.* 70 (1960), p. 324-332.
- MICCOLI G., « Per la storia della pataria milanese », dans *Bulletino dell'Istituto storico italiano per il Medio Evo*, 70 (1958), p. 43-123, et dans *Chiesa gregoriana, ricerche sulla riforma del secolo XI*, Florence 1966.
- « Due note sulla tradizione manoscritta di Pier Damiano », dans *Note e discussioni erudite* a cura di A. Campana, Rome 1959, p. 9-15.

- *Pietro Igneo, studi sull'età gregoriana*, Rome 1960.
- « Théologie de la vie monastique chez saint Pierre Damien », dans *Théologie de la vie monastique*, Paris 1961, p. 459-483.
- MICHEL A., *Les rapports de la rhétorique et de la philosophie dans l'œuvre de Cicéron*, Paris 1960.
- MINIO-PALUELLO L., *Aristotelis Categoriae et Liber de interpretatione*, Oxford 1949.
- MIRRA A., *La poesia di Montecassino*, Naples 1929.
- « La visione di Alberico », dans *Miscellanea Cassinese*, 11 (1932), p. 33-103.
- MOHRMANN C., *Études sur le latin des chrétiens*, 3 vol., Rome 1958-1965.
- Monasteri in alta Italia dopo le invasioni saracene e magiare (sec. X-XII)*, Turin 1966.
- MOR C. G., *Storia politica d'Italia : L'età feudale* (2 vol.), Milan 1952-1953.
- MORGHEN R., *Rinnovamento della vita europea e riforma della Chiesa nel secolo XI*, Rome 1958.
- *L'origine e la formazione del programma della riforma gregoriana*, Rome 1959.
- *Medioevo cristiano*, 3^e éd., Bari 1962.
- « Problèmes sur l'origine de l'hérésie au Moyen-Age », dans *Revue historique* 236 (1966), p. 1-16.
- MORICI M., « Per una storia del monastero di S. Croce alla Fonte Avellana », dans *Rivista bibliografica italiana*, 3 (1898), p. 257-267 et 751-754.
- NARDI BR., *Il pensiero pedagogico del Medio Evo*, Florence 1956.
- NEUKIRCH FR., *Das Leben des Petrus Damiani*, Göttingen 1875.
- NICOLAU M. G., *L'origine du « cursus » rythmique et les débuts de l'accent d'intensité en latin*, Paris 1930.

- NORBERG D., *Syntaktische Forschungen auf dem Gebiete des Spätlateins und des frühen Mittellateins*, Upsal 1943.
- *Beiträge zur spätlateinischen Syntax*, Upsal 1944.
- NORDEN E., *Die antike Kunstprosa*, t. II, Leipzig 1909.
- NOVATI F., « Un dotto borgognone del sec. XI e l'educazione letteraria di S. Pier Damiani », dans *Romanische Forschungen* (= Mélanges Chabaneau), Erlangen 1907, p. 993-1001.
- NOVATI F. - MONTEVERDI A., *Le origini (Storia letteraria d'Italia)*, Milan 1926.
- OSBORN R. E., *The Preaching of saint Peter Damian : the Oratory of an Eleventh Century Rhetorician*, thèse inédite, Oregon (Mass.) 1955.
- OVERBECK FR., *Vorgeschichte und Jugend der mittelalterlichen Scholastik*, Bâle 1917.
- PANTONI A., « La basilica di Montecassino e quella di Salerno ai tempi di San Gregorio VII », dans *Benedictina*, X (1956), p. 23-47.
- PARÉ G., BRUNET A., TREMBLAY P., *La renaissance du XII^e siècle, les écoles et l'enseignement*, Ottawa 1934.
- PATCH H. R., *The Tradition of Boethius, a Study of his Importance in Medieval Culture*, New York 1935.
- PENCO G., *Storia del monachesimo in Italia dalle origini alla fine del Medio Evo*, Rome 1961.
- PETER H., *Der Brief in der römischen Literatur*, Leipzig 1901.
- PICAVET FR., *L'histoire des écoles et de l'enseignement du VIII^e au XIII^e siècle*, Paris 1901.
- PIRENNE H., COHEN G., FOCILLON H., *La civilisation occidentale au Moyen Age du XI^e au milieu du XV^e siècle*, Paris 1934.
- POLETTI V., *Il vero atteggiamento antidialectico di S. Pier Damiani*, Faenza 1953.
- *Prospettive del pensiero morale di S. Pier Damiani*, Faenza 1961.
- POLHEIM K. K., *Die lateinische Reimprosa*, Berlin 1925.

- PRANTL C., *Geschichte der Logik im Abendlande* (3 t.), Leipzig 1855-1867 (réimpr. Graz 1955).
- REINDEL K., « Studien zur Ueberlieferung der Werke des Petrus Damiani », dans *Deutsches Archiv*, 15 (1959), p. 23-102 ; 16 (1960), p. 73-154 ; 18 (1962), p. 317-417.
— *Der Wandel des Weltbildes im 11. Jahrhundert, untersucht an Hand der Schriften des Petrus Damiani*, Habilitationschrift inéd., Munich 1961.
- RICHÉ P., *Éducation et culture dans l'Occident barbare, VI^e-VIII^e siècles*, Paris 1962.
- ROCKINGER L. VON, *Ueber die ars dictandi und die summae dictaminis in Italien*, Munich 1861.
— *Briefsteller und Formelbücher des elften bis vierzehnten Jahrhunderts*, dans *Quellen zur Bayerischen und Deutschen Geschichte*, t. 9, Munich 1863.
- RONGA L., *Le origini*, dans *La letteratura italiana, storia e testi*, Milan-Naples 1956.
- ROQUES R., « Éléments pour une théologie de l'état monastique selon Denys l'Aréopagite », dans *Théologie de la vie monastique* (coll. *Théologie* 49), Paris 1961, p. 283-314.
— *Anselme de Cantorbéry, Pourquoi Dieu s'est fait homme* (introduction), SC 91, Paris 1963.
- ROTH F. W. E., « Der heilige Petrus Damiani nach den Quellen neubearbeitet », dans *Studien u. Mitteilungen aus den Benediktiner u. Cisterzienserorden*, 7/1 (1886), p. 110-134, 357-374 ; 7/2, p. 43-66, 321-336 ; 8 (1887), p. 56-64, 210-216.
- RYAN J.-J., *Saint Peter Damiani and his Canonical Sources*, Toronto 1956.
- SALVATORELLI L., *Sommario della storia d'Italia*, 4^e éd., Turin 1943.
- SCACCIA-SCAFARONI G., « Vicende storiche della Biblioteca cassinese », dans *Accademie e biblioteche d'Italia*, 3 (1929), p. 307-328.
- SCHAUWECKER H., *Otloh von St Emmeram*, Munich [1965].

- SCHIAFFINI A., *Tradizione e poesia nella prosa d'arte italiana della latinità medioevale*, Rome 1943.
- SCHIPPERGES H., *Die assimilation der arabischen Medizin durch das lateinische Mittelalter*, Beiheft 3 de *Südhoffs Archiv*, Wiesbaden 1964.
- SCHMALE FR. J., « Die Bologneser Schule der ars dictandi », dans *Deutsches Archiv*, 13 (1957), p. 16-34.
— *Adalbertus Samaritanus, Praecepta dictaminum*, Weimar 1961.
- SCHMIDT W., « Die Historia Normannorum von Amatus », dans *Studi Gregoriani* III (1948), p. 173-231.
- SCHMITT FR., « Ein neues unvollendetes Werk des hl. Anselm von Canterbury : ' De potestate et impotentia, possibilitate et impossibilitate, necessitate et libertate ' », dans *Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters* 33 (1936), p. 1-45.
- SCHMITZ Ph., *Histoire de l'ordre de saint Benoît*, 7 vol., Maredsous 1948-1956.
- SCHULZ W., « Der Einfluss der Gedanken Augustins über das Verhältnis von ratio und fides im XI. Jahrhundert », dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 35 (1914), p. 9-39.
- SOLERI G., *La soluzione agostiniana del problema del male*, Rome 1954.
- SOUTHERN R. W., « Lanfranc of Bec and Beranger of Tours », dans *Studies in Medieval History presented to F. M. Powicke*, 1948, p. 27-48.
— *The Making of the Middle Ages*, Londres 1953.
- SPICQ G., *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au Moyen Age*, Paris 1944.
- Spiritualità cluniacense*, *Atti del 2^o congresso del centro di studi sulla spiritualità medievale*, Todi 1960.
- STEINEN W. VON DEN, *Der Kosmos des Mittelalters*, Berne 1959.

- STERNKOFF P., *De Ciceronis partitionibus oratoriis*, Dissert., Münster 1913.
- TABACCO G., *San Pier Damiani, Vita Romualdi*, éd., introd., (*Fonti per la storia d'Italia* 94), Rome 1957.
- TESTARD M., *Saint Augustin et Cicéron*, Paris 1958.
- THONNARD FR. J., « La ' nature ' selon saint Augustin », dans *Augustin, La Cité de Dieu, livre XIII*, Bibliothèque augustinienne, 35, p. 513-515.
- « La notion de lumière en philosophie augustinienne », dans *Recherches augustinienes* (hommage au R. P. Fulb. Cayré), vol. 2, p. 125-175.
- THOUZELLIER CH., « Les cathares languedociens et le ' Nichil ' (Jean 1, 3) », dans *Annales, Économies, Sociétés, Civilisations*, 24, 1 (1969), p. 128-138.
- TOSTI L., *Storia della badia di Montecassino*, 3 vol., Naples 1842-1843.
- TOUBERT P., « Hérésies et réforme ecclésiastique en Italie au XI^e et au XII^e siècles », dans *Revue des études italiennes*, n. s. 8 (1961), p. 58-71.
- VAILATI V., « La devozione all'umanità di Christo nelle opere di San Pier Damiani », dans *Divus Thomas*, 46 (1943), p. 78-93.
- VAN DE VYVER A., « Les étapes du développement philosophique du haut Moyen Age », dans *Revue belge de philologie et d'histoire*, 8 (1929), p. 425-452.
- VAN STEENBERGHEN F., « Réflexions sur l'organisation des études au Moyen Age », dans *Bulletin de théologie ancienne et médiévale*, 7 (1955), p. 314.
- VIGNAUX P., *Philosophie au Moyen Age*, Paris 1958.
- VIOLANTE C., « L'età della riforma della Chiesa in Italia (1002-1122) », dans *Storia d'Italia*, a cura di Nino Valeri, t. I, *Il Medioevo*, Turin 1959, p. 55-234.
- VISCARDI A., « La scuola medioevale e la tradizione scolastica classica », dans *Studi medievali*, 11 (1938), p. 163-167.

- *Le origini*, dans *Storia letteraria d'Italia*, vol. I, 3^e éd., Milan 1957, 4^e éd. 1966.
- VITALETTI G., *Un inventario dei codici del sec. XIII e le vicende della biblioteca, dell'archivio e del tesoro di Fonte Avellana*, Florence 1920.
- VREGILLE B. DE, « Saint Lazare d'Autun ou la Madeleine de Vézelay? Un problème d'antériorité », dans *Annales de Bourgogne*, 21 (1949), p. 34-43.
- « Les origines chrétiennes et le haut Moyen Age », dans *Histoire de Besançon*, sous la direction de Cl. Fohlen, t. I, livre 2, Paris 1964.
- WESTERBERGH U., *Chronicon Salernitanum, a Critical Edition with Studies on Literary and Historical Sources and on Language*, Stockholm 1956.
- WICKERSHELMEER E., « Note sur les œuvres médicales d'Alphane », dans *Atti dell' VIII congresso internazionale di storia della medicina*, Pise 1930-1931, p. 108-111.
- WILLARD H. M., « The Use of the Classics in the Flores Rhetorici of Alberic of Monte Cassino », dans *Haskins' Anniversary Essays in Medieval History*, Boston 1929, p. 351-363.
- « A Project for the Graphic Reconstruction of the Romanesque Abbey at Monte Cassino », dans *Speculum*, 10 (1935), p. 144-146.
- WILMART A., « Le convent et la bibliothèque de Cluny vers le milieu du XI^e siècle », dans *Revue Mabillon*, XI (1921), p. 89-124.
- WOODY K. M., *Damiani and the Radicals*, thèse Ph. D. inéd. (political science), Columbia 1966.

SIGLA

V = Vaticanus latinus 3797, olim Fontauellanensis, saec.
XI.

C² = Casinensis latinus 359, saec. XI.

b = textus a P. Brezzi editus, Florentiae 1943.

TEXTE ET TRADUCTION

DISPVATIO SVPER QVAESTIONE QVA
QVAERITVR, SI DEVS OMNIPOTENS
EST, QVOMODO POTEST AGERE VT
QVAE FACTA SVNT FACTA NON FVERINT

5

1. Prologus

595 C

Domno Desiderio¹, Cassinensis monasterii reuerendissimo Rectori, et uniuerso sancto conuentui, Petrus peccator monachus pacis osculum in Spiritu Sancto.

Qui solus de marini fluctus procellis eripitur, dum
10 sagenam² adhuc inter rupes et scopulos, inter minaces atque intumescences undarum cumulos periclitari considerat, inhumanus est si laborantes in discrimine socios non deplorat. Ego itaque, episcopatu dimisso, me quidem uelut arenis expositum gaudeo; sed te uentis adhuc atque
15 turbinibus atteri, ac inter hiantis pelagi fluctuare uoraginem, non sine fraterna compassione suspiro³. Errat, pater, errat, qui confidit se simul et monachum esse et curiae deseruire. Quam male mercatur qui monachorum praesumit claustra deserere, ut mundi ualeat militiam
20 baiulare. Vndis erutus sanus est piscis, non ut sibi uiuat,

D

1. 8. pacis om. C³ || 10. sagenam] b : sagena VC²

1. Sur Didier et la communauté du Cassin, cf. introd., chap. 1, p. 47 s.

2. Sur le sens tardif de « bateau de pêche » reçu par *sagena*, cf. S. GRÉGOIRE, *PL* 76, 1116; Nicolas II : ... *adeo ut... sagena summi piscatoris, procellis intumescens, cogere in naufragii profunda demergi* (Décret de 1059 sur l'élection pontif., Mansi 19, 903 C); K.M. WOOLY, *Damiani and the Radicals*, p. 335 s. : *Sagena Piscatoris : Damiani and the Papal Election Decree of 1059*, thèse Ph. D. inéd. (political science), Columbia 1966; Pierre DAMIEN : *Nunc autem te in sagena Petri clauum regente...* (*Op.* 19, à Nicolas II, *PL* 145, 423 C); *Ep.* 2, 1, *PL* 144, 255 BC avec la même image et des termes communs; *Ep.* 7, 8, 447 B, etc.

DISPUTE SUR UNE QUESTION
PAR LAQUELLE ON DEMANDE
COMMENT DIEU, S'IL EST TOUT-POUISSANT,
PEUT FAIRE QUE CE QUI EST ARRIVÉ
NE SOIT PAS ARRIVÉ

1. Prologue

A Dom Didier¹, révérendissime Recteur du monastère du Mont-Cassin, et à la sainte communauté tout entière, Pierre, moine pécheur, donne le baiser de paix dans le Saint-Esprit.

Celui qui est arraché seul aux tempêtes des flots de la mer, regardant la barque² toujours en détresse entre les rochers et les récifs, entre les masses menaçantes dont s'enflent les vagues, serait inhumain de ne pas gémir sur la peine de ses compagnons en péril. Aussi, pour ma part, ayant abdicqué l'épiscopat, je me trouve bienheureusement comme déposé sur la grève; mais toi, toujours tourmenté par les vents et les tourbillons, secoué en mer au milieu des gouffres béants³, je soupire pour toi de compassion fraternelle. Il s'égare, Père, il s'égare, celui qui compte être moine et servir la Curie en même temps. Quelle mauvaise affaire il fait, celui qui ose sortir des clôtures monastiques, pour porter le harnais dans la milice du monde. Le poisson tiré des eaux est bien vif,

3. Comparer avec SÉNÈQUE, *Ep.* 14, 7, 8. On trouvera chez Pierre Damien des développements plus originaux de cette métaphore classique dans l'*Op.* 12, *PL* 145, 252 C - 253 A; l'*Op.* 20, 455 B; l'*Ep.* 1, 15, *PL* 144, 229 BC. La date de ce dernier écrit (hiver 1058) montre que, moins d'un an après avoir été fait cardinal évêque d'Ostie, il aspirait déjà à fuir les « tempêtes du monde » auxquelles l'exposait cette dignité, et à retrouver le « port du repos », « en me retirant, dit-il, de mon pontificat ». Sur sa charge d'évêque et son abdication, voir Introd., chap. 1, p. 27 s.

sed ut alios pascat. Vocamur, attrahimur, sed ut uiuamus
 aliis, moriamur nobis. Amat uenator ceruum, sed ut
 faciat cibum; persequitur capreas, lepulos insectatur;
 sed ut ipse bene sit, illa nichil sint. Amant et homines nos,
 25 sed non nobis; sibimet diligunt, in suas nos uertere deli-
 cias concupiscunt. Quos nimirum dum in exteriora prose-
 596 C quimur, quid aliud quam monacho nostro, qui latebat
 intrinsecus, repudium damus? Mox enim ad summa
 tendentis uitae¹ status euertitur, rigor eneruatur disci-
 30 plinae, atque silentii censura dissoluitur, et ad effluendum
 quicquid libido suggesserit ora laxantur.

Vnde processit et quod nunc occurrit memoriae :

2. Vtrum Deus possit reparare uirginem post ruinam

Nam dum aliquando, ut meminisse potes, uterque
 discumberemus ad mensam, illudque beati Hieronimi
 5 sermocinantibus deueniret in medium : « Audenter, ait,
 loquor : cum omnia possit Deus, suscitare uirginem non
 potest post ruinam. Valet quidem liberare de poena, sed
 non ualet coronare corruptam² » ; ego, licet pauidus,

29-30. euertitur, rigor eneruatur, disciplinae atque silentii censura dis-
 soluitur b

1. Les précisions les plus claires sur ce que Pierre Damien entendait par
 cette expression traditionnelle se trouvent dans une lettre à un abbé inconnu :
*Ad perfectionis igitur summam tendenti monasterium transitus dicitur esse,
 non mansio...* (Ep. 6, 12, PL 144, 393 C) et la suite. Dès 1042, en racontant
 « l'ordinaire de la vie » de Romuald, son maître, il a donné un contenu concret
 et exemplaire à cette voie vers la perfection totale : *Dicebat enim [Rom.]
 ad perfectionem tendenti hoc ad summe congruere...* et la suite (*Vita B. Romualdi*,
 PL 144, 964 B ; éd. Tabacco, FIS 94, Rome 1957, p. 30).

2. Ep. 22, ad *Eustochium*, 5 ; également citée dans l'Op. 45, PL 145, 703 A,

non pas pour vivre à sa guise, mais pour nourrir autrui.
 On nous appelle, on nous attire, mais pour que nous
 vivions pour les autres, et mourions pour nous. Le chas-
 seur aime le cerf, mais pour s'en nourrir ; il poursuit les
 chevreuils, donne la chasse aux levrauts ; mais pour
 son bien-être à lui, et pour qu'eux ne soient plus rien.
 Nous aussi, les hommes nous aiment, mais non pour
 nous ; ils nous chérissent pour eux-mêmes ; ils brûlent
 de faire de nous leurs délices. Et bien évidemment,
 quand nous les suivons dans les affaires extérieures,
 que faisons-nous d'autre que de répudier le moine qui
 était en sûreté à l'intérieur de nous ? Bientôt, en effet,
 c'est la ruine d'un état de vie qui tendait à la perfection¹,
 la rigueur de la discipline fléchit, la règle du silence se
 relâche, et les bouches s'ouvrent pour laisser échapper
 tout ce qu'il vient envie de dire.

C'est de là qu'est encore sorti ce qui me revient en
 mémoire à présent :

2. Si Dieu peut rendre la virginité à celle qui l'a perdue

1^{re} question : Nous étions donc à table, un jour,
 narration tous les deux, comme tu peux t'en
 souvenir, lorsque cette parole du bien-
 heureux Jérôme fut citée dans la conversation : « Je
 vais, dit-il, parler hardiment : bien que Dieu puisse tout,
 il ne peut rendre vierge celle qui ne l'est plus. Il a certes
 le pouvoir de la libérer de sa peine, mais non de lui
 rendre la couronne de sa virginité perdue². » Et moi,

et l'Op. 51, 758 AB. Otloh fournit un témoignage complémentaire sur
 l'intérêt porté à cette lettre de S. Jérôme dans les milieux monastiques
 contemporains. Cf. H. SCHAUWECCKER, *Otloh von St Emmeram*, p. 193.

utpote qui disputare¹ de tanti uiri testimonio facile non
 D 10 auderem, unanimi² tamen patri, tibi uidelicet, dixi pure
 quod sensi. Haec, inquam, fateor, nunquam potuit michi
 placere sententia. Non enim a quo dicatur, sed quid dica-
 tur attendo. Nimis scilicet inhonestum uidetur ut illi qui
 omnia potest, nisi sub altioris intelligentiae sacramento,
 15 tam leuiter impossibilitas adscribatur.

Tu autem e contrario respondisti ratum esse quod
 dictum est, et satis autenticum, Deum uidelicet non posse
 suscitare uirginem post ruinam. Deinde, longis atque
 prolixis argumentationibus multa percurrens, ad hoc
 597 A 20 tandem definitionis tuae clausulam perduxisti ut diceres
 Deum non ob aliud hoc non posse, nisi quia non uult³.

Ad quod ego : si nichil, inquam, potest Deus <facere>
 eorum quae non uult ; nichil autem, nisi quod uult, facit ;
 ergo nichil omnino potest facere eorum quae non facit.
 25 Consequens est itaque, ut libere fateamur, Deum hodie
 idcirco non pluere, quia non potest ; idcirco languidos non
 erigere, quia non potest ; ideo non occidit iniustos ; ideo
 non ex eorum oppressionibus liberat sanctos. Haec et alia
 multa idcirco Deus non facit, quia non uult, et quia non
 30 uult, non potest. Sequitur ergo ut quicquid Deus non facit,
 facere omnino non possit. Quod profecto tam uidetur
 absurdum tamque ridiculum ut non modo omnipotenti
 Deo nequeat adsertio ista congruere, sed ne fragili quidem

20. definitionis VC² || 22. facere om. VC^b

2. 9. utpute VC²

1. Autre emploi de *disputare* par Pierre Damien en un sens encore plus large : ... *materia michi dulcis offertur, de qua ad disputandum mea mens alacriter prouocetur* (Op. 35, PL 145, 539 C). Sur le sens de ce mot, par rapport à *disserere, disceptare*, etc., cf. *Introd.*, chap. iv, p. 190, n. 2, et chap. v, p. 270-272 et notes ; et Op. 8, PL 145, 206 C.

2. Cf. : *Vos autem, dilectissimi et unanimes fratres mei...* (Ep. 5, 1, PL 144, 339 A) ; Op. 42, 1, PL 145, 672 A ; Op. 34, 11, 584 D ; Ep. 2, 19, PL 144, 288 B ; et Ps. 54, 14.

non sans crainte, n'osant pas d'un cœur léger discuter¹
 le témoignage d'un tel homme, je dis pourtant mon
 sentiment tout net à un père qui n'a qu'une seule âme²
 avec moi, c'est-à-dire à toi. Ce jugement, dis-je, j'avoue
 que je n'ai jamais pu l'accepter. Car je ne considère
 pas celui qui parle, mais ce qu'il dit. Or, il serait trop
 inconvenant, semble-t-il, d'attribuer si légèrement une
 impuissance à celui qui peut tout, à moins de réserver
 par là le mystère d'une compréhension plus haute.

Mais toi, tu répondis au contraire que ce qui a été
 dit était certain et bien établi : Dieu ne peut rendre
 vierge celle qui ne l'est plus. Puis, par de longues et
 prolixes argumentations, passant bien des questions en
 revue, tu en arrivais enfin à conclure ton explication par
 cette formule : Dieu ne le peut pour cette seule raison
 qu'il ne le veut³.

A quoi je répondis : Si Dieu ne peut rien faire de ce
 qu'il ne veut pas, et si d'autre part il ne fait rien que
 ce qu'il veut, il ne peut donc faire absolument rien de
 ce qu'il ne fait pas. Dans ces conditions, pour le recon-
 naître franchement, Dieu aujourd'hui ne fait pas pleuvoir
 parce qu'il ne le peut, ne guérit pas les malades parce
 qu'il ne le peut, ne fait pas périr les méchants pour la
 même raison, et pour la même raison ne libère pas les
 saints de leurs persécutions. Toutes ces choses et bien
 d'autres, Dieu ne les fait pas parce qu'il ne le veut pas,
 et parce qu'il ne le veut pas, il ne le peut. Il s'ensuit
 donc que tout ce que Dieu ne fait pas, il ne peut le faire
 aucunement : affirmation évidemment si absurde et si
 ridicule que non seulement elle ne saurait convenir à la
 toute-puissance de Dieu, mais qu'elle ne pourrait même
 pas s'accorder à la faiblesse de l'homme, car il y a beau-

3. Sur les rapports de la volonté et du pouvoir en Dieu selon S. Anselme cf. *Introd.*, chap. III, p. 157, n. 2.

597 B homini ualeat conuenire. Multa siquidem sunt quae nos
35 non facimus et tamen facere possumus.

Si quando tamen tale quid in mysticis et allegoricis
contingat nos reperire Scripturis, caute potius et reue-
renter accipiendum est, quam iuxta litteras audacter et
libere proferendum. Sicut est illud quod Loth properanti
40 Segor ab angelo dicitur : *Festina, inquit, et saluare ibi,*
quia non potero facere quicquam, donec ingrediaris illuc^a ;
et : *Poenitet me fecisse hominem*^b ; et quia Deus, prae-
cauens in futurum, tactus sit dolore cordis intrinsecus, et
multa id genus. Si quid igitur tale diuinis paginis reperitur
45 insertum, non mox passim procaci ac praesumptiua
uulgari debet audacia¹, sed sub modesta sobrii sermonis
C proferendum est disciplina ; quia si hoc diffundatur in
uulgus ut Deus in aliquo, quod dici nefas est, inpotens
adseratur, ilico plebs indocta confunditur, et christiana
50 fides non sine magno animarum discrimine perturbatur.

3. Non posse Dei uel nescire quomodo intellegi debeat

Illo plane modo dicitur Deus non posse aliquid quo et
nescire ; uidelicet quicquid malum est, sicut non potest
5 agere ; ita nescit agere. Non enim potest aut scit mentiri,

40. *Festina* igitur, inquit, C^{ab} || 44. reperitur C²

2. a. *Gen.* 19, 22 b. *Gen.* 6, 7

1. On en trouvera un exemple dans une autre lettre : *Ep.* 5, 1, *PL* 144, 338 B - 339. Sur cette attitude reprochée par les spirituels à certains dialect-

coup de choses que nous ne faisons pas et pouvons faire
pourtant.

Argumentation : Cependant, si parfois il nous
I. **Position** arrive de rencontrer quelque expres-
de principes sion de ce genre dans les passages
mystiques et allégoriques des Écri-

tures, il faut l'entendre avec une prudence respectueuse,
plutôt que de la citer littéralement avec une téméraire
liberté. Ainsi, cette parole de l'ange à Loth qui se hâtait
vers Ségor : « Hâte-toi, dit-il, et trouve là-bas le salut,
car je ne pourrai rien faire avant que tu y sois entré^a » ;
ou : « je regrette d'avoir créé l'homme^b » ; ou de dire
que Dieu, prévoyant l'avenir, « ait été pénétré de douleur
au plus profond du cœur », et bien des paroles du même
genre. Donc, si l'on rencontre quelque chose de cette
sorte dans les pages sacrées, il ne faut pas le commu-
niquer aussitôt à tout venant avec une audace provo-
cante et présomptueuse¹, mais le citer selon la mesure
et la règle d'un langage réservé. Car si l'idée se répand
dans la multitude que Dieu en quelque point est affirmé
impuissant, ce qui serait un blasphème, voilà le peuple
ignorant aussitôt déconcerté, la foi chrétienne troublée,
et non sans grand péril pour les âmes.

3. Comment il faut entendre le non-pouvoir ou le non-savoir de Dieu

On dit que Dieu ne peut une chose au sens même où
l'on dit qu'il l'ignore : il est évident que tout ce qui
est mal, il ne sait pas plus le faire qu'il ne peut le faire.

tiens, cf. OTLOH DE SAINT-EMMERAM, *Dialogus de tribus quaestionibus*, *PL* 146, 604 A s.

uel peiurare, uel iniustum aliquid facere. Quamquam per prophetam dicat : *Ego Dominus formans lucem et creans tenebras, faciens pacem et creans malum*^a.

Quod autem dicit in Euangelio : *De die autem illo uel*
 10 *hora nemo scit, neque angeli in caelo, neque Filius, nisi*
 D *Pater*^b, hoc procul dubio intellegendum est quod discipulis hoc tantummodo nesciat, qui sibi nil prorsus ignorat. Cum enim Ihesus, Verbum uidelicet Patris, tempora cuncta condiderit, omnia siquidem per ipsum facta sunt,
 15 qua consequentia qui totum nouit, diem iudicii, partem uidelicet temporis, ignorabit ? Sed super eodem Salvatore scribit Apostolus : *in quo sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae absconditi*^c. Cur autem absconditi, nisi quia non palam omnibus manifesti ? Nam de eodem iudicii
 20 die post resurrectionem rursus a discipulis inquisitus, ait : *Non est uestrum nosse tempora uel momenta quae Pater posuit in sua potestate*^d. Ac si dicat : non uos hoc expedit nosse, quatinus dubietatis ista suspensio in operibus pietatis uos magis ac magis semper exercent, et ab omni,
 598 A si qua possit obrepere, uanitate compescat. Scit ergo sibi quod nescit apostolis. Quod in hoc procul dubio probat, cum Patrem cum quo uidelicet unum est, hoc nosse denuntiat : *Ego enim, ait, et Pater unum sumus*^e.

Sic enim iuxta uerbi sonum adserit se quasi nescire quod
 30 Pater, sicut aliquando significatur quodammodo non habere quod Pater. Vnde est et quod dicit Apostolus : *cum tradiderit regnum Deo et Patri*^f, tamquam regnum,

3. a. Is. 45, 7 b. Matth. 24, 36 ; Mc 13, 32 c. Col. 2, 3 d. Act. 1, 7
 e. Jn 10, 30 f. I Cor. 15, 24

En effet, il ne peut ni ne sait mentir, ou se parjurer, ou commettre une injustice, bien qu'il dise par son prophète : « Je suis le Seigneur, qui engendre la lumière et crée les ténèbres, qui fais la paix et crée le mal^a. »

S'il dit aussi dans l'Évangile : « Ce jour et cette heure, personne ne les connaît, ni les anges au ciel, ni le Fils, seul le Père^b », cela sans aucun doute doit s'entendre en ce sens qu'il l'ignore pour ses disciples seulement, car pour lui-même il n'ignore absolument rien. En effet, Jésus, Verbe du Père, ayant créé toute la suite des temps, puisque tout a été fait par lui, comment en déduire que lui qui connaît tout, ignorera le jour du Jugement, c'est-à-dire une partie du temps ? Mais l'Apôtre écrit encore au sujet du Sauveur : « en qui sont cachés tous les trésors de la sagesse et de la science^c ». Pourquoi donc « cachés », sinon parce qu'ils ne sont pas montrés ouvertement à tous ? Car, interrogé de nouveau par ses disciples sur ce même jour du Jugement, après sa résurrection, il leur dit : « Il ne vous appartient pas de connaître les temps ni les moments que la puissance du Père a établis^d », comme s'il leur disait : « Il n'est pas opportun que vous les connaissiez, pour que l'incertitude qui vous tient en suspens vous fasse pratiquer toujours davantage les œuvres de piété et refrène en vous toute vanité, s'il vient à s'en glisser dans votre esprit. » Il sait donc pour lui ce qu'il ne sait pas pour ses apôtres. C'est ce qu'il montre sans aucun doute possible, lorsqu'il déclare que le Père, avec qui il ne fait évidemment qu'un, le sait. « Le Père et moi, dit-il, nous sommes un^e. »

Ainsi, à prendre les mots comme ils sonnent, il affirme qu'il ignore en quelque sorte ce que sait le Père, de même qu'il fait entendre parfois que, d'une certaine façon, il ne possède pas ce que possède le Père. D'où encore cette parole de l'Apôtre : « quand il aura remis la royauté à Dieu son Père^f », comme si, tant qu'il la

donec ipse tenuerat, Pater non habebat, et, cum Patri tradiderit, ipse non teneat, cum tradere regnum Deo
 35 Patri nichil aliud sit iuxta sobrium intellectum, nisi
 598 B perducere credentes ad contemplandam speciem Dei
 Patris. Tunc quippe Deo Patri regnum a Filio traditur,
 cum per mediatorem Dei et hominum in contempla-
 40 tionem diuinitatis aeternae fidelium multitudo trans-
 fertur, id est ut iam necessaria non sit dispensatio simili-
 tudinum per angelos et principatus et potestates et
 uirtutes. Ex quarum persona non inconuenienter intelle-
 gitur dici in Cantico Canticorum ad sponsam : *Similitu-*
dines auri faciemus tibi cum distinctionibus argenti, quoad
 45 *usque rex in recubitu suo est* ^g, id est : quoad usque Christus
 in secreto suo est, quando *uita nostra abscondita est cum*
Christo in Deo. Cum Christus, inquit, apparuerit, uita
uestra, tunc et uos apparebitis cum illo in gloria ^h. Quod
 C *antequam fiat, uidemus nunc per speculum in aenigmate,*
 50 *hoc est in similitudinibus ; tunc autem facie ad faciem* ¹.
 Haec enim nobis contemplatio promittitur actionum
 omnium finis atque aeterna perfectio gaudiorum. *Filii*
enim Dei sumus, et nondum apparuit quod erimus. Scimus
quia, cum apparuerit, similes ei erimus, quoniam uide-
 55 *bimus eum sicuti est* ¹. Quod enim dixit famulo suo
 Moysi : *Ego sum qui sum, et : dices itaque filiis Israel :*
qui est misit me ad uos ^k, hoc contemplabimur, cum uide-
 bimus eum in aeternum. Ita quippe ait : *Haec est autem*
uita aeterna ut cognoscant te unum uerum Deum et quem
 60 *misisti Ihesum Christum* ¹. Hoc fiet, cum uenerit Dominus

3. 46. quando V : quoniam C²b || 48. uestra VC² : nostra b || 53. Dei add.
 C² pc : om. V

g. Cant. 1, 11-12 h. Col. 3,3-4 i. I Cor. 13, 12 j. I Jn 3, 2
 k. Ex. 3, 14 l. Jn 17, 3

détenait lui-même, le Père ne l'avait pas, et comme si, l'ayant remise au Père, lui-même ne devait plus la détenir ; alors que remettre la royauté à Dieu le Père n'est rien d'autre, à l'entendre exactement, que faire parvenir les croyants à la contemplation de la face de Dieu le Père. Car le Fils remet la royauté à Dieu le Père dès lors qu'en médiateur entre Dieu et les hommes il fait passer la multitude des fidèles à la contemplation de la divinité éternelle, c'est-à-dire de manière que cesse désormais d'être nécessaire l'économie des figures administrée par les anges, les principautés, les puissances et les vertus. Leur rôle, il n'est pas déplacé de le comprendre en cette parole adressée à l'épouse dans le *Cantique des Cantiques* : « Nous te ferons des images d'or ponctuées d'argent, tant que le roi est sur sa couche ^g », c'est-à-dire tant que le Christ demeure dans sa retraite, puisque « notre vie est cachée en Dieu avec le Christ. Quand le Christ, dit l'Apôtre, sera manifesté, lui qui est votre vie, alors vous aussi serez manifestés avec lui dans la gloire ^h ». Avant que cela arrive, « nous voyons pour le moment dans un miroir, en énigme », c'est-à-dire en figures ; « alors ce sera face à face ¹ ». Cette contemplation nous est promise comme la fin de toutes nos actions et l'éternelle perfection de toute félicité, car « nous sommes ses fils, et ce que nous serons n'est pas encore manifesté ; nous savons que, lorsque cette manifestation sera accomplie, nous serons semblables à lui, parce que nous le verrons tel qu'il est ^j ». Ce qu'en effet Dieu dit à son serviteur Moïse : « Je suis celui qui suis », et : « tu diras donc aux enfants d'Israël : Celui qui est m'a envoyé vers vous ^k », c'est cela que nous contemplerons, quand nous le verrons pour l'éternité. Car il parle en ces termes : « La vie éternelle c'est qu'ils te connaissent, toi, seul vrai Dieu, et celui que tu as envoyé, Jésus-Christ ¹. » C'est ce qui arrivera à la venue du Seigneur, quand il aura éclairé

D et illuminauerit abscondita tenebrarum, cum tenebrae
 mortalitatis huius corruptionisque transierint. Tunc erit
 mane nostrum de quo in psalmo dicitur : *Mane adstabo*
tibi et uidebo ^m. De hac contemplatione intellegitur
 65 dictum : *cum tradiderit regnum Deo et Patri* ⁿ, id est cum
 perduxerit iustos, in quibus nunc ex fide uiuentibus regnat
 mediator Dei et hominum, homo Christus Ihesus, ad
 contemplationem Dei Patris.

599 A Multa denique talia reperiuntur in sententiis Scriptu-
 70 rarum, quae, si iuxta litterarum superficiem contenti
 simus accipere, non nobis poterunt lumen infundere, sed
 tenebrarum potius caliginem parturire. Hoc ergo quod
 dicitur Deus non posse malum aliquod uel nescire, non
 referendum est ad ignorantiam uel impossibilitatem, sed
 75 ad uoluntatis perpetuae rectitudinem. Quia enim malum
 non uult, recte dicitur quia neque scit, neque potest
 aliquod malum. Caeterum, quicquid uult indubitanter
 et potest, testante Scriptura : *Tu autem dominator*
uirtutis cum tranquillitate iudicas, et cum magna reuerentia
 80 *disponis nos ; subest enim tibi, cum uolueris, posse* ^o.

4. Quod uoluntas Dei omnibus rebus causa est ut existant

Voluntas quippe Dei omnium rerum, siue uisibilium,
 siue inuisibilium, causa est ut existant, adeo ut condita
 5 quaeque, antequam ad formarum suarum uisibiles

73. aliquod *b* : aliquid *VC*² || 77. aliquod *VC*² : aliquid *b*

m. Ps. 5, 4 n. I Cor. 15, 24 o. Sag. 12, 18

tout ce qui est caché dans les ténèbres, quand les ténèbres
 de cette condition mortelle et de cette corruption
 seront passées. Alors, ce sera pour nous ce matin dont
 il est dit dans le *Psaume* : « Au matin je me tiendrai
 devant toi et te verrai ^m. » On comprend que c'est de
 cette contemplation qu'il est dit : « quand il aura remis
 la royauté à Dieu son Père ⁿ », c'est-à-dire quand les
 justes en qui règne à présent, tandis qu'ils vivent de la
 foi, le Médiateur entre Dieu et les hommes, Jésus-Christ
 homme, auront été amenés par lui jusqu'à la contem-
 plation de Dieu le Père.

En un mot, on trouve bien des passages comme ceux-
 là dans les versets des Écritures : si nous nous contentons
 superficiellement de les prendre à la lettre, ils ne pour-
 ront point répandre en nous la lumière, mais produiront
 plutôt l'obscurité des ténèbres. Donc, il ne faut pas
 attribuer ce que l'on dit — que Dieu ne peut ou ne sait
 rien de mal — à une ignorance ou à une impuissance
 de Dieu, mais à la rectitude de son éternelle volonté.
 Car c'est parce qu'il ne veut pas le mal, qu'on peut dire
 correctement qu'il ne sait ni ne peut rien faire de mal ;
 au reste, tout ce qu'il veut, indubitablement il le peut
 aussi, comme l'Écriture l'atteste : « Mais toi, disposant
 de ta force, tu juges avec modération, et tu nous gou-
 vernes avec de grands ménagements, car tu n'as qu'à
 vouloir, et ta puissance est là ^o. »

4. Que la volonté de Dieu est pour toutes choses la cause de leur existence

Car la volonté de Dieu est la cause de toute existence,
 celle des choses visibles ou invisibles, si bien que toutes
 les créatures, avant de revêtir visiblement les formes

599 B procederent species, iam ueraciter atque essentialiter uiuerent in sui opificis uoluntate¹. *Quod factum est*, ait Iohannes, *in ipso uita erat*^{a 2}. Et idem in Apocalipsi uiginti quattuor seniores dixisse testatur : *Dignus es, Domine*
 10 *Deus noster, accipere gloriam et honorem et uirtutem, quia tu creasti omnia, et propter uoluntatem tuam erant et creata sunt*^b. Prius dicitur quia erant, et postmodum fuisse creata, quia quae foris expressa sunt per conditionem operis, iam intus erant in prouidentia et consilio Condi-
 15 toris. Porro autem, sicut uoluntas Dei causa est ut quae necdum sunt condita originaliter fiant, ita nichilominus efficax causa est ut quae sunt perdita ad status sui ordinem redeant. *Numquid enim uoluntatis meae est mors impii, dicit Dominus? Sed uolo ut conuertatur et*
 C *20 uiuat*^c.

Vt ergo ad id quod praelibatum est sermo recurrat, quid praeiudicat Deo suscitare posse uirginem post ruinam? Numquid idcirco non potest, quia non uult? et idcirco non uult, quia malum est? sicut dictum est
 25 mentiri et peiurare et iniustum quid facere, Deum nec uelle nec posse. Sed absit ut malum sit de uiolata uirginem fieri. Immo, sicut malum est uirginem uiolari, ita uiolatam redire in uirginem procul dubio bonum esset, si diuinae dispositionis ordo concederet. Verbi gratia, hominem post
 30 lapsum mortis subire uindictam, licet iusto Dei iudicio, malum fuit. Mortem enim Deus non fecit, cum ipse potius sit mors mortis, sicut per Osee prophetam dicit : *Ero mors tua, o mors*^d. Iam uero saltim post redemptionis

a. n. Jn 1, 4 b. Apoc. 4, 11 c. Ez. 18, 23 d. Os. 13, 14

1. Cf. AUGUSTIN, *Enarrat. in Ps. 134*, 10; *De Gen. contra Manich.*, chap. I, II, IV; *De Trinit.*, 3, 4, 9.

2. Cf. AUGUSTIN, *Tractatus in Euang. Ioann.*, 1, 16-17.

qui les distinguent, vivaient déjà en vérité et en essence dans la volonté de leur Créateur¹. « Ce qui a été fait, dit Jean, était vie en lui^{a 2}. » Dans l'*Apocalypse* également il atteste que les vingt-quatre vieillards disaient : « Tu es digne, Seigneur notre Dieu, de recevoir gloire, honneur, puissance ; car c'est toi qui as créé toutes choses, et c'est par ta volonté qu'elles étaient et qu'elles furent créées^b. » Il est dit d'abord qu'elles « étaient », et ensuite qu'elles « furent créées », car ce que l'œuvre de la création a exprimé au dehors, était déjà là au dedans, dans la providence et le dessein du Créateur. Allons plus loin : si la volonté de Dieu est cause que ce qui n'a pas encore été créé vient à naître, elle n'en est pas moins cause efficace que ce qui s'est perdu revient à l'ordre de son état. « Est-ce bien ma volonté que la mort de l'impie? dit le Seigneur. Non, je veux qu'il se convertisse et qu'il vive^c. »

II. **Solution** Donc, pour revenir à la question de la question abordée, en vertu de quel préjugé Dieu ne pourrait-il rendre la virginité à celle qui l'a perdue? Est-ce qu'il ne le peut, parce qu'il ne le veut, et ne le veut parce que c'est un mal? De même, nous l'avons dit, que Dieu ne veut ni ne peut mentir, se parjurer, commettre une injustice... Mais gardons-nous d'appeler mal le fait de rendre vierge une femme déflorée; au contraire, du moment que c'est un mal pour une vierge d'être déflorée, ce serait sans aucun doute un bien pour une femme déflorée de redevenir vierge, si l'ordre du dessein de Dieu le permettait. Par exemple, ce fut un mal pour l'homme, après sa chute, de subir la mort en châtement, quoique ce fût par un juste jugement de Dieu; car la mort n'est pas l'œuvre de Dieu qui est bien plutôt la mort de la mort, comme il le dit par le prophète Osée : « Je serai ta mort, ô mort^d. »

nostrae mysterium, hominem inmortalem fieri certe
 35 bonum esset, si sententiam semel prolatam clementia
 diuina dissolueret. Neque enim hoc omnipotens Deus
 idcirco uel nolle uel non posse dicendus est, quia malum
 est, hominem uidelicet fieri inmortalem, sed iusto suo
 iudicio, nostraeque salutis augmento, quod ipse nouit,
 40 tantum de uindicta redempti hominis uoluit superesse.
 Hoc itaque modo malum est post stuprum uirginem esse
 corruptam; bonum autem esset si uirginitatis in ea Deus
 signaculum reformaret. Sed licet hoc Deus nullatenus
 faciat, siue ut uirginem terreat, quatinus uereatur amit-
 600 A 45 tere quod postmodum nequeat reparare; siue dictante
 aequitate iustitiae, ut quod tamquam uile quid per carnis
 blandimenta proiecit, id instaurare etiam per poeni-
 tentiae lamenta non possit; siue certe ut, dum in se ruinae
 suae signa superesse considerat, acrioribus afflictionis suae
 50 remediis indesinenter insistat; siue igitur his, siue aliis
 supernae prouidentiae causis, ad integritatem pristinam
 uiolata uirgo non redeat, nequaquam tamen omnipotens
 Deus dicendus est hoc non posse, sed potius nolle, ut
 seruetur arbitrium acquissimae uoluntati, non adscribatur
 55 omnipotenti, quod absit, inpotentia maiestati.

Quod enim malum est, non potest facere Deus, quia nec
 potest etiam uelle. Quod tamen nequaquam referendum
 est ad impossibilitatem, sed ad naturalem potius singularis
 B clementiae bonitatem. Quod uero bonum est, et uelle
 60 potest et facere¹, tametsi quodam cautela suae uel

1. Cf. OCKHAM : *Eo ipso quod ipse uult bene et iuste factum est* (In prim.
 sent. dist., 17, q. 3 F).

Eh bien, du moins après le mystère de notre rédemption,
 ce serait sans doute un bien que l'homme devînt immor-
 tel, si la clémence divine levait la sentence autrefois
 prononcée. En effet, on ne doit pas dire que Dieu tout-
 puissant ne le veuille ou ne le puisse, parce que c'est
 un mal, je veux dire rendre l'homme immortel, mais
 selon son juste jugement, et pour que notre salut soit
 plus grand, secret dont il a la connaissance, il a voulu
 maintenir une part si grande du châtement de l'homme
 racheté. De la même façon, c'est donc un mal qu'à la
 suite de son déshonneur une vierge demeure déflorée,
 et ce serait un bien que Dieu restaurât en elle le sceau
 de la virginité; mais bien que Dieu ne le fasse aucune-
 ment, soit pour la maintenir dans la crainte, pour qu'elle
 redoute de perdre ce qu'elle ne pourra plus recouvrer;
 soit, selon une justice équitable, pour que, ce dont elle
 s'est dé faite comme d'une chose de peu de prix au milieu
 des blandices charnelles, elle ne le puisse recouvrer même
 par les pleurs de la pénitence; soit sans doute pour que,
 considérant en elle-même les marques durables de sa
 chute, elle persiste sans cesse à apporter des remèdes
 plus sévères à son affliction; si donc, pour ces raisons
 ou pour d'autres raisons de la Providence céleste, une
 vierge déflorée ne revient pas à son intégrité première,
 on ne doit absolument pas dire, pour autant, que Dieu
 tout-puissant ne peut le faire, mais plutôt qu'il ne le
 veut, de façon à garder à sa volonté souverainement équi-
 table son libre choix, et à ne pas attribuer une impuissance
 — gardons-nous en bien — à sa toute-puissante majesté.

Ce qui est mal en effet, Dieu ne peut le faire, parce
 qu'il ne peut même pas le vouloir; ce qu'il ne faut cepen-
 dant pas attribuer à une impuissance d'aucune sorte,
 mais à la générosité naturelle d'une bonté qui n'appartient
 qu'à Dieu. Quant à ce qui est bon, il peut et le vouloir
 et le faire¹, quoique, par une certaine vue de sa prudence

prouisionis intuitu, quaedam bona aut raro faciat, aut nunquam faciat. Alioquin poterat dici, ante Saluatoris aduentum, quia Deus creare non posset ex utero uirginis filium. Nimirum quod numquam fecerat, sed ne quidem
 65 nisi semel facturus erat. Tamenetsi numquam faceret, et uelle et facere poterat, quia bonum erat¹. Virginem itaque suscitare post ruinam, quomodo non possit Deus, cum procul dubio et ille omnipotens sit, et hoc bonum sit ?

5. Quod absque dubio Deus post lapsum reparare uirginem possit²

600 C Virginem sane suscitari post lapsum duobus intellegitur modis : aut scilicet iuxta meritorum plenitudinem, aut
 5 iuxta carnis integritatem. Videamus itaque an utrumque ualeat Deus². Iuxta meritum namque, plebem fidelium uirginem appellat Apostolus, cum Corinthiis dicit : *Despondi enim uos uni uiro, uirginem castam exhibere Christo*^a. Neque enim in illo Dei populo solummodo
 10 uirgines erant, sed et multae coniugiis obligatae, uel post uirginitatis dispendium continentes. Et Dominus per prophetam : *Si uir, inquit, dimiserit uxorem suam, et illa recedens duxerit uirum alterum, numquid reuertetur ad eam ultra ? numquid non contaminata et polluta uocabitur mulier*
 15 *illa ? Tu autem fornicata es cum amatoribus multis ; tamen reuertere ad me, dicit Dominus*^b. Reuersio plane ista ad Dominum, quantum ad qualitatem pertinet meritorum, hoc est de corrupta integram fieri, de prostituta uirginem

5. a. II Cor. 11, 2 b. Jér. 3, 1

1. Sur la question de savoir si la volonté divine peut, à l'égard de sa création, être autre qu'elle n'est, cf. ABÉLARD, *Introd. ad Theologiam*, 3, 5.

2. Sur le même problème, cf. S. THOMAS D'AQUIN, *Quodlibetum* 5, q. 2, a. 3.

ou de sa prescience, certaines choses bonnes ne soient faites par lui que rarement ou jamais. Autrement, on aurait pu dire, avant l'avènement du Sauveur, que Dieu ne pouvait faire naître un fils du sein d'une vierge : à coup sûr il ne l'avait jamais fait et n'allait même le faire qu'une seule fois. Pourtant, même s'il ne le faisait jamais, il pouvait et le vouloir et le faire, puisque c'était un bien¹. Et de même, comment Dieu ne pourrait-il pas rendre vierge celle qui ne l'est plus, puisque indubitablement il est tout-puissant, et que d'autre part c'est un bien ?

5. Que Dieu peut indubitablement rendre vierge celle qui ne l'est plus

Rendre vierge celle qui ne l'est plus peut s'entendre sous deux rapports : la plénitude des mérites et l'intégrité corporelle. Voyons donc si Dieu peut l'un et l'autre². De fait, sous le rapport du mérite, l'Apôtre donne au peuple fidèle le nom de vierge, quand il dit aux Corinthiens : « Car je vous ai fiancés à un époux unique, comme une vierge pure à présenter au Christ^a. » En effet, dans ce peuple de Dieu, il n'y avait pas que des vierges, mais aussi de nombreuses femmes engagées dans les liens du mariage ou vivant dans la continence après avoir perdu leur virginité. Le Seigneur dit aussi par son prophète : « Si un homme répudie sa femme et qu'elle, l'ayant quitté, en épouse un autre, est-ce que le premier reviendra encore à elle ? Est-ce qu'on ne dira pas cette femme souillée, déshonorée ? Et toi, tu t'es prostituée à de nombreux amants ; pourtant, reviens à moi, dit le Seigneur^b. » Ce retour au Seigneur, c'est tout simplement, pour ce qui regarde la qualité des mérites, de souillée qu'elle était devenir pure, de prostituée être rendue vierge.

reparari. Cur rursus idem sponsus eloquitur : *Et omnium*
 20 *peccatorum tuorum iam memor non ero* ^c. Carnali siquidem
 sponsae complexus uiri corruptio carnis, foedus amoris
 dispendium castitatis ; uirginem se plerumque thalamis
 nuptialibus tradit, sed uiolata recedit. E contra cui
 caelestis sponsus adhaeserit, protinus omnes abluit
 25 maculas turpitudinis, et ad florem reuocat redolentis-
 simae castitatis. De prostibulo uirginem, de corruptione
 reddit integritatem.

601 A Vnde est quod plerosque nouimus utriusque sexus
 homines, post abominabiles uoluptatis inlecebras, ad
 30 tantam religiosae uitae peruenisse munditiam, ut non
 modo castos atque pudicos quoslibet in sanctitate praee-
 derent, sed et non contemnenda multorum uirginum
 merita superarent. Quibus non iam sola prioris meriti
 mensura rependitur, sed procul dubio cum remissione
 35 reatus etiam cumulus superadditae mercedis augetur.

Ecce probatum est, ut opinor, iuxta meritum posse
 Deum suscitare uirginem post ruinam.

Iuxta carnem uero, quis etiam uesanae mentis addu-
 bitet eum uidelicet qui erigit elisos, soluit compeditos, qui
 40 postremo curat omnem languorem et omnem infirmi-
 tatem, clausulam non posse reparare uirginem ? Enim-
 uero qui corpus ipsum de tenuissimo seminis liquore
 B compegit, qui in humanae formae speciem per uaria
 membrorum liniamenta distinxit, ad summam qui necdum
 45 existentem condidit creaturam, existentem iam recu-
 perare non poterit uitiatam ? Fateor plane, fateor,
 nullumque timens cauillatoriae contentionis obloquium
 constanter adfirmo quia ualet omnipotens Deus multi-

^c. 23. E contra V : Hac contra C² Et contra b || 30. peruenisse Vb : uenisse
 C² || 32. multorum VC² : multarum b || 47. obloquium Vb : alloquio C²

C'est pourquoi ce même époux lui dit encore : « Et je
 ne me souviendrai plus de tous tes péchés ^c. » C'est que,
 pour l'épouse charnelle, l'étreinte du mari est corruption
 de la chair, que l'union d'amour est perte de la chasteté,
 qu'ordinairement elle se présente vierge au lit nuptial
 pour en sortir déflorée. Au contraire, celle à qui se sera
 uni l'époux céleste, aussitôt purifiée par lui de ses hon-
 teuses souillures, se trouve rappelée à la fleur et au par-
 fum exquis de la chasteté. Il change une prostituée en
 vierge, la corruption en pureté.

C'est ainsi, comme nous le savons, que de très nom-
 breuses personnes des deux sexes, après avoir cédé aux
 détestables appâts de la volupté, se sont élevées à une
 vie religieuse si pure qu'elles ont non seulement dépassé
 en sainteté tous ceux qui sont chastes et pudiques, mais
 surpassé même les mérites pourtant considérables de
 beaucoup de vierges. Celles-là recourent non seulement
 la mesure exacte de leur mérite antérieur, mais encore
 sans aucun doute, avec la remise de leur faute, une grâce
 supplémentaire par surcroît.

Je pense avoir ainsi montré que Dieu peut, sous le
 rapport du mérite, rétablir une virginité perdue.

Pour ce qui est de la chair, qui aurait donc assez peu
 de sens pour douter que celui qui redresse les infirmes,
 délivre les enchaînés, en un mot guérit toute maladie
 et toute faiblesse, puisse reformer l'hymen virginal ? Et
 de fait, celui qui de si peu de sperme a constitué le corps
 lui-même, qui l'a diversifié dans les figures de ses divers
 membres, de manière à lui donner forme humaine, qui
 en un mot a fait une créature qui jusque-là n'existait
 pas, celui-là ne pourra pas la rendre intacte, une fois
 qu'elle existe et se trouve altérée ? Je déclare, je déclare
 sans détours, et j'affirme et maintiens, sans craindre
 la contradiction d'aucune contestation sophistique, que
 Dieu tout-puissant peut rendre vierge une femme qui

nubam quamlibet uirginem reddere, incorruptionisque
50 signaculum in ipsa eius carne, sicut ex materno egressa
est utero, reparare.

Haec autem dixi, non ut beato Hieronimo, qui pio
studio locutus est, detraham, sed ut eos qui ex uerborum
illius occasione, Deum adstruunt inpotentem, inuicta
55 fidei ratione refellam.

601 C

6. Quomodo possit fieri ut quod factum est factum non sit

Ad illud postremo quod in hac disputandi materia
plures obiciunt, sub sanctitatis tuae iudicio uideo respon-
5 dendum. Aiunt enim : si Deus, ut adseris, in omnibus est
omnipotens, numquid potest hoc agere ut quae facta
sunt, facta non fuerint ? Potest certe facta quaeque
destruere ut iam non sint, sed uideri non potest quo pacto
possit efficere ut quae facta sunt, facta non fuerint. Potest
10 quippe fieri ut amodo et deinceps Roma non sit : potest
enim destrui. Sed ut antiquitus non fuerit condita,
quomodo possit fieri, nulla capit opinio.

Inspirante Deo responsurus ad haec, in primis exacto-
torem meum uerbis Salomonis admonendum uideo quibus
D 15 ait : *Maiora te ne quaesieris, et altiora te ne scrutatus
fueris*^a. Deinde dicendum quia quod Deus facit, aliquid

6. 7. quaeque om. C^s

6. a. *Sir.* 3, 22-23

aurait eu autant de maris qu'on voudra, et reformer
dans sa chair le sceau de son intégrité, telle qu'elle est
sortie du sein maternel.

Je n'ai pas dit cela pour rabaisser le bienheureux Jérôme
qui a parlé avec un zèle religieux, mais pour ceux qui,
tirant prétexte de ses paroles, cherchent à démontrer
que Dieu n'est pas tout-puissant, pour réfuter ceux-là
par les raisons invincibles de la foi.

6. Comment il est possible que ce qui est arrivé ne soit pas arrivé

2^e question : Enfin, faisant ta sainteté
proposition du thème juge du débat, je me vois
obligé de répondre à cette
objection faite par plusieurs sur le sujet de notre discus-
sion. Ils disent en effet : si Dieu, comme tu l'affirmes,
est tout-puissant en toutes choses, peut-il bien faire que
ce qui est arrivé ne soit pas arrivé ? Il peut certainement
détruire tout ce qui a existé, en sorte que cela ne soit
plus, mais on ne voit pas de quelle manière il peut faire
que ce qui est arrivé ne soit pas arrivé. Il peut sans doute
arriver que Rome, dans le présent et l'avenir, cesse
d'exister : elle peut en effet être détruite ; mais com-
ment pourrait-elle n'avoir pas été fondée jadis ? Cela
échappe à toute pensée.

Argumentation : Avec l'inspiration divine, je vais
I. **Position d'un** répondre à ces difficultés. D'abord
principe je crois qu'il faut rappeler à mon
censeur ces paroles de Salomon :
« Ne cherche pas ce qui est au-dessus de ta capacité ;
ne scrute pas ce qui te dépasse ^a. » Ensuite, nous devons
dire que ce que Dieu fait est quelque chose, que ce que

est ; quod Deus non facit, nichil est. *Omnia enim per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nichil*^{b 1}. De quo nimirum alibi scriptum est : *qui fecit quae futura sunt*^c. Iuxta quod
 20 et illud : *Qui uiuit in aeternum creauit omnia simul*^d. Et Apostolus : *qui fecit, inquit, ea quae non sunt*^e. Omnia plane haec testimonia Scripturarum testantur Deum fecisse quod non erat, non destruxisse quod erat ; condi-

25 Quamquam et saepe legatur Deus aliquid euertisse ut melius aliquid procuraret, sicut mundum per aquae
 602 A diluuium, Pentapolim per ignis incendium^f, quibus nimirum sic abstulit esse et futurum esse, ut nequaquam abstulerit et fuisse. Quamquam si ad prauorum hominum
 30 merita qui tunc deleti sunt sollerter inspicias, quoniam uanitates et inania sectati sunt, ut non ad esse, sed ad nichilum tenderent, eos merito non fuisse decernas. Hinc est quod eos in afflictione spiritus conqueri Scriptura testatur : *Exiguum, inquit, et cum laedio est tempus*
 35 *uitae nostrae, et non est refrigerium in fine hominis, et non est qui agnitus sit reuersus ab inferis ; quia ex nichilo nati sumus, et post haec erimus quasi non fuerimus*^g. Erimus inquit, tamquam si non fuerimus, quia et tunc quando
 B uidebantur esse, ad nichilum potius pertinebant quam ad
 40 uerum esse. *Ego, ait, sum qui sum, et haec dices filiis Israel : qui est misit me ad uos*^h. Qui enim ab illo qui uere est recedit, necesse est ut non sit, quia ad nichilum tendit. Hinc est quod iterum gementes dicunt : *Extinctus cinis erit corpus nostrum, et spiritus diffundetur tamquam mollis*
 45 *aer ; transiet uita nostra tamquam uestigia nubis, et sicut*

b. Jn 1, 3 c. Cf. Eccl. 3, 15 d. Sir. 18, 1 e. Rom. 4, 17 f. Gen. 6-8 ; 19 g. Sag., 2, 1-2 h. Ex. 3, 14

1. Sur le jeu de mots, cf. Introd., chap. II, p. 84, n. 1.

Dieu ne fait pas est néant, car « tout a été fait par lui, et le néant a été fait sans lui^{b 1} ». C'est justement de lui qu'il est écrit en un autre passage : « Celui qui a fait ce qui sera^c », et à côté : « Celui qui vit éternellement a tout créé à la fois^d. » L'Apôtre dit aussi : « Celui qui a fait être ce qui n'est pas^e. » Tous ces témoignages des Écritures attestent sûrement que Dieu a fait être ce qui n'était pas, et non pas détruit ce qui était ; qu'il a créé le futur, et non pas aboli le passé.

Quoique souvent aussi on lise que Dieu a détruit quelque chose pour produire quelque chose de mieux : ainsi le monde par le déluge, la Pentapole par la flamme du feu !... Il est bien clair qu'il leur a enlevé l'être présent et à venir, sans leur enlever aucunement leur passé, encore que si l'on examine de près les mérites des méchants qui furent alors exterminés, considérant qu'ils n'ont poursuivi que des ombres vaines, et par là qu'ils tendaient non pas à l'être, mais au néant, on peut à juste titre estimer qu'ils n'ont pas été. D'où les plaintes de leur esprit affligé, au témoignage de l'Écriture : « Courte et décourageante est notre vie, et point de consolation quand vient la fin ; on ne connaît personne qui soit revenu des enfers ; nous sommes nés du néant, après quoi nous serons comme si nous n'avions pas été^g. » « Nous serons, disent-ils, comme si nous n'avions pas été. » C'est que, lors même qu'ils paraissaient être, ils appartenaient plutôt au néant qu'à l'être véritable. « Je suis, dit-il, Celui qui suis » et : « Tu diras aux enfants d'Israël : Celui qui est m'a envoyé vers vous^h. » Qui se sépare de Celui qui est véritablement cesse, en effet, d'être, inmanquablement, parce qu'il tend au néant. D'où vient qu'ils disent encore en leurs gémissements : « Une cendre éteinte, voilà ce que sera notre corps, et notre esprit, comme l'air léger, se dissipera ; notre vie passera comme la trace d'un nuage et se dispersera comme la brume

*nebula dissoluetur quae fugata est a radio solis ; nomen nostrum obliuionem accipiet per tempus, umbrae transitus est tempus nostrum*¹. Vnde et propheta : *Omnes, inquit, gentes quasi non sint, sic sunt coram eo, et quasi nichilum et inane reputatae sunt ei*¹. Et Salomon ait : *Tamquam momentum sterae, sic ante te est orbis terrarum, et tamquam gutta roris antelucani*^k. Et innumera talia reperiuntur in Scripturis, quibus impii homines, aut tenuissimis et uilissimis comparentur rebus, aut nichil esse dicantur, etiam tunc cum potentes esse uidentur. Vnde Dauid : *Vidi, inquit, inpium superexaltatum et eleuatum super cedros Libani ; et transiui, et ecce non erat*¹. Tunc enim et cum diuitiis intumescunt, cum se super alios arroganter extollunt, cum denique inferiores per tyrannidis uiolentiam opprimunt, tunc, inquam, eo uerius nichil sunt quo ab eo qui uere et summe est¹ procul sunt.

D 7. Quod haec quaestio potius ad consequentiam uerborum quam ad Ecclesiae pertineat sacramentum

Sed quid sibi uolunt uani quilibet homines et sacrilegi dogmatis inductores qui, dum aliis quaestionum suarum tendiculas struunt, quod in eas ipsi ante praecipites corruant non adtendunt ; et dum simpliciter gradientibus

47. accipiet per tempus, umbrae transitus VC² : accipiet et per tempus umbrae transitus b

i. *Sag.* 2, 3-5 j. *Is.* 40, 17 k. *Sag.* 11, 22 l. *Ps.* 36, 35-36

1. Cf. AUGUSTIN, *De libero arbitrio*, 2, 15 (39) ; *Ep.* 174 ad Aurellum ; *Confess.*, 7, 11 (17).

chassée par un rayon de soleil ; avec le temps, notre nom tombera dans l'oubli, nos jours auront passé comme le passage d'une ombre¹. » D'où encore ces paroles du prophète : « Toutes les nations sont devant lui comme si elles n'étaient pas ; elles valent pour lui comme le néant et le vide¹. » Et Salomon : « Comme le branle d'une balance, ainsi est devant toi le monde entier, et comme une goutte de rosée avant le jour^k. » On trouve encore dans l'Écriture d'innombrables passages de ce genre où justement les impies sont comparés à ce qu'il y a de plus subtil ou de plus vil, ou bien sont dits n'être rien, alors même qu'ils paraissent puissants. D'où cette parole de David : « J'ai vu l'impie exalté, élevé plus haut que les cèdres du Liban ; je suis passé : voici qu'il n'était plus¹. » Alors même, en effet, qu'ils s'enflent de leurs richesses, alors même que, pleins d'arrogance, ils s'élèvent au-dessus des autres, alors même, enfin, qu'ils oppriment leurs inférieurs par la violence de leur tyrannie, alors, dis-je, il est d'autant plus vrai qu'ils ne sont rien qu'ils sont plus loin de Celui qui est véritablement et souverainement¹.

7. Que cette question concerne plutôt l'enchaînement des mots que le mystère de l'Église

II. Critique et abandon de la question Mais où veulent-ils en venir tous ces hommes trompeurs, introducteurs d'un dogme sacrilège, qui, en tendant les pièges de leurs questions aux autres, ne s'aperçoivent pas qu'ils s'y précipitent eux-mêmes la tête la première ; et qui, en jetant sous les pas des

scandala friuolae inquisitionis obiciunt¹, ipsi potius in lapidem offensionis inpingunt. Numquid, inquiunt, potest
 10 Deus hoc agere ut, postquam semel aliquid factum est, factum non fuerit? Tamquam si impossibilitas ista in solis uideatur prouenire praeteritis, et non in praesentibus similiter inueniatur temporibus et futuris. Nam et quicquid nunc est, quamdiu est, procul dubio esse necesse
 15 est. Nec enim quamdiu aliquid est, non esse possibile est.
 603 A Item quod futurum est, non futurum fieri impossibile est. Quamquam nonnulla sint quae uidelicet aequaliter possunt et euenire et non euenire, sicut est me hodie equitare uel non equitare, amicum uidere uel non uidere,
 20 pluere uel aerem serenum esse. Quae scilicet et his similia huius saeculi sapientes consueuerunt utrumlibet appellare, quia solent aequae et contingere et non contingere². Sed haec utrumlibet magis dicuntur iuxta uariabilem naturam rerum quam iuxta consequentiam
 25 dictionum. Secundum naturalem namque uariae uicissitudinis ordinem potest fieri ut hodie pluatur; potest et fieri ut non pluatur. Sed quantum ad consequentiam disserendi, si futurum est ut pluatur, necesse est omnino ut pluatur, ac per hoc prorsus impossibile est ut non pluatur. Quod ergo
 B 30 dicitur de praeteritis, hoc consequitur nichilominus de rebus praesentibus et futuris, nimirum ut, sicut omne quod fuit, fuisse necesse est, ita et omne quod est, quamdiu est, necesse sit esse, et omne quod futurum est, necesse sit

7. 15. possibile VC² : impossibile b || 17. sint V : sunt C²

1. Cf. : ... homo dolosus et peruersus atque ob id haereticus... hebetes quosque ac simplices perfidiae suae erroribus implicat (Op. 52, Domino Desiderio... sanctoque conuentui, PL 145, 771 CD).

2. Cf. BOECE, In librum Aristotelis de interpret. commentarii prima editio, 1, 9; secunda editio, 3, 9. Comparer à LEIBNIZ, Disc. de métaphys. 12 (7, 8). Sur le problème des futurs contingents et de la suppression de toute contin-

simples les obstacles de leur futile recherche¹, vont donner bien plutôt eux-mêmes contre la pierre d'achoppement. Est-ce que Dieu, disent-ils, peut bien faire que ce qui est déjà arrivé ne soit pas arrivé? Comme si cette impossibilité paraissait n'exister que pour le passé, et non pas tout pareillement pour le présent et l'avenir. Car enfin, tout ce qui est maintenant, aussi longtemps qu'il est, il est sans aucun doute nécessaire que cela soit. En effet, aussi longtemps qu'une chose est, il est impossible qu'elle ne soit pas. De même, on ne peut faire que ce qui est à venir cesse d'être à venir.

Bien qu'il y ait certaines choses, on le sait bien, qui peuvent indifféremment arriver ou ne pas arriver, comme aujourd'hui que je monte ou ne monte pas à cheval, que je voie ou ne voie pas un ami, qu'il pleuve ou qu'il fasse beau. On sait que ces éventualités, et toutes celles du même genre, l'usage des savants de ce siècle est de les appeler : « l'un-ou-l'autre », parce que, d'ordinaire, il leur appartient également d'arriver ou de ne pas arriver². Mais ces « l'un-ou-l'autre » sont ainsi nommés en raison des variations de la nature, plutôt que de l'enchaînement logique des énoncés. De fait, suivant les variations de l'ordre naturel dans lequel se succèdent les choses, il se peut qu'aujourd'hui il pleuve, et il se peut aussi qu'il ne pleuve pas; mais pour ce qui concerne l'enchaînement logique du discours, s'il va pleuvoir, il est absolument nécessaire qu'il pleuve, et pour autant il est tout à fait impossible qu'il ne pleuve pas. Donc, ce qu'on dit du passé s'applique du même coup tout autant au présent et au futur. Autrement dit, de même qu'il est nécessaire que ce qui a été ait été, il est également nécessaire que tout ce qui est, aussi longtemps qu'il est, soit, et il est également nécessaire que tout ce qui est

gence par l'application du principe de non-contradiction, cf. Introd., chap. iv, p. 200, n. 2.

futurum esse. Atque ideo, quantum ad ordinem disserendi, quicquid fuit, impossibile sit non fuisse, et quicquid est, impossibile sit non esse, et quicquid futurum est, impossibile sit futurum non esse ¹.

Videat ergo inperite sapientium et uana quaerentium caeca temeritas, quia si haec quae ad artem pertinent disserendi ² ad Deum procaciter referant, iam non tantum in praeteritis, sed et in praesentibus ac futuris, eum inpotentem penitus et inualidum reddant. Qui nimirum, quia necdum didicerunt elementa uerborum, per obscuras argumentorum suorum caligines amittunt clarae fidei fundamentum, et ignorantibus adhuc quod a pueris tractatur in scolis, querelae suae calumnias diuinis ingerunt sacramentis, et quia inter rudimenta discentium uel artis humanae nullam apprehendere peritiam, curiositatis suae nubilo perturbant puritatis ecclesiasticae disciplinam.

Haec plane quae ex dialecticorum uel rhetorum ³ prodeunt argumentis non facile diuinae uirtutis sunt aptanda mysteriis, et quae ad hoc inuenta sunt ut in syllogismorum instrumenta proficiant uel clausulas dictionum, absit ut sacris se legibus pertinaciter inferant et diuinae uirtuti conclusionis suae necessitates opponant.

Quae tamen artis humanae peritia, si quando tractandis sacris eloquiis adhibetur, non debet ius magisterii sibimet arroganter arripere, sed uelut ancilla dominae quodam famulatus obsequio subseruire ⁴, ne, si praecedit, oberret,

39. quia si VC²: quasi b || 47. discentium V: dissentium C²

1. Cf. FRÉVÉGISSE: *Quidquid esse necesse est, non esse impossibile est* (*Ep. de nihilo...*, PL 105, 754 A).

2. Sur cette formule de l'art dialectique, cf. spécialement: CICÉRON, *Topiques*, 2 (6); *De orat.*, 11, 38 (157); *De Jato*, 1, 1; *Tusc.*, 5, 25 (72); *De finibus*, 1, 7 (22); БОЖЕ, *In Cic. Top.*, 1, PL 64, 1045 AB. Cf. *Introd.*, chap. iv, p. 188 s.

3. Sur la liaison traditionnelle des deux arts de l'argumentation et le rôle de Cicéron dans cette tradition, cf. *Introd.*, chap. iv, p. 217 s. et p. 219, n. 4.

à venir soit à venir. Et par conséquent, en ce qui concerne l'ordre du discours, il est impossible que tout ce qui a été n'ait pas été; impossible que tout ce qui est ne soit pas; impossible que tout ce qui est à venir ne soit pas à venir ¹.

Qu'elle voie donc, l'aveugle témérité de ces savants pleins d'ignorance, de ces vains questionneurs, qu'en appliquant impudemment à Dieu ce qui n'appartient qu'à l'art de discuter ², ils lui enlèvent radicalement tout pouvoir et toute faculté non seulement sur le passé, mais sur le présent et l'avenir. Naturellement, comme ils n'ont pas encore appris les éléments des mots, ils perdent dans les brumes ténébreuses de leurs argumentations le fondement lumineux de la foi; ils ne savent pas encore ce dont les enfants s'occupent dans les écoles, et les voilà qui portent leurs chicanes et leurs griefs au milieu des mystères divins! Et parce qu'à étudier les rudiments ou, si l'on veut, l'art humain, ils n'ont rien appris de solide, leur curiosité nébuleuse trouble la pureté des enseignements de l'Église.

Certes, ce qui se tire des arguments des dialecticiens ou des rhéteurs ³ ne saurait s'appliquer uniment aux mystères de la puissance divine; ce qu'on a inventé pour régler l'usage des syllogismes ou les conclusions des énoncés, non, qu'ils n'aillent pas opiniâtement l'introduire dans les Lois sacrées et opposer leurs conclusions « nécessaires » à la puissance divine! Mais s'il arrive que la science humaine soit employée à l'examen de la Parole sacrée, elle ne doit pas tirer à soi le magistère avec présomption, mais, comme une servante, seconder sa maîtresse avec la soumission de celle qui sert ⁴, de

4. Sur la tradition de ce rapport, traduit par cette image, et restitué à Origène par le P. de Lubac, et sur la déformation qu'il a subie à travers la formule: *philosophia ancilla theologiae*, cf. *Introd.*, chap. iv, p. 251, n. 3, et p. 252, n. 1.

60 et dum exteriorum uerborum sequitur consequentias,
intimae uirtutis lumen et rectum ueritatis tramitem
perdat.

Quis enim manifeste non uideat quia, si argumenta-
tionibus istis, ut sese ordo uerborum habet, fides adhi-
betur, diuina uirtus in temporum quibusque momentis
65 inpotens ostendatur? Nam iuxta friuolae quaestionis
obloquium, non praeualet Deus agere ut uel quae dudum
facta sunt, facta non fuerint, uel e diuerso quae facta non
sunt, facta fuerint, uel quae nunc sunt, quamdiu sunt,
70 non sint, uel quae futura sunt, futura non sint, uel e
604 A contra quae futura non sunt, futura sint.

De qua nimirum quaestione ueteres liberalium artium
discussores, non modo gentiles, sed et fidei christianae
participes, prolixius tractauerunt. Sed nemo illorum in
75 hanc ausus est prosilire uesaniam ut Deo notam impossi-
bilitatis adscriberet, et praesertim si christianus fuit, de
illius omnipotentia dubitaret, sed ita de consequentia
necessitatis uel impossibilitatis iuxta meram solius artis
disputauere uirtutem, ut nullam in his conflictibus Dei
80 facerent mentionem. Isti autem qui antiquam quaes-
tionem nouiter afferunt, dum altiora gestiunt nosse quam
capiunt, potius aciem suae mentis obtundunt, quia ipsum
lucis auctorem offendere non pauescunt.

Haec igitur quaestio, quoniam non ad discutiendam
B 85 maiestatis diuinae potentiam, sed potius ad artis dialecti-
caae probatur pertinere peritiam, et non ad uirtutem uel
materiam rerum, sed ad modum et ordinem disserendi
consequentiamque uerborum, non habet locum in Eccle-
siae sacramentis, quae a saecularibus pueris uentilatur in

crainte qu'à la devancer elle ne s'égare, et qu'à suivre
les enchaînements des mots extérieurs elle ne perde
la lumière de la puissance intérieure et le droit chemin
de la vérité.

Et, en effet, qui ne voit à l'évidence que si ces raison-
nements sont admis, tels qu'ils sont formés par l'ordre
logique des mots, on démontrera que la puissance divine
est sans pouvoir à chacune des phases du temps? Car
suivant la contradiction qui nous est portée par cette
question futile, Dieu ne pourra faire que ce qui est déjà
arrivé ne soit pas arrivé, ou au contraire que ce qui
n'est pas arrivé soit arrivé, ou que ce qui est maintenant,
aussi longtemps qu'il est, ne soit pas, ou que ce qui est
à venir ne soit pas à venir.

Naturellement cette question a été abondamment
traitée dans le passé par les maîtres ès arts libéraux,
non seulement les païens, mais aussi des adeptes de la
foi chrétienne; mais aucun d'eux n'osa se jeter dans cette
démence de taxer Dieu d'impuissance et, surtout s'il
était chrétien, de douter de sa toute-puissance; mais
ils discutèrent de la nécessité ou de l'impossibilité logique
dans les strictes limites de leur art, sans faire jamais
mention de Dieu dans ces débats. Nos gens, eux, repre-
nant à leur compte cette vieille question, impatients
qu'ils sont de connaître ce qui dépasse leur portée, ne
font en réalité que rendre moins pénétrant le regard
de leur esprit, parce qu'ils ne craignent pas d'offenser
l'Auteur même de la lumière.

Ainsi donc cette question, puisqu'il s'avère qu'elle
ne va pas jusqu'à mettre en discussion la toute-puissance
de la majesté divine, mais qu'elle concerne l'exercice
de la dialectique, non pas l'essence et la réalité des choses,
mais les règles et l'ordre de la discussion et l'enchaînement
des mots, cette question sur laquelle on voit les enfants
du siècle s'exprimer dans les écoles, n'a pas sa place au

81. afferunt VC²: asserunt b || 80. uentilatur VC²: uentilantur b

90 scolis¹. Non enim ad fidei regulam uel morum pertinet
honestatem, sed ad loquendi copiam uerborumque nito-
rem². Quamobrem sufficiat nobis breui compendio fidem
defendere quam tenemus; sapientibus autem huius saeculi
95 quae sua sunt cedimus. Habeant qui uolunt litteram
occidentem, dummodo per Dei misericordiam Spiritus a
nobis uiuificans non recedat.

604 C **8. Quod Deus intra praesentiae suae sinum omnia
simul et tempora et loca concludat**

Constat itaque Deum omnipotentem sic omnia saecula
in aeternae sapientiae suae thesauro concludere ut nec
5 ad se quid accedere, nec a se quicquam per temporum
ualeat momenta transire. In illa igitur ineffabili suae
maiestatis arce persistens, sic omnia in praesentiae suae
constituta conspectu uno ac simplici contemplatur intuitu
ut sibi numquam penitus uel praeterita transeant, uel
10 futura succedant. Cui dum semper esse atque idem esse
est per aeternitatem, dum omne quod labitur circums-
cribit, intra semetipsum omnium cursus temporum clau-
dit. Et sicut intra se sine transitu cohibet omnia tempora,
ita nichilominus intra se sine spatiis uniuersa continet
D 15 loca. Hinc est plane quod ait : *Caelum et terram ego
impleo*^a. Hinc est quod Sapientia illius dicit : *Girum caeli
circiuiui sola*^b. De qua et Salomon ait quia *cum sit una,*

8. a. Jér. 23, 24 b. Sir., 24, 5

1. Comparer cette conception limitative de la compétence dialectique à celle que BÉRANGER DE TOURS prétend fonder en S. Augustin : *De sacra Coena*, c. 23, éd. Beekenkamp p. 47 (cf. AUGUSTIN, *De ordine*, 2, 13, 38); et à celles d'ISIDORE DE SÉVILLE (*Orig.*, 2, 22, 1) et de RABAN MAUR (*De cleric. inst.*, 20).

2. C'est à peu près dans les mêmes termes que CASSIDORE caractérise

sein des mystères de l'Église¹. Elle ne concerne en effet ni la règle de la foi ni la pureté des mœurs, mais la faculté de parler et l'éclat des mots². Qu'il nous suffise par conséquent de défendre, dans un abrégé, la foi que nous tenons; aux sages du siècle nous laissons ce qui leur appartient : que ceux qui la veulent, gardent la lettre qui tue, pourvu que, par la miséricorde de Dieu, l'Esprit vivifiant ne se retire de nous.

**8. Que Dieu, dans le sein de sa présence,
renferme à la fois tous les temps
et tous les lieux**

III. La foi Il est donc certain que Dieu
touchant la tout-puissant renferme tous les
connaissance divine siècles dans le trésor de sa
 sagesse éternelle, de sorte que
rien ne peut arriver ni passer pour lui suivant les phases
du temps. Ainsi, immuable dans cette ineffable citadelle
de sa majesté, il contemple d'une vue simple et unique
toutes choses placées sous le regard de sa présence, de
sorte que jamais pour lui, si peu que ce soit, ni le passé
ne passe, ni l'avenir n'advient. Comme il est de sa nature
d'être toujours, et toujours identique à lui-même pour
l'éternité, comme il enferme tout ce qui s'écoule, il
enserme en lui-même le cours de tous les temps; et de
même qu'il retient en lui-même tous les temps, sans
qu'ils passent, de même absolument il contient en lui-
même, sans qu'ils s'étendent, tous les lieux de l'univers.
Voilà certes pourquoi il dit : « J'emplis le ciel et la terre^a. »
Voilà ce qui fait dire à sa Sagesse : « Seule j'ai fait le tour
du cercle des cieux^b. » D'elle encore, Salomon dit que

l'objet, non de la dialectique, mais de la rhétorique : *Instit.*, prolog., PL 70, 1151 C.

omnia potest, et permanens in se innouat omnia^o. Et idem
 alibi : *Si caelum et caeli caelorum te capere non possunt,*
 20 *quanto magis domus haec quam aedificauit tibi^d.* De cuius
 etiam Spiritu scriptum est : *Spiritus Domini repleuit*
orbem terrarum et hoc quod continet omnia^o. De quo
 rursus dicitur quia *omnium est artifex, omnem habet*
uirtutem, omnia prospiciens^f. Et Dominus per prophetam
 25 dicit : *Caelum michi sedes est, terra autem scabellum pedum*
 605 A *meorum^g.* Rursumque de eo scriptum est : *Caelum metitur*
palmo, et omnem terram pugillo concludit^h. Sedi quippe
 cui praesidet, interior et superior manet. Nam <per>
 « caelum palmo metiens, et terram pugillo concludens »,
 30 ostenditur quod ipse sit circumquaque cunctis rebus quas
 creauit exterior. Id namque quod interius concluditur, a
 concludente exterius continetur. Per sedem ergo cui
 praesidet, esse interius ac supra perpenditur. Per pugillum
 uero quo continet, esse exterius subterque signatur. Quia
 35 enim ipse manet intra omnia, ipse extra omnia, ipse super
 omnia, ipse infra omnia : et superior est per potentiam, et
 inferior est per sustentationem, et exterior per magni-
 tudinem, et interior per subtilitatem¹. Vbi ergo fit aliquid
 absque eo qui, cum per molem corporis nusquam est, per
 40 incircumscriptam substantiam nusquam deest ? De quo
 ait Apostolus quia *in ipso constant omnia¹,* et rursus
 quoniam *ex ipso et per ipsum et in ipso sunt omnia¹.* Est
 enim, ut ita dixerim, locus inlocalis qui sic in se continet
 omnia loca ut non moueatur ipse per loca, et cum omnia

8. 28-29. nam caelum Vb : nam caelo C² || 29. terra C²

c. Sag. 7, 27 d. II Chr. 6, 18 e. Sag. 1, 7 f. Sag. 7, 21-23
 g. Is. 66, 1 h. Is. 40, 12 i. Col. 1, 17 j. Rom. 11, 36

1. Immensitas quippe diuinae magnitudinis ista est ut intelligamus eum
 intra omnia, sed non inclusum; extra omnia, sed non exclusum. Ideo scilicet
 interior ut cuncta contineat; ideo exterior ut omnia incircumscriptae suae
 magnitudinis immensitate concludat. Per id ergo quod exterior est, esse creator

« dans son unité elle peut tout, et sans sortir d'elle-même
 renouvelle toutes choses^o », et ailleurs : « Si le ciel et
 les cieus des cieus ne peuvent te contenir, combien
 moins encore cette maison que je t'ai construite^d ! »
 C'est aussi de son Esprit qu'il est écrit : « L'Esprit du
 Seigneur a rempli l'univers », et « il tient unies toutes
 choses^o ». De lui encore il est dit qu'« il est l'artisan de
 toutes choses », qu'il « a tout pouvoir, prévoyant tout^f ». Et le Seigneur dit par son prophète : « Le ciel est mon
 trône, la terre, l'escabeau de mes pieds^g. » De lui encore
 il est écrit : « Il mesure le ciel de sa paume, et tient toute
 la terre enfermée dans son poing^h. » Au trône sur lequel
 il siège, il demeure assurément intérieur et supérieur,
 car les expressions « mesurant le ciel de sa paume », et
 « tenant la terre enfermée dans son poing » montrent
 qu'il entoure de toutes parts la totalité des choses qu'il
 a créées, et qu'il lui est extérieur. Ce qui est enfermé à
 l'intérieur est en effet contenu à l'extérieur dans ce qui
 l'enferme ; donc le trône où il siège nous fait juger qu'il
 est au dedans et au-dessus des choses ; le poing, lui, dans
 lequel il les tient, indique qu'il est au dehors et au-
 dessous. Et en effet il demeure à l'intérieur de tout, à
 l'extérieur de tout, au-dessus de tout, au-dessous de tout :
 il est au-dessus par sa puissance, au-dessous parce qu'il
 soutient, extérieur par sa grandeur, intérieur par sa
 nature pénétrante¹. Où donc se produirait-il quelque
 chose sans lui ? lui qui, n'étant nulle part corporellement
 présent, par sa nature illimitée n'est absent de nulle part.
 De lui, l'Apôtre dit que « tout subsiste en lui¹ », et
 encore : « tout est de lui, par lui et en lui¹ ». Il est en effet,
 si je puis dire, le lieu hors de tout lieu qui contient en lui
 tous les lieux, sans se mouvoir lui-même à travers les
 lieux ; et, emplissant à la fois tous les lieux, il n'en occupe

ostenditur; per id quod interior, gubernator et rector rerum omnium demons-
 tratur (Op. 1, PL 145, 28 A).

45 simul impleat, non per partes sui occupat partes loci, sed totus ubique est, nec per ampliora loca diffusior, nec per angustiora contractior, nec altior in excelsis, nec plus humiliatus in infimis, non maior in magnis, non minor in minimis, sed unus idemque simplex et aequalis ubique¹,
50 nulla indigens creatura, sed eo omnis indiget creatura.

605 C Nam et antequam uirtutes angelicas condidisset, antequam tempus uel temporale aliquid extitisset, plenas atque perfectas immortalitatis et gloriae diuitias possidebat. Ad creandum igitur quod non erat, non solitudinis
55 eum uel alicuius inopiae necessitas impulit, sed sola propriae clementiae bonitas prouocauit². Nec beatitudini eius rerum conditio conferre aliquid potuit, cum ita per se et in se sit plenus atque perfectus ut nec existente creatura sibi aliquid accedat, nec ea pereunte decedat.
60 Omnia siquidem flumina intrant in mare, et mare non redundat eis^{k 3}.

9. Quomodo Deus cui omnia posse et nosse coaeternum est regnet in aeternum et ultra

D Est plane sibi coaeternum omnia posse sicut et omnia nosse idemque semper existere. In illo itaque summo
5 rerum cardine naturarum omnium iura dispensans, sic omnia tempora, praeterita uidelicet, praesentia et futura, intra suae prouisionis arcana complectitur, ut nec nouum aliquid sibi penitus accidat, nec aliquid ab eo per cursus

50. sed — creatura om. C² || 56. bonitas om. C²

9. 2. regnet — ultra om. C² || 7. prouisionis V : professionis C² || 8. per cursus V : percussus C²

k. Eccl. 1, 7

1. Sur la simplicité divine, cf. AUGUSTIN, *De ciuit. Dei*, 11, 10, 2.

pas les parties par des parties de lui-même, mais il est tout entier partout, sans être plus au large dans les lieux les plus vastes, ni plus resserré dans les plus étroits, ni plus haut dans les régions supérieures, ni plus bas dans les inférieures, ni plus grand dans les choses grandes, ni moindre dans les plus petites, mais partout un et le même, simple et égal¹, n'ayant besoin d'aucune créature, mais c'est de lui que toute créature a besoin.

Car, avant même qu'il eût créé les puissances angéliques, avant qu'il existât un temps et un être temporel, il possédait, pleines et parfaites, les richesses de l'immortalité et de la gloire. Donc, aucune nécessité ne l'a poussé à créer ce qui n'était pas encore, ni sa solitude, ni un manque quelconque ; seule sa généreuse bonté l'y a porté². Et sa béatitude ne put rien gagner à la création, puisqu'il est en soi et par soi si plein et parfait que la naissance d'une créature ne lui fait rien acquérir, et que sa mort ne lui fait rien perdre. Car « tous les fleuves se jettent dans la mer et la mer n'en déborde pas^{k 3} ».

9. Comment Dieu, à qui il est coéternel de tout pouvoir et de tout connaître, règne pour l'éternité et au delà

Il lui est absolument coéternel de tout pouvoir, comme de tout connaître et d'exister toujours identique à lui-même. Aussi, à ce pôle suprême des choses où il dispose les lois de toutes les natures, il embrasse tous les temps, passé, présent et futur, dans le secret de sa prescience, de sorte qu'absolument rien de nouveau ne se présente

2. Cf. AUGUSTIN : *Deus bonitate fecit, nullo quod fecit eguit* (*Enarrat.*, in Ps. 134, 10) ; cf. *supra*, p. 308, n. 1.

3. Cf. S. 42, *PL* 144, 720 D.

momenta recedat, sed nec diuersis obtutibus diuersa
 10 considerat, ut, cum intendit praeteritis, uacet a praesen-
 tibus uel futuris, uel rursus cum praesentia siue futura
 considerat, oculos a praeteritis auertat, sed uno dumtaxat
 ac simplici praesentissimae maiestatis intuitu simul omnia
 15 comprehendit¹. Neque hoc confuse atque inexplicabiliter,
 sed omnia discernit atque iuxta proprietatem suam
 quaeque distinguit.

606 A Plane qui in theatro residet non simul omnia uidet,
 quia, cum intendit aciem ante se, non uidet post se. Qui
 autem non in theatro, sed super theatrum excelsior
 20 supereminet, totius undique interiorum theatri ambitum
 uno comprehendit adspectu. Ita omnipotens Deus, quia
 omnibus quae uoluuntur incomparabiliter supereminet,
 omnia simul suis subiecta conspectibus praesentialiter
 uidet.

25 Et ut quod loquimur non modo uiuax ingenium capiat,
 sed et deses quilibet facile comprehendat, maior nobis
 uarietas est in hoc tam breuissimo temporis puncto quo
 dicimus caelum, quam Deo sit simul inspicere infinita
 omnium spatia saeculorum. Nam cum huius particulae
 30 prima dicitur syllaba, remanet adhuc secunda, et cum
 B secunda sonat, iam prima pertransiit. Deus autem uno
 atque ineffabili suae contemplationis ictu simul omnia
 conspiciendo distinguit, omnia circumdando
 penetrat et penetrando circumdat.

35 Hinc est quod Petrus ait apostolus : *Vnum hoc non*

20. undique V : utique C² || 25. quod V : quo C²b

1. Cf. AUGUSTIN, *De ciuit. Dei*, 11, 21.

à lui, que rien, selon les phases de son cours, ne s'éloigne de lui. Mais encore il ne porte pas vers ce qui est opposé des regards opposés, délaissant le présent ou le futur, quand il est attentif au passé ; ou, inversement, détournant les yeux du passé quand il regarde le présent ou le futur ; mais seulement par une vue unique et simple de sa majesté totalement présente il saisit tout à la fois¹ ; et cela non pas d'une façon confuse et indistincte : non, il discerne tout et distingue le propre de chaque chose.

Il est bien clair que celui qui est assis dans un théâtre ne voit pas tout à la fois : quand il dirige ses regards devant soi il ne voit pas derrière soi ; mais celui qui, au lieu d'être dans le théâtre, est au-dessus et le domine de plus haut, celui-là saisit d'un seul coup d'œil absolument toute la circonférence intérieure du théâtre. Ainsi, Dieu tout-puissant, parce qu'il domine d'une façon incomparable le déroulement de toutes choses, les voit toutes à la fois en sa présence, entièrement offertes à sa vue.

Et pour que ce que nous disons non seulement puisse être saisi par une intelligence vive, mais puisse être aisément compris par l'esprit le plus lent, disons qu'il y a pour nous plus de moments différents dans cet instant très bref où nous disons : « ciel », que pour Dieu lorsqu'il pénètre du regard les étendues infinies de tous les siècles à la fois. En effet, lorsque nous disons la première syllabe de ce petit mot, reste la seconde, et quand nous la prononçons, la première est déjà passée. Tandis que Dieu, d'un regard unique et ineffable, voit tout d'un coup toutes choses à la fois et, les voyant, distingue chacune ; enveloppant toutes choses il les pénètre, et les pénétrant il les enveloppe.

Ce qui fait dire à l'Apôtre Pierre : « Voici une chose, très chers, que vous ne devez pas ignorer : c'est que

lateat uos, carissimi, quia unus dies apud Deum sicut mille anni, et mille anni sicut dies unus^a. Et quia millenarius numerus perfectus est, mille annos pro longitudine et prolixitate omnium posuit saeculorum. Vnde et psalmista :

40 Mille, inquit, anni ante oculos tuos tamquam dies hesterna quae praeteriit^b, quia quicquid a nobis futurum expectatur, iam Deo per omnia notum, quasi praeteritum esse decernitur. Est enim, sicut ipse de se dicit : *alfa et o, initium et finis*^c. Et per prophetam : *Ante me non est*

606 C 45 *formator Deus, et post me non erit*^d. Enimvero quia in supremo rerum uertice ineffabiliter supereminens, quasi quodam profunditatis et aeterni consilii sui circulo, non modo cuncta temporum spatia, sed et loca et uniuersas amplectitur creaturas, et haec omnia uno contemplationis

50 ictu ac simplici semper adspectat intuitu, non inmerito solus potens, solus aeternus, solus dicitur immortalis. Vnde et Apostolus : *Regi, inquit, saeculorum, immortalis et inuisibili, soli Deo honor et gloria*^e. Et idem : *Beatus et solus potens Rex regum et Dominus dominantium, qui solus*

55 *habet immortalitatem, et lucem habitat inaccessibilem, quem nemo hominum uidit nec uidere potest*^f.

D Nam et angelica uirtus, licet potens sit, non tamen a se, sed ab illo <est> ; licet immortalis sit suumque beate uiuere nullo prorsus fine concludat, tamen quia et loca

60 mutat et tempora, non coaeterna suo dicenda est Creatori, quia naturaliter atque essentialiter est ipsa potentia, ipsa immortalitas, ipsa aeternitas¹. Vnde et Moyses : *Dominus,*

39. unde om. C³ || 41. post praeteriit add. Non ait. Tamquam dies hodierno. sed tamquam dies hesterna quae praeteriit C³ quod interpol. uid. || 43. 0 <mega> b || 45. formator VC² : formatus b (Vulg.) || 58. <est> b : om. VC²

9. a. II Pierre 3, 8 b. Ps. 89, 4 c. Apoc. 21, 6 d. Is. 43, 10
e. I Tim. 1, 17 f. I Tim. 6, 15-16

devant Dieu un jour est comme mille ans, et mille ans comme un jour^a. » Et comme le nombre mille est parfait, il l'a mis pour signifier l'étendue et la durée de tous les siècles. De là encore ce que dit le psalmiste : « Mille ans à tes yeux sont comme le jour d'hier qui s'en est allé^b », puisque tout ce que nous attendons à venir, Dieu, le connaissant déjà parfaitement, le considère comme du passé. Il est, en effet, comme il le dit lui-même, « l'Alpha et l'Oméga, le Principe et la Fin^c », et par son prophète : « Avant moi il n'y a aucun dieu créateur, et il n'y en aura pas après moi^d. » Puisqu'en vérité, dominant toutes choses de leur cime suprême, inexprimablement, il enferme en sa profondeur et en son dessein éternel, comme dans un cercle, non seulement toute l'étendue des temps, mais tous les lieux et l'ensemble des créatures, et puisque toutes ces choses, il les contemple à jamais d'un coup d'œil unique et d'une vue simple, lui seul mérite pleinement d'être appelé puissant, lui seul éternel, lui seul immortel. D'où cette parole de l'Apôtre : « Au Roi des siècles, immortel et invisible, au seul Dieu, honneur et gloire^e », et encore : « Le bienheureux et unique Souverain, le Roi des rois et Seigneur des seigneurs, qui seul possède l'immortalité et habite une lumière inaccessible, que nul d'entre les hommes n'a vu ni ne peut voir^f. »

Car même la vertu angélique, quel que soit son pouvoir, n'est pas par soi, mais par lui, et bien qu'elle soit immortelle et que sa vie bienheureuse ne soit limitée par absolument aucun terme, néanmoins, parce qu'elle change selon les lieux et les temps, on ne peut la dire coéternelle à son Créateur, puisque par nature et par essence il est lui-même la puissance, lui-même l'immortalité, lui-même l'éternité¹. D'où, aussi, cette parole de Moïse : « Le

1. Id., 11, 10, 2.

inquit, *regnauit in aeternum et ultra* ⁶³. Nam et angelica beatitudo iuxta conditionis suae modum non inmerito uidetur aeterna, quae nulli prorsus termino probatur obnoxia. Et merito dicitur quia in aeternum uiuit, quia beate uiuere numquam desinit. Sed ille non solum in aeternum, sed in aeternum regnat et ultra, qui cuncta saeculorum uolumina intra prouisionis suae continet ^{607 A} sinum, et non tamquam praeterita uel futura, sed ut reuera praesentia, suoque subiecta conspectui, perspicacissimo comprehendit intuitu; qui suae ditionis imperio regit omnia; cuius legibus obtemperant uniuersa; qui omnes creaturas ad nutum sui disponit arbitrii, omnibus ⁷⁰ uiuendi moderatur ac temperat ordinem, omnium formas distinguit ac species, omnibus, prout uult, congruas uirium tribuit facultates; a quo et per quem est quicquid est, sine quo quicquid est procul dubio nichil est ⁷⁵ ¹.

10. Quod Deo non est heri uel cras, sed hodie sempiternum ²

Omnipotenti itaque Deo non est heri uel cras, sed hodie sempiternum, cui nichil defluit nec accedit; cui nichil est ^B uarium, nichil a se diuersum. Illud hodie aeternitas est ⁵ incommutabilis, indefectiua, inaccessibilis, cui uidelicet nichil addi, nichil ualet inminui, et omnia quae apud nos elabendo transcurrunt, aut per temporum se uicissitudines uariant, apud illud hodie stant et immobiliter perseuerant. ¹⁰ In illo scilicet hodie dies ille adhuc immobilis est in quo

63. regnauit VC²: regnabit b || 65. terminum C² || 71. perspicacissimu C² || 72. dictionis C²

10. 9. illud V: illum C²

Seigneur règne pour l'éternité et au delà ⁸ », car même la béatitude angélique, selon le mode propre à sa condition, paraît non sans raison éternelle, puisqu'il est certain qu'elle n'est limitée par absolument aucun terme; et l'on peut dire avec raison qu'elle vit pour l'éternité, puisque sa vie bienheureuse ne finit jamais. Mais c'est non seulement pour l'éternité, mais « pour l'éternité et au delà », que règne celui qui, au sein de sa prescience, tient enfermé le déroulement de tous les siècles, et qui, d'un regard qui pénètre tout, les saisit ensemble, non pas comme passés ou futurs, mais comme réellement présents et exposés à sa vue; qui régit toutes choses par son empire absolu; aux lois de qui tout obéit; qui dispose toutes les créatures au gré de son libre choix; à toutes mesure et règle l'ordre de leur existence; de toutes diversifie les formes et les espèces; à toutes, selon sa volonté, accorde les pouvoirs qui conviennent à leurs natures; de qui et par qui est tout ce qui est, et tout ce qui est sans lui indubitablement n'est rien ¹.

10. Qu'il n'y a pour Dieu ni hier ni demain mais un aujourd'hui perpétuel ²

Ainsi donc, pour Dieu tout-puissant il n'est ni hier ni demain, mais un aujourd'hui perpétuel, où rien ne s'écoule ni n'arrive; où rien ne varie, rien n'est différent de soi. Cet aujourd'hui est une éternité immuable, indéfectible, inaccessible, à laquelle rien, évidemment, ne peut être ajouté, ni rien enlevé; et tout ce qui, dans notre vie, passe et nous échappe, ou change suivant les vicissitudes du temps, dans cet aujourd'hui reste stable et subsiste immuablement. Dans cet aujourd'hui, assurément, demeure

1. Cf. AUGUSTIN, *De natura boni*, 1, 1.

2. Comparer tout ce passage à AUGUSTIN, *De Ciui. Dei*, 11, 21.

mundus iste sumpsit originem ; in illo iam et ille nichilominus est quo iudicandus est per aeterni iudicis aequitatem. Neque enim in eam lucem quae sine accessu ea quae elegit inlustrat, et sine recessu ea quae respuit deserit, defectus mutabilitatis uenit, quia in semetipsa permanens immutabilis, mutabilia cuncta disponit, sicque in se transeuntia condidit ut apud se quae condita sunt transire nequaquam possint. Nec tempus intus in conspectu eius defluit quod apud nos foris per exteriora decurrit. Vnde fit ut in aeternitate eius omnia fixa permaneant quae non fixa extrinsecus saeculorum uolumina indesinenter emanant. Deo quippe dies una est aeternitas sua, quam uidelicet diem nec fine claudi nec initio uidet aperiri psalmista, cum dicit : *Melior est dies una in atriis tuis super milia* ^a.

25 Quid est ergo quod ille non ualeat de praeteritis omnibus uel futuris, qui uidelicet omnia facta uel facienda sine ullo transitu defigit et statuit in suae praesentia maiestatis ? Cui profecto et illud tempus intransibiliter adest quod ea quae facta sunt antecessit, et illud quod cuncta deinceps

30 futura concludit.

D Hinc est enim quod in his quae prophético spiritu dicta sunt in Scripturis saepe reperiuntur praeterita pro futuris poni et longe post agenda uelut iam transacta narrari. Vnde est quod passurus per prophetam Dominus ait :

35 *Corpus meum dedi percutientibus et genas meas uellentibus, faciem meam non auerti ab increpantibus et conspuentibus in me* ^b. Resurrecturus autem : *Resurrexi et adhuc tecum sum* ^c. De ascensuro quoque atque Spiritus sancti dona missuro dicitur : *Ascendens in altum captiuam duxit*

37. tecum sum VC² : sum tecum b

10. a. Ps. 83, 11 b. Is. 50, 6 c. Ps. 138, 18

encore immuable ce jour où notre monde prit naissance, en lui également est déjà ce jour où il doit être jugé par l'équité du juge éternel. Car dans cette lumière qui, sans se projeter, éclaire ce qu'il a choisi, sans se retirer, quitte ce qu'il rejette, aucune variation n'introduit jamais son défaut, parce que, demeurant immuable en elle-même, elle ordonne tout ce qui est changeant, et qu'elle a créé en elle-même ce qui passe sans que ce qui a été créé en elle puisse aucunement passer. Le temps même, au dedans, ne s'écoule pas à sa vue, tandis qu'au dehors, pour nous, il s'enfuit à travers les choses extérieures. Par suite, demeure immobile dans son éternité tout le déroulement des siècles qui, à l'extérieur, sont mobiles et sourdent sans fin. Son éternité est pour Dieu un jour unique, jour dont le psalmiste voit qu'il n'a ni fin ni commencement, quand il dit : « Un seul jour en ta demeure vaut mieux que mille ^a. »

Qu'y aurait-il donc qu'il ne puisse à l'égard de tout le passé ou le futur, puisque tout ce qui s'est produit ou doit se produire, il le fixe sans rien en laisser passer, et l'arrête en présence de sa majesté ? Puisque assurément il garde aussi devant lui, sans qu'il puisse passer, le temps qui a précédé tous les événements accomplis, et le temps qui renferme tout ce qui doit arriver ensuite.

D'où vient que les paroles de l'Esprit prophétique, dans les Écritures, donnent souvent le passé pour le futur, et racontent comme déjà accompli ce qui doit s'accomplir longtemps après. D'où vient que le Seigneur, qui devait souffrir plus tard, dit par son prophète : « J'ai livré mon corps à ceux qui me frappaient, mes joues à ceux qui m'arrachaient la barbe, je n'ai pas soustrait ma face aux outrages et aux crachats ^b » ; et devant plus tard ressusciter : « Je suis ressuscité et suis encore avec toi ^c. » Il est dit également du Seigneur qui allait monter au ciel et envoyer les dons du Saint-Esprit : « Montant dans les hauteurs, il a emmené captive la captivité, il a donné aux

40 *captiuitatem, dedit dona hominibus*^d ; quia uidelicet in
oculis illius sapientiae unde ista manabant, omnia tempora
608 A simul stant et futura atque praeterita, ut reuera prae-
sentia, fixa atque immobilia semper adsistunt. Et tan-
tumdem est : *Dederunt in escam meam fel*^e quantum et
45 dabunt. Et idem est : *foderunt manus meas et pedes meos*^f
quod et fodient.

Iam itaque ueniant superuacuae quaestionis auctores,
immo qui peruersorum dogmatum nituntur esse cultores,
et dicant : numquid potest Deus agere ut quae facta sunt
50 facta non fuerint ? Quibus ego in prima fronte respondeo
quia hoc non est quod diuinae bonitatis est : de nichilo
aliquid agere, sed de aliquo potius nichil efficere. Cum
utique scriptum sit : *Omnia per ipsum facta sunt, et sine*
ipso factum est nichil^g, ego probare uolo quod Deus de
55 nichilo faciat aliquid, tu ostendere niteris quod de aliquo
faciat nichil¹.

B Sed iam, quaeso, cuncta simul euome, omnes pestiferi
languoris humores sub unius conamine screatus effunde,
ut multiplici morbo unius antidoti sufficiat haustus
60 occurrere, nec ad curationem tui pluribus compellamur
confectionum generibus indigere. Age ergo, dic quomodo
potest Deus facere de praeteritis ut quod factum est
factum non fuerit, uel de praesenti quod nunc est, quam-
diu est, ut non sit, uel quod omnino futurum est ut
65 futurum non sit, uel rursus haec omnia per contrarium.
Quae nobis profecto execrationi potius uidentur esse
tradenda quam stilo.

Dic michi, uersutae quaestionis obiector, credis etiam

45. et idem est om. C² || 66. execrationi C² : excretioni V

d. *Éphés.* 4, 8 ; cf. *Ps.* 67, 19 e. *Ps.* 68, 22 f. *Ps.* 21, 17 g. *Jn* 1. 3

1. Cf. *supra*, p. 408, n. 1.

hommes ses dons^d » ; évidemment parce qu'aux yeux de
la Sagesse d'où émanaient ces paroles, tous les temps
restent simultanés : futur et passé, tout comme le présent,
sont là toujours fixes et immobiles devant elle. De même :
« Ils m'ont donné du fiel pour nourriture^e » équivaut à :
« ils me donneront » ; « ils ont percé mes mains et mes
pieds^f » revient à : « ils perceront ».

**IV. Reprise
de la question
par rapport aux biens
et aux maux**

Qu'ils viennent donc, main-
tenant, les auteurs de cette
question oiseuse, que dis-je ?
ceux qui tâchent de soutenir
des dogmes pervers, et qu'ils

disent : Dieu peut-il bien faire que ce qui est arrivé ne soit
pas arrivé ? Je leur réponds du premier coup que cela n'est
pas ce que fait la divine bonté, qui est de créer du néant
quelque chose, mais plutôt faire de quelque chose un néant.
Puisqu'il est bel et bien écrit : « Toutes choses ont été
faites par lui, et le néant a été fait sans lui^g », je veux
prouver, moi, que Dieu, du néant, fait quelque chose ; toi,
tu tâches de démontrer qu'il fait de quelque chose un
néant¹.

Mais de grâce, à présent, vomis tout à la fois ; force-toi
à cracher d'un seul coup toutes les humeurs de cette peste ;
qu'il te suffise d'avaler un seul antidote pour guérir ce mal
multiforme, et que nous ne soyons pas contraints, pour
te soigner, de recourir à d'autres genres de préparation !
Allons, je t'en prie, dis-nous comment Dieu peut faire à
l'égard du passé que ce qui est arrivé ne soit pas arrivé, ou,
à l'égard du présent, que ce qui maintenant est, aussi
longtemps qu'il est, ne soit pas ; ou que ce qui de toute
façon est à venir ne soit pas à venir ; ou encore prends les
négatives de ces propositions, qu'à mon avis on devrait
sûrement livrer à l'exécration plutôt qu'à la plume.

Dis-moi, toi qui m'opposes une question pleine d'arti-

tu quia quicquid Deus facit bonum est atque ideo aliquid
 70 est, et quicquid ille non facit nichil est ? Audi Scripturam :
 C *Vidit, inquit, Deus cuncta quae fecerat, et erant ualde bona* ^h.
 Et illud : *Sine ipso factum est nichil*. Sed quia hoc negare
 non potes, assentior, inquis. Tu itaque, dum quaeris unam
 75 futuram esse et futuram non esse, niteris profecto quaeque
 facta uel facienda confundere, et inter esse uel non esse
 nutantia demonstrare. Quod certe rerum natura non
 habet. Nichil enim simul potest esse et non esse. Sed quod
 80 in rerum natura non est, procul dubio nichil est. Quaeris
 ergo a Deo, durus exactor, ut faciat quod suum non est,
 hoc est nichil. Sed ecce euangelista contra te stat dicens
 quia *sine ipso factum est nichil*. Deus adhuc non didicit
 facere nichil. Tu eum doce et praecipe ut tibi faciat nichil.
 D Adhuc peto respondeas : credis, quaeso, et quod pro-
 85 pheta canit, cui scilicet omnia Scripturarum testimonia
 concinunt : *Omnia, inquit, quae uoluit Dominus, fecit
 in caelo et in terra, in mari et in omnibus abyssi* ¹ ? Sed hoc
 etiam a te negari non posse manifestum est. Cum ergo
 Deus omnia possit, cur addubitas Deum hoc posse ut
 90 aliquid simul sit et non sit, si hoc fieri bonum est ? Porro
 si inutile est res quaslibet inter esse et non esse confundi,
 Deus autem non inutilia, sed bona omnia fecit ¹. Immo, si
 malum est ac per hoc nichil est, hoc Deus omnino non
 facit, quia *sine ipso factum est nichil*.
 95 Huc accedit quia uoluntas summi et omnipotentis
 609 A Opificis tam efficax causa est rebus existendi uel non

75. futura (bis) C² || 76. uel (bis) VC² : et b || 78. et non esse om. C²

h. Gen. 1, 31 i. Ps. 134, 6

1. Cf. AUGUSTIN, *De diuersis quaest. LXXXIII, q. 6.*

fice, crois-tu, toi aussi, que tout ce que Dieu fait est bon,
 et par conséquent est quelque chose, et que tout ce qu'il
 ne fait pas n'est rien ? Écoute l'Écriture : « Dieu vit toutes
 les choses qu'il avait faites, et elles étaient très bonnes ^h » ;
 et ceci : « Le néant a été fait sans lui. » Mais puisque tu ne
 peux le nier, « je l'admets », dis-tu. Donc, lorsque tu
 demandes qu'une seule et même chose ait été et n'ait pas
 été, soit et ne soit pas, soit à venir et ne soit pas à venir, tu
 t'efforces bel et bien de brouiller toutes choses passées ou
 futures, et de démontrer qu'elles restent suspendues entre
 l'être et le non-être, ce que la nature exclut assurément,
 car rien ne peut en même temps être et ne pas être ; mais
 ce qui n'est pas dans la nature, à coup sûr n'est rien. Tu
 demandes donc à Dieu, âpre censeur, qu'il fasse ce qui n'est
 pas de lui, c'est-à-dire le néant ; mais voici que l'évangé-
 liste témoigne contre toi, en disant que « le néant a été fait
 sans lui ». Dieu jusqu'ici n'a pas appris à faire le néant.
 Enseigne-le-lui donc, toi, et ordonne-lui pour toi de faire
 le néant.

Encore un mot, réponds-moi : tu crois aussi, n'est-ce
 pas, ce qu'annonce le prophète — et tous les témoignages
 de l'Écriture s'accordent avec lui — : « Tout ce qu'a voulu
 le Seigneur, il l'a fait, au ciel et sur la terre, dans la mer
 et tous les abîmes ¹ » ? Mais cela non plus, évidemment, tu
 ne peux pas le nier. Donc, puisque Dieu peut tout, pour-
 quoi doutes-tu que Dieu puisse faire que quelque chose en
 même temps soit et ne soit pas, si c'est un bien que cela se
 fasse ? Par ailleurs, s'il est inutile que quoi que ce soit
 hésite confusément entre l'être et le non-être, Dieu n'a fait
 que des choses bonnes et aucune inutile ¹. A plus forte
 raison, si c'est un mal et par là si c'est un néant, Dieu ne le
 fait en aucune façon, car « le néant a été fait sans lui ».

A cela s'ajoute que la volonté de l'Ouvrier suprême et
 tout-puissant est pour toutes choses la cause si efficace de
 leur existence ou de leur inexistence que ce qu'il veut qui

existendi ut quod ille uult esse non possit non esse, et quod non uult esse non ualeat esse. Virtus quippe Dei fecit ut quod constituit fuisse, iam non ualeat non fuisse, 100 et quod constituit esse, quamdiu est, non ualeat non esse, et quod constituit futurum esse, iam non ualeat futurum non esse. Vnde ergo Dei uirtus potentior et mirabilior esse perpenditur, inde a stulte sapientibus inpos et inualida iudicatur. Si enim quicquid est ab ipso est, ipse rebus 105 hanc uim existentiae contulit ut postquam semel extiterint, non extitisse non possint.

11. Quod et qui mala faciunt et mala quae fiunt non esse dicenda sunt

609 B Mala autem quaelibet, sicut sunt iniquitates et scelera, etiam cum uidentur esse, non sunt, quia a Deo non sunt, 5 ac propterea nichil sunt, quod uidelicet Deus omnino non fecit, sine quo *factum est nichil*^{a 1}. Quapropter si quid boni factum est ab hominibus, perdere suum esse uel fuisse non potest, quia opus Dei est, etiamsi per homines factum est. Vnde propheta dicit : *Omnia enim opera* 10 *nostra operatus es nobis*^b. Opera quippe bona et Dei sunt et nostra, quoniam ille operatur in nobis, qui effectum tribuit operandi. Et Salomon : *In manu, inquit, illius et nos et sermones nostri et omnis sapientia et operum scientia* 15 *et disciplina*^c. In illo etiam, sicut ait Apostolus, *uiuimus,* *15 mouemur et sumus*^d.

Quod si malum factum est, etiam tunc nichil erat, cum esse uidebatur. Hinc est quod ipsos malitiae ac prauitatis

11. a. *Jn* 1, 3 b. *Is.* 26, 12 c. *Sag.* 7, 16 d. *Act.* 17, 28

1. Cf. AUGUSTIN, *Soliloquia*, 1, 1, 2 ; *Confess.*, 3, 7 (12) ; *De diuersis quaest. LXXXIII*, q. 21 ; ISIDORE DE SÉVILLE, *Sent.* 1, 9, 1 et 6.

soit ne peut pas ne pas être, et que ce qu'il ne veut pas qui soit n'a aucun moyen d'être. En vérité, la puissance de Dieu est cause que ce qu'il a une fois établi dans l'être ne peut plus ne pas avoir été, que ce qu'il établit dans l'être à présent, aussi longtemps qu'il est, ne peut pas ne pas être, et que ce qu'il établit dans l'être à venir, ne peut plus désormais ne pas être à venir. C'est donc en raison de ce qui fait estimer la puissance de Dieu plus grande et plus admirable, que nos sages insensés la jugent sans force et impuissante. Car si tout ce qui est, est par lui, il a conféré aux choses un pouvoir d'exister de telle nature qu'une fois qu'elles ont existé, elles ne peuvent pas ne pas avoir existé.

11. Qu'il faut dire et que ceux qui font le mal et que le mal qu'ils font ne sont pas

Quant aux maux de toutes sortes, tels qu'injustices et crimes, quand même ils paraissent être, ils ne sont pas, puisqu'ils ne sont pas de Dieu ; et par conséquent ils sont néant, puisqu'ils n'ont absolument pas été faits par Dieu « sans qui le néant a été fait^{a 1} ». Pour cette même raison, si un bien quelconque a été fait par les hommes, il ne peut perdre son être ni présent ni passé, car il est œuvre de Dieu, même s'il a été fait par les hommes. D'où cette parole du prophète : « Toutes nos œuvres, tu les as accomplies en nous^b. » Les œuvres bonnes sont assurément de Dieu et de nous-mêmes, puisque celui qui nous donne le pouvoir efficace d'agir agit en nous. Salomon dit aussi : « Nous sommes dans sa main, nous et nos discours, et toute notre sagesse, notre savoir-faire et notre science^c. » En lui aussi, comme le dit l'Apôtre, « nous vivons, nous nous mouvons et nous sommes^d ».

Si un mal a été commis, lors même qu'il paraissait être, il n'était rien. D'où, aux enfers, les plaintes des auteurs

auctores apud inferos conqueri Scriptura testatur. *Transierunt*, inquit, *omnia illa tamquam umbra et*
 20 *tamquam nuntius praecurrens et tamquam navis quae*
pertransiit fluctuantem aquam, cuius, cum pertransierit,
non est uestigium inuenire neque semitam carinae illius in
fluctibus ^e. Semita namque in fluctibus facta mox deficit.
 Vnde rursus dicunt : *aut tamquam auis quae transuolat*
 25 *in aere, nullum inuenitur argumentum itineris illius* ^f.
 Tertium quoque non dissimile his rursus apponunt : *aut*
tamquam sagitta emissa in locum destinatum, diuisus aer
 D *continuo in se reclusus est, et ignoratur transitus illius* ^g.
 Vestigium certe nauis, et auis et sagittae transitus, mox
 30 ut fiunt ilico recluduntur. Sic quilibet iniqui, mox ut
 incipiunt, praesto deficiunt. Vnde subiungunt : *Sic et nos*
nati continuo desiimus esse ^h. Immo ipso momento quo
 uidentur esse non sunt, quia ab illo qui uere est longe sunt.
 Quo contra de uiro iusto dicitur : *Consummatus in breui*
 35 *expleuit tempora multa, quia placita erant Domino opera*
illius ⁱ. De illis autem : *Deiecisti*, inquit, *illos dum alleua-*
rentur ^j. Non ait : postquam alleuati sunt, sed : dum
 alleuarentur, quia per hoc inanescunt, per quod intumescunt ;
 inde corruunt, unde sublimes fiunt. Non itaque
 610 A 40 hoc adserendum est quod postquam ad extrema deueniunt,
 tunc nichil fiunt, sed tunc procul dubio sunt nichil, cum
 uidentur aliquid. Nichil apud testimonium ueritatis,
 aliquid in umbra caliginis.

Adhuc fortassis epulabatur ille splendide, fulciebatur
 45 cuneis obsequentium, ambiebatur agminibus bellatorum,
 quem propheta superexaltatum et eleuatum uidit ;
 moxque ad contemplandum summa pertransiens, quem

11. 31. praesto C² qui postea spatium relinquit : V D^o || 34. Quo VC^{ab}

e. Sag. 5, 9-10 f. Sag. 5, 11 g. Sag. 5, 12 h. Sag. 5, 13 i. Sag. 4,
 13-14 j. Ps. 72, 18

mêmes du mal et de la perversité, l'Écriture en témoigne :
 « Tout cela, disent-ils, a passé comme une ombre, et
 comme la course d'un messenger ou comme un navire qui
 fend l'onde bouillonnante, sans qu'on puisse découvrir la
 trace de son passage, ni le sillage de sa carène dans les
 flots ^e. » En effet le sillage, à peine tracé dans les flots,
 disparaît vite. D'où encore ces paroles : « ou comme
 l'oiseau qui vole à travers les airs, sans qu'on découvre un
 signe de sa course ^f ». Ils ajoutent encore cette troisième
 comparaison toute pareille aux premières : « ou comme la
 flèche tirée vers son but ; l'air déchiré reflue aussitôt sur
 lui-même, et l'on ignore son passage ^g ». La trace d'un
 navire et le passage d'un oiseau et d'une flèche s'effacent
 assurément aussitôt ; ainsi en est-il des méchants : dès que
 leur existence commence, elle cesse immédiatement. D'où
 vient qu'ils ajoutent : « Ainsi de nous : à peine nés nous
 avons cessé d'être ^h » ; bien mieux : au moment même où
 ils paraissent être ils ne sont pas, car ils sont loin de celui
 qui est véritablement. Du juste, au contraire, il est dit :
 « Devenu parfait en peu de temps, il a fourni une longue
 carrière, parce que ses œuvres étaient agréables au
 Seigneur ⁱ. » Mais de ceux-là : « Tu les as renversés alors
 qu'ils relevaient la tête ^j. » L'Écriture ne dit pas : après
 qu'ils eurent relevé la tête, mais : « alors qu'ils relevaient
 la tête », parce que ce dont ils s'enflent les vide, et que par
 où ils s'élèvent, ils s'écroulent. Il ne faut donc pas affirmer
 qu'après avoir atteint leur dernier jour ils sont alors
 réduits à rien, mais sans le moindre doute qu'ils ne sont
 rien alors même qu'ils paraissent être quelque chose ; rien
 au témoignage de la vérité, quelque chose dans l'ombre des
 nuées.

Peut-être faisait-il encore des festins splendides, était-il
 soutenu d'une foule de courtisans, entouré de troupes
 en armes, cet homme que le prophète vit dans sa puissance
 et son élévation ; et bientôt, passant à la contemplation

magnum aliquid forte crediderat, nichil esse cognouit ^k.
 Hinc est enim quod scriptum est quoniam *spes impii*
 50 *tamquam lanugo est quae a uento tollitur, et tamquam spuma*
gracilis quae a procella dispergitur, et tamquam fumus qui a
uento diffusus est, et tamquam memoria hospitis unius diei
praetereuntis ¹. Nam qui tot momentaneorum rerum
 610 B
 55 uile quid esse quam nichil esse signauit. Mala ergo, etiam
 cum uidentur esse, non sunt, quia a bono Creatore facta
 cum sunt et ab eo qui uere et summe est procul sunt ¹.

Bona autem, id est ea quae bonus Artifex condidit, ut
 tu, quisquis es, quaeris, esse simul et non esse non possunt,
 60 quia in rerum natura, quas rationabilis Artifex esse
 constituit, alternitas ista non inuenit locum. Quia enim
 inter esse et non esse confundi malum est, ac potius nichil
 est, idcirco a bono Creatore, qui bona omnia fecit, alter-
 nitatis ista confusio facta non est. In malis autem potest
 65 utcumque uideri haec confusionis alternitas, quae certe
 uidentur esse et non sunt atque ideo quasi sunt et non
 sunt. Sunt quidem in superficie coloris, non autem in
 C iudicio ueritatis. Quamquam et ipsis malis non possumus
 hanc diuersitatem exacte concedere ut simul sint et non
 70 sint, quia uidentur esse sed non sunt, atque ideo uerius
 dicuntur semper non esse, quam et esse et non esse ².

71. et ¹ ont. C²

k. Cf. Ps. 36, 35-36 1. Sag. 5, 14

1. Cf. AUGUSTIN, *De Clu. Dei*, 12, 6.

2. Sur les rapprochements qui ont été tentés entre cette doctrine et certains passages du *Traité des noms divins* du Ps.-DENYS, cf. *Introd.*, chap. III, p. 169, n. 2, et p. 142, n. 1.

des choses d'en-haut, il connut que cet homme, en qui peut-être il avait cru voir une grandeur réelle, n'était rien ^k. C'est pourquoi il est écrit : « Car l'espoir de l'impie est comme bale que le vent emporte, comme écume légère que disperse la tempête, comme fumée dissipée par le vent, comme le souvenir de l'hôte d'un jour qui passe ¹. » En fait, celui qui a accumulé tous ces exemples de choses éphémères a marqué par là, non pas tant que toute la gloire des réprouvés est quelque chose de vil, mais qu'elle n'est rien. Donc, même quand les maux paraissent être ils ne sont pas, car ils n'ont pas été faits par le bon Créateur et ils sont loin de celui qui est véritablement et souverainement ¹.

Quant aux biens, c'est-à-dire à ce qui a été fait par le bon Ouvrier, ils ne peuvent en même temps être et ne pas être, comme tu le demandes, toi, qui que tu sois, car la nature des choses que l'Ouvrier raisonnable a établies n'admet pas cet état ambigu. En effet, du moment que c'est un mal, ou plutôt que ce n'est rien, de rester dans un état confus entre l'être et le non-être, le Créateur bon, qui n'a fait que des choses bonnes, n'est donc pas l'auteur de cet état ambigu et confus. Dans les maux, cependant, pourrait apparaître d'une certaine façon cet état confus et ambigu, car ils paraissent être assurément et ne sont pas, et c'est pourquoi, sans être, ils sont comme s'ils étaient. A vrai dire ils ont couleur d'être en surface, mais ils ne sont pas au jugement de vérité. Et encore, même aux maux, nous ne pouvons pas rigoureusement reconnaître cette nature double qui les ferait être et n'être pas car ils paraissent être, mais ne sont pas ; et ainsi, il est plus vrai de dire qu'ils ne sont pas que de dire qu'ils sont et ne sont pas ².

**12. Quod omnia Deus potest, siue faciat
siue non faciat**

Manifestum est igitur alternitatem istam de qua quaeritur, scilicet utrum possit credi aliquid fuisse simul et non fuisse, esse et non esse, futurum esse et futurum non esse, naturis existentium rerum nulla posse ratione congruere; ad solas autem uerborum pugnas quae de disserendi ac ratiocinandi fiunt consequentiis pertinere. Quamobrem indubitabili fide credendum est omnia Deus posse, siue faciat siue non faciat. Nam quod malum est potius debet dici nichil quam aliquid, atque ideo nichil praeiudicat si dicamus omnia Deum posse, licet mala non possit, cum mala non intra omnia, sed extra omnia potius debeant supputari.

Hinc est quod saepe diuina uirtus armatos dialecticorum syllogismos eorumque uersutias destruit, et quae apud eos necessaria iam atque ineuitabilia iudicantur, omnium philosophorum argumenta confundit. Audi syllogismum: si lignum ardet, profecto uritur; sed ardet; ergo et uritur. Sed ecce Moyses uidet rubum ardere et non comburi^a. Rursus: si lignum praecisum est, non fructificat; sed praecisum est; non ergo fructificat¹. Sed ecce uirga Aaron in tabernaculo contra naturae ordinem reperitur amigdalas protulisse^b.

Alioquin quid est tot in Aegypto pharaoni magnalia ac

12. a. Cf. *Ex.* 3, 2 b. Cf. *Nombr.* 17, 23

1. Sur ces deux syllogismes hypothétiques du 1^{er} mode et sur le suivant, cf. *Introd.*, chap. iv, p. 210, n. 3.

**12. Que Dieu peut tout, soit qu'il le fasse,
soit qu'il ne le fasse pas**

Il est donc évident que cette ambiguïté sur quoi porte la question — savoir: si l'on peut croire qu'une chose en même temps a été et n'a pas été, est et n'est pas, sera et ne sera pas —, cette ambiguïté ne peut s'accorder en aucune manière à la nature des choses existantes, et ne relève que des joutes verbales sur l'enchaînement logique du discours et du raisonnement. Dans ces conditions, il faut croire d'une foi inébranlable que Dieu peut tout, qu'il le fasse ou ne le fasse pas; car ce qui est mal, il faut dire que ce n'est rien plutôt que quelque chose, et ainsi nous ne faisons pas un jugement arbitraire en disant que Dieu peut tout, bien qu'il ne puisse faire le mal, puisque le mal ne doit pas être compté dans ce tout, mais en dehors.

**V. Les dialecticiens
confondus
par les faits.
Rappel de la virginité**

C'est pourquoi, souvent, la puissance divine renverse les puissants syllogismes des dialecticiens et leurs artifices, et confond ces arguments de tous les philosophes, qui apparaissent à leur jugement nécessaires et irrécusables. Écoute le syllogisme: si le bois brûle, il se consume assurément; or, il brûle; donc il se consume. Mais voici que Moïse voit un buisson brûler sans se consumer^a. Ou encore: si un rameau est coupé, il ne donne pas de fruit; or, il est coupé; donc il ne donne pas de fruit¹. Mais voici qu'on découvre que le rameau d'Aaron, contre l'ordre de la nature, a donné des amandes dans le tabernacle^b.

D'ailleurs que signifient tant de merveilles et de signes mis sous les yeux du pharaon en Égypte? Faire passer les

signa portendere, fidelium cateruas, Aegyptiis pereun-
 tibus, per diuisum mare transferre ^c, largissima fluenta ex
 aridi saxi rupe producere ^d, Iericontina moenia non armis
 frementibus, sed tubis clangentibus, dissipare ^e ? Pos-
 30 tremo, quod est in stuporem omnium saeculorum, solem
 in caelo ad imperium Iosue per unius diei spatium sistere ^f,
 per Ezechiam uero decem ad orientem lineis reuocare ^g,
 circa tres pueros furentis incendii uires extinguere ^h, circa
 Danihelem uero cruentos leonum rictus et rabida ora
 35 frenare ⁱ ? Quid, inquam, haec omnia sunt, nisi friuola
 611 B sapientum huius mundi sensa confundere et contra
 naturae consuetudinem diuinae uirtutis gloriam morta-
 libus reuelare ?

Veniant dialectici, siue potius, ut putantur, haeretici,
 40 ipsi uiderint; ueniant, inquam, uerba trutinantes,
 quaestiones suas buccis concrepantibus uentilantes,
 proponentes, adsumentes, et, ut illis uidetur, ineuitabilia
 concludentes ¹, ac dicant : si peperit, concubuit ; sed
 peperit ; ergo concubuit ². Numquid hoc ante redemptionis
 45 humanae mysterium non uidebatur inexpugnabilis roboris
 argumentum ? Sed factum est sacramentum, et solutum
 est argumentum.

Et quidem poterat Deus et fetare uirginem ante ruinam
 et reparare uirginem post ruinam. Vtrumque scilicet
 50 bonum erat, sed licet eatenus neutrum fecerat, utrumque
 posse facere procul dubio credendus erat. Et certe mira-
 C bilius est et ualde praecellentius uirginem incorruptam

12. 35. frenare VC² : refrenare b || 46-47. Sed --- argumentum om. C²

c. Cf. Ex. 14 d. Cf. Ex. 17 e. Cf. Jos. 6 f. Cf. Jos. 10, 12-13
 g. Cf. IV Rois 20, 8-11 ; Is. 38, 8 h. Cf. Dan. 3, 46-50 i. Cf. Dan. 6, 17-25

1. La terminologie qui est ici reprise pour désigner les opérations du syllogisme est celle de Boèce, *De syllog. hypoth.*, PL 64, 844 A.

foules des fidèles à travers la mer ouverte en deux, pen-
 dant que les Égyptiens périssent ^c ; tirer des eaux vives à
 profusion de la masse d'une roche aride ^d ; détruire les
 murs de Jéricho, non pas au bruit sourd des armes, mais
 au son éclatant des trompettes ^e ? Enfin, ce qui sera
 l'étonnement de tous les siècles, arrêter le soleil dans le
 ciel pendant l'espace d'un jour, au commandement de
 Josué ^f, et par l'entremise d'Ézéchiass, le faire retourner de
 dix lignes vers son levant ^g ; autour des trois enfants
 éteindre la violence du feu qui fait rage ^h ; et autour de
 Daniel calmer les mufles sanguinaires des lions et leurs
 gueules furieuses ⁱ ? Qu'est-ce que tout cela, dis-je, sinon
 confondre les opinions frivoles des savants de ce monde et,
 contre la coutume de la nature, révéler aux mortels la
 gloire de la puissance divine ?

Qu'ils viennent, ces dialecticiens, ou plutôt, comme
 on les juge, ces hérétiques, qu'ils voient la chose par eux-
 mêmes ; qu'ils viennent, dis-je, pesant leurs mots au
 trébuchet, soulevant leurs questions à voix retentissante,
 « posant la majeure », « établissant la mineure » et, à ce
 qu'ils croient, tirant des conclusions « inévitables ¹ », et
 qu'ils disent : « si elle a enfanté, elle a connu un homme ;
 or, elle a enfanté ; donc elle a connu un homme ². » Est-ce
 que ce raisonnement, avant le mystère de la Rédemption
 humaine, ne paraissait pas d'une solidité à toute épreuve ?
 Mais le mystère s'accomplit, et le raisonnement se défit.

Et certes, Dieu pouvait aussi bien rendre une vierge
 féconde, sans qu'elle perdît sa virginité, que rendre la
 virginité à celle qui l'aurait perdue ; car ces deux choses
 étaient bonnes ; et bien qu'il n'eût fait jusqu'alors ni
 l'une ni l'autre, on devait croire qu'il pouvait faire l'une et
 l'autre indubitablement. Et il est certainement plus
 étonnant, et de beaucoup plus excellent, de rester vierge

2. Sur la longue tradition de ce raisonnement, cf. *Introd.*, chap. iv,
 p. 210, n. 2.

manere post partum, quam corruptam ad uirginale decus redire post lapsum, quia et maius est quemlibet clausis 55 ianuis ingredi, quam eas quae patuerant ianuas claudi. Si ergo natus ex Virgine Redemptor noster quod maius est et longe praestantius fecit, quod minus est, corruptam quamlibet redintegrare non poterit ? Potuit Deus homo ex utero uirginali, salua uirginitate, procedere ; non 60 poterit uiolata uirginitatis dispendium reparare ? Quomodo ergo restauratur homicida, ut post dignam poenitentiam iam non sit homicida ? Quomodo fur ? Quomodo periurus ? Quomodo raptor ? Quomodo certe omnium criminum rei, postquam se ueraciter corrigunt, iam non 611 D 65 sunt quod fuerunt ? Vnde scriptum est : *Verte inpios et non erunt* ¹.

Sed dicis : fateor, inquam, quia corrupta quaelibet post poenitentiam iam non est quod fuit, ut uidelicet fornicationis subeat notam ; uerumtamen ad uirginitatis iam 70 non reuertitur gloriam. Et ego e contra respondeo quia qui potuit ex materno utero, inlaesa uirginitate, procedere, ualet etiam, si uult, in uiolata qualibet uirginitatis signaculum reformare.

13. Quod naturae conditor naturae sit etiam inmutator

Proponatur adhuc superstitiosae quaestionis obloquium ; uideatur etiam ex qua sit radice productum, 5 quatinus, ne praecipiti raptu uberes sinceræ fidei fruges

¹. *Prov.* 12, 7

et intacte après avoir enfanté, que, déflorée, de retrouver l'honneur virginal, après avoir péché, car c'est quelque chose de plus grand de passer à travers des portes fermées que de refermer des portes déjà ouvertes. Si donc notre Rédempteur, en naissant d'une vierge, a fait quelque chose de plus grand et de beaucoup plus extraordinaire, il ne pourra pas faire ce qui est moindre : rendre intacte une femme déflorée ? Dieu a pu naître homme du sein d'une vierge, en laissant intacte sa virginité, et il ne pourra réparer la perte d'une virginité violée ? Comment donc l'homicide est-il lavé de sa faute, de sorte qu'après une digne pénitence il n'est plus homicide ? Et le voleur ? Et le parjure ? Et le ravisseur ? Comment donc les coupables de tous les crimes, après qu'ils se sont corrigés pour de bon, ne sont-ils plus ce qu'ils étaient ? C'est pourquoi il est écrit : « Convertis les impies, et ils ne le seront plus ¹. »

Mais tu dis : je reconnais que toute femme déflorée, après sa pénitence, n'est plus ce qu'elle était, en ce sens qu'elle ne subit plus le déshonneur de l'adultère ; cependant, elle ne revient pas à l'honneur de la virginité. Et moi, je réponds au contraire que celui qui a pu sortir du sein de sa mère en laissant intacte sa virginité, a aussi le pouvoir, s'il le veut, de reformer en toute femme violée le sceau de la virginité.

13. Que celui qui a créé la nature change aussi la nature

VI. Reprise de la question et distinction de ce qui est impossible à la nature et possible à Dieu Énonçons une fois de plus l'objection que nous pose cette question superflue, et voyons de quelle racine elle sort, afin qu'elle n'aille pas inonder et entraîner impétueusement les riches moissons de la foi pure, mais que

612 A obruat, hiatu terrae dignus cum ipso suo fonte riuus
arescat. Ad adfirmandum namque quod Deus nequeat
uirginem reparare post lapsum, quasi consequenter
adiciunt : numquid enim potest Deus agere ut quod
10 factum est factum non fuerit ? Tamquam si semel constet
ut fuerit uirgo corrupta, iam nequeat fieri ut rursus sit
integra.

Quod certe quantum ad naturam uerum est statque
sententia. Factum quoque aliquid fuisse et factum non
15 fuisse unum idemque inueniri non potest. Contraria quippe
inuicem sunt adeo ut si unum sit, alterum esse non possit.
Nam quod fuit non potest uere dici quia non fuit, et e
diuerso quod non fuit non recte dicitur quia fuit. Quae
enim contraria sunt in uno eodemque subiecto congruere
20 nequeunt.

Haec porro impossibilitas recte quidem dicitur si ad
B naturae referatur inopiam ; absit autem ut ad maiestatem
sit applicanda diuinam¹. Qui enim naturae dedit originem,
facile, cum uult, naturae tollit necessitatem. Nam quae
25 rebus praesidet conditis, legibus subiacet Conditoris, et
qui naturam condidit, naturalem ordinem ad suae ditionis
arbitrium uertit ; quique creata quaelibet dominanti
naturae subesse constituit, suae dominationis imperio
naturae obsequentis oboedientiam reseruauit.

30 Consideranti plane liquido patet quoniam ab ipso
mundi nascentis exordio rerum Conditor in quod uoluit
naturae iura mutauit, immo ipsam naturam, ut ita
dixerim, quodammodo contra naturam fecit. Numquid
enim contra naturam non est mundum ex nichilo fieri,

13. 31. quod V : quid C² || 34. contra naturam non est V : non est contra naturam C²

1. Comparer à un célèbre jugement de DESCARTES, *Lettre à Arnauld*,

ce ruisseau, digne d'être englouti par la terre, soit asséché avec sa source même. Car à l'affirmation que Dieu ne peut rendre une femme vierge après sa faute, ils ajoutent comme par un enchaînement logique : car Dieu peut-il faire que ce qui est arrivé ne soit pas arrivé ? Comme si, une fois établi qu'une vierge a été déflorée, il était impossible qu'elle retrouvât son intégrité.

Pour la nature, certainement, cela est vrai, la proposition tient : que quelque chose à la fois soit arrivé et ne soit pas arrivé, on ne peut identifier là une seule et même chose ; ce sont en effet deux choses contraires l'une à l'autre, de sorte que, si l'une est vraie, l'autre ne peut pas l'être. Et en effet, ce qui a été, il n'est pas vrai de dire que cela n'a pas été, et inversement, ce qui n'a pas été, il n'est pas correct de dire que cela a été ; car les contraires sont incompatibles dans un seul et même sujet.

Mais allons plus loin : cette impossibilité, on a sans doute raison de l'affirmer quand on la rapporte aux limitations de la nature ; mais qu'on se garde bien de l'attribuer à la majesté divine¹ : car celui qui a donné naissance à la nature, lui enlève facilement, quand il le veut, sa nécessité. Elle qui commande aux créatures, est en effet soumise aux lois du Créateur ; et celui qui a créé la nature, change l'ordre naturel au gré de sa puissance ; celui qui a établi toutes les créatures sous la domination de la nature, a réservé à son pouvoir souverain l'obéissance docile de la nature.

A bien y réfléchir, il est lumineusement évident que, dès l'origine du monde, à sa naissance, le Créateur a changé, comme il l'a voulu, les lois de la nature ; bien plus : la nature même, pour ainsi dire, il l'a faite, en un certain sens, contre nature. En effet, n'est-il pas contre nature que le monde soit fait de rien ? Et c'est pourquoi

du 29 juillet 1648, éd. G. Lewis, Paris 1953, p. 93. Cf. *Introd.*, chap. III, p. 175, n. 1.

612 C 35 unde et a philosophis dicitur quia ex nichilo nichil fit ?
 animalia non ex animalibus, sed ex stolidis elementis, solo
 iussionis imperio creari ? dormientem hominem costam
 perdere nec dolere ? de solo uiro feminam sine femina
 fieri et in una costa omnia hominis membra distingui ?
 40 mutuo se nudos aspicere et non modo non erubescere, sed
 nequidem nosse^a ? et multa alia quae persequi longum
 est.

Quid ergo mirum si is qui naturae legem dedit et
 ordinem, super eandem naturam sui nutus exerceat
 45 ditionem ut ei naturae necessitas non rebellis obsistat, sed
 eius substrata legibus uelut ancilla deseruiat ? Ipsa quippe
 rerum natura habet naturam suam, Dei scilicet uolun-
 tatem¹, ut, sicut illius leges quaelibet creata conseruant,
 D sic illa, cum iubetur, sui iuris oblita, diuinae uoluntati
 50 reuerenter oboediat.

Quid est enim hodieque quod cernimus quoniam sala-
 mandra in ignibus uiuit², et non modo laesionem adus-
 tione non patitur, sed tamquam fomentis insuper uege-
 tatur ? Quidam quoque uermiculi in feruentissimis aquis
 55 et nascuntur et uiuunt. Quid est quod palea tam frigida
 est ut obrutas niues diutissime seruet, tam calida ut poma
 quaelibet acerba maturet ? Quid est quod ignis, cum
 ipse sit lucidus, quaelibet ab eo fuerint adusta nigrescunt,
 et cum ipse resplendeat, quicquid et ambit et lambit
 60 pulcherrimus decolorat ? Verumtamen lapides igne can-

35. nichil add. V^{pc}: om. C² || 52. adustione V : adustionem C² || 56. ut²
 V : et C² || 57. acerua C²

13. a. Cf. *Gen.* 1 et 2

1. Cf. AUGUSTIN, *De Cit. Dei*, 21, 8, 2 ; voir *Introd.*, chap. III, p. 176, n. 3.

2. L'exemple de la salamandre, comme la plupart des suivants, est
 emprunté à AUGUSTIN, *De Cit. Dei*, 21, chap. IV, 1 (et chap. IV à VIII),
 Augustin étant lui-même tributaire de Plin. Pour plus de précisions dans

les philosophes disent que « rien n'est fait de rien ». Et que les animaux soient créés, au seul pouvoir de son commandement, non pas à partir d'animaux mais d'éléments bruts ? Que l'homme endormi perde une côte et n'en souffre pas ? Que de l'homme seul, sans femme, la femme soit tirée ? Et que tous les membres du corps humain se différencient dans une seule côte ? Qu'ils se voient l'un l'autre nus, et non seulement n'en rougissent pas, mais ne le sachent même pas^a ? et bien d'autres choses dont l'énumération serait longue.

Qu'y a-t-il donc d'étonnant si celui qui a donné à la nature sa loi et son ordre, exerce sur cette nature son pouvoir absolu de sorte que la nécessité de la nature ne puisse, se rebellant, lui résister, mais qu'entièrement soumise à ses lois, elle le serve avec zèle, comme une servante ? C'est que la nature elle-même a sa propre nature, à savoir la volonté de Dieu¹ : ainsi, de même que toutes les créatures gardent ses lois, elle-même, lorsqu'elle en reçoit l'ordre, oublie ses droits pour obéir avec déférence à la volonté divine.

Que signifie ce que nous voyons encore aujourd'hui : que la salamandre vit dans les flammes², et non seulement n'en souffre pas de brûlures, mais s'en trouve même revigorée comme par des onguents ? Certains vermisseaux, également, naissent et vivent dans des eaux bouillantes. Pourquoi la paille est-elle si froide qu'elle conserve très longtemps les neiges qu'on y enfouit, si chaude qu'elle fait mûrir n'importe quel fruit vert ? Pourquoi la flamme, qui elle-même est claire, noircit-elle tout ce qu'elle brûle, et pourquoi, elle qui resplendit, décolore-t-elle, elle si belle, tout ce qu'elle enveloppe et lèche ? Cependant, des pierres longtemps chauffées à

la détermination des sources, voir *Sc. séc.*, 2^e partie, chap. v.

dente percocti et ipsi sunt candidi, et quamuis magis ille rubeat, illi flammis albescant, luci tamen congruit album, tenebris nigrum. Cumque ignis in lignis ardeat, lapides coquat, contrarios habet in non contrariis rebus effectus.

613 A

65 Licet enim sint lapides et ligna diuersa, constat tamen non esse contraria, sicut album et nigrum, quorum in lapidibus unum, in lignis exhibet alterum. Illos enim clarificat, haec offuscat, dum in illis omnino deficeret, nisi in istis uiueret. Cur etiam in carbonibus tanta infirmitas ut ictu leuissimo

70 frangantur, pressu facillimo conterantur, et tanta firmitas ut nullo humore corrumpantur, nulla prorsus aetate uincantur, usque adeo ut eos substernere soleant qui limites figunt, quatinus litigantes eorum ostensione conuincant, si qui post annosa temporum ac diuturna

75 curricula fixum lapidem limitem non esse contendunt ?

B Quis enim eos infossos humidae foueae, ubi ligna putrescerent, tamdiu durare incorruptibiliter posse, nisi rerum ille corruptor, ignis, effecit ? Calx quoque conceptum ignem atque sopitum sic occultissime seruat ut nemo tangendo sentiat, sed cum extinguitur, tunc accenditur et sentitur. Vt enim calx uim occulti ignis expellat, aqua perfunditur, et cum ante sit frigida, inde feruescit unde feruentia cuncta frigescunt. At si non aqua sed oleum, quod procul dubio fomes est ignis, adhibetur, nulla eius

85 infusione calor uel minimus excitatur.

Quid ergo mirum si omnipotens Deus in magnis magnus

61. quauis C³ || 66. alba et nigra C³ || 74. qui V C² ac : quis C² pc || 78. effecit VC² : effecisset b

feu incandescent sont elles-mêmes blanches, et quoique lui devienne plus rouge et qu'elles blanchissent aux flammes, le blanc s'accorde pourtant avec la lumière et le noir avec les ténèbres. Et tandis que le feu, mis au bois, brûle et cuit les pierres, il a des effets contraires en des choses qui ne le sont pas ; car bien que pierres et bois soient choses différentes, il est pourtant certain que ce ne sont pas des contraires, comme le blanc et le noir, dont le feu produit l'un dans les pierres, l'autre dans le bois ; en effet, il rend celles-là plus claires, celui-ci plus noir, tandis qu'il s'éteindrait tout à fait en celles-là, s'il ne trouvait de quoi vivre en celui-ci. Pourquoi aussi, dans le charbon, une telle fragilité que le coup le plus léger le brise, que la moindre pression l'écrase, et une telle solidité qu'aucune humidité ne le détériore et que le temps n'en vient jamais à bout, à ce point même que ceux qui font les bornages, ont l'habitude d'en mettre sous les bornes, pour pouvoir, en le montrant, convaincre ceux qui seraient en procès, si certains, après une longue suite d'années, prétendaient que la pierre fichée en terre n'est pas une borne ? Et sous l'effet de quelle action ce charbon enfoui dans un trou humide, où le bois pourrirait, peut-il rester si longtemps dur et incorruptible, si ce n'est pas l'action de ce corrupteur, le feu ? La chaux, de même, conserve d'une façon si secrète le feu qui s'y est mis et s'y est endormi, qu'au toucher personne ne le sent ; mais quand on l'éteint, alors il se rallume et on le sent ; en effet, pour que la chaux dégage l'énergie du feu qui s'y cache, on y répand partout de l'eau, et cette chaux, qui jusque-là était froide, est échauffée par l'élément qui refroidit tout ce qui est chaud. Mais si, au lieu d'eau, on met de l'huile, qui généralement excite le feu, elle ne provoque aucune chaleur en se répandant, pas la moindre.

Qu'y a-t-il donc d'étonnant si Dieu tout-puissant se

ostenditur, cum et in minimis atque extremis quibusque
 rebus tam mirabiliter operatur? Quid enim uilius pelle
 C colubri? Si tamen oleo feruescente decoquitur, mire per
 90 eam dolor aurium mitigatur. Quid inferius cimice? Si
 sanguisuga faucibus haeserit, fumo eius excepto statim
 euomitur; urinae quoque difficultas huius appositione
 laxatur. Quid adamantem referam, qui non igne, non ferro
 diuiditur, ullaque alia ui, nisi dumtaxat hircino sanguine,
 95 non secatur? Quid est quod magnetem lapidem mira-
 bilem ferri facit esse raptorem? Qui tamen, si adamas
 iuxta ponitur, non modo iam ferrum nullatenus rapit, sed
 et si iam rapuerat ut ei propinquauerit, mox remittit,
 tamquam si lapis lapidem timeat, et uelut ante conspec-
 100 tum maioris potentiae proprias uires perdat. Nec latet
 asbeston Archadiae lapidem propterea sic uocari quod
 accensus semel iam non possit extinguui. Pyrites etiam
 D lapis qui in Perside reperitur, cur ab igne nomen accepit,
 nisi quia tenentis manum, si uehementius prematur,
 105 adurit? In eadem rursus Perside lapis gignitur qui sele-
 nites uocatur, cuius candor interior cum luna crescit,
 eademque postmodum ad defectum tendente decrescit.
 Quid est praeterea quod Agrigentinum Siciliae sal cogit,
 cum admotum igni fuerit, fluere; cum uero in aquam
 110 mittitur, uelut in ignibus crepitare? Quid est quod apud
 Garamantas efficit quemdam fontem tam frigidum diebus
 ut non bibatur, tam feruidum noctibus ut non tangatur?
 Quis in Epiro alium fontem ita mirabilem praebuit ut,
 cum sit contrectantibus frigidus, in eo tamen faces, ut in
 614 A 115 caeteris, extinguntur accensae, sed, non ut in caeteris,

montre grand dans les choses grandes, lui qui, jusque
 dans les moindres et les dernières de toutes, opère si
 merveilleusement? En effet, quoi de plus vil qu'une peau
 de couleuvre? Pourtant, cuite dans l'huile bouillante,
 elle calme les maux d'oreilles d'une façon étonnante.
 Qu'y a-t-il d'inférieur à une punaise? En aspirant sa
 fumée, si l'on a une sangsue fixée dans la gorge, on la
 rend aussitôt; de même, en se l'appliquant, celui qui
 urine difficilement est soulagé. Que dire du diamant que
 ni fer ni feu ne coupent, et qu'aucune autre puissance
 n'entame, à l'exception du sang de bouc? Qu'est-ce qui
 fait que la merveilleuse pierre d'aimant attire le fer?
 Et cependant, si l'on place un « diamant » auprès, non
 seulement elle n'attire plus du tout le fer, mais si elle
 l'a déjà attiré de sorte qu'il s'en soit rapproché, elle le
 lâche aussitôt, comme si une pierre avait peur d'une
 pierre, et, comme à la vue d'une puissance plus grande,
 perdait ses propriétés. On n'ignore pas non plus que
 l'« asbeston », pierre d'Arcadie, porte ce nom parce
 qu'une fois allumée, elle ne peut plus s'éteindre. De
 même la « pyrite », qu'on trouve en Perse, pourquoi le
 feu lui a-t-il donné son nom, sinon parce qu'elle brûle
 la main qui la tient, si l'on presse un peu fort? C'est
 encore la Perse qui produit une pierre appelée « sélénite »,
 dont l'éclat intérieur croît avec la lune, puis, lorsque
 celle-ci vient à diminuer, il décroît. Qu'est-ce qui force
 encore le sel d'Agrigente, en Sicile, à couler quand
 on l'approche du feu; mais lorsqu'on le jette dans l'eau,
 à crépiter comme dans le feu? Qu'est-ce qui rend une
 certaine source, au pays des Garamantes, si froide le jour
 qu'on ne peut y boire, si chaude la nuit qu'on ne peut
 y toucher? Qui nous a donné en Épire une autre source
 si merveilleuse: elle est froide au toucher, et cependant,
 les torches allumées s'y éteignent, comme dans les autres,
 mais une fois éteintes, à la différence des autres sources,

96. adamans C³ || 105. selenites b : seleniten V seleruten C² || 110. in
 om. C¹

- accenduntur extinctae ? Quis in Aegypto huiusmodi ficum esse constituit, cuius lignum, cum in fluenta proicitur, non ad lignorum consuetudinem protinus enatet, sed in profunda mergatur, quodque est mirabilius, postquam in
- 120 imo aliquamdiu manserit, inde ad aquae superficiem rursus emergit, quando scilicet madefactum humoris debuit pondere praegravari ? Quid est quod in aruis Sodomae poma gignuntur quae ad maturitatis quidem speciem usque perueniunt, sed morsu pressuue temptata,
- 125 in fumum atque fauillam corio fatiscente uanescunt ? Quid etiam quod in Cappadociae finibus equae ex uento concipiunt, idemque fetus non, nisi usque triennium, uiuunt ? Vnde Thilon Indiae insula huiusmodi uires habet
- 614 B ut omnes in ea rami arborum numquam nudentur tegmine
- 130 foliorum ? Vnde et terra illa in occiduis partibus hanc consecuta est dignitatem ut ex arborum ramis uolucres prodeant, et ad pomorum similitudinem animati atque pennati fructus erumpant ? Sicut enim referunt qui se uidisse testantur, paulatim incipit pendulum quid ex ramo
- 135 suspendi, deinde in imaginem uolucris speciemque formari, postremo quantulumcumque plumescens hiatu rostri sese ab arbore diuidit, sicque nouus aeris habitator ante pene discit uolare quam uiuere. Enimuero quis tot uirtutis diuinae magnalia¹ quae contra communem naturae
- 140 ordinem fiunt enumerare sufficiat ? Quae nimirum non humanis discutienda sunt argumentis, sed uirtuti potius relinquenda sunt Creatoris.
- C Quid ergo mirum si is qui naturalia rerum omnium iura disposuit, ipsum naturae ordinem ad arbitrium efficacis-

125. fumu uel fauillam C² || 134. incipit V : inedit C²

1. Cf. PAPIAS : *Miraculum ut suscitare mortuum, Mirabile uero ut in aqua*

elles s'y allument. Qui a créé en Égypte un figuier de telle nature que son bois, jeté dans un cours d'eau, ne flotte pas aussitôt, comme tous les bois, mais coule au fond, et, ce qui est plus étonnant, après y être resté un certain temps, remonte à la surface, alors qu'imbibé d'eau il aurait dû être alourdi par le poids du liquide ? Comment se fait-il que dans les campagnes de Sodome naissent des fruits qui arrivent bien jusqu'à paraître mûrs, mais si l'on y touche, qu'on y morde ou qu'on les presse, la peau se fend et ils s'évanouissent en fumée ou tombent en poussière ? Comment se fait-il encore qu'en terre de Cappadoce les cavales soient fécondées par le vent, et que leurs poulains ne vivent pas plus de trois ans ? D'où est-ce que Thilon, île de l'Inde, possède les énergies nécessaires pour que les branches d'aucun arbre n'y soient jamais dépouillées de leur frondaison ? Où donc encore cette contrée d'Occident a-t-elle acquis le privilège de voir des oiseaux naître des branches des arbres et, pareils à des fruits ordinaires, mais étant des fruits animés et ailés, s'envoler ? Comme le rapportent en effet ceux qui attestent l'avoir vu, peu à peu quelque chose commence à pendre à la branche, puis à prendre la forme et l'aspect d'un oiseau, enfin quelques plumes apparaissent, et, en ouvrant le bec, il se sépare de l'arbre, et ainsi ce nouvel habitant des airs apprend à voler presque plus tôt qu'à vivre. En vérité, qui pourrait dénombrer tant de merveilles de la puissance divine¹ qui s'accomplissent contre l'ordre habituel de la nature, et qu'il ne convient certes pas de juger avec des arguments humains, mais bien de laisser à la puissance du Créateur ?

Qu'y a-t-il donc d'étonnant si celui qui a disposé les lois naturelles de toutes choses, infléchit l'ordre

ignem accendi... mirabilia audi. Apud Garamantas..., etc. (Element. doct. rudiment., art. « miraculum »).

145 simae suae uoluntatis inflectit, ut qui matrem uirginem nascendo seruauerat, uiolatam quamlibet, si uoluerit, integram reddat ? Aequale nempe fuit Deo et prius Enoch et Heliam in carne retinere uiuentes, et post Lazarum ac uiduae filium de sepulchris educere resurgentes ^b.

14. De palatio Romuli et philosopho corruentibus

Nescio si legitur, sed a nonnullis intra Romana moenia celebri fama uulgatur quod uidelicet Romulus, qui conditor urbis adseritur, constructo palatio cuius parietina, licet semiruta, ex magna adhuc parte cernuntur, in hanc uocem, quasi de firmamento operis confusus, eruperit : certum est, inquit, et immobiliter fixum quia, nisi uirgo pepererit, domus ista non corruet. Sicque, si tamen uerum est quod adseritur, ex gentilis hominis lingua, sicut 614 D rei probauit euentus, egressa est propheta. Nam nocte 10 qua Saluator ad redemptionem nostram ex uirginali aluo processit, sicut dicitur, palatium corruit.

Vtrumque nimirum, et uirginem parere et aedificium ruere, homini Deum ignoranti impossibile uidebatur. At 15 qui utrumque semper potuit, sed diu intra prouidentiae suae secreta continuit, utrumque, cum uoluit, per effectum operis congruo tempore declarauit.

Illud plane stupendum quod nunc homines, in Ecclesiae

14. 15. prouidentiae V : prudentiae C²

b. Cf. *Str.* 44, 16 ; *IIéb.* 11, 5 ; *IV Rois* 2 ; *Jn* 11 ; *Lc* 7, 11-15

même de la nature au gré de sa volonté souverainement efficace, de sorte que lui qui a laissé sa mère vierge en naissant puisse, s'il le veut, rendre intacte toute femme déflorée ? Car ce fut pour Dieu tout pareil de maintenir en vie dans leur chair Énoch et Élie, et plus tard de faire sortir de leurs tombeaux Lazare et le fils de la veuve, ressuscités ^b.

14. De la chute du palais de Romulus et de celle du philosophe

VII. « Exemples » Je ne sais si l'on peut la lire, édifiants mais l'histoire, répandue par certains, est bien connue dans les murs de Rome, selon laquelle Romulus, qui est, assure-t-on, le fondateur de la ville, ayant construit un palais dont on voit encore, pour une bonne part, les vieux murs, bien qu'ils soient à moitié en ruine, se serait écrié, sûr qu'il était de la solidité de son œuvre : « C'est chose certaine et immuablement assurée qu'à moins qu'une vierge n'enfante, cette demeure ne s'écroulera pas. » Et en cela, si toutefois ce qu'on affirme est vrai, une prophétie, comme l'événement l'a prouvé, est sortie de la bouche d'un païen. Car la nuit où le Sauveur est sorti du sein de la Vierge pour notre rédemption, le palais, à ce qu'on dit, s'écroula.

Naturellement, les deux choses : qu'une vierge enfante et que l'édifice s'écroule, paraissaient impossibles à un homme qui ne connaissait pas Dieu ; et pourtant, il a toujours pu faire l'une et l'autre ; mais longtemps il garda ce pouvoir dans le secret de sa Providence, et quand il voulut les deux, il le fit voir en les accomplissant, au temps qui lui convenait.

Il est tout simplement stupéfiant de voir aujourd'hui

gremio non modo renati, sed etiam nati, tam audacter,
 615 A 20 tam inpuenter, omnipotenti Deo calumniam impossi-
 bilitatis obiciunt, et protinus absorberi terreni subsicii
 uoragine non pauescunt. Erubescat iam lingua frenetica,
 et quae nescit esse facunda, discat esse uel muta. Nescit
 aedificationis augmenta depromere, sciat saltem sine fidei
 25 destructione tacere¹. Alioquin abscidatur sibi ferro
 praepitium per uindictam, nisi sibi frenum adhibeat per
 silentii disciplinam. Ventilent quaestiones suas qui uolunt,
 iuxta modum et ordinem disserendi, dum modo per
 30 ambages suas et scholaris infantiae nenias contumeliam
 non inferant Creatori; sciantque impossibilitatem istam
 in ipsa rerum esse natura et uerborum ex arte proce-
 dentium consequentia, non ad uirtutem pertinere diuinam,
 B nichilque supernae maiestatis euadere posse potentiam, ut
 dicatur iuxta solius naturae ordinem uerborumque
 35 conditionem: si est aliquid, quamdiu est, non potest non
 esse; et si fuit, non potest non fuisse; et si futurum <est,
 non potest futurum> non esse. Alioquin contra ipsius
 naturalis proprietatis ordinem existendique materiem,
 quid est quod Deus non possit euertere? quid est quod
 40 Deus non ualeat noua conditione creare? Discutiant
 itaque iuxta modulum suum litterarum dumtaxat quibus
 adhuc indigent elementa, nec altiora se usurpent diuina
 mysteria.

Philosophus quidam, dum siderum cursus stellarumque
 45 meatus nocturno tempore rimaretur, in limosum repente

21. subsicii VC²: subseciui b || 28. modo V: uero C² || 36-37. et si futu-
 rum non esse C² V^{pc}: et si futurum [est, non potest] non esse [futurum] b ||
 38. materiem VC²: materiae b

des hommes, non pas seulement renés, mais bien nés
 dans le sein de l'Église, objecter à Dieu tout-puissant
 avec pareille audace, pareille impudence, une prétendue
 impossibilité, sans craindre que la terre ne s'ouvre sur-
 le-champ pour les engloûtir. Que la honte enfin arrête
 la langue folle, et que celle qui ne sait bien parler apprenne
 à rester muette; elle ne sait rien dire pour édifier; qu'au
 moins elle sache se taire, sans détruire la foi¹. Ou alors,
 pour se punir, qu'elle se circonscise elle-même avec le
 fer, à moins qu'elle ne s'impose un frein en respectant
 la règle du silence. Que débattent leurs questions ceux
 qui le veulent, selon la mesure et l'ordre qui appartiennent
 à la discussion, mais pourvu que par leurs raisonnements
 contournés et leurs enfantillages scolaires ils n'aillent
 pas faire affront au Créateur; et qu'ils sachent bien que
 cette impossibilité est dans la nature même des choses
 et dans les déductions verbales conformes aux règles de
 l'art, et ne concerne pas le pouvoir divin; et que rien
 ne peut échapper à la puissance de la divine majesté,
 si bien que c'est seulement selon l'ordre de la nature
 et selon un enchaînement verbal qu'on peut dire: si
 une chose est, aussi longtemps qu'elle est, elle ne peut
 pas ne pas être; si elle a été, elle ne peut pas ne pas avoir
 été; si elle est à venir, ne pas être à venir. Cela dit, qu'y
 a-t-il que Dieu ne puisse renverser, contre l'ordre qui
 est propre à la nature même et contre les fondements
 de l'existence? Qu'y a-t-il que Dieu ne puisse produire
 par une création nouvelle? Qu'ils discutent donc à leur
 petite mesure, ni plus ni moins selon les éléments des
 lettres qui leur manquent encore, et qu'ils n'aillent pas
 se saisir des mystères divins qui les dépassent.

Certain philosophe qui observait, de nuit, le cours
 des astres et les mouvements des étoiles, tomba tout-à-

1. Avec quelques variantes, ces formules ont servi plusieurs fois; voir
 notamment: *Op.* 16, *PL* 145, 377 C; *Ep.* 5, 1, *PL* 144, 351 D.

lapsus est puteum ¹. Cuius casum mox poetata est Iambi
 quae illius erat ancilla, dicens : dominus meus ignorabat
 C id quod sub pedibus eius iacebat uile lutum, et inuestigare
 temptabat arcana caelorum. Ex cuius nimirum uocabulo
 50 iambicum metrum nomen accepit.

Animaduertant hoc qui modum suae capacitatis
 excedunt, et ad ea quae super se sunt superbe temptanda
 prorumpunt, ne, dum aduersus Deum quid loquantur
 ignorant, incaute se insipienterque locutos etiam per
 55 inlatam sibi dignae ultionis sententiam discant.

15. De his qui Dominum blasphemantes lepra perfusi sunt

Prudentis et honorati apud saeculum cuiusdam diaconi
 didici narratione quod refero. In Bononiae, inquit, parti-
 D 5 bus, duo quidam uiri qui et amicitiae inuicem foedere et
 compaternitatis, si rite recolo, necessitudine tenebantur,
 in conuiuio discumbebant, quibus in mensam allatus est
 gallus. Quod uidelicet pulmentum unus illorum, arrepto
 cultello, ut mos est, in frusta desecuit, tritum quoque
 10 piper cum liquamine superfudit. Quo facto, protinus alter
 ait : profecto, compater, sic explicuisti gallum ut ipse
 sanctus Petrus, etiamsi uelit, redintegrare non possit.
 Cui mox intulit ille : plane non modo beatus Petrus, sed
 si et ipse Christus imperet, gallus hic perpetuo non
 616 A 15 resurget. Ad hanc uocem repente gallus uiuus et plumis
 undique coopertus exiliuit, alas percussit, et cecinit,
 plumas concussit, totumque liquamen super eos qui
 conuescebantur adpersit. Ilico sacrilegium blasphemae

48. uile lutum V : lure litu C²

15. 4. narratione V : relatione C² || 16. exiliuit V : exiliuit C²

1. Cf. PLATON, *Théétète*, 174 a ; DIOGÈNE LAËRCE, *Vies, doctrines et*

coup dans un puits bourbeux¹ ; sa chute fut aussitôt
 mise en vers comme ceci par Iambi, sa servante : « Mon
 maître ignorait la fange vile qu'il avait à ses pieds, et
 tâchait d'explorer les mystères des cieux. » C'est elle
 qui a donné son nom au mètre iambique.

Qu'ils prennent garde, ceux qui passent la mesure de
 leur capacité et s'élancent orgueilleusement, prêts à se
 faire la main sur ce qui les dépasse, que ce ne soit la
 sentence d'un châtement mérité qui, alors qu'ils ne savent
 pas ce qu'ils disent contre Dieu, leur apprenne qu'ils
 ont parlé étourdiment et follement.

15. De ceux qui en blasphémant le Seigneur furent couverts de lèpre

Un diacre, sage et honoré dans le siècle, m'a appris
 ce que je vais raconter. Dans la région de Bologne,
 disait-il, deux hommes, unis l'un à l'autre par l'amitié
 et par le lien de compaternité, si je me rappelle bien,
 se trouvaient à table. On leur sert un coq. L'un d'eux
 prend son couteau, le découpe selon l'usage, et l'arrose
 de jus au poivre fin. Cela fait, l'autre lui dit tout de go :
 « Eh bien ! compère, tu as découpé ce coq d'une façon
 que saint Pierre lui-même, s'il voulait le remettre comme
 il était, n'y arriverait pas. » A quoi le premier réplique :
 « Pour sûr, non seulement saint Pierre, mais si le Christ
 lui-même lui en donnait l'ordre, jamais ce coq ne res-
 susciterait. » A ces mots, d'un seul coup, le coq vivant
 et tout emplumé sauta sur ses pattes, battit des ailes,
 chanta, secoua ses plumes et aspergea les convives de
 tout le jus. Aussitôt le blasphème téméraire et sacrilège

sentences des philosophes illustres, 1, 1. Le même récit, plus développé, avec
 la même légende sur l'origine du mètre iambique, se trouve dans l'*Ep.* 5, 1,
PL 144, 337 A.

temeritatis digna poena sequitur ultionis. Nam in adspersione piperis lepra percussi sunt. Quam uidelicet plagam non modo ipsi usque ad obitum pertulerunt, sed et posteris suis in omnes generationes, uelut quoddam hereditarium, reliquerunt. Vnde factum est ut in famulatum subacti sint sanctae Bononiensi ecclesiae, quae uidelicet beati Petri apostoli est insignita uocabulo. Quorum progenies, ut relator asseruit, huc usque leprosa, hoc inlacionis canone censita est ut ex operibus manuum suarum inferant ecclesiae capisteria. Sic, sic nimirum, duplicis poenae, leprae simul et seruitutis, addicti suppliciiis, instruuntur ut iam temere de diuina potentia non loquantur. Et gallus qui dudum arguerat Petrum in terra negantem^a, tunc probauit Petrum cum eo quem negauerat in caelo regnantem. Et forte non sine diuino iudicio huiusmodi canonis sunt inlacione multati ut, sicut triticum a quisquiliis, capisterio uentilante, discernitur, ita per discretionis magisterium discant et quae, uelut quisquilias, uitando repellere, et quae, quasi ad uictus utilitatem, debeant uerba proferre.

Nam peruersi quilibet homines, dum quicquid cor suggererit agunt, dum quicquid lingua prurierit inconsulte ac procaciter effluunt, si eis aliquando flagella non obuiant, Deum uel non esse uel humana non curare autumant. *Dixit enim insipiens in corde suo : non est Deus, et iterum : quomodo scit Deus ? uel si est scientia in excelso^b ?* Ideoque nonnulli, in ipso momento prauis operis, uel e uestigio postquam nequiter agunt, ilico motum diuini furoris incurrunt, quatinus et ipsi supernae patien-

21. et V : om. C^a || 24. sancti C^a || 29. duplici VC^a || 34. sunt illatione VC^a ; illatione sunt b multati V : mutati C^a || 39. quicquid VC^a : quid b || 40. inconsumpte C^a || 42-43. humana curare non autumant C^a

15. a. Cf. *Mc* 14, 72 ; *Matth.* 26, 74 ; *Lc* 22, 60 ; *Jn* 13, 27 b. *Ps.* 13, 1 ; *Ps.* 72, 11

est suivi du châtement qu'il méritait : en effet, du même coup qu'ils sont aspergés de poivrade, ils sont frappés de la lèpre. Et ce mal, non seulement ils le subirent jusqu'à leur mort, mais ils le transmirent à tous leurs descendants, de génération en génération, comme quelque chose d'héréditaire. Et de ce fait, ils furent contraints d'entrer au service de l'église de Bologne, qui justement porte le nom de l'apôtre saint Pierre. Leurs descendants, toujours lépreux, m'assurait celui qui me faisait ce récit, subissent l'imposition de livrer des vans à l'église, du travail de leurs mains. Ainsi, ainsi, c'est bien clair, par le double châtement dont ils endurent les peines : la lèpre et en même temps la servitude, ils apprennent à ne plus parler à la légère de la puissance divine. Et le coq qui avait dénoncé autrefois le reniement de Pierre^a, confirma alors le règne de Pierre, au ciel, avec celui qu'il avait renié. Et ce n'est peut-être pas sans un jugement divin qu'ils furent condamnés à cette contribution : pour qu'à la manière dont le froment est séparé de la bale par le van qu'on agite, le discernement les instruisse et leur apprenne quelles paroles éviter et rejeter comme de la bale, quelles paroles prononcer comme une nourriture utile.

Car les pervers de toute sorte qui lancent tout ce que leur cœur leur inspire, qui laissent échapper inconsidérément, effrontément, tout ce que leur langue a si fort envie de dire, s'ils ne rencontrent pas le fouet quelquefois, prétendent ou bien que Dieu n'existe pas, ou bien qu'il ne s'occupe pas des choses humaines. En effet, « l'insensé dit en son cœur : il n'y a pas de Dieu » ; et encore « Comment Dieu sait-il ? Y a-t-il connaissance chez le Très Haut^b ? » Et c'est pourquoi certains, au moment même où ils font le mal, ou aussitôt après qu'ils l'ont commis, se heurtent soudain à l'action de la fureur divine, de sorte qu'ils ne se moquent pas davantage

tiae diutius non illudant, et caeteri se ab agendo similia per animaduersionis eorum exempla compescant.

16. De illo quem, adulterio commisso,
malignus spiritus interemit

Enimuero, cum apud Parmense oppidum degerem, ibique litteralium artium studiis insudarem¹, quiddam
5 me contigit nosse quod non inutile uidetur ad posterorum
D notitiam stili currentis articulo tradere. Ad occidentem
sane praedictae urbis est quaedam extra muros sita
basilica, gemino beatorum martyrum Geruasii et Protasii
titulo decorata. Nocte quadam, quae uidelicet eorundem
10 martyrum natalicia praecedebat, uir quidam maturius
surrexit bouesque suos in pascua remotiora deduxit. Cui
conuicinus quidam, flamma nequissimae libidinis inflam-
matus, insidiatus est ut eius uxorem polluere moliretur.
Eadem igitur nocte ad domum eius callidus explorator
15 accessit et, occasione reperta, non diutius postquam iste
617 A cum pascendis animalibus abiit, ille febricitare se diabo-
lica machinatione confingens, in lectum uxoris illius uir
simulatus intrauit. Cumque uelut frigescens intremere-
dentium stridores emitteret, crebrius singultiret, infelix
20 mulier, tamquam aegrotanti uiro compatiens, coepit
illum ulnis adstringere, lodice contegere, et quibus ualebat
inpendiis confouere. At ille, ut dolorem mente conceperat,
peperit iniquitatem²: uiolat itaque alienum torum,
sibique procurat interitum, moxque concitus abiit. Sed
25 ecce, uix breui temporis elapso spatio, maritus redit,

48. caeteris C²

1. Cf. l'Op. 42, I, PL 145, 672 D : *Memini plane quia, cum apud Parmense oppidum liberalium artium studiis docendus insisterem...*, et la suite; voir aussi : Op. 45, PL 145, 699 C; et Vita B. Petri Damiani, PL 144, 117 B.

de la patience d'En-Haut, et que l'exemple de leur châtement retienne les autres de les imiter.

16. De celui qu'un esprit malin fit périr
après son adultère

De fait, quand j'habitais Parme, où je peinais à étudier les arts littéraires¹, il m'est arrivé d'apprendre quelque chose que je ne crois pas inutile de mettre ici par écrit, au courant de la plume, pour le faire connaître à la postérité. A l'Ouest de ladite ville se trouve, hors les murs, une basilique consacrée sous la double invocation des bienheureux martyrs Gervais et Protais. Une nuit, la nuit qui précédait la fête anniversaire de ces martyrs, un homme se leva de bonne heure et mena ses bœufs dans un pâturage assez éloigné. Un voisin, brûlant des flammes d'un désir abominable, se mit aux aguets pour tenter de violer sa femme. Donc, cette nuit, notre guetteur malin s'approcha de la maison et, au moment favorable, peu après que l'autre fut parti faire paître ses bêtes, feignant, par une invention diabolique, d'avoir la fièvre, il entra dans le lit de cette femme, en se faisant passer pour son mari. Le voyant trembler, comme pris de froid, claquer des dents en frissonnant, la pauvre femme, comme prise de compassion pour son mari malade, se mit à le serrer dans ses bras, à tirer sur lui la couverture, et à le réchauffer du mieux qu'elle put. Mais lui qui avait en imagination conçu la douleur, mit au monde l'iniquité² : il viole le lit d'autrui, s'attirant le trépas, et bientôt s'en va tout agité. Mais voici que, très peu de temps après, le mari rentre et se remet au lit. Sa femme lui

2. Cf. Jac. 1, 15 : « ... la convoitise, ayant conçu, donne naissance au péché... » (trad. Jérus., p. 1595); Is. 59, 4 : « On conçoit le méfait et on enfante le malheur » (id. p. 1047).

stratum repetit. Cui protinus uxor expostulans et uehementer exprobrans ait : optime, poteris hodie sanctorum martyrum quae tibi tam contigua est ecclesiam ingredi, et cum caeteris christianis diuinis interesse mysteriis !

617 B 30 Cumque uir attonitus quid illa loqueretur inquireret, euentumque rei sicut contigerat per ordinem cognouisset, uterque se deprehendentes irrisos ac turpissima ludificatione delusos, intolerabili doloris angustia consternati sunt. Interea, dum populus ad ecclesiam hinc inde

35 conflueret, ut nocturnae laudis officium deuotus audiret, tandem et illi, resumpto spiritu, nichilominus conuenerunt atque, omni uerecundiae rubore postposito, querelam suam coram omnibus deposuerunt, praesertim mulier, laceros crines euellens et uberibus lacrimis tristia ora

40 perfundens, lugubres emittebat ululatus in caelum : Domine, tu, inquit, corda hominum nosti, tu conscientiae meae testis es quia ego hac sanctissima nocte etiam proprii thalami uiriles amplexus abhorruui, alieno praesertim me

C misceri uiro penitus ignorauui. Tu ergo, Domine, non

45 adspicias, oro, peccata mea, sed placeat coram te ut sanctorum tuorum ulciscaris iniuriam. In conspectu ergo populi tui nunc ostende uirtutem, et ad gloriam sanctissimi tui nominis prode meae perditionis auctorem. Producat in medium, et inmunitatem cruentissimi sceleris de

50 suae fraudis aufugio non lucretur. Cumque multa his similia mulier amaro spiritu non clam, sed uociferando profunderet, et populus, ei pio maerore compatiens, eisdem uotis et precibus diuinam clementiam imploraret, auctor sceleris, ubi latebat, daemoniaco spiritu repente

55 corripitur et in furorem nimium atque uesaniem rabidus efferatur. Moxque in ecclesiam, populo nouiter obstu-

fait aussitôt des plaintes et de vifs reproches, lui disant : « Tu pourras, mon cher, aller aujourd'hui à l'église des saints Martyrs qui est si près de chez toi, et assister aux divins mystères avec tous les chrétiens ! » Quand l'homme ébahi, lui ayant demandé ce qu'elle disait, eut appris toute la suite de l'affaire, telle qu'elle était arrivée, comprenant tous deux qu'ils avaient été joués et bernés par une mystification infâme, une peine intolérable les étreignit et les consterna. Cependant, comme le peuple affluait à l'église de tous côtés pour entendre avec dévotion l'office nocturne de Laudes, eux aussi à la fin reprirent leurs esprits et se rendirent comme les autres à l'assemblée, et sans honte ni retenue d'aucune sorte exposèrent leur plainte devant tout le monde ; la femme surtout, s'arrachant les cheveux et baignant de larmes abondantes son visage attristé, jetait au ciel des cris sinistres : « Seigneur, disait-elle, tu connais les cœurs des hommes, tu es témoin que j'ai conscience, en cette nuit très sainte, de m'être gardée des embrassements de mon propre époux, et surtout d'avoir ignoré complètement que je m'unissais à un autre homme. C'est pourquoi, Seigneur, je t'en prie, ne regarde pas mes péchés, mais consens à venger l'affront fait à tes saints. Oui, maintenant, à la face de ton peuple, montre ta puissance, et, pour la gloire de ton nom très saint, fais connaître l'auteur de mon déshonneur ; qu'il soit livré publiquement, et que le subterfuge de sa ruse ne lui vaille point l'impunité de son horrible crime ! » Et comme la femme, pleine d'amertume, se répandait en un flot de paroles de ce genre, non pas à voix basse, mais à grands cris, et que le peuple, par compassion, gagné d'une pieuse tristesse, implorait la clémence divine en faisant les mêmes vœux et les mêmes prières, l'auteur du forfait, là où il se cachait, est soudain saisi d'un esprit démoniaque, et transporté de fureur, de rage et de délire frénétique. Aussitôt il accourut à l'église, à

D pescente, prosiluit, omnesque in sui admirationem semetipsum laniando ac discerpendo conuertit. Dans itaque fremitus et rugitus, propriis se manibus crudeliter lacerabat, modo uelut uolans in alta prosiliens, modo se cum grauissimo impetu in ima demergens, modo in parietem caput incutiens, modo se in pavementum insaniendo prosternens, omnia uiscera sua miserabiliter conquassabat. Hoc itaque modo malignus eum spiritus collidere
60 non cessait donec infelicem animam, coram populo qui aderat, de corpore illius euulsit. Videntes autem qui aderant, immensam auctori iustitiae Deo referunt gloriam, qui et inpune non passus est abire peccantem, et innocentem consolatus est mulierem. Quando autem hoc michi
618 A 70 relatum est, dicebatur adhuc uideri saxa quibus inpegerat sanie illius et cruore rubentia.

Porro autem et hic forte credebat Deum uel nescire quod occulte committitur, uel nequaquam posse ut de scelera committentibus ulciscatur, dicens in corde suo :
75 *Non uidebit Dominus, nec intellet Deus Iacob*^a. Sed siue Dei mandata calcando, siue Deum detractionibus stimulando, quis arroganter excedat non leuis reus est criminis, et in paucis, siue praua committentibus, siue superba loquentibus, quos repente diuina sententia percutit, quid
80 caeteri, qui uelut immunes uidentur, ad horam mereantur, ostendit. Desinat, oro, iam desinat quisquis ponit os suum in caelo, ut lingua eius transeat super terram^{b1}. Quod profecto tale est quia sic Deum derogationibus lacerat ut et contra seruum eius de illius impossibilitate confligat.

67. iustitiae Deo VC² : Deo iustitiae b

16. a. Ps. 93, 7 b. Cf. Ps. 72, 9

1. Cf. Ep. 5, 1, PL 144, 339 A, où ce verset est appliqué à des circonstances analogues.

la stupeur du peuple une fois encore, et attira sur lui l'étonnement de tous en se déchirant et s'écharpant lui-même. Ainsi, poussant des grondements et des rugissements, il se mutilait cruellement de ses propres mains, tantôt s'élançant en l'air comme s'il volait, tantôt s'abattant par terre en s'élançant de tout son poids, tantôt se heurtant la tête contre la muraille, tantôt, dans sa folie, se précipitant de tout son long sur les dalles ; il mettait à mal tous ses organes d'une façon pitoyable. Et son esprit malin ne cessa de le meurtrir de la sorte tant qu'il n'eut arraché sa malheureuse âme de son corps en présence du peuple qui était là. Voyant cela, ceux qui étaient là célèbrent la gloire immense du Dieu justicier qui n'avait pas souffert que le pécheur se tirât d'affaire impunément, et qui avait consolé la femme innocente. Quand on me racontait cela, on disait que l'on voyait encore les pierres contre lesquelles il s'était jeté, rougies par son sang corrompu.

Eh bien ! peut-être lui aussi croyait-il que le Seigneur ne sait pas ce qui se commet en cachette, ou ne peut rien pour le châtement des criminels, disant en son cœur : « Le Seigneur ne verra pas, le Dieu de Jacob ne comprendra pas^a. » Mais, soit qu'il foule aux pieds les commandements de Dieu, soit qu'il provoque Dieu par ses railleries, celui qui dans sa prétention passe ainsi les bornes, se rend coupable d'une faute qui n'est pas légère ; et dans le petit nombre de ceux qu'elle frappe sur le fait, que ce soit en train de faire le mal ou de parler avec orgueil, la sentence divine fait voir ce que tous les autres, qu'on pourrait croire à l'abri, méritent sur l'heure. Qu'il cesse, je l'en prie, qu'il cesse à présent, celui qui « porte sa bouche dans le ciel », de laisser « sa langue passer sur la terre^{b1} ». Et voilà bien ce qui arrive, puisqu'il cherche à diminuer Dieu et le maltraite, en s'opposant ainsi à son serviteur à propos de ce qui serait impossible à Dieu.

17. Epilogus et aduersarii ineuadenda conclusio

Quando igitur quaestio ista proponitur ut dicatur : quomodo potest hoc Deus agere ut quod factum fuit factum non fuerit¹ ? respondeat sanae fidei frater quia
 5 quod factum est, si malum fuit, non aliquid sed nichil fuit, ac propterea non fuisse dicendum est, quia materiam existendi non habuit, quod rerum Artifex ut fieret non mandauit. Quod si bonum fuit quod factum est, a Deo utique factum est. *Dixit enim et facta sunt, mandauit et*
 618 C 10 *creata sunt*^a. *Omnia enim per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nichil*^b. Atque ideo tale est quod dicitur : quomodo potest facere Deus ut quod factum fuit factum non fuerit ? ac si dicatur : potest Deus agere ut quod fecit ipse, non fecerit ? nimirum ut quod fecit Deus, non fecerit
 15 Deus. Ideo conspuendus est qui hoc affert, et non responsione dignus, sed ad cauterium potius destinandus.

Ad confutandos tamen inprobos et dicaces, memoriae commendanda sunt quae superius dicta sunt, quae nimirum nos omittimus hic etiam succincte perstringere, ne
 20 legenti fastidium stili ualeat prolixitas generare. Non enim librum sed epistolam edere proposuimus. Inter caetera tamen illud unum quod a nobis dictum est memoriae nostrae non excidat quoniam Creatori omnium
 D Deo omnia posse coaeternum est, sicut et omnia nosse,

17. 1. Epilogus et aduersarii ineuadendi C² || 15. affert V : offert C² assertit b || 23. excidat V : excedat C²

17. a. Ps. 32, 9 b. Jn 1, 3

1. Comparer à la solution donnée au même problème par saint THOMAS D'AQUIN, *Summa Theologiae*, I^a P., q. 25, a. 4 (cf. *Introd.*, chap. III, p. 131,

17. Épilogue
et conclusion inévitable pour l'adversaire

Donc, quand cette question est ainsi posée : comment Dieu peut-il faire que ce qui est arrivé ne soit pas arrivé¹ ? que le frère qui a une foi saine réponde que, si ce qui est arrivé était un mal, ce n'était pas quelque chose, mais rien, et par conséquent il faut dire que cela n'a pas été, parce que cet acte n'a pas eu matière à exister, par le fait que l'Artisan du monde n'a pas ordonné que cela se fît. Si ce qui s'est fait était un bien, de toute façon cela a été fait par Dieu. Car « il a parlé et ce fut fait, il a ordonné et cela fut créé^a ». Car « tout a été fait par lui, et rien n'a été fait sans lui^b ». Et c'est pourquoi dire : « Comment Dieu peut-il faire que ce qui a été fait n'ait pas été fait ? » revient à dire : « Dieu peut-il faire en sorte qu'il n'ait pas fait ce qu'il a fait lui-même ? » c'est-à-dire que ce que Dieu a fait, Dieu ne l'ait pas fait. Dans ces conditions, il n'y a plus qu'à cracher sur l'auteur d'une telle affirmation ; il n'est pas digne qu'on lui réponde, mais plutôt qu'on le voue au fer rouge.

Cependant, pour confondre les effrontés et les beaux parleurs, il faut bien retenir ce qui a été dit plus haut et que nous nous abstenons évidemment de répéter ici, même brièvement, pour ne pas lasser le lecteur par la prolixité de la plume. Car ce n'est pas un livre que nous nous sommes proposé de faire, mais une lettre. Cependant, de tout ce que nous avons dit, que ce seul point ne nous sorte pas de l'esprit : à savoir qu'à Dieu, créateur de toutes choses, il est coéternel de tout pouvoir comme de

n. 1), et à la solution de saint ANSELME, *Cur Deus Homo*, 2, 17 (cf. *Introd.*, chap. III, p. 139, n. 1).

25 quodque intra sapientiae suae sinum sic omnia tempora, praeterita scilicet, praesentia et futura, concludit, figit ac perenniter sistit, ut neque nouum aliquid ad se patiatur accedere, nec a se quicquam praetereundo transire.

Verumtamen quae est illa uirtus qua potest Deus
30 omnia ? Quae sapientia qua nouit omnia ? Inquiramus Apostolum. *Christus*, inquit, *est Dei uirtus et Dei sapientia* ^c. Ibi sane uera aeternitas, uera est immortalitas, ibi aeternum illud hodie quod numquam transit, ibi praesens illud sempiternumque modernum tanta iugiter stabilitate
35 defigitur ut transire nesciat, nec se aliquando in praeteritum uertat.

Ad reuincendam ergo dicacium hominum impudentiam, quibus adhuc propositae quaestionis absolutio superius facta non sufficit, non inepte possumus dicere quia potest
40 Deus facere, in illa inuariabili et constantissima semper aeternitate sua, ut quod factum fuerat apud hoc transire nostrum, factum non sit, scilicet ut dicamus : Roma quae antiquitus condita est, potest Deus agere ut condita non fuerit. Hoc quod dicimus : potest, praesentis uidelicet
45 temporis, congrue dicitur quantum pertinet ad immobilem Dei omnipotentis aeternitatem ; sed quantum ad nos, ubi continuata mobilitas et perpes est transitus, ut mos est, potuit conuenientius diceremus, ut ita intellegamus hoc
B quod dicitur : potest Deus ut Roma non fuerit condita,
50 hoc scilicet secundum se apud quem *non est transmutatio nec uicissitudinis obumbratio* ^d. Quod nimirum apud nos ita sonat : potuit Deus. Quantum enim ad aeternitatem suam, quicquid potuit Deus, hoc et potest, quia praesens eius in praeteritum numquam uertitur ; eius hodie non
55 in cras uel in aliquam temporis uicissitudinem permuatatur ; sed sicut ipse semper est quod est, ita sibi quicquid adest semper adest. Quapropter, sicut possumus rite

c. *I Cor.* 1, 24 d. *Jac.* 1, 17

tout connaître, et que dans le sein de sa sagesse il enferme, fixe et immobilise pour toujours tous les temps, passé, présent et futur, sans laisser rien de nouveau lui advenir, ni rien, en passant, le quitter.

Or, quelle est cette puissance par laquelle Dieu peut tout ? Quelle est cette sagesse par laquelle il connaît tout ? Demandons-le à l'Apôtre : « Le Christ, dit-il, est la puissance de Dieu et la sagesse de Dieu ^c. » C'est là qu'est l'éternité vraie, l'immortalité vraie, là cet aujourd'hui éternel qui ne passe jamais ; là ce présent perpétuellement actuel et fixé avec une stabilité si continuelle qu'il ne peut s'écouler, et jamais ne se change en un passé.

Donc, pour réfuter les railleurs impudents auxquels ne suffirait pas la solution donnée plus haut à la question posée, nous pouvons dire sans impropriété que Dieu, dans son éternité toujours invariable et parfaitement stable, peut faire que ce qui est arrivé dans notre devenir ne soit pas arrivé. Ainsi, nous pouvons dire : Rome qui a été fondée dans le passé, Dieu peut faire qu'elle n'ait pas été fondée. Ce mot « peut », que nous employons au présent, convient si on le rapporte à l'éternité immobile de Dieu tout-puissant ; mais relativement à nous qui connaissons une mobilité continuelle et un perpétuel changement, il serait plus correct de dire, selon l'usage : « il a pu » ; et ainsi, nous pouvons entendre cette phrase : « Dieu peut faire que Rome n'ait pas été fondée », par rapport à lui qui « ne connaît ni le changement ni l'ombre d'une variation ^d » ; et par rapport à nous naturellement, cela se dit : « Dieu a pu. » Car relativement à son éternité, tout ce que Dieu a pu, il le peut, parce que son présent ne se change jamais en un passé, que son aujourd'hui ne se transforme jamais en un demain ni en quelque autre phase successive du temps ; mais de même que Dieu est toujours ce qu'il est, de même tout ce qui lui est présent lui est toujours présent. C'est pourquoi, de même que nous pouvons dire,

dicere : potuit Deus ut Roma, antequam facta fuisset,
 facta non fuerit, ita nichilominus possumus et congrue
 60 dicere : potest Deus ut Roma, et postquam facta est, facta
 non fuerit. Potuit secundum nos, potest secundum se.
 Illud enim posse quod habebat Deus antequam Roma
 619 C fieret, inmutabile semper apud aeternitatem Dei et
 intransibile perseuerat, ut de quacumque re possumus
 65 dicere quia potuit eam Deus, ualeamus etiam nichilominus
 dicere quia potest eam Deus, quoniam posse eius quod sibi
 utique coaeternum est, fixum atque immobile semper est.
 Potuisse enim Dei apud nos tantummodo est ; apud ipsum
 autem non potuisse, sed innotum, constans atque inua-
 70 riabile posse semper est. Quodcumque enim potuit Deus,
 indubitanter et potest, apud quem nimirum, sicut non est
 esse et fuisse, sed sempiternum esse, ita consequenter non
 potuisse et posse, sed immobile semper et perpetuum
 posse¹. Sicut enim non ait : Ego sum qui fui et sum, sed
 D 75 potius : *Ego sum qui sum*, et : *Qui est misit me ad uos*^e, ita
 procul dubio consequens est ut dicat non : Ego sum qui
 potui et possum, sed : qui immobiliter et aeternaliter
 possum. Illud enim posse quod apud Deum erat ante
 saecula, illud est hodie, et illud posse quod sibi est hodie,
 80 erat nichilominus ante saecula, et fixum adhuc atque
 immobile in omnia quae futura sunt saecula aeternaliter
 perseuerat. Sicut ergo potuit Deus, antequam quaeque
 facta sunt, ut non fierent, ita nichilominus potest et nunc
 ut quae facta sunt non fuissent. Illud enim posse quod
 85 tunc habebat nec inmutatum est nec ablatum, sed sicut

58. facta om. C² || 60. et postquam V : ut postq. C²

e. Ex. 3, 14

suisant l'usage : « Dieu a pu faire que Rome, avant qu'elle
 existât, n'existât pas », de même nous pouvons dire tout
 aussi bien et sans incorrection : « Dieu peut faire que Rome,
 même après qu'elle a existé, n'ait pas existé. » Il l'a pu
 par rapport à nous ; il le peut par rapport à lui. En effet,
 ce pouvoir que Dieu avait, avant que Rome existât,
 demeure immuable en son éternité et ne peut passer, si
 bien que tout ce dont nous pouvons dire que Dieu a pu le
 faire, nous pouvons dire tout aussi bien que Dieu peut le
 faire, puisque son pouvoir, lui étant absolument coéternel,
 demeure toujours fixe et immobile. Que Dieu « ait pu » en
 effet ne se rapporte qu'à nous ; mais pour lui pas d' « avoir
 pu », mais un pouvoir toujours immobile, constant et
 invariable. Car tout ce que Dieu a pu, il le peut indubi-
 tablement. Comme en lui il n'y a pas en vérité d'être et
 d'avoir été, mais un être éternel, par là-même il n'y a pas
 non plus d' « avoir pu » et de « pouvoir », mais un pouvoir
 toujours immobile et perpétuel¹. Comme il ne dit pas en
 effet : « Je suis Celui qui fus et qui suis », mais bien : « Je
 suis Celui qui suis », et « Celui qui est m'a envoyé vers
 vous^e », il s'ensuit indubitablement qu'il dirait non pas :
 « Je suis Celui qui ai pu et qui peux », mais « qui peux
 immuablement et éternellement ». Car le pouvoir que
 Dieu détenait avant tous les siècles est celui-là même
 qu'il détient aujourd'hui, et le pouvoir qui lui appartient
 aujourd'hui lui appartenait de la même façon avant tous
 les siècles, et subsiste éternellement dans tous les siècles à
 venir, toujours fixe et immuable. Donc, comme Dieu a pu,
 avant l'existence de chaque chose, faire qu'elle n'existât
 pas, il peut tout aussi bien faire à présent que ce qui a
 existé n'ait pas existé. Car ce pouvoir qu'il avait alors n'a
 pas changé et ne lui a pas été enlevé ; mais de même que

1. Comparer à AUGUSTIN : ... esse et posse simul habet, quia uelle et facere simul habet (In Ioann. tract., 20, 4).

ipse semper est quod est, ita et posse Dei mutari non potest. Ipse est enim qui per prophetam dicit : *Ego Deus et non mutor* ^f, et in Euangelio : *Antequam Abraham fieret ego sum* ^g. Non enim mutatur iuxta conditionem nostram
 90 de futurum esse in esse, uel de esse in fuisse, sed semper idem est, et semper est quod est. Sicut ergo Deus unus idemque semper est, ita apud eum omnia posse indefectuum atque inpertransibile semper adest. Et sicut ueraciter et absque ulla penitus contradictione dicimus
 95 quia hoc nunc et semper est Deus quod erat ante saecula, ita nichilominus ueraciter dicimus quia hoc nunc et semper potest Deus quod poterat ante saecula. Si ergo per omnia semper potest Deus quicquid ab initio potuit, potuit autem ante rerum conditionem ut quae nunc facta
 B 100 sunt nullatenus fierent, potest igitur ut facta minime fuissent. Posse siquidem eius fixum est et aeternum, ut quicquid unquam potuit semper possit, nec uarietas temporum apud aeternitatem ullum uicissitudinis inuenit locum, sed sicut idem est quod in principio erat, sic etiam
 105 totum potest quicquid ante saecula poterat.

Propositae igitur disputationi adhibenda est clausula : si itaque omnia posse coaeternum est Deo, potuit Deus ut quae facta sunt facta non fuerint. Constanter igitur et fideliter adserendum quia Deus, sicut omnipotens dicitur,
 110 ita sine ulla prorsus exceptione ueraciter omnia potest, siue in his quae facta sunt, siue in his quae facta non sunt,
 C ut illud Hester elogium uelut inuiolabile ponatur in opusculi conclusionem signaculum : *Domine, Rex omnipotens, in ditione tua cuncta sunt posita, et non est qui possit*

101. eius fixum V : eius et fixum C² || 108. post fuerint add. sed omnia posse coaeternum est Deo. potest igitur Deus ut quae facta sunt facta non fuerint C² quod interpol. uid. || 111. siue in his quae facta sunt om. C²

f. Mal. 3, 6 g. Jn 8, 58

Dieu est toujours ce qu'il est, de même le pouvoir de Dieu ne peut pas changer. En effet, il est celui qui dit par son prophète : « Je suis Dieu et je ne varie pas ^f », et dans l'Évangile : « Avant qu'Abraham fût, je suis ^g » ; il ne change pas, comme nous faisons par nature, en passant de l'être à venir à l'être, ou de l'être à l'avoir été ; mais il est le même toujours, et il est toujours ce qu'il est. Donc, de même que Dieu est toujours un et le même, ainsi la toute-puissance, sans jamais diminuer ni passer, demeure toujours en lui ; et de même que nous disons en vérité, et absolument sans aucune sorte de contradiction, que Dieu est maintenant et toujours ce qu'il était avant tous les siècles, ainsi nous disons avec tout autant de vérité que Dieu peut maintenant et toujours ce qu'il pouvait avant tous les siècles. Si donc, en toutes choses, Dieu peut toujours ce qu'il a pu depuis le commencement ; et si d'autre part, il a pu faire, avant la création, que n'existât nullement ce qui maintenant a reçu l'existence ; il peut donc faire que cela n'ait aucunement existé. Car son pouvoir est stable et éternel, de sorte que ce qu'il a pu une fois, il le peut toujours ; et aucun changement temporel n'introduit de succession dans l'éternité, mais comme il est le même qu'il était au commencement, il peut aussi absolument tout ce qu'il pouvait avant tous les siècles.

Nous devons donc conclure la discussion de la question proposée : si, dans ces conditions, la toute-puissance est coéternelle à Dieu, Dieu a pu faire que ce qui a existé n'ait pas existé. Il faut donc affirmer et maintenir fidèlement que Dieu, en tant qu'il est dit tout-puissant, peut véritablement tout, sans aucune exception d'aucune sorte, soit à l'égard de ce qui a existé, soit à l'égard de ce qui n'a pas existé, de sorte que cette parole du Livre d'Esther peut être apposée comme un sceau inviolable à la fin de cet opuscule : « Seigneur, Roi tout-puissant, tout est soumis à ton pouvoir, et il n'est personne qui puisse résister à ta

115 *tuae resistere uoluntati. Tu enim fecisti caelum et terram, et quicquid caeli ambitu continetur; Dominus omnium tu es, nec est qui resistat maiestati tuae*^h.

18. Vbi scriptor omnes simul fratres adloquitur

Verumtamen quaestio ista, licet aduersus Deum inaniter opponatur, habet alias latebras, continet adhuc obscuros sinus atque recessus quos nos subtilius adhuc rimari
5 idcirco desistimus quia uitamus uolumen extensum, qui
620 D proposuimus epistolare compendium. Praesertim dum super hac disputandi materia nil aliud nobis attinere decernimus, nisi ut ex inpotentia Dei deuolutam super nos calumniam ueritatis allegationibus repellamus.

10 Sed dum ista perscribimus, quod cor feruentius aestuat cohibere silentio, ut saltim scintilla non effluat, non ualemus¹. Igitur ut iam omnes communiter alloquar², nolo uos lateat, uenerabiles fratres mei, quia ex quo gloriosi coenobii uestri limen excessi, uos iugiter prae
15 oculis habui, uos intimae uisceribus deuotionis adstrinxi, atque, ut ita fatear, redeunti michi a Cassini sacratissimo templo idem contigit quod et mulieri quae reuertebatur a Silo tabernaculo, ut nimirum uultus mei non fuissent amplius in diuersa mutati³. Vobiscum sane praesen-

18. 9. nos V : eos C³ || 14. limen V : lumen C² || iugiter V : igitur C²

h. *Esther* 13, 9-11 (*Vulg.*) ; 4, 17 bc (*Jérus.*)

18. a. *I Sam.* 1, 18

1. *Dilectissimi Patres et domini, qualiter cor meum uestrae caritatis incendio ferueat, quibus circa Pomposiae monasterium amoris facibus inardescat, nolo scribere, ne fortasse uidear adulationibus deseruire... Vos etiam, dilectissimi, licet corporis habitatione semotum, nolite me extraneum esse decernere... et*

volonté. C'est toi qui as fait le ciel et la terre et tout ce que le firmament embrasse ; tu es le Seigneur de toutes choses, et il n'est personne qui puisse résister à ta majesté^h. »

18. Où l'auteur s'adresse à tous les frères ensemble

Et pourtant cette question, si vainement qu'on l'oppose à Dieu, comporte d'autres mystères, elle renferme encore des replis obscurs et secrets que nous cessons d'examiner encore en détail, parce que nous évitons de faire un gros volume, nous étant proposé l'abrégé permis dans une lettre. D'autant qu'en ce sujet de discussion, nous ne voyons rien qui nous concerne, si ce n'est de repousser, par les preuves de la vérité, la fausse accusation qu'on faisait peser sur nous à propos d'une impuissance de Dieu.

Mais en écrivant ce que vous venez de lire, le cœur nous brûle d'un tel feu que nous ne pouvons garder cela pour nous en silence, sans qu'au moins une étincelle s'en échappe¹. Ainsi, pour m'adresser maintenant à vous tous ensemble², je ne veux pas vous cacher, mes vénérables frères, que depuis que j'ai repassé le seuil de votre glorieux monastère, je n'ai pas cessé de vous avoir devant les yeux ; je vous tiens embrassés au plus secret, au plus profond de mon attachement, et, pour vous l'avouer, en revenant du très saint sanctuaire du Cassin il m'est arrivé la même chose qu'à cette femme qui s'en retournait du temple de Silo : mon regard « ne s'est plus porté nulle part ailleurs³ ». Certes oui, j'habite en personne avec vous, je

la suite (*Ep.* 6, 6, aux moines de Pomposa, avant 1060, *PL* 144, 386 B). Cf. *Ep.* 7, 8, à l'impératrice Agnès, printemps 1067, 446-447.

2. *Nunc autem, fratres carissimi, omnes uos generaliter alloquor...* (*Op.* 13, aux moines de Pomposa, après 1067, *PL* 145, 326 C), à la fin d'une lettre aussi riche que celle-ci en avertissements sévères touchant l'abus que pouvaient faire certains moines des arts libéraux.

621 A 20 tialiter habito, uobis semper adsisto. Alioquin si propterea
 non sum uobiscum quia corporalibus uos oculis non
 intueor, ergo nec ipsi oculi sunt in capite, quia caput
 cernere nequeunt; uel ipsi sibimet oculi absentes sunt,
 quia nec quisque se nec uterque se inuicem mutua contem-
 25 platione conspiciunt¹. Beati siquidem qui uobiscum
 uiuunt, beati qui inter uos et in sanctis uestris operibus
 moriuntur. Pia nimirum fide credendum est quia scala
 illa quae de Cassino monte olim in caelum uidebatur
 erecta, adhuc palliis strata lampadibusque corusca²,
 30 sicut tunc excepit ducem, ita nunc exercitum transmittit
 ad caelestia subsequentem, nec ab eius glorioso tramite
 declinantes exorbitant iam defuncti, cuius, dum in hoc
 B exilio uiuerent, uestigia sunt secuti. Hoc est illud intimi
 feruoris incendium quod michi inextinguibiliter flagrat
 35 in corde, haec perpes fabula quae meo uersatur in ore.
 Inter caeteros autem uirtutum flores quos in illo agro
 pleno, cui benedixit Dominus, reperi, fateor, hoc michi non
 mediocriter placuit quod ibi puerorum scolas, qui saepe
 rigorem sanctitatis eneruant ac dissipant, non inueni³;
 40 sed omnes aut senes cum quibus utique nobilis uir Eccle-
 siae sedebit in portis^b, aut iuuenali decore laetantes qui
 nimirum, ut filii prophetarum, idonei sunt ad Heliam per
 deserta quaerendum^c, aut certe adolescentiae adhuc flore
 uernantes qui, iuxta apostolum Iohannem, uicere Mali-
 45 gnium^d 4.

22. intueor V : attendo C³

b. Cf. *Prov.* 31, 23 c. Cf. *IV Rois* 2 d. *I Jn* 2, 13

1. Raisonnement de la même veine et sur le même sujet dans l'*Ep.* 2, 19, au cardinal Pierre, vers juin 1045, *PL* 144, 288 B.

2. Cf. S. GRÉGOIRE, *Dialogi*, 2, 37.

3. Entendons par là : pas d'école ouverte aux enfants de l'extérieur, ce qui n'exclut pas celle où étaient formés les novices du monastère. Cf. LÉON D'OSTIE : *Egomet ipse cum adhuc in scola monasterii degerem...* (*Chron.*

me tiens toujours auprès de vous. Au reste, si je ne suis pas avec vous pour cette raison que je ne vous vois pas de mes yeux de chair, alors mes yeux non plus ne sont pas dans ma tête, puisqu'ils ne peuvent voir ma tête, ou même mes yeux sont absents pour eux-mêmes, puisque chacun d'eux ne peut se voir, ni les deux se regarder l'un l'autre¹. Heureux, en tout cas, ceux qui vivent avec vous, heureux ceux qui meurent au milieu de vous et de vos œuvres saintes ! Oui, il faut croire fidèlement que cette échelle que l'on voyait autrefois dressée du Mont-Cassin vers le ciel, toujours jonchée de palliums et scintillante de lampes², tout comme elle reçut alors le chef, fait maintenant passer l'armée qui le suit vers le monde céleste, et que les défunts ne peuvent en déviant s'écarter du chemin glorieux de celui dont ils ont suivi les pas pendant qu'ils vivaient en cet exil. C'est là l'incendie de ferveur qui flambe au fond de moi, sans pouvoir s'éteindre en mon cœur ; c'est là le sujet d'entretien perpétuel que j'ai toujours sur les lèvres.

Mais parmi toutes les fleurs de vertu que j'ai découvertes dans ce champ fertile, béni du Seigneur, j'avoue que cela ne m'a pas fait un médiocre plaisir de ne pas y avoir trouvé d'écoles pour ces enfants qui souvent éneruent et relâchent la sainte rigueur³ ; mais vous tous : les uns âgés, parmi lesquels le noble époux de l'Église siégera aux portes^b ; d'autres dans la joyeuse parure de la jeunesse, qui, en fils des prophètes, sont assurément dignes d'aller chercher Élie au désert^c ; d'autres encore dans toute la fleur printanière de l'adolescence, qui, comme le dit l'Apôtre saint Jean, ont vaincu le Malin^d 4.

Cas., 3, 20, *PL* 173, 738 B). Cf. UDALRIC, *Consuetudines cluniacenses*, 3, 8, *PL* 149, 742 B.

4. Sur les différents âges de la vie où se fait entendre la vocation monastique, cf. *Op.* 45, *PL* 145, 696 BC.

C Ecce quod nunc occurrit dicam ad consolationem domini mei Petri qui olim ciuis fuerat Capuanus ¹, nunc in militiam est aeterni Regis adscriptus.

19. De puero clausis foribus intromisso

Puerulus quidam, aetate quinquennis, Vbaldi scilicet nobilissimi uiri qui mecum degit in heremo ² filius, in meo monasterio factus fuerat monachus. Hic aliquando
 5 intempestae noctis silentio, quiescentibus fratribus, siue egressus siue sublatus sit, nescio, sed, cum pistor in pistrino iaceret, interrupto ad horam somno, uestem quae sibi comminus adiacebat sibimet uoluit superponere ut frigus arceret; extendens itaque brachium, dormientem
 D 10 iuxta se reperit puerum. Repente stupefactus et ualde perterritus festinus exurgit, lucernam accendit, totamque
 622 A domum sollicita curiositate circumiens, omnes aditus clausos et obseratos inuenit. Mane autem facto non parua inter fratres admiratio uersabatur: nimirum puer qui,
 15 remota omni dubietate, praeterito uespere in stratu suo ipsis uidentibus quieuisset, qualiter in pistrinum clausis ianuis ingredi potuisset. Et quidem de apostolis legitur, cum educendi essent de custodia publica, quia *ueniens angelus Domini, per noctem aperiens ianuas carceris et*
 20 *educens eos dixit: ite et stantes loquimini in templo plebi omnia uerba uitae huius* ³. De Petro autem rursus legitur

19. 13. obseratos V: obscuratos C² || 20. plebi V: plebis C²

19. a. Act. 5, 19-20

1. Comparer la mention de ce Pierre, de Capoue, moine du Cassin, et celle d'un Pierre, également moine du Cassin, élu abbé de Saint-Benoît de Salerne en 1067, dans LÉON D'OSTIE, *Chron. Cas.*, 3, 24, *M.G.H. SS. VII*, p. 715; *PL* 173, 743 B; et dans PIERRE DAMIEN lui-même, *Ep.* 6, 22, à son neveu Damien, mai 1067, *PL* 144, 405 B. Sur les incidences possibles

Voici ce qui me vient à l'esprit à présent pour la consolation de mon cher seigneur Pierre, lequel était autrefois citoyen de Capoue ¹, et maintenant est enrôlé dans la milice du Roi éternel.

19. De l'enfant introduit, les ouvertures fermées

Un petit garçon de cinq ans, fils d'Hubald, homme de grande noblesse qui vit avec moi à l'ermitage ², était devenu moine dans mon monastère. Une fois, dans le silence de la nuit profonde, comme les frères se reposaient, je ne sais s'il est sorti ou s'il a été enlevé, mais, comme le boulanger était couché dans la boulangerie, et, s'étant réveillé à un certain moment, avait voulu, pour avoir moins froid, mettre sur lui son vêtement qui était à côté de lui, voici donc que, tendant le bras, il trouve l'enfant qui dormait auprès de lui. Aussitôt, stupéfait et fort effrayé, il se lève à la hâte, allume une lampe et, examinant toute la maison avec la plus grande attention, trouve toutes les entrées fermées et verrouillées. Au matin, ce ne fut pas un petit étonnement parmi les frères: comment l'enfant qu'ils avaient vu sans aucun doute possible, la veille au soir, couché dans son lit, avait-il pu entrer, portes fermées, dans la boulangerie? En fait, des apôtres aussi on lit que, comme ils allaient être libérés de la prison publique, « un ange du Seigneur vint à eux dans la nuit, ouvrit les portes du cachot et les fit sortir en disant: « Allez, et tenez-vous dans le temple, annonçant au peuple tout ce qui concerne cette vie ³. »

de ces données sur la datation de la présente lettre, voir *supra*, *Introd.*, chap. 1, p. 33, n. 5.

2. *Quod dicturus sum... comes Vbaldus, uir uidelicet disertus ac prudens, nuño dumtaxat sermone narrauit (Op. 57, PL 145, 823 B). ... Nonnulla nouitii tui feruoris insignia ueracis admodum uiri fratris Vbaldi relatione cognoui (Ep. 6, 22, PL 144, 404 C).*

quia, cum praecederet eum angelus de carcere ad portam ferream, ultro aperta est eis ^b. De Paulo etiam quia subito terrae motus factus est magnus, ita ut mouerentur fundamenta 622 B 25 carceris, et confestim aperta sunt ostia omnia et uniuersorum uincula soluta sunt ^c. Porro autem cum beatos apostolos etiam angeli de custodiis non educerent, nisi prius ianuas aperirent, mirum est ualde quomodo puer, uel magicis artibus hominum, uel praestigiis spirituum 30 inmundorum, clausam undique domum, non apertis foribus, ingredi potuit. Nam et ipse puer, sollicite requisitus, hoc addebat quia quidam homines eum assumentes ad magnum conuiuium deduxerunt, ubi uidelicet omnes epularum deliciae uidebantur, eumque manducare fecerunt. 35 Referebat etiam quod eum usque ad castellum quod supereminet monasterio deferentes super ipsum tintinnabulum quod iuxta basilicam in excelso dependet impouerunt.

C Hoc autem idcirco duximus describendum ut unusquisque nostrum, dum et ipsos pueros qui peccare necdum nouerunt maligni Hostis insidiis subiacere considerat, ipse quoque quod patitur aequanimiter ferat. Inlata nempè a maligno Hoste molestias cum quanta debent portare patientia peccatores, cum illorum aliquando fraudes et 45 ipsi perferant innocentes ! Ergo frater ille quem dicimus, in suis, hortor, tribulationibus gaudeat, et temptationis impactae malleo animae suae purgari rubiginem fiducialiter credat. Non enim est, ut ipse diabolus terrendo fingit, futurae damnationis indicium, sed aeternae potius 50 salutis augmentum.

27. angelus C³

b. Act. 12, 10 c. Act. 16, 26

De saint Pierre encore on lit que, « comme l'ange au sortir du cachot marchait devant lui vers la porte de fer, d'elle-même elle s'ouvrit devant eux ^b ». De Paul également, que « tout à coup il se produisit un si violent tremblement de terre que les fondements de la prison furent ébranlés, et à l'instant toutes les portes s'ouvrirent, et les liens de tous les prisonniers se détachèrent ^c ». Mais alors que les anges mêmes ne faisaient sortir de leur prison les bienheureux apôtres qu'après avoir ouvert les portes, il est bien étonnant de voir comment un enfant, peut-être par un effet de la magie des hommes, ou bien des prestiges des esprits impurs, a pu entrer dans une maison fermée de tous côtés sans que les portes aient été ouvertes. Or, l'enfant lui-même, dûment questionné, ajoutait que des hommes l'avaient pris et emmené à un grand festin, où s'offraient à la vue tous les mets les plus délicieux, et le firent manger. Il racontait aussi qu'ils le transportèrent au fort qui domine le monastère et le déposèrent juste sur la petite cloche qui est suspendue tout en haut, contre la basilique.

Cette histoire, j'ai pensé qu'il fallait en écrire le récit, pour que chacun d'entre nous, considérant que même les enfants qui ne savent pas encore pécher sont exposés aux embûches de l'Ennemi malin, supporte lui aussi sans se troubler l'épreuve qu'il subit. Avec quelle patience, n'est-ce pas, les pécheurs ne doivent-ils pas supporter les peines que leur inflige l'Ennemi malin, voyant les innocents eux-mêmes porter quelquefois le poids de leurs propres fautes ? Ce frère dont je parle, je l'exhorte donc à se réjouir dans ses tribulations et à croire en toute confiance que les coups de marteau de la tentation nettoient la rouille de son âme. Car ce n'est pas un signe de damnation future, comme le diable, lui, le fait faussement craindre, mais plutôt un accroissement du salut éternel.

Spiritus Sanctus, qui est lumen aeternum et remissio peccatorum, omnes uos inluminet et absoluat, sedulamque mei memoriam in sanctis orationibus uestris uos habere praecipiat.

Que le Saint-Esprit, qui est la lumière éternelle et la rémission des péchés, vous éclaire et vous absolve tous, et qu'il vous fasse souvenir sans trêve de moi dans vos saintes prières.

INDEX DES CITATIONS SCRIPTURAIRES

(Les chiffres de droite renvoient aux pages.)

Genèse	
1	450
1, 31	434
2	450
6, 7	390
6-8	408
19	408
19, 22	390
 Exode	
3, 2	442
3, 14	394, 408, 476
14	444
15, 18	428
17	444
 Nombres	
17, 23	442
 Josué	
6	444
10, 12-13	444
 I Samuel	
1, 18	480
 II Rois	
2	458, 482
20, 8-11	444
 II Chroniques	
6, 18	420
 Esther	
13, 9-11	480
 Psaumes	
5, 4	396
13, 1	464
21, 17	432
32, 9	472
36, 35-36	410
68, 22	432
72, 9	470
72, 11	464
72, 18	438
83, 11	430
89, 4	426
93, 7	470
134, 6	434
138, 18	430
 Proverbes	
12, 7	446
31, 23	482
 Ecclésiaste	
1, 7	422
3, 15	408
 Cantique	
1, 11-12	394

Sagesse	
1, 7	420
2, 1-2	408
2, 3-5	410
4, 13-14	438
5, 9-13	438
5, 14	440
7, 16	436
7, 21-23	420
7, 27	420
11, 22	410
12, 18	396
Sagesse de Ben Sira (Ecclésiastique)	
3, 22-23	406
18, 1	408
24, 5	418
44, 16	458
Isaïe	
26, 12	436
38, 8	444
40, 12	420
40, 17	410
43, 10	426
45, 7	392
50, 6	430
66, 1	420
Jérémie	
3, 1	402
23, 24	418
31, 34	404
Ézéchiel	
18, 23	398
Daniel	
3, 46-50	444
6, 17-25	444
Osée	
13, 14	398

Malachie	
3, 6	478
Matthieu	
24, 36	392
26, 74	464
Marc	
13, 32	392
14, 72	484
Luc	
7, 11-15	458
22, 60	464
Jean	
1, 3	408, 432, 436, 472
1, 4	398
8, 58	478
10, 30	392
11	458
17, 3	394
18, 27	464
Actes des Apôtres	
1, 7	392
5, 19-20	484
12, 10	486
16, 26	486
17, 28	436
Romains	
4, 17	408
11, 36	420
I Corinthiens	
1, 24	474
13, 12	394
15, 24	392, 396
II Corinthiens	
11, 2	402

Éphésiens	
4, 8	432
Colossiens	
1, 17	420
2, 3	392
3, 3-4	394
I Timothée	
1, 17	426
6, 15-16	426
Hébreux	
11, 5	458
Jacques	
1, 17	474
II Pierre	
3, 8	426
I Jean	
2, 13	482
3, 2	394
Apocalypse	
4, 11	398
21, 6	426

INDEX DES AUTEURS CITÉS

- ABÉLARD, 157, 159, 180, 402.
 ABU BAKR AL-BAQILLANI, 174.
 ADALBERT DE SAMARIE, 287.
 AIMÉ DU MONT-CASSIN, 50-52.
 AÏMON D'AUXERRE, 252-275.
 AL-ASH'ARI, 173, 181.
 ALBÉRIC DU MONT-CASSIN, 48,
 52-55, 60, 219, 266-267, 283-
 293, 301, 304, 311, 312, 315,
 316, 333-338, 341-342, 348.
 AL-GUBBA'I, 182.
 ALPHANE, 50, 52, 55, 57, 58,
 60, 342.
 AMALAIRE, 275.
 AMBROISE, 275.
 ANSELME DE BESATE, 17, 39,
 96, 189, 217, 219, 220, 242,
 286.
 ANSELME DE CANTORBÉRY, 139,
 157, 180, 274, 389, 473.
 APULÉE, 61, 219.
 ARISTOTE, 181, 189, 193-196,
 200, 233, 235, 251.
 AUGUSTIN, 79, 122, 125, 131,
 142-152, 155, 161, 163, 165-
 168, 172, 176, 180, 214, 217,
 236, 250, 262, 272, 279, 285,
 302, 305, 312, 325, 341, 398,
 410, 418, 422, 423, 424, 429,
 434, 436, 440, 450, 477.
 AULU-GELLE, 219.
 BÈDE, 275.
 BÉRANGER DE TOURS, 38, 52,
 170, 181, 226, 231, 236, 238,
 246, 418.
 BERNARD DE CLAIRVAUX, 347.
 BOËCE, 60, 189, 195-196, 200,
 208, 209, 210, 214, 238, 242,
 263, 285, 412, 414, 444.
 BRUNON DE SEGNI, 76, 277.
 BURCHARD DE WORMS, 310-311.
 CASSIODORE, 196, 197, 206, 209,
 210, 217, 221, 418-419.
 CICÉRON, 60, 189, 194-196, 200,
 202, 206, 209-212, 219, 283-
 293, 297-298, 312, 324, 346-
 347, 414.
 CONSTANTIN L'AFRICAIN, 51, 58,
 60.
 DÉMOCRITE, 60.
 PS.-DENYS L'ARÉOPAGITE, 142,
 169, 440.
 DESCARTES, 175, 448-449.
 DIDIER DU MONT-CASSIN, 31,
 32, 39, 47, 49-51, 58-63, 68,
 70-71, 73-74, 77, 79-80, 115-
 116, 352, 384.
 DIOGÈNE, 194.
 DIOGÈNE LAERCE, 462-463.
 DONAT, 60.
 ENNIUS, 285.
 ÉPICTÈTE, 60.
 FRÉDÉGISE, 414.
 FRONTON, 324.
 FULBERT DE CHARTRES, 197, 286.
 GALIEN, 59, 61, 286.
 GERBERT D'AURILLAC, 278.
 GILBERT DE LA PORRÉE, 157.
 GRÉGOIRE DE CATINO, 49.
 GRÉGOIRE LE GRAND, 275, 384,
 482.
 GRÉGOIRE DE TOURS, 60.
 GUAIFIER DU MONT-CASSIN, 51,
 55.
 GUARIMPOT, 59.
 GUILLAUME D'AUXERRE, 157.
 GUILLAUME D'OCKHAM, 119,
 142, 170, 400.
 GUITMOND D'AVERSA, 248.
 GUY D'AREZZO, 49.
 HENRI FRANCIGÈNE, 287-289.
 HILDERIC, 60.
 HIPPOCRATE, 61.
 HOMÈRE, 60.
 HONORIUS D'AUTUN, 157.
 HORACE, 56, 60, 285, 286.
 HUGUES DE BOLOGNE, 287.
 HUGUES DE SAINT-VICTOR, 157.
 ISIDORE DE SÉVILLE, 60, 165,
 167, 196, 197, 202, 221, 236,
 272, 316, 335, 436.
 JEAN DE LODI, 16, 28, 61, 352.
 JEAN, prêtre, 61.
 JÉRÔME, 32, 38, 79, 113-114,
 122, 131, 212-213, 269, 279,
 286, 386-389, 406.
 JUSTINIEN, 57, 60, 219.
 JUVÉNAL, 56, 286.
 LANFRANC, 220, 248, 272.
 LEIBNIZ, 170, 412.
 LÉON D'OSTIE, 50-52, 62, 482-
 483, 484.
 LUCAIN, 60, 285.
 MANEGOLD DE LAUTENBACH,
 210.
 MARIUS VICTORINUS, 210, 212.
 MARTIANUS CAPELLA, 60, 298.
 MINUCIUS FÉLIX, 317.
 NÉMÉSIS D'ÉMÉSA, 57.
 NICOLAS II, 384.
 ORIGÈNE, 252.
 OTLOH DE SAINT-EMMERAM,
 169-170, 245, 387, 391.
 OVIDE, 60, 285.
 PANDOLPHE DU MONT-CASSIN,
 51, 59.
 PAPIAS DE PAVIE, 56, 165, 194,
 196, 197, 206, 208, 209, 212,
 214, 242, 246, 316, 456-457.
 PASCHASE RADBERT, 276.
 PAUL D'ÉGINE, 61.
 PERSE, 213, 285.
 PIERRE DIAGRE, 32, 52, 54-55,
 58, 59, 60.
 PIERRE LOMBARD, 157.
 PLATON, 145, 181, 462.
 PLINE L'ANCIEN, 59, 286.
 PLOTIN, 145.
 PROSPER D'AQUITAINE, 275.
 QUINTILIEN, 219, 221, 286.
 RABAN MAUR, 196, 236.
 RAOUL GLABER, 286.
 RÉMI D'AUXERRE, 275.
Rhét. à Hérennius, 297, 312,
 316.
 SALLUSTE, 285, 289.
 SÉNÈQUE, 60, 281, 302-304,
 307-308, 385.
 SULPICE SÉVÈRE, 19, 20, 316.
 TÉRENCE, 60, 285.
 TERTULLIEN, 279.
 THOMAS D'AQUIN, 122, 131,
 186, 402, 472.
 UDALRIC, 483.
 VARRON, 221.
 VICTORIUS D'AQUITAINE, 59.
 VIRGILE, 60, 285, 286.
 ZÉNON DE CITIUM, 221.

INDEX DES MOTS LATINS

(Le premier chiffre renvoie au paragraphe, le deuxième à la ligne.)

- accedere : 8, 5 ; 8, 59 ; 10, 4 ;
 17, 28.
 accessus : 10, 13.
 accidere : 9, 8.
 acies : 7, 82 ; 9, 18.
 addere : 10, 7.
 affirmare : 5, 48 ; 13, 7.
 adserere, adsertio : 2, 33 ; 2, 49 ;
 3, 29 ; 6, 5 ; 11, 40 ; 14, 4 s. ;
 17, 109.
 adsumere : 12, 42.
 adducere : 2, 13 ; 7, 7.
 aedificatio : 14, 24.
 aequitas, aequus : 4, 46 ; 4, 54 ;
 10, 13.
 aeternitas, aeternus : 3, 39 ;
 3, 52 s. ; 8, 4 ; 9, 51 ; 9, 62 s. ;
 10, 5 ; 10, 20 s. ; 17, 32 ;
 17, 41 s. ; 17, 63 ; 17, 77 s. ;
 17, 101 s. ; 19, 49 s.
 allegatio : 18, 9.
 allegoricus : 2, 36.
 alternitas : 11, 61 s. ; 12, 3.
 ancilla : 7, 58 ; 13, 46.
 angelus, angelicus : 2, 40 ; 3,
 10 ; 3, 41 ; 9, 57 ; 9, 63.
 arbitrium : 4, 54 ; 9, 74 ; 13, 27 ;
 13, 144.
 argumentatio : 2, 19 ; 7, 63.
 argumentum : 7, 44 ; 7, 51 ; 11,
 25 ; 12, 18 ; 12, 46 s. ; 13, 141.
 ars : 7, 39 ; 7, 47 ; 7, 56 ; 7, 72 ;
 7, 78 ; 7, 85 ; 14, 31 ; 16, 4 ;
 19, 29.
 artifex : 8, 23 ; 11, 58 s. ; 17, 7.
 a se : 9, 58.
 autenticus : 2, 17.
 bonitas, bonus, bonum : 4, 28 ;
 4, 35 ; 4, 42 ; 4, 59 s. ; 4,
 68 ; 8, 56 ; 10, 51 ; 10, 69 s. ;
 10, 90 s. ; 11, 7 ; 11, 58 ; 11,
 63 ; 12, 50 ; 17, 8.
 causa : 4, 4 ; 4, 15 s. ; 4, 51 ;
 10, 96.
 clausula : 2, 20 ; 7, 53 ; 17, 106.
 coaeternus : 9, 3 ; 9, 60 ; 17, 24 ;
 17, 67 ; 17, 107.
 comprehendere : 9, 14 ; 9, 21 ;
 9, 26 ; 9, 72.
 concludere : 8, 27 s. ; 9, 59 ;
 10, 30 ; 12, 43 ; 17, 26.
 conclusio : 7, 55 ; 17, 113.
 condere : 3, 14 ; 4, 4 ; 4, 16 ;
 5, 45 ; 6, 11 ; 6, 23 ; 10, 17 ;
 11, 58 ; 13, 26.
 conditio : 4, 13 ; 8, 57 ; 9, 64 ;
 14, 35 ; 14, 40 ; 17, 89 ; 17, 99.
 conditor : 4, 14 ; 13, 25 ; 13, 31 ;
 14, 4.
 confundere, confusio : 10, 76 ;
 10, 91 ; 11, 62 ; 11, 64 s. ;
 12, 18 ; 12, 36.
 congruere : 2, 33 ; 12, 7 ; 13, 19.
 consequi, consequens : 2, 25 ;
 7, 30 ; 13, 8 ; 17, 72 ; 17, 76.
 consequentia : 3, 15 ; 7, 24 s. ;
 7, 60 ; 7, 77 ; 7, 88 ; 12, 8 ;
 14, 32.
 consilium : 4, 14 ; 9, 47.
 constituere : 8, 8 ; 10, 99 ; 11,
 61 ; 13, 28.
 consuetudo : 12, 37 ; 13, 118.
 contemplari : 3, 36 ; 3, 57 ; 8, 8 ;
 11, 47.
 contemplatio : 3, 38 s. ; 3, 64 s. ;
 9, 32 ; 9, 49.
 continere : 8, 14 ; 8, 22 ; 8, 32 s. ;
 8, 43 s. ; 9, 69 ; 14, 16 ; 17, 116.
 contingere : 7, 22.
 contradictio : 17, 94.
 contrarius : 13, 15 s. ; 13, 64 s.
 conuenire : 2, 34.
 corrumpere, corruptio : 2, 8 ;
 5, 21 s.
 creare : 3, 7 s. ; 4, 11 ; 4, 63 ;
 6, 20 ; 8, 31 ; 8, 54 ; 14, 40.
 creator : 9, 60 ; 11, 56 ; 11, 63 ;
 13, 142 ; 14, 30 ; 17, 23.
 creatura : 5, 45 ; 8, 50 ; 8, 59 ;
 9, 49 ; 9, 74.
 credere : 3, 36 ; 12, 9 ; 12, 51.
 defectus : 10, 15.
 definitio : 2, 20.
 demonstrare : 10, 77.
 dialectica, dialectici : 7, 50 ; 7,
 85 ; 12, 15 ; 12, 39.
 dictio : 7, 25 ; 7, 53.
 disciplina : 1, 29 ; 2, 47 ; 7, 49 ;
 11, 14 ; 14, 27.
 discussor : 7, 73.
 discutere : 7, 84 ; 13, 141 ; 14, 40.
 dispensare, dispensatio : 3, 40 ;
 9, 5.
 disponere, dispositio : 3, 80 ; 4,
 29 ; 9, 74 ; 10, 16 ; 13, 144.
 disputare, disputatio : 1, 1 ;
 2, 9 ; 6, 3 ; 7, 79 ; 17, 106 ;
 18, 7.
 disserere : 7, 27 ; 7, 34 ; 7, 40 ;
 7, 87 ; 12, 8 ; 14, 28.
 distinguere : 9, 16 ; 9, 33 ; 9, 76.
 ditio : 9, 72 ; 13, 26 ; 13, 45 ;
 17, 114.
 diuersitas : 11, 69.
 dogma : 7, 5 ; 10, 48.
 domina : 7, 58.
 dubietas, dubitare : 3, 23 ; 7, 77.
 effectus : 11, 11 ; 13, 64 ; 14, 16.
 efficax : 10, 96 ; 13, 144.
 eligere : 10, 14.
 esse : 6, 28 ; 6, 40 s. ; 6, 56 s. ;
 8, 10 s. ; 11, 4 s. ; 11, 56 s. ;
 11, 60 s. ; 11, 69 s. ; 12, 5 ;
 12, 65 s. ; 14, 35 ; 15, 42 ; 17,
 6 ; 17, 56 ; 17, 72 s. ; 17, 86 s. ;
 17, 95.
 essentialiter : 4, 6 ; 9, 61.
 exactor : 6, 13 ; 10, 80.
 existentia : 10, 105.
 existere : 4, 4 s. ; 5, 45 ; 8, 52 ;
 8, 58 ; 9, 4 ; 10, 96 s. ; 10, 105 ;
 12, 6 ; 14, 38 ; 17, 7.
 exprimere : 4, 13.
 exterior : 1, 26 ; 7, 60 ; 8, 31 ;
 10, 19.
 extrinsecus : 10, 21.
 facultas : 9, 77.
 fides : 2, 50 ; 3, 66 ; 5, 55 ;
 7, 44 ; 7, 64 ; 7, 73 ; 7, 90 s. ;
 12, 9 ; 13, 5 ; 14, 24 ; 17, 4.
 forma, formare : 3, 7 ; 4, 5 ;
 9, 75.
 formator : 9, 45.
 fundamentum : 7, 45.
 gloria : 3, 48 ; 4, 10 ; 12, 37 ;
 12, 70 ; 16, 47 ; 16, 67.
 haeretici : 12, 39.
 hodie : 10, 3 s.
 imperium : 9, 72.
 inanescere : 11, 38.
 incorruptio : 5, 49.
 indefectiuus : 17, 92.
 inductor : 7, 5.
 ineuitabilis : 12, 17 ; 12, 42.
 inferre : 7, 54.
 immobilis, immobiliter : 10, 9 s. ;
 10, 43 ; 17, 67 s. ; 17, 77 ; 17,
 81.

inmutabilis : 10, 16; 17, 63.
 impertransibile : 17, 93.
 inpos, inpotens, inpotentia : 2, 48; 4, 55; 5, 54; 7, 42; 7, 66; 10, 105; 18, 8.
 impossibile : 7, 16; 7, 29 s.; 14, 14.
 impossibilitas : 2, 15; 3, 74; 4, 58; 7, 11; 7, 75 s.; 13, 21; 14, 20; 14, 30; 16, 84.
 inquisitio : 7, 8.
 in se : 10, 16.
 insipiens, insipienter : 14, 54; 15, 43.
 instaurare : 4, 47.
 intellectus : 3, 35.
 intelligentia : 2, 14.
 intellegere : 3, 2; 3, 11; 3, 42; 3, 64; 5, 3; 17, 48.
 interior : 8, 28.
 intransibile, intransibiliter : 10, 28; 17, 64.
 intuitus : 4, 61; 8, 8; 9, 13; 9, 50; 9, 72.
 inutilis : 10, 91 s.
 iudicare : 10, 104; 12, 17.
 iudicium : 3, 15 s.; 4, 30; 4, 39; 6, 4; 11, 68; 15, 34.
 ius, iura : 9, 5; 13, 32; 13, 49; 13, 143.
 lex : 7, 54; 9, 73; 13, 25; 13, 43 s.
 liberare : 2, 7; 2, 28.
 littera : 2, 38; 3, 70; 7, 94; 14, 41.
 locus, loca : 8, 15; 8, 43; 9, 48; 9, 59.
 lumen : 3, 71; 7, 61; 19, 51.
 lux : 3, 7; 7, 83; 9, 55; 10, 13.
 magicus : 19, 29.
 magisterium : 7, 57; 15, 36.
 magnalia : 12, 25; 13, 139.
 malum : 3, 4; 3, 8; 3, 73 s.; 4, 24 s.; 4, 31; 4, 37 s.; 4, 56; 10, 93; 11, 3; 11, 16; 11, 55; 11, 62 s.; 12, 10 s.; 17, 5.
 manare : 10, 41.

materia : 6, 3; 7, 87; 17, 6; 18, 7.
 materies : 14, 38.
 mediator : 3, 38; 3, 67.
 mens : 5, 38; 7, 82.
 meritum : 5, 4; 5, 17; 5, 33 s.; 6, 30.
 mobilitas : 17, 47.
 moderari : 9, 75.
 modernum : 17, 34.
 modus : 7, 87; 9, 64; 14, 28; 14, 51.
 monachus : 1, 8; 1, 17 s.; 1, 27; 19, 4.
 mori : 1, 22.
 mors : 4, 30 s.
 mundus : 1, 19; 10, 11; 12, 36; 13, 31 s.
 mutabilis, mutabilitas : 10, 15; 10, 16.
 mutare : 9, 60; 17, 86 s.
 mysterium : 4, 34; 7, 52; 12, 45; 14, 43; 16, 29.
 natura : 7, 24; 9, 5; 10, 77 s.; 11, 60; 12, 6; 12, 23; 12, 37; 13, 13; 13, 22 s.; 13, 28 s.; 13, 43 s.; 13, 139; 13, 144; 14, 31; 14, 34.
 naturalis, naturaliter : 4, 58; 7, 25; 9, 61; 13, 26; 13, 143; 14, 38.
 nescire : 3, 1 s.; 3, 12; 3, 26 s.; 3, 73; 16, 72.
 necessarius : 3, 40; 12, 17.
 necesse : 7, 14; 7, 28 s.
 necessitas : 7, 55; 7, 78; 8, 55; 13, 24; 13, 45.
 nichil, nichilum : 2, 22 s.; 6, 32 s.; 6, 54 s.; 9, 78; 10, 7; 10, 51 s.; 10, 70 s.; 10, 93 s.; 11, 5 s.; 11, 16; 11, 41 s.; 11, 55; 11, 62; 12, 11; 13, 34 s.; 14, 33; 17, 5 s.
 nolle : 4, 37; 4, 53.
 nutus : 9, 74; 13, 44.
 obicere : 6, 4; 7, 8; 14, 21.
 obiecto : 10, 68.

obloquium : 5, 47; 7, 67; 13, 3.
 obsequi, obsequium : 7, 59; 13, 29.
 obtemperare : 9, 73.
 omnipotens : 2, 32; 4, 36; 4, 52; 4, 55; 4, 68; 5, 48; 6, 6; 8, 3; 9, 21; 10, 3; 10, 95; 13, 86; 17, 46; 17, 109 s.
 omnipotentia : 7, 77.
 operari : 11, 11; 13, 88.
 opifex : 4, 7; 10, 96.
 opinio : 6, 12.
 opponere : 18, 3.
 ordo : 4, 18; 4, 29; 7, 26; 7, 34; 7, 64; 7, 87; 9, 75; 12, 23; 13, 26; 13, 44; 13, 139; 13, 144; 14, 28; 14, 34; 14, 38; 16, 31.
 ostendere : 7, 66; 8, 30; 10, 55; 13, 87; 16, 81.
 pars : 8, 45.
 pater : 2, 10; 3, 11 s.; 3, 21 s.; 3, 65 s.
 peccator : 1, 8; 19, 44.
 peccatum : 5, 20.
 per : 9, 77.
 perfectio, perfectus : 3, 52; 8, 58.
 permanere : 8, 18; 10, 15; 10, 20.
 persona : 3, 42.
 pertinere : 6, 39; 7, 86 s.; 12, 8; 17, 45.
 philosophus : 12, 18; 13, 35; 14, 44.
 plenus : 8, 58.
 poena, poenitentia : 2, 7; 12, 61 s.
 posse : 2, 6 s.; 2, 21 s.; 3, 3; 3, 73 s.; 4, 23; 4, 37; 4, 53 s.; 4, 66 s.; 5, 36; 5, 41 s.; 6, 6; 7, 9; 7, 18; 7, 26; 8, 18; 9, 3; 10, 49; 10, 62; 10, 78; 10, 89 s.; 11, 68; 12, 6 s.; 12, 51 s.; 13, 9; 14, 15; 14, 35 s.; 16, 73; 17, 3; 17, 24; 17, 39 s.; 17, 52 s.; 17, 65 s.; 17, 83 s.; 17, 101 s.
 possibile : 7, 15.
 potens : 9, 51 s.; 9, 57; 10, 102.

potentia : 8, 36; 9, 61; 14, 33; 15, 30.
 potestas : 3, 22.
 praeiudicare : 4, 22; 12, 12.
 praesens : 9, 13; 9, 71; 10, 42; 17, 33; 17, 53.
 praesentia : 8, 7; 10, 27.
 praesentialiter : 9, 23; 18, 19.
 praeteritum : 7, 12; 7, 30; 7, 41; 9, 42.
 probare : 3, 26; 5, 36; 7, 86; 9, 65; 10, 54; 15, 32.
 proponere : 12, 42; 13, 3; 17, 2; 17, 106.
 proprietas : 9, 15; 14, 38.
 prouidentia : 4, 14; 4, 51; 14, 15.
 prouisio : 4, 61; 9, 7; 9, 69.
 quaerere : 7, 38; 12, 3.
 quaestio : 7, 5; 7, 66; 7, 72; 7, 80 s.; 10, 47; 10, 68; 12, 41; 13, 3; 14, 27; 17, 2; 17, 38; 18, 2.
 ratio : 5, 55; 12, 6.
 ratiocinari : 12, 8.
 rationabilis : 11, 60.
 redintegrare : 12, 58; 15, 12.
 referre : 7, 40.
 regere : 9, 73.
 regnare : 3, 66; 9, 63 s.; 15, 33.
 regnum : 3, 32 s.; 3, 65.
 reparare : 12, 49; 12, 60; 13, 8.
 restaurare : 12, 61.
 resurrectio : 3, 20.
 reuolare : 12, 38.
 reuersio : 5, 16.
 rhetores : 7, 50.
 rigor : 1, 29; 18, 39.
 sacramentum : 2, 14; 7, 47; 7, 89; 12, 46.
 saluare : 2, 40.
 sapiens : 7, 21; 7, 38; 7, 93; 10, 103; 12, 36.
 sapientia : 3, 17; 8, 4; 8, 16; 10, 41; 11, 13; 17, 25; 17, 30 s.
 scientia : 3, 18; 11, 13; 15, 44.

- scire : 3, 5; 3, 10; 3, 25; 3, 53; 3, 76.
 scola : 7, 46; 7, 90; 18, 38.
 sensa : 12, 36.
 sequi : 2, 30; 7, 60.
 signaculum : 5, 50; 12, 72; 17, 113.
 significare : 3, 30.
 signum : 12, 26.
 silentium : 1, 30; 14, 27.
 similis, similitudo : 3, 40 s.; 3, 50; 3, 54.
 simplex : 8, 8; 8, 49; 9, 13; 9, 50.
 sobrius : 2, 46; 3, 35.
 spatium : 8, 14; 9, 29; 9, 48.
 species : 3, 36; 4, 6; 5, 43; 9, 76; 13, 135.
 speculum : 3, 49.
 spiritus Sanctus : 1, 8; 7, 95; 8, 21; 19, 51.
 stare : 10, 42.
 subiectum : 13, 19.
 substantia : 8, 40.
 summus : 1, 28; 10, 95; 11, 47; 11, 57.
 summe : 6, 61.
 supereminere : 9, 20 s.; 9, 46.
 superficies : 3, 70.
 suscitare : 2, 6; 2, 18; 4, 22; 4, 77; 5, 3; 5, 37.
 syllogismus : 7, 53; 12, 16 s.
 temperare : 9, 75.
 tempus : 3, 13 s.; 6, 48; 7, 13; 8, 5; 8, 12 s.; 8, 52; 9, 6; 9, 48; 9, 60; 10, 8; 10, 18; 10, 28; 10, 41; 17, 25; 17, 55; 17, 103.
 tendere : 1, 29; 6, 32 s.
 testimonium : 2, 9.
 totus : 8, 46.
 tractare : 7, 56; 7, 74.
 transire, transitus : 8, 9; 8, 13; 10, 17; 10, 27; 17, 28; 17, 35 s.
 transmutatio : 17, 50.
 trutinari : 12, 40.
 ualere : 2, 7 s.; 2, 34; 5, 6; 5, 48; 10, 25; 10, 98 s.; 12, 72; 14, 40.
 uanitas, uanus : 3, 25; 6, 31; 7, 4.
 uariabilis, uarius : 7, 24; 10, 5.
 uariare, uarietas : 9, 27; 10, 9; 17, 102.
 uelle : 2, 21 s.; 3, 76 s.; 4, 19 s.; 4, 40; 4, 57 s.; 4, 66; 7, 4; 9, 76; 10, 86; 10, 97 s.; 12, 72; 13, 24; 13, 31; 13, 146; 14, 16.
 ueraciter : 4, 6; 17, 94 s.; 17, 110.
 uerbum : 3, 29; 7, 60 s.; 7, 88 s.; 12, 7; 12, 40; 14, 31 s.; 19, 21.
 Verbum : 3, 13.
 uere : 11, 33; 11, 57; 13, 17.
 ueritas : 7, 61; 11, 42; 11, 68; 18, 9.
 uicissitudo : 7, 25; 10, 8; 17, 51 s.; 17, 103.
 uideri : 6, 39; 6, 55; 11, 4; 11, 17; 11, 33; 11, 42; 11, 56; 11, 65 s.; 12, 45; 14, 14; 16, 80.
 uirgo : 2, 6; 2, 18; 4, 22 s.; 4, 41; 4, 66; 5, 3 s.; 5, 37; 5, 49; 12, 49; 13, 8 s.; 14, 8 s.
 uirtus : 3, 42; 7, 51 s.; 7, 61 s.; 7, 79; 7, 86; 8, 24; 8, 51; 9, 57; 10, 98 s.; 12, 15; 12, 37; 13, 141; 14, 32; 16, 47; 17, 29 s.
 uis : 10, 105; 13, 100; 13, 128.
 uita : 1, 29; 3, 46 s.; 4, 8; 5, 30; 19, 21.
 uiuere : 1, 20 s.; 3, 66; 4, 7; 4, 20; 9, 59; 9, 66 s.; 9, 75.
 ultra : 9, 63 s.
 unus : 3, 27 s.; 8, 8; 8, 17; 8, 49; 9, 12; 9, 31; 13, 15; 17, 91.
 uoluntas : 3, 75; 4, 3 s.; 4, 54; 10, 95; 13, 47 s.; 13, 145.
 utrumlibet : 7, 21 s.

TABLE DES MATIÈRES

(Sur la double division du texte, cf. *supra*, p. 355-356)

Table des matières de l'Introduction	9
INTRODUCTION	13
Bibliographie.....	359
Sigles	382
TEXTE ET TRADUCTION	
1. Prologue	385
2. Si Dieu peut rendre la virginité à celle qui l'a perdue	387
Première question :	
— Narration	387
— Argumentation :	
I. Position de principes	391
3. Comment il faut entendre le non-pouvoir ou le non-savoir de Dieu	391
4. Que la volonté de Dieu est pour toutes choses la cause de leur existence	397
II. Solution de la question	399
5. Que Dieu peut indubitablement rendre vierge celle qui ne l'est plus	403
6. Comment il est possible que ce qui est arrivé ne soit pas arrivé	407
Deuxième question :	
— Proposition du thème	407
— Argumentation :	
I. Position d'un principe	407
7. Que cette question concerne plutôt l'enchaînement des mots que le mystère de l'Église	411
II. Critique et abandon de la question	411
8. Que Dieu, dans le sein de sa présence, renferme à la fois tous les temps et tous les lieux	419

III. La foi touchant la connaissance divine.....	419
9. Comment Dieu, à qui il est coéternel de tout pouvoir et de tout connaître, règne pour l'éternité et au-delà	423
10. Qu'il n'y a pour Dieu ni hier ni demain mais un aujourd'hui perpétuel	429
IV. Reprise de la question par rapport aux biens et aux maux.....	433
11. Qu'il faut dire et que ceux qui font le mal et que le mal qu'ils font ne sont pas	437
12. Que Dieu peut tout, soit qu'il le fasse, soit qu'il ne le fasse pas	443
V. Les dialecticiens confondus par les faits. Rappel de la virginité.....	443
13. Que celui qui a créé la nature change aussi la nature	447
VI. Reprise de la question et distinction de ce qui est impossible à la nature et possible à Dieu.....	447
14. De la chute du palais de Romulus et de celle du philosophe	459
VII. « Exemples » édifiants	459
15. De ceux qui en blasphémant le Seigneur furent couverts de lèpre	463
16. De celui qu'un esprit malin fit périr après son adultère	467
17. Épilogue et conclusion inévitable pour l'adversaire.....	473
18. Où l'auteur s'adresse à tous les frères ensemble ..	481
19. De l'enfant introduit, les ouvertures fermées	485
TABLES ET INDEX	
Index des citations scripturaires.....	491
Index des auteurs cités	494
Index des mots latins	496
Table des matières	501

SOURCES CHRÉTIENNES

LISTE COMPLÈTE DE TOUS LES VOLUMES PARUS

N. B. — L'ordre suivant est celui de la date de parution (n° 1 en 1942), et il n'est pas tenu compte ici du classement en séries : grecque, latine, byzantine, orientale, textes monastiques d'Occident ; et série annexe : textes para-chrétiens.

Sauf indication contraire, chaque volume comporte le texte original, grec ou latin, souvent avec un appareil critique inédit.

La mention *bis* indique une seconde édition.

- GRÉGOIRE DE NYSSÉ : **Vie de Moïse**. J. Daniélou (3^e édition) (1968).
- bis*. CLÉMENT D'ALEXANDRIE : **Protreptique**. C. Mondésert, A. Plassart (réimpression de la 2^e éd., 1961).
- bis*. ATHÉNAGORE : **Supplique au sujet des chrétiens**.
En préparation
- bis*. NICOLAS CABASILAS : **Explication de la divine Liturgie**. S. Salaville, R. Boinert, J. Gouillard, P. Périchon (1967).
- DIADOQUE DE PHOTICÉ : **Œuvres spirituelles**. E. des Places (réimpr. de la 2^e éd., avec suppl., 1966).
- bis*. GRÉGOIRE DE NYSSÉ : **La création de l'homme**.
En préparation
- bis*. ORIGÈNE : **Homélies sur la Genèse**. H. de Lubac, L. Doutreleau.
En préparation
- NICÉTAS STÉTHATOS : **Le paradis spirituel**. M. Chalendard.
Remplacé par le n° 81.
- bis*. MAXIME LE CONFESSEUR : **Centuries sur la charité**.
En préparation
- IGNACE D'ANTIOCHE : **Lettres**. — **Lettres et Martyre de POLYCARPE DE SMYRNE**. P.-Th. Camelot (4^e édition) (1969).

- 11 bis. HIPPOLYTE DE ROME : **La Tradition apostolique**. B. Botte (1968).
- 12 bis. JEAN MOSCHUS : **Le Pré spirituel**. *En préparation*
13. JEAN CHRYSOSTOME : **Lettres à Olympias**. A.-M. Malingrey. Trad. seule (1947).
2^e édition avec le texte grec et la **Vie anonyme d'Olympias**. (1968).
14. HIPPOLYTE DE ROME : **Commentaire sur Daniel**. G. Bardy, M. Lefèvre. Trad. seule (1947).
2^e édition avec le texte grec. *En préparation*
15. ATHANASE D'ALEXANDRIE : **Lettres à Sérapion**. J. Lebon. Trad. seule (1947).
16. ORIGÈNE : **Homélies sur l'Exode**. H. de Lubac, J. Fortier. Trad. seule (1947).
17. BASILE DE CÉSARÉE : **Sur le Saint-Esprit**. B. Pruche. Trad. seule (1947).
2^e édition avec le texte grec (1968).
18. ATHANASE D'ALEXANDRIE : **Discours contre les païens. De l'Incarnation du Verbe**. P.-Th. Camelot. Trad. seule (1947).
- 19 bis. HILAIRE DE POITIERS : **Traité des Mystères**. P. Brisson (réimpression avec supplément, 1967).
20. THÉOPHILE D'ANTIOCHE : **Trois livres à Autolycus**. G. Bardy, J. Sender. Trad. seule (1948).
2^e édition avec le texte grec. *En préparation*
21. ÉTHÈRE : **Journal de voyage**. H. Pétré (réimpression 1971).
- 22 bis. LÉON LE GRAND : **Sermons**, t. I. J. Leclercq, R. Dolle (1964).
23. CLÉMENT D'ALEXANDRIE : **Extraits de Théodote** (réimpression 1970).
- 24 bis. PTOLÉMÉE : **Lettre à Flora**. G. Quispel (1966).
- 25 bis. AMBROISE DE MILAN : **Des sacrements. Des mystères. Explication du Symbole**. B. Botte (1961).
- 26 bis. BASILE DE CÉSARÉE : **Homélies sur l'Hexaéméron**. S. Giet (1968).
- 27 bis. **Homélies Pascales**, t. I. P. Nautin. *En préparation*
- 28 bis. JEAN CHRYSOSTOME : **Sur l'incompréhensibilité de Dieu**. J. Daniélou, A.-M. Malingrey et R. Flacelière (1970).
- 29 bis. ORIGÈNE : **Homélies sur les Nombres**. A. Méhat.
En préparation
- 30 bis. CLÉMENT D'ALEXANDRIE : **Stromate I**. *En préparation*
31. EUSÈBE DE CÉSARÉE : **Histoire ecclésiastique**, t. I. G. Bardy (réimpression 1965).
- 32 bis. GRÉGOIRE LE GRAND : **Morales sur Job**. Tome I. Livres 1 et 2. R. Gillet, A. de Gaudemar. *En préparation*
- 33 bis. A. Diognète. H. I. Marrou (réimpr. avec suppl., 1965).
- 34 bis. IRÉNÉE DE LYON : **Contre les hérésies**, livre III.
En préparation
- 35 bis. TERTULLIEN : **Traité du baptême**. F. Refoulé.
En préparation
- 36 bis. **Homélies Pascales**, t. II. P. Nautin. *En préparation*
- 37 bis. ORIGÈNE : **Homélies sur le Cantique**. O. Rousseau (1966).
- 38 bis. CLÉMENT D'ALEXANDRIE : **Stromate II**.
En préparation
- 39 bis. LACTANCE : **De la mort des persécuteurs**. 2 vol.
En préparation
40. THÉODORET DE CYR : **Correspondance**, t. I. Y. Azéma (1955).
41. EUSÈBE DE CÉSARÉE : **Histoire ecclésiastique**, t. II. G. Bardy (réimpression 1965).
42. JEAN CASSIEN : **Conférences**, t. I. E. Pichery (réimpression 1966).
43. S. JÉRÔME : **Sur Jonas**. P. Antin (1956).
44. PHILOXÈNE DE MABBOUG : **Homélies**. E. Lemoine. Trad. seule (1956).
- 45 bis. AMBROISE DE MILAN : **Sur S. Luc**, t. I. G. Tissot (réimpr. avec suppl. 1971).
46. TERTULLIEN : **De la prescription contre les hérétiques**. P. de Labriolle, F. Refoulé (1957).
47. PHILON D'ALEXANDRIE : **La migration d'Abraham**. R. Cadou (1957).
48. **Homélies Pascales**, t. III. F. Floëri, P. Nautin (1957).
- 49 bis. LÉON LE GRAND : **Sermons**, t. II. R. Dolle (1969).
- 50 bis. JEAN CHRYSOSTOME : **Huit Catéchèses baptismales inédites**. A. Wenger (réimpr. avec suppl., 1970).
51. SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIE : **Chapitres théologiques, gnostiques et pratiques**. J. Darrouzès (1957).
52. AMBROISE DE MILAN : **Sur S. Luc**, t. II. G. Tissot (1958).
- 53 bis. HERMAS : **Le Pasteur**. R. Joly (réimpr. avec suppl., 1968).
54. JEAN CASSIEN : **Conférences**, t. II. E. Pichery (réimpression 1966).
55. EUSÈBE DE CÉSARÉE : **Histoire ecclésiastique**, t. III. G. Bardy (réimpression 1967).
56. ATHANASE D'ALEXANDRIE : **Deux apologies**. J. Szymusiak (1958).

57. THÉODORET DE CYR : *Thérapeutique des maladies helléniques*. 2 vol. P. Canivet (1958).
- 58 bis. DENYS L'ARÉOPAGITE : *La hiérarchie céleste*. G. Hell, R. Roques, M. de Gandillac (réimpr. avec suppl., 1970).
59. *Trois antiques rituels du baptême*. A. Salles. Trad. seule (1958).
60. AELRED DE RIEVAULX : *Quand Jésus eut douze ans...* A. Hoste, J. Dubois (1958).
- 61 bis. GUILLAUME DE SAINT-THIERRY : *Traité de la contemplation de Dieu*. J. Hourlier (réimpr. avec suppl., 1968).
62. IRÉNÉE DE LYON : *Démonstration de la prédication apostolique*. L. Froidevaux. Nouvelle trad. sur l'arménien. Trad. seule (réimpr. 1971).
63. RICHARD DE SAINT-VICTOR : *La Trinité*. G. Salet (1959).
64. JEAN CASSIEN : *Conférences*, t. III. E. Pichery (réimpr. 1971).
65. GÉLASE 1^{er} : *Lettre contre les Lupercales et dix-huit messes du sacramentaire léonien*. G. Pomarès (1960).
66. ADAM DE PERSEIGNE : *Lettres*, t. I. J. Bouvet (1960).
67. ORIGÈNE : *Entretien avec Héraclide*. J. Scherer (1960).
68. MARIUS VICTORINUS : *Traités théologiques sur la Trinité*. P. Henry, P. Hadot. Tome I. Introd., texte critique, traduction (1960).
69. Id. — Tome II. Commentaire et tables (1960).
70. CLÉMENT D'ALEXANDRIE : *Le Pédagogue*, t. I. H. I. Marrou, M. Harl (1960).
71. ORIGÈNE : *Homélie sur Josué*. A. Jaubert (1960).
72. AMÉDÉE DE LAUSANNE : *Huit homélie mariales*. G. Bavaud, J. Deshusses, A. Dumas (1960).
- 73 bis. EUSÈBE DE CÉSARÉE : *Histoire ecclésiastique*, t. IV. Introd. générale de G. Bardy et tables de P. Périchon (réimpr. avec suppl., 1971).
74. LÉON LE GRAND : *Sermons*, t. III. R. Dolle (1961).
75. S. AUGUSTIN : *Commentaire de la 1^{re} Épître de S. Jean*. P. Agaësse (réimpression 1966).
76. AELRED DE RIEVAULX : *La vie de recluse*. Ch. Dumont (1961).
77. DEFENSOR DE LIGUGÉ : *Le livre d'étincelles*, t. I. H. Rochais (1961).
78. GRÉGOIRE DE NAREK : *Le livre de prières*. I. Kéchichian. Trad. seule (1961).
79. JEAN CHRYSOSTOME : *Sur la Providence de Dieu*. A.-M. Malingrey (1961).
80. JEAN DAMASCÈNE : *Homélie sur la Nativité et la Dormition*. P. Voulet (1961).
81. NICÉTAS STÉTHATOS : *Opuscules et lettres*. J. Darrouzès (1961).
82. GUILLAUME DE SAINT-THIERRY : *Exposé sur le Cantique des Cantiques*. J.-M. Déchanet (1962).
83. DIDYME L'AVEUGLE : *Sur Zacharie*. Texte inédit. L. Doutreleau. Tome I. Introd. et livre I (1962).
84. Id. — Tome II. Livres II et III (1962).
85. Id. — Tome III. Livres IV et V, Index (1962).
86. DEFENSOR DE LIGUGÉ : *Le livre d'étincelles*, t. II. H. Rochais (1962).
87. ORIGÈNE : *Homélie sur S. Luc*. H. Crouzel, F. Fournier, P. Périchon (1962).
88. *Lettres des premiers Chartreux*. Tome I : S. BRUNO, GUIGUES, S. ANTHELME. Par un Chartreux (1962).
89. *Lettre d'Aristée à Philocrate*. A. Pelletier (1962).
90. *Vie de sainte Mélanie*. D. Gorce (1962).
91. ANSELME DE CANTORBÉRY : *Pourquoi Dieu s'est fait homme*. R. Roques (1963).
92. DOROTHÉE DE GAZA : *Œuvres spirituelles*. L. Regnault, J. de Préville (1963).
93. BAUDOIN DE FORD : *Le sacrement de l'autel*. J. Morson, É. de Solms, J. Leclercq. Tome I (1963).
94. Id. — Tome II (1963).
95. MÉTHODE D'OLYMPE : *Le banquet*. H. Musurillo, V.-H. Debiddour (1963).
96. SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIE : *Catéchèses*. B. Krivochéine, J. Paramelle. Tome I. Introd. et Cat. 1-5 (1963).
97. CYRILLE D'ALEXANDRIE : *Deux dialogues christologiques*. G. M. de Durand (1964).
98. THÉODORET DE CYR : *Correspondance*, t. II. Y. Azéma (1964).
99. ROMANOS LE MÉLODE : *Hymnes*. J. Grosdidier de Matons. Tome I. Introd. et Hymnes I-VIII (1964).
100. IRÉNÉE DE LYON : *Contre les hérésies*, livre IV. A. Rousseau, B. Hemmerdinger, Ch. Mercier, L. Doutreleau. 2 vol. (1965).
101. QUODVULTDEUS : *Livre des promesses et des prédictions de Dieu*. R. Braun. Tome I (1964).
102. Id. — Tome II (1964).
103. JEAN CHRYSOSTOME : *Lettre d'exil*. A.-M. Malingrey (1964).
104. SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIE : *Catéchèses*. B. Krivochéine, J. Paramelle. Tome II. Cat. 6-22 (1964).
105. *La Règle du Maître*. A. de Vogüé. Tome I. Introd. et chap. 1-10 (1964).

106. **Id.** — Tome II. Chap. 11-95 (1964).
107. **Id.** — Tome III. Concordance et Index orthographique. J.-M. Clément, J. Neufville, D. Demeslay (1965).
108. **CLÉMENT D'ALEXANDRIE : Le Pédagogue**, t. II. C. Mondésert, H. I. Marrou (1965).
109. **JEAN CASSIEN : Institutions cénobitiques**. J.-C. Guy (1965).
110. **ROMANOS LE MÉLODE : Hymnes**. J. Grosdidier de Maton. Tome II. Hymnes IX-XX (1965).
111. **THÉODORE DE CYR : Correspondance**, t. III. Y. Azéma (1965).
112. **CONSTANCE DE LYON : Vie de S. Germain d'Auxerre**. R. Borius (1965).
113. **SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIEEN : Catéchèses**. B. Krivochéine, J. Paramelle. Tome III. Cat. 23-34, Actions de grâces 1-2 (1965).
114. **ROMANOS LE MÉLODE : Hymnes**. J. Grosdidier de Maton. Tome III. Hymnes XXI-XXXI (1965).
115. **MANUEL II PALÉOLOGUE : Entretien avec un musulman**. A. Th. Khoury (1966).
116. **AUGUSTIN D'HIPPONE : Sermons pour la Pâque**. S. Poque (1966).
117. **JEAN CHRYSOSTOME : A Théodore**. J. Dumortier (1966).
118. **ANSELME DE HAVELBERG : Dialogues**, livre I. G. Salet (1966).
119. **GRÉGOIRE DE NYSSE : Traité de la Virginité**. M. Aubineau (1966).
120. **ORIGÈNE : Commentaire sur S. Jean**. C. Blanc. Tome I. Livres I-V (1966).
121. **ÉPHREM DE NISIBE : Commentaire de l'Évangile concordant ou Diatessaron**. L. Leloir. Trad. seule (1966).
122. **SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIEEN : Traités théologiques et éthiques**. J. Darrouzès. Tome I. Théol. 1-3, Éth. 1-3 (1966).
123. **MÉLITON DE SARDES : Sur la Pâque (et fragments)**. O. Perler (1966).
124. **Expositio totius mundi et gentium**. J. Rougé (1966).
125. **JEAN CHRYSOSTOME : La Virginité**. H. Musurillo, B. Grillet (1966).
126. **CYRILLE DE JÉRUSALEM : Catéchèses mystagogiques**. A. Piédagnel, P. Paris (1966).
127. **GERTRUDE D'HELFTA : Œuvres spirituelles**. Tome I. **Les Exercices**. J. Hourlier, A. Schmitt (1967).
128. **ROMANOS LE MÉLODE : Hymnes**. J. Grosdidier de Maton. Tome IV. Hymnes XXXII-XLV (1967).
129. **SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIEEN : Traités théologiques et éthiques**. J. Darrouzès. Tome II. Éth. 4-15 (1967).
130. **ISAAC DE L'ÉTOILE : Sermons**. A. Hoste, G. Salet. Tome I. **Introd. et Sermons 1-17** (1967).
131. **RUPERT DE DEUTZ. Les œuvres du Saint-Esprit**. J. Gribo-mont, É. de Solms. Tome I. Livres I et II (1967).
132. **ORIGÈNE. Contre Celse**. M. Borret. Tome I. Livres I et II (1967).
133. **SULPICE SÉVÈRE : Vie de S. Martin**. J. Fontaine. Tome I. **Introd., texte et traduction** (1967).
134. **Id.** — Tome II. **Commentaire** (1968).
135. **Id.** — Tome III. **Commentaire (suite)** (1969).
136. **ORIGÈNE : Contre Celse**. M. Borret. Tome II. Livres III et IV (1968).
137. **ÉPHREM DE NISIBE : Hymnes sur le Paradis**. F. Graffin, R. Lavenant (trad. seule) (1968).
138. **JEAN CHRYSOSTOME : A une jeune veuve. Sur le mariage unique**. B. Grillet, G. H. Ettliger (1968).
139. **GERTRUDE D'HELFTA : Œuvres spirituelles**. Tome II. **Le Héraut**. Livres I et II. P. Doyère (1968).
140. **RUFIN D'AQUILÉE : Les bénédictions des Patriarches**. M. Simonetti, H. Rochais, P. Antin (1968).
141. **COSMAS INDICOPLEUSTÈS : Topographie chrétienne**. Tome I. **Introduction et livres I-IV**. W. Wolska-Conus (1968).
142. **Vie des Pères du Jura**. F. Martine (1968).
143. **GERTRUDE D'HELFTA : Œuvres spirituelles**. Tome III. **Le Héraut**. Livre III. P. Doyère (1968).
144. **Apocalypse syriaque de Baruch**. Tome I. **Introduction et traduction**. P. Bogaert (1969).
145. **Id.** — Tome II. **Commentaire et tables** (1969).
146. **Deux homélies anoméennes pour l'octave de Pâques**. J. Liebaert (1969).
147. **ORIGÈNE : Contre Celse**. M. Borret. Tome III. Livres V et VI (1969).
148. **GRÉGOIRE LE THAUMATURGE : Remerciement à Origène. — La lettre d'Origène à Grégoire**. H. Crouzel (1969).
149. **GRÉGOIRE DE NAZIANZE : La passion du Christ**. A. Tuilier (1969).
150. **ORIGÈNE : Contre Celse**. M. Borret. Tome IV. Livres VII et VIII (1969).
151. **JEAN SCOT : Homélie sur le Prologue de Jean**. É. Jeau-neau (1969).
152. **IRÉNÉE DE LYON : Contre les hérésies**, livre V. A. Rousseau, L. Doutreleau, C. Mercier. Tome I. **Introduction, notes justificatives et tables** (1969).
153. **Id.** — Tome II. **Texte et traduction** (1969).

154. CHROMACE D'AQUILÉE : **Sermons**. J. Lemarié. Tome I. Sermons 1-17 A (1969).
155. HUGUES DE SAINT-VICTOR : **Six opuscules spirituels**. R. Baron (1969).
156. SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIEEN : **Hymnes**. J. Koder, J. Paramelle. Tome I. Hymnes I-XV (1969).
157. ORIGÈNE : **Commentaire sur S. Jean**. C. Blanc. Tome II. Livres VI et X (1970).
158. CLÉMENT D'ALEXANDRIE : **Le Pédagogue**. Livre III. Cl. Mondésert, H. I. Marrou et Ch. Matray (1970).
159. COSMAS INDICOPLEUSTÈS : **Topographie chrétienne**. Tome II. Livre V. W. Wolska-Conus (1970).
160. BASILE DE CÉSARÉE : **Sur l'origine de l'homme**. A. Smets et M. van Esbroeck (1970).
161. **Quatorze homélies du IX^e siècle d'un auteur inconnu de l'Italie du Nord**. P. Mercier (1970).
162. ORIGÈNE : **Commentaire sur S. Matthieu**. R. Girod. Tome I. Livres X et XI (1970).
163. GUIGUES II LE CHARTREUX : **Lettre sur la vie contemplative (ou Échelle des moines)**. Douze méditations. E. Colledge, J. Walsh (1970).
164. CHROMACE D'AQUILÉE : **Sermons**. J. Lemarié. Tome II. Sermons 18-41 (1970).
165. RUPERT DE DEUTZ : **Les œuvres du Saint-Esprit**. J. Grubomont, É. de Solms. Tome II (1970).
166. GUERRIC D'IGNY : **Sermons**. J. Morson, H. Costello, P. Desseille. Tome I (1970).
167. CLÉMENT DE ROME : **Épître aux Corinthiens**. A. Jaubert (1971).
168. RICHARD ROLLE : **Le chant d'amour (Melos amoris)**. F. Vandenbroucke et les Moniales de Wisques. Tome I (1971).
169. Id. — Tome II (1971).
170. ÉVAGRE LE PONTIQUE : **Traité pratique**. A. et C. Guillaumont. Tome I. Introduction (1971).
171. Id. — Tome II. Texte, traduction, commentaire et tables (1971).
172. **Épître de Barnabé**. R. A. Kraft, P. Prigent (1971).
173. TERTULLIEN : **La toilette des femmes**. M. Turcan (1971).
174. SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIEEN : **Hymnes**. J. Koder, L. Neyfand. Tome II. Hymnes XVI-XL (1971).
175. CÉSAIRE D'ARLES : **Sermons au peuple**. Tome I. Sermons 1-20. M.-J. Delage (1971).
176. SALVIEN DE MARSEILLE : **Œuvres**. Tome I. G. Lagarrigue (1971).
177. CALLINICOS : **Vie d'Hypatios**. G. J. M. Bartelink (1971).

178. GRÉGOIRE DE NYSSE : **Vie de sainte Macrine**. P. Maraval (1971).
179. AMBROISE DE MILAN : **La Pénitence**. R. Gryson (1971).
180. JEAN SCOT : **Commentaire sur l'évangile de Jean**. É. Jeuneau (1972).
181. **La Règle de S. Benoît**. Tome I. Introduction et Chapitres I-VII. A. de Vogüé et J. Neufville (1972).
182. Id. — Tome II. Chapitres VIII-LXXIII, Tables et concordance. A. de Vogüé et J. Neufville (1972).
183. Id. — Tome III. Étude de la tradition manuscrite. J. Neufville (1972).
184. Id. — Tome IV. Commentaire (Parties I-III). A. de Vogüé (1971).
185. Id. — Tome V. Commentaire (Parties IV-VI). A. de Vogüé (1971).
186. Id. — Tome VI. Commentaire (Parties VII-IX), Index. A. de Vogüé (1971).
187. HÉSYCHIUS DE JÉRUSALEM, BASILE DE SÉLEUCIE, JEAN DE BÉRYTE, PSEUDO-CHRYSOSTOME, LÉONCE DE CONSTANTINOPLE : **Homélies pascales**. M. Aubineau (1972).
188. JEAN CHRYSOSTOME : **Sur la vaine gloire et l'éducation des enfants**. A.-M. Malingrey (1972).
189. **La chaîne palestinienne sur le Psaume 118**. Tome I. Introduction, texte critique et traduction. M. Harl (1972).
190. Id. — Tome II. Catalogue des fragments, Notes et Index. M. Harl (1972).
191. PIERRE DAMIEN : **Lettre sur la toute-puissance divine**. A. Cantin (1972).
192. JULIEN DE VÉZELAY : **Sermons**. Tome I. Introduction et Sermons 1-16. D. Vorreux (1972).
193. Id. — Tome II. Sermons 17-27, Index. D. Vorreux (1972).

SOUS PRESSE OU PROCHAINE PUBLICATION

- Actes de la Conférence de Carthage**. Tomes I et II. S. Lancel.
- COSMAS INDICOPLEUSTÈS : Topographie chrétienne**. Tome III. W. Wolska-Conus.
- Le Livre des deux principes**. Ch. Thouzellier.
- GERTRUDE D'HELFTA : Œuvres spirituelles**. Le Héraut (livres IV et V). Missa. J. M. Clément.
- GUERRIC D'IGNY : Sermons**. Tome II. J. Morson, H. Costello, P. Desseille.
- ISAAC DE L'ÉTOILE : Sermons**. Tomes II et III. A. Hoste, G. Salet.
- ATHANASE D'ALEXANDRIE : Sur l'incarnation du Verbe**. C. Kanngiesser.

EUSÈBE DE CÉSARÉE : *Préparation évangélique*. Tome I.
J. Sirinelli, É. des Places.

LACTANCE : *Institutions divines*. Livre V. P. Monat.

SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIEEN : *Hymnes*. Tome III. J. Koder,
J. Paramelle, L. Neyrand.

LÉON LE GRAND : *Sermons*. Tome IV. R. Dolle.

IRÉNÉE DE LYON : *Contre les hérésies*. Livre III. A. Rousseau,
L. Doutreleau.

SOURCES CHRÉTIENNES (1-193)

ADAM DE PERSEIGNE Lettres, I : 66	BASILE DE SÉLEUCIE Homélie pascale : 187
AELERD DE RIEVAUX Quand Jésus eut douze ans : 60 La vie de recluse : 76	BAUDOIN DE FORD Le sacrement de l'autel : 93 et 94
AMBROISE DE MILAN Des sacrements : 25 Des mystères : 25 Explication du Symbole : 25 La Penitence : 179 Sur saint Luc, I-VI : 45 — VII-X : 52	BENOÎT (RÈGLE DE S.) Tome I : 181 — II : 182 — III : 183 — IV : 184 — V : 185 — VI : 186
AMÉDÉE DE LAUSANNE Huit homélie mariales : 72	CALLINICOS Vie d'Hypatios : 177
ANSELME DE CANTORBÉRY Pourquoi Dieu s'est fait homme : 91	CASSIEN, voir Jean Cassien
ANSELME DE HAVELBERG Dialogue, I : 118	CÉSAIRE D'ARLES Sermons au peuple, 1-20 : 175
APOCALYPSE DE BARUCH : 144 et 145	LA CHAÎNE PALESTINIENNE SUR LE PSAUME 118 : 189-190
LETTRÉ D'ARISTÉE : 39	CHARTREUX Lettres des premiers Chartreux, I : 88
ATHANASE D'ALEXANDRIE De l'Incarnation du Verbe : 18 Deux apologies : 56 Discours contre les païens : 18 Lettres à Scérapion : 15	CHROMACE D'AQUILÉE Sermons, I : 154 — II : 164
ATHÉNAGORE Supplique au sujet des chrétiens : 3	CLÉMENT D'ALEXANDRIE Le Pédagogue, I : 70 — II : 108 — III : 158
AUGUSTIN Commentaire de la première Épître de saint Jean : 75 Sermons pour la Pâque : 116	Protreptique : 2 Stromate I : 30 Stromate II : 38 Extraits de Théodote : 23
BARNABÉ (ÉPÎTRE DE) : 172	CLÉMENT DE ROME Épître aux Corinthiens : 167
BASILE DE CÉSARÉE Homélie sur l'Hexaéméron : 26 Sur l'origine de l'homme : 160 Traité du Saint-Esprit : 17	CONSTANCE DE LYON Vie de S. Germain d'Auxerre : 112

- COSMAS INDICOPLEUSTÈS
Topographie chrétienne, I-IV : 141
— V : 159
- CYRILLE D'ALEXANDRIE
Deux dialogues christologiques : 97
- CYRILLE DE JÉRUSALEM
Catéchèses mystagogiques : 126
- DEFENSOR DE LIGUGÉ
Livre d'étincelles, 1-32 : 77
— 33-81 : 86
- DENYS L'ARÉOPAGITE
La hiérarchie céleste : 58
- DIADOQUE DE PHOTICÉ
Œuvres spirituelles : 5
- DIDYME L'AVEUGLE
Sur Zacharie, I : 83
— II-III : 84
— IV-V : 85
- A DIOGNÈTE : 33
- DOROTHÉE DE GAZA
Œuvres spirituelles : 92
- ÉPHREM DE NISIBE
Commentaire de l'Évangile concordant ou Diatessaron : 121
Hymnes sur le Paradis : 137
- ÉTHÉRIE
Journal de voyage : 21
- EUSÈBE DE CÉSARÉE
Histoire ecclésiastique, I-IV : 31
— V-VII : 41
— VIII-X : 56
— Introduction et Index : 73
- ÉVAGRE LE PONTIQUE
Traité pratique, t. I : 170
— t. II : 171
- EXPOSITIO TOTIUS MUNDI : 124
- GÉLASE I^{er}
Lettre contre les Lupercales et dix-huit messes : 65
- GERTRUDE D'HELFTA
Le Héraut, I-II : 139
— III : 143
Les Exercices : 127
- GRÉGOIRE DE NAREK
Le livre de prières : 78
- GRÉGOIRE DE NAZIANZE
La passion du Christ : 149
- GRÉGOIRE DE NYSSÉ
La création de l'homme : 6
Traité de la Virginité : 119
Vie de Moïse : 1
Vie de sainte Macrine : 178
- GRÉGOIRE LE GRAND
Morales sur Job, 1-2 : 32
- GRÉGOIRE LE THAUMATURGE
Remerciement à Origène : 148
- GUERRIC D'IGNY
Sermons, I : 166
- GUIGUES II
Lettre sur la vie contemplative : 163
Douze méditations : 163
- GUILLAUME DE SAINT-TIERRY
Exposé sur le Cantique : 82
Traité de la contemplation de Dieu : 61
- HERMAS
Le Pasteur : 53
- HÉSYCHIUS DE JÉRUSALEM
Homélies pascales : 137
- HILAIRE DE POITIERS
Traité des Mystères : 19
- HIPPOLYTE DE ROME
Commentaire sur Daniel : 14
La Tradition apostolique : 11
- DEUX HOMÉLIES ANOMÉENNES : 146
- HOMÉLIES PASCALES
Tome I : 27
— II : 36
— III : 43
- QUATORZE HOMÉLIES DU IX^e S. : 161
- HUGUES DE SAINT-VICTOR
Six opuscles spirituels : 155
- IGNACE D'ANTIOCHE
Lettres : 10
- IRÉNÉE DE LYON
Contre les Hérésies, III : 34
— IV : 100
— V : 152 et 153
- Démonstration de la prédication apostolique : 62
- ISAAC DE L'ÉTOILE
Sermons, 1-17 : 130
- JEAN DE BÉRYTE
Homélie pascale : 187
- JEAN CASSIEN
Conférences, I-VII : 42
— VIII-XVII : 54
— XVIII-XXIV : 64
- Institutions : 109
- JEAN CHRYSOSTOME
À une jeune veuve : 138
À Théodore : 117
Huit catéchèses baptismales : 50
Lettre d'exil : 103
Lettres à Olympias : 13
- Sur l'incompréhensibilité de Dieu : 28
Sur le mariage unique : 138
Sur la Providence de Dieu : 79
La Virginité : 125
Sur la vaine gloire et l'éducation : 138
- JEAN DAMASCÈNE
Homélies sur la Nativité et la Dormition : 80
- JEAN MOSCHUS
Le Pré spirituel : 12
- JEAN SCOT
Commentaire sur l'évangile de Jean : 130
Homélie sur le Prologue de Jean : 161
- JÉROME
Sur Jonas : 43
- LACTANCE
De la mort des persécuteurs : 39
- LÉON LE GRAND
Sermons, 1-19 : 22
— 20-37 : 49
— 38-64 : 74
- LÉONCE DE CONSTANTINOPLE
Homélies pascales : 137
- MANUEL II PALÉOLOGUE
Entretien avec un musulman : 115
- MARIUS VICTORINUS
Traités théologiques sur la Trinité : 68 et 69
- MAXIME LE CONFESSEUR
Centuries sur la Charité : 9
- MÉLANIE, voir Vie
- MÉLITON DE SARDES
Sur la Pâque : 123
- MÉTHODE D'OLYMPE
Le banquet : 95
- NICÉTAS STÉTHATOS
Opuscles et Lettres : 81
- NICOLAS CABASILAS
Explication de la divine Liturgie : 4
- ORIGÈNE
Commentaire sur S. Jean, I-V : 120
— VI et X : 157
Commentaire sur S. Matthieu, X-XI : 162
Contre Celse, I-II : 132
— III-IV : 136
— V-VI : 147
— VII-VIII : 160
Entretien avec Héraclide : 67
- Homélies sur la Genèse : 7
Homélies sur l'Exode : 16
Homélies sur les Nombres : 29
Homélies sur Josué : 71
Homélies sur le Cantique : 87
Homélies sur saint Luc : 87
Lettre à Grégoire : 148
- PHILON D'ALEXANDRIE
La migration d'Abraham : 47
- PHILOXÈNE DE MABBOUG
Homélies : 44
- PIERRE DAMIEN
Lettre sur la toute-puissance divine : 191
- POLYCARPE DE SMYRNE
Lettres et Martyre : 10
- PROLÉMÉE
Lettre à Flora : 24
- QUODVULTDEUS
Livre des promesses : 101 et 102
- RÈGLE DU MAÎTRE
Tome I : 105
— II : 106
— III : 107
- RICHARD DE SAINT-VICTOR
La Trinité : 63
- RICHARD ROLLE
Le chant d'amour, t. I : 168
— t. II : 169
- RITUELS
Trois antiques rituels du Baptême : 59
- ROMANOS LE MÉLODE
Hymnes, t. I : 99
— t. II : 110
— t. III : 114
— t. IV : 128
- RUFIN D'AQUILÉE
Les bénédictions des Patriarches : 140
- RUPERT DE DEUTZ
Les œuvres du Saint-Esprit. Livres I-II : 131
— Livres III-IV : 165
- SALVIEN DE MARSEILLE
Œuvres, t. I : 176
- SULPICE SÈVÈRE
Vie de S. Martin, t. I : 133
— t. II : 134
— t. III : 135

SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIE

Catéchèses, 1-5 : 96
 — 6-22 : 104
 — 23-34 : 113

Chapitres théologiques, gnostiques
 et pratiques : 51

Hymnes, 1-14 : 156
 — 16-40 : 174

Traité théologiques et éthiques, I :
 122 et II : 129

TERTULLIEN

De la prescription contre les hérésies : 46

La toilette des femmes : 173

Traité du baptême : 35

THÉODORE DE CYR

Correspondance, lettres I-LII : 40
 — lettres 1-95 : 98

— lettres 96-147 : 111

Thérapeutique des maladies helléniques : 57

THÉODOSE

Extraits (*Clément d'Alex.*) : 23

THÉOPHILE D'ANTIOCHE

Trois livres à Autolyceus : 20

VIE D'OLYMPIAS : 13

VIE DE SAINTE MÉLANIE : 90

VIE DES PÈRES DU JURA : 142

Également aux Éditions du Cerf :

LES ŒUVRES DE PHILON D'ALEXANDRIE

publiées sous la direction de

R. ARNALDEZ, C. MONDÉSERT, J. POUILLOUX.

Texte grec et traduction française.

1. **Introduction générale, De opificio mundi.** R. Arnaldez (1961).
2. **Legum allegoriae.** C. Mondésert (1962).
3. **De cherubim.** J. Gorez (1963).
4. **De sacrificiis Abelis et Caini.** A. Méasson (1966).
5. **Quod deterius potiori insidiari soleat.** I. Feuer (1965).
6. **De posteritate Caini.** R. Arnaldez (1972).
- 7-8. **De gigantibus. Quod Deus sit immutabilis.** A. Mosès (1963).
9. **De agricultura.** J. Pouilloux (1961).
10. **De plantatione.** J. Pouilloux (1963).
- 11-12. **De ebrietate. De sobrietate.** J. Gorez (1962).
13. **De confusione linguarum.** J.-G. Kahn (1963).
14. **De migratione Abrahami.** J. Cazeaux (1965).
15. **Quis rerum divinarum heres sit.** M. Harl (1966).
16. **De congressu eruditionis gratia.** M. Alexandre (1967).
17. **De fuga.** E. Starobinsky-Safran (1970).
18. **De mutatione nominum.** R. Arnaldez (1964).
19. **De Somniis.** P. Savinel (1962).
20. **De Abrahamo.** J. Gorez (1966).
21. **De Iosepho.** J. Laporte (1964).
22. **De vita Mosis.** R. Arnaldez, C. Mondésert, J. Pouilloux, P. Savinel (1967).
23. **De Decalogo.** V. Nikiprowetzky (1965).
24. **De specialibus legibus.** Livres I-II. *En préparation*
25. **De specialibus legibus.** Livres III-IV. A. Mosès (1970).
26. **De virtutibus.** R. Arnaldez, A.-M. Vérilhac, M.-R. Servel, P. Delobre (1962).
27. **De praemiis et poenis. De exsecrationibus.** A. Beckaert (1961).
28. **Quod omnis probus liber sit.** *Sous presse.*
29. **De vita contemplativa.** F. Daumas, P. Miquel (1964).
30. **De aeternitate mundi.** R. Arnaldez et J. Pouilloux (1969).
31. **In Flaccum.** A. Pelletier (1967).
32. **Legatio ad Caium.** A. Pelletier (1972).
33. **Quaestiones et solutiones in Genesisim.** *En préparation*
34. **Quaestiones et solutiones in Exodum.** *En préparation*
35. **Fragmenta.** *Sous presse*