

L'ordre dominicain dans le ciel du soleil. Dante Alighieri et la « viva giustizia » du *Paradiso*

par Thomas Ricklin (†)

This article analyses the dynamic role of Justice in Dante's *Comedy*. As the judge of his Otherworld, Dante establishes harsh punishments for the sinners in his *Inferno*. Moreover, he attacks their earthly fame in a way similar to what he experienced as an exile condemned to death by his Commune – knowing that, to put it with Augustine and Remigio de' Girolami, individual wellbeing consists of the collective *bonum commune*. Dante also defines the lighter penitences which torture the souls of his *Purgatorio*. Finally, Dante's Justice shines alive in his *Paradiso*, first in the sky of Mercury and then, at its apotheosis, in the sky of Jupiter, when the eagle answers Dante the Pilgrim's difficult questions about the salvation of pagan souls. As the eagle points out, even the blessed souls do not know the names of all the saved ones, and this remark should invite mortals to restrain from judging their peers. A similar message seems to be at the very heart of Aquinas' speech in the sky of the Sun. In this sphere, in which the Dominican Order reigns as the most represented, two elements of uncertainty invite caution when it comes to judging. On the one hand, the presence of a third crown, besides the ones of Bonaventure and Aquinas, whose inhabitants are not further identified, reminds us of the limited knowledge that even blessed souls have of the mystery of God's justice. On the other, the election of Siger of Brabant in the very same crown as Aquinas suffices to contradict any expectations in such regard, no matter how well-grounded in appearance.

Middle Ages; 13th-14th Centuries; Dominican Order; Florence; Dante Alighieri; Remigio de' Girolami; Thomas Aquinas; Siger of Brabant; Justice; Fame; Infamy.

En tant que « vir praedicans iustitiam » (*Ep.* XII.7), on peut voir en Dante l'inventeur de la porte infernale qui donne accès à la « citta dolente », à « l'eterno dolore », à la « perduta gente » (*If.* III.1-3), érigée par un créateur animé par la justice, comme il le dit tout de suite après : « Giustizia mosse il mio alto fattore » (v. 4). Probablement, on se fera surprendre avec plaisir, par la suite, par Trajan, empereur romain qui représente une justice allant de pair avec la piété (*Pg.* X.93 : « giustizia vole e pietà mi ritene »). Et on se sentira encore plus soulagé en lisant qu'au *Paradiso* la justice devient, bien avant son évo-

cation ultime (*Pd.* XXX.45), « viva », non seulement par la « vendetta » de la mort du Christ (*Pd.* VI.88), mais aussi parce que la « viva giustizia » fait que les gages paradisiaques correspondent aux attentes respectives des bienheureux (*Pd.* VI.118-123).

Il n'y a pas de doute, sous la plume de Dante, la justice, habituellement définie comme la « volonté constante et perpétuelle de rendre à chacun son droit »¹, évolue dans la *Commedia* vers une fin paisible. Pourtant, avant qu'elle puisse prendre le bon chemin, un problème fondamental doit être résolu, parce que l'auteur de la *Commedia* est non seulement hautement conscient d'être un homme condamné, mais il est de fait un homme condamné à mort par un bourreau². Sa parole n'a donc plus grande chance d'être entendue à Florence et elle risque de se perdre dans le vaste espace au-delà du terrain dominé par la capitale située sur l'Arno. Comme explique Thomas d'Aquin, la *civitas* étant la communauté parfaite, le bien d'un homme singulier, tel ce Dante qui a subi des injures, n'est pas une fin en soi, mais son bien existe uniquement en raison du bien commun³. De la même manière, le dominicain Remigio de' Girolami, figure de première importance à Santa Maria Novella à l'époque de Dante, affirme, dans son *De bono comuni* – en cohérence avec l'adage augustinien que « Toute partie qui n'est pas en harmonie avec son univers est honteuse »⁴ – que « chaque citoyen, aussi misérable soit-il en lui-même, doit s'engager pour faire prospérer sa commune, parce que, par la commune prospère, il prospérera lui-même »⁵.

Un « vir predicans iustitiam » condamné à mort par les autorités de sa commune a, bien sûr, de bonnes raisons de se plaindre, mais sa plainte demande, pour être entendue, à trouver une *universitas*. Si l'*Epistola* xii date de 1316 environ, alors la construction de cette nouvelle communauté, en tant qu'auditoire de plaintes qui n'ont aucune chance d'être entendues à Florence,

¹ *Corpus iuris civilis, Inst.* I, 1 : « Iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuens ». C'est la définition retenue par Thomas, « si recte intelligatur » (Thomas de Aquino, *Summa Theologiae*, IIa-IIae, q. 58, a. 1, arg. 1), qui se trouve aussi dans les premiers paragraphes du *Digeste* (1.1.10 pr), où elle est immédiatement suivie par la liste minimale des préceptes du droit qui recommande « de vivre honnêtement, de ne faire de tort à personne et de rendre à chacun ce qui lui est dû » (1.1.10.1). Pour une lecture de la justice dans la *Commedia* à l'aide de Thomas d'Aquin, voir Gilbert, *Dante's Conception of Justice*, dont ne tient pourtant pas compte la reconstruction catholique de Bianchini Jesurum, *Dante Giurista* ?

² Voir Campanelli, *Le sentenze*.

³ Voir Thomas de Aquino, *Summa Theologiae*, IIa-IIae, q. 90, a. 3 ad 3 : « (...) sicut bonum unius hominis non est ultimus finis, sed ordinatur ad bonum commune, ita etiam et bonum unius domus ordinatur ad bonum unius civitatis, quae est communitas perfecta ». Pour une évaluation historique pertinente de cette conception du citoyen, voir Grossi, *L'ordine giuridico medievale*.

⁴ Augustinus, *Confessiones*, III.8, 12 : « Turpis est omnis pars universo suo non congruens ».

⁵ Remigio de' Girolami, *De bono comuni*, cap. 9, p. 170 : « Studeat ergo civis, quantumcumque sit miser in se, ut commune suum floreat quia ex hoc ipso et ipse floreat ». Pour la citation de la phrase augustinienne, voir *ibidem*, p. 168. Pour une évaluation historique du statut de citoyen, voir Bowsky, *Medieval Citizenship*, p. 205, qui définit le citoyen de façon générale : « The urban citizens were men who possessed a specified minimum wealth, resided within the city, demonstrated willingness and ability to pay taxes, and who performed the other real and personal services that the commune demanded of its citizenry »; voir aussi Riesenbergh, *Citizenship at Law*.

est déjà bien avancée. *L'Inferno* et le *Purgatorio* désignent sans la moindre ambiguïté l'*universitas* dont Dante pèlerin est partie intégrante, et à laquelle Dante auteur lie désormais son existence. Le critère d'appartenance à la nouvelle *universitas* qui prend forme est formulé au troisième chant par Virgile. Bien que le poète latin exprime par le vers « che visser senza 'nfamia e senza lodo » (*If.* III.36) un critère de non-admission, il en résulte par simple inversion que les personnes au sujet desquelles on raisonnera dorénavant ont vécu en s'attirant soit l'infamie soit la renommée.

Cette annonce, selon laquelle toutes les personnes qu'on rencontrera dorénavant dans la *Commedia* s'y trouvent soit pour leur infamie (« 'nfamia ») soit pour leur renommée (« lodo ») semble à ce jour encore provoquer le désarroi. Même un exégète moderne qui perçoit la *Commedia* comme une *infamy-making machine*⁶, à savoir Justin Steinberg, préfère ne pas faire référence à *If.* III.36. À l'époque de Dante, un des premiers commentateurs de *L'Inferno*, le frère carmélite Guido da Pisa, s'était montré plus courageux. Guido est bien sûr de l'avis que le critère formulé en *If.* III.36 est contraire à la foi chrétienne. En effet, puisque le Christ a déclaré : « Qui n'est pas avec moi est contre moi » (*Mt* 12,30), il ne reconnaît donc pas un troisième groupe qui représenterait les non-concernés, pour ainsi dire. Néanmoins, frère Guido défend le poète et ne le condamne pas, parce que, selon lui, Dante parle ici poétiquement et non théologiquement⁷. Dans des temps plus récents, Theodore Silverstein, éditeur de l'Apocalypse de Paul, a contribué à une lecture moins provocatrice du vers en question⁸. Dans l'Apocalypse de Paul, texte dont l'origine remonte à l'Égypte du IV^e siècle chrétien⁹, se trouve mentionnée une multitude de gens immergées à différents degrés dans un fleuve de feu. Le guide angélique explique « qu'ils sont ni froids ni chauds parce qu'ils comptent ni parmi les justes ni parmi les impies. Ils ont passé leur vie avec des choses terrestres, priant quelques jours et péchant pendant les autres, forniquant jusqu'à la mort »¹⁰. Pourtant, puisqu'ils ne sont ni froids ni chauds, tout en étant punis, ils ne sont pas exclus du système pénal de l'au-delà, de même que le groupe de Dante.

Sans qu'on ne connaisse pour l'instant de véritables modèles pour cette décision, qualifiée de problématique au moins par un commentateur contemporain, Dante peuple sa *Commedia* exclusivement avec des sujets qui se distinguent par leur renommée ou leur infamie. Comme nous l'avons vu, Dante

⁶ L'expression est de Steinberg, *Dante and the Limits of the Law*, p. 21.

⁷ *Guido da Pisa's Expositiones, ad If.* III.34-42 : « Et quamvis hoc sit contra fidem catholicam, quia Christus in Evangelio ait: "Qui non est mecum, contra me est", sustinendus est iste poeta et non damnandus, quia poetice et non theologice loquitur in hac parte ».

⁸ Voir Silverstein, *Did Dante Know the Vision of St. Paul?*

⁹ Voir l'abondante introduction dans Silverstein, Hilhorst, *Apocalypse of Paul*.

¹⁰ Je cite l'édition la plus récente de Damongeot-Bourdat, *Un nouveau manuscrit*, p. 53, 31 : « Neque frigidi neque calidi sunt, quia neque in numero iustorum inventi sunt neque in numero impiorum. Isti enim impenderunt tempus vite sue in terrenis, dies aliquos facientes in oracionibus, alios vero dies in peccatis, fornicacionibus usque ad mortem ». Voir Silverstein, Hilhorst, *Apocalypse of Paul*, p. 136a.

auteur appartient *de jure* incontestablement au deuxième groupe. C'est alors grâce à l'intégration des infâmes dans le monde de la *Commedia* que cet au-delà s'avère un lieu idéal pour Dante lui-même. L'inclusion des sujets marqués par l'infamie permet au conteur de son séjour dans l'au-delà de bénéficier, dès le début, d'une série de valorisations qui vont d'un accueil parmi les poètes (*If.* IV.97-102) jusqu'à l'examen de foi magistralement soutenu (*Pd.* XXIV-XXVI). De plus, le narrateur vivra, à un certain moment de son chemin, une identification nominale en tant que Dante (*Pg.* XXX.55), identification qui équivaut à la signature de l'œuvre et, par là, à la reconnaissance de sa propre responsabilité d'auteur.

Dans cette perspective, les trois cantiques apparaissent moins comme une *infamy-making machine* que comme un itinéraire au long duquel une infamie de fait se transforme en revendication poétique de renommée. Cette transformation se fait évidemment aussi sous le signe de l'*infamia*, même si la notion d'*infamia* n'occupe qu'une place marginale dans le lexique de la *Commedia*. Après avoir été prononcée une première fois par Virgile en *If.* 3.36, le narrateur l'utilise encore lors de la description du Minotaure appelé « infamia di Creti » (*If.* XII.12). À l'occasion des trois occurrences restantes, à savoir *If.* XVI.66, *If.* XXXIII.8 et *Pg.* XX.114, le mot sort de la bouche de divers interlocuteurs des deux pèlerins, plus précisément des lèvres de Guido da Montefeltro, Ugolino della Gherardesca et Hugues Capet. Ainsi *infamia* semble avant tout une parole d'ambiance aristocratique.

Pourtant, si l'auteur Dante évite que ses deux pèlerins parlent d'*infamia*, il n'hésite pas à leur faire observer des sujets qui se trouvent dans des situations infamantes. L'importance capitale des gestes infamants, qui sont souvent des gestes fondamentalement violents pour l'imaginaire dantesque, a été soulignée récemment par Alessandra Stazzone¹¹, Justin Steinberg, déjà cité, et Giuliano Milani¹².

Avec ses descriptions de mutilations déshonorantes (inspirées par la fin de Judas, selon *Act* 1, 18), telles celles de Mohammed et de son gendre Ali infligées par un « diavolo », bourreau à l'épée, *If.* XXVIII est sûrement le lieu le plus violent de toute la *Commedia*, avec les vers 64-66 qui décrivent le visage de Pier da Medicina « qui avait la gorge transpercée / le nez coupé jusque sous les cils, / et qui n'avait plus qu'une seule oreille », celui présentant la « langue coupée dans le gosier » (v. 101) de Curion et celui concernant Mosca dei Lambertini amputé des deux mains (v. 103).

Sans aucun doute, comme toutes les peines de la *Commedia*, celles peu symboliques de *If.* XXVIII sont aussi l'expression de la *giustizia* et cette justice est, dès le début de *l'Inferno*, la justice divine (cf. *If.* III.125), mais cela ne signifie pas que celle-ci soit immobile. Au contraire, la justice divine est

¹¹ Voir Stazzone, "Alla tua onta io porterò di te vere novelle", ainsi que Stazzone, *La renommée dans la "Divine Comédie"*, pp. 171-204.

¹² Milani, *Dante e la pittura infamante*.

pleinement en mouvement. Elle descend d'abord au point le plus bas de l'*Inferno* pour remonter, par la suite, au travers du *Purgatorio* vers le *Paradiso*. Ce long parcours a été conçu par son auteur Dante comme une mise en scène d'une richesse presque infinie de situations, mais la justice reste, elle, une ; elle ne change pas d'identité et semble peiner à se montrer plus conciliante. Encore sur la montagne du Purgatoire, on la voit châtier celui qui est appelé le plus coupable de la ville natale du narrateur – il s'agit de Corso Donati –, avec une punition aussi horrible qu'honteuse (*Pg.* XXIV.82-87) : « (...) je vois le plus coupable / traîné à la queue d'une bête, / vers la vallée qui jamais ne pardonne. / La bête va à chaque pas plus vite, / accélérant continuellement, jusqu'à le percuter, / et elle laisse le corps vilement défaire ».

Mais aussi dans les situations punitives moins exceptionnelles du *Purgatorio*, où la piété s'associe dès le début à la justice, cette dernière ne se montre pas particulièrement indulgente. Les avarés, par exemple, de *Pg.* XIX subissent une peine qui leur inflige de se tenir allongés par terre et de tourner leurs derrières vers le ciel (*Pg.* XIX.97 et suivants). Parmi eux, le pape Hadrien V, explique que la justice les a jetés ainsi par terre – « giustizia qui a terra il merse » (v. 120) –, parce que de leur vivant, ils n'ont pas levé leur regard vers le haut ; et puisque, par manque d'amour, ils n'ont pas agi, la justice les tient serrés – « giustizia qui stretti ne tene » (v. 123) –, ligotés aux pieds et aux mains pour aussi longtemps que cela plaira au « giusto sire » (v. 125).

Ce n'est qu'au *Paradiso* que la justice qui, au *Purgatorio*, mordille (« pilucca », *Pg.* XXIV.39), encore ses protégés, devient enfin « viva » (*Pd.* VI.88), en inspirant tout d'abord l'empereur Justinien qui se présente au deuxième ciel (celui de Mercure) comme l'auteur du *Corpus iuris civilis* (v. 11). Mais la justice éclatera dans toute sa vivacité au sixième ciel, où Dante auteur l'exalte avec ces paroles (*Pd.* XVIII.115-117) :

O dolce stella, quali e quante gemme
mi dimostrano che nostra giustizia
effetto sia del ciel che tu ingemme !

Comme l'explique de façon succincte Jacopo della Lana dans son commentaire, ces vers parlent du ciel de Jupiter et ils démontrent, en pleine conformité avec les vers précédents (vv. 91 et suivants) que la justice – œuvre des gouvernants parmi les mortels – est l'effet de cette planète. Et Jacopo ne manque pas de préciser¹³ :

¹³ Jacopo della Lana, *Commento*, pp. 2226 sg. : « Or sí come Albumasar ne l'Introdutorio maor pone Iupiter essere significadore di rí, principi e baruni, li quai hano a reger lo povolo, cussi l'autore pone in questo pianedo de Iupiter quelle anime che in la prima vita aveano la sovradicta conditione, li qua' amòno tanto la iustisia in li soi regimenti e dominii, quanto fé bisogno ad essere in la secunda vita famigliari del çusto Creatore. (...) l'autore fa fare de quelle alme beate una aquilia, a demonstrar come quella è 'l principal segno della monarchia mundana ». Pour le renvoi à Albumasar, que l'éditeur moderne de Jacopo préfère négliger, voir *Liber introductorii maioris ad scientiam iudiciorum astrorum*, V, traduction de Jean de Séville, qui explique entre autres, p. 312, que Jupiter « significat sapientes et legis doctores et iudices iustos (...) ». Et vene-

Comme explique Albumasar, dans le *Liber introductorii maioris*, Jupiter est indicateur des rois, des princes et des barons qui doivent gouverner les peuples, et ainsi l'auteur place dans cette planète de Jupiter ces âmes qui, dans leur première vie, répondaient à la dite condition, à savoir qu'ils aimaient la justice dans leurs royaumes et domaines autant qu'il faut pour être, dans la deuxième vie, de la famille du juste Créateur. (...) l'auteur fait former à ces âmes bienheureuses un aigle pour montrer que celui-ci est le signe principal de la monarchie de ce monde (...).

Le ciel de la planète de la justice et des justes (parmi lesquels se trouve Riphée), décrit de *Pd.* XVIII.67 à la fin de *Pd.* XX, c'est-à-dire du ciel de Mars à celui de Saturne, est le théâtre d'une des visions les plus oniriques de l'entière *Commedia*. Dès que le pèlerin se sait au ciel de Jupiter, il voit que des « sante creature » (*Pd.* XVIII.76) se mettent d'abord à constituer des lettres qui forment le verset d'ouverture de la *Sapientia Salomonis* : « Diligite iustitiam qui iudicatis terram. » Par la suite, les saintes créatures composent, toujours dans l'air, la figure de l'aigle qui sera, par la suite, une figure dominante (XVIII.70-114). Une fois l'aigle formé, la voix de l'auteur exprime un éloge de la justice et une courte invective contre le pape (XVIII.115-136). Le chant suivant s'ouvre par l'explication du mode de parler de cet être collectif qu'est l'oiseau impérial (XIX.1-21), phénomène « per fantasia già mai compreso » (v. 10). Puis l'aigle prête l'oreille à un ancien doute du pèlerin – doute ineffaçable si l'on tient compte du fait qu'il a aussi laissé sa trace dans la *Mon.* II.vii.4-7 –, demandant en toute limpidité (*Pd.* XIX.70-78):

(...) Un uom nasce alla riva
dell'Indo, e quivi non è chi ragioni
di Christo nè chi legga nè chi scriva;
e tutti suoi voleri e atti buoni
sono, quanto ragione umana vede,
sanza peccato in vita od in sermoni.
Muore non battezzato e senza fede:
ov'è questa giustizia che 'l condanna?
ov'è la colpa sua, se ei non crede?

La réponse de l'aigle à cette question, qui traite d'« un problème redoutable, encore aujourd'hui », ainsi que l'exprime finement mon ami et maître Ruedi Imbach¹⁴, se développe progressivement. Après une franche réprimande contre celui qui a osé poser cette question (vv. 79-103), l'aigle affirme que personne n'est jamais monté au paradis sans croire au Christ (vv. 103-105). Ceci dit, il blâme les chrétiens en les comparant aux Ethiopiens et aux Perses, pour

rantiam et regnum, regem quoque et divites (...) », alors que la version d'Hermann de Carinthie, *ibidem*, VIII, p. 144, parle d'« animi nobilitas, sana sapientia et intellectus » ainsi que de « dignitates, regna et principatus ». Pour des lieux parallèles chez Firmicus Maternus, voir Palgen, *Dantes Sternklaube*, pp. 55-61.

¹⁴ Imbach, *Où est cette justice qui le condamne ?*, p. 9. Un peu plus grandiloquent mais peut-être aussi un peu moins informé à propos de cette question est l'article de Barolini, *Dante's Sympathy for the Other*, qualifiant la question d'« extraordinary challenge to orthodoxy » (p. 191).

terminer le chant par une invective, selon les règles de l'art, contre les princes chrétiens (vv. 106-148). Le chant suivant se déroule encore dans le ciel de Jupiter ; cependant, la première réponse à la question déroutante se trouve ici fondamentalement modifiée. Le chant s'ouvre par des tercets de notes angéliques (XX.18 : « angelici squilli ») et se poursuit avec la description de l'œil de l'aigle, où le roi David brille en tant que pupille, alors que Trajan, Ézéchiás (de Juda), Constantin, Guillaume dit le Bon et Riphée forment le sourcil (vv. 19-72). Cette fantasmagorie, en partie énigmatique, présente au ciel de Jupiter deux figures, Trajan et Riphée, dont la présence dans la région des anges ne peut que faire « maravigliar » (vv. 101). Le grand oiseau explique pourtant que, contrairement à ce que son interlocuteur croit, ces deux hommes avaient quitté leurs corps en tant que « christiani, in ferma fede » (v. 104).

Ainsi le doute du pèlerin articulé aux vers XIX.70-78 est écarté grâce aux deux cas spécifiques de Trajan et de Riphée, alors qu'il n'est plus fait mention du destin de l'homme né sur la rive de l'Indus (comme on ne dispose pas non plus de données nouvelles à propos de Caton d'Utique, dont la libération des Limbes [Pg. I.90] reste une énigme¹⁵). Ce sont donc seulement ces deux exemples qui invitent les « mortali » (Pd. XX.133) que nous sommes à retenir nos jugements, d'autant plus que même les bienheureux confessent : « non conosciamo ancor tutti li eletti » (v. 135).

Pour qui a suivi Dante et Béatrice jusqu'au ciel de Jupiter, l'affirmation que mêmes les bienheureux ne connaissent pas encore tous les élus et que les mortels doivent donc naturellement se retenir dans leurs jugements (Pd. XX.133-134 : « e voi, mortali, tenetevi stretti / a giudicar ») n'a rien d'étonnant.

La devise énoncée au ciel de Jupiter est simplement le rappel du message formulé par la figure de Thomas d'Aquin vers la fin de son discours au ciel du Soleil : « Non sien le genti, ancor, troppo sicure / a giudicar » (Pd. XIII.130-131). On a beaucoup écrit à propos de ce Thomas, figure que le lecteur de la *Commedia* connaît pour l'instant seulement comme envoyé au ciel, dans le sens d'« assassiné », par Charles d'Anjou (Pg. XX.67-69)¹⁶. Pourtant, au plus tard depuis Ernest Renan¹⁷, on s'est moins intéressé au Thomas tué violemment selon l'auteur de la *Commedia* qu'à la réunion de Thomas et de Siger de

¹⁵ Voir Carron, *Le héros de la liberté*, p. 898 qui, en conclusion d'une étude vraiment monumentale, renonce à déterminer la question.

¹⁶ Voir à ce propos Ricklin, *L'image d'Albert le Grand et de Thomas d'Aquin*, particulièrement pp. 136-137 ; et pour le mépris profond de Dante à l'égard des descendants de Hugues Capet, voir Fenzi, *Tra religione e politica*. Soulignons pour l'occasion que Dante est, selon nos connaissances actuelles, le premier auteur à faire allusion à une mort violente de Thomas, voir Sánchez, *Como y de qué murió Santo Tomas de Aquino*, en particulier p. 380. Relevons que le Charles I^{er} d'Anjou historique semble avoir estimé Thomas : en témoignent la rémunération de l'enseignement napolitain de l'Aquinat d'une once d'or par mois par son trésor et, surtout, le document qui utilise, en parlant du frère, le titre honorifique de *dilectus noster*, voir Scandone, *La vita, la famiglia e la patria di S. Tommaso De Aquino*, p. 26, ainsi que, pour le document en question, *Fontes Vitae S. Thomae Aquinatis* – le Thomas assassiné par Charles, évoqué au *Purgatorio*, se présente ainsi en nette opposition contre les Angevins, profondément détestés par Dante.

¹⁷ Voir Renan, *Averroès et l'averroïsme*, p. 251.

Brabant, imaginée au ciel solaire par le même auteur¹⁸. Alors que ce passage de la *Commedia* a contribué à la redécouverte de Siger¹⁹, il me semble que, parmi les historiens de la philosophie, s'est affirmée une tendance à considérer le rapprochement des deux figures comme le point culminant de la trajectoire solaire et à l'isoler de son contexte. On a donc perdu de vue que les deux forment seulement un des éléments d'un ensemble narratif beaucoup plus vaste et hautement structuré.

Dans le cadre plus vaste du *Paradiso*, cet ensemble correspond à l'intégralité du séjour de Dante et Béatrice dans le ciel du Soleil. Il s'ouvre avec *Pd.* X et se termine avec *Pd.* XIV.81. Les trois chants et demi de *Pd.* X-XIV sont conçus comme une unité narrative symétrique, à laquelle s'ajoute toutefois un élément final qui rompt l'équilibre précédent. Le portrait de saint François (XI.43-117) trouve son pendant dans la figure de saint Dominique (XII.46-105) : les portraits des fondateurs des deux grands ordres mendiants sont présentés par Bonaventure et Thomas, les deux théologiens faisant chacun partie d'une couronne de douze esprits ardents (X.94-138 et XI.127-141). Le chiasme de *Pd.* X-XIV où un dominicain fait l'éloge de saint François et un franciscain exalte saint Dominique, a donc comme thème le triomphe des deux ordres mendiants. Vu que la vie de saint François présentée par Thomas aboutit à une critique de l'ordre des dominicains (XI.124-132), alors que celle de saint Dominique racontée par Bonaventure finit par une critique des franciscains (XII.112-126), on pourrait parler d'un « triomphe » sans triomphalisme.

Aussi convaincante que cette reconstruction du message principal des chants X-XIV du *Paradiso* puisse sembler, elle comporte deux limites. Elle ne considère en effet ni l'ordre spatial ni la dynamique narrative de l'ensemble. L'ordre spatial, qui n'est pas à confondre avec les indications géo-astronomiques présentes dans les tercets, fait que l'ensemble des quatre chants ne se présente pas sur un seul plan, mais qu'il évolue en profondeur, à cause de l'évidente inégalité d'espace que les deux couronnes aux douze esprits ardents occupent chacune. La couronne présentée par Bonaventure s'avère trois fois plus petite que celle de Thomas. Le dominicain dispose de quinze tercets pour évoquer les composants de sa guirlande (X.94-138), alors que le franciscain doit se contenter de cinq tercets (XII.127-141). Cette disproportion saute d'autant plus facilement aux yeux que les présentations des fondateurs des deux ordres sont de longueur presque égale, saint François ayant droit à 25 tercets contre 20 pour saint Dominique. Pour ce qui est de l'ordre spatial, Dante auteur présente donc, dans un premier temps, une scène à trois plans où le plan

¹⁸ Reste incontournable la présentation de Imbach, *Dante, la philosophie et les laïcs*, pp. 141-148.

¹⁹ Avant Renan, déjà Ozanam avait identifié, profitant des recherches de Joseph Victor Le Clerc, en Siger de Brabant « le docteur au pied duquel Dante s'est assis » à Paris, dans la deuxième édition de son *Dante et la philosophie catholique*, p. 319. Ozanam mentionne explicitement « les belles recherches de M. Victor Le Clerc sur Siger de Brabant » (*ibidem*, p. 320) que celui-ci a publié deux ans plus tard en 1847 dans l'*Histoire littéraire de la France*, tome XXI, où il aborde, p. 97, la vie de Siger sous les auspices de Dante : « Quelques mots d'un grand poète ont suffi pour immortaliser le professeur Siger ».

médian est occupé par les deux saints de stature presque égale ; ils sont flanqués par ceux qui prononcent leurs éloges : Thomas visiblement plus grand au côté du *poverello*, et Bonaventure plus menu au côté de Dominique. En arrière-plan, on entrevoit enfin la couronne de Bonaventure, alors que celle de Thomas domine au premier plan.

Malgré ces trois plans, dominés par Thomas, le ciel du Soleil n'est cependant pas encore embrassé dans son intégralité, ce qui ne sera le cas qu'une fois la dynamique narrative prise en considération. En *Paradiso* XIV.5-9 la « gloriosa vita » de Thomas se tait et Béatrice prend la parole pour articuler deux questions (vv. 13-18) pour lesquelles Dante pèlerin attend une réponse (vv. 10-12). Les deux interrogations – à savoir si la lumière des âmes bienheureuses persistera avec les âmes pour l'éternité et si oui, comment se fait-il qu'elle n'empêchera pas de voir les âmes revêtues de leur corps – sont expliquées par une « voce modesta, / forse qual fu dell'angelo a Maria » (*Pd.* XIV.35s), que le pèlerin entend « nella luce più dia / del minor cerchio » (vv. 34-35). Pour comprendre qui se sert ici d'une voix ressemblant à celle de l'ange parlant à Marie pour répondre aux deux problèmes, soulevés d'ailleurs aussi par Thomas²⁰, il faut d'abord identifier quelle est cette « couronne mineure ». C'est en effet la couronne de Thomas, encerclée par la guirlande de Bonaventure (XII.3-6). Puis, il faut se souvenir que cette « quinta luce, ch'è tra noi più bella » (X.109) est celle « u' sì profondo saver fu messo, che (...) non surse il secondo » (vv. 112-114). Une fois tous les renvois déchiffrés, il revient donc à Salomon de fournir les derniers enseignements que le ciel du Soleil réserve à Dante pèlerin (XIV.37-60). Puis le séjour dans ce ciel se termine avec la vision d'une couronne de « novelle sussistenze » (v. 73), qui seront pourtant évoquées sans aucune spécification ultérieure à propos de leurs composants singuliers (vv. 67-78).

Parlant en dernier dans le ciel du Soleil, Salomon met définitivement en évidence le caractère spécifique de cette sphère. Le Soleil désigne – notamment grâce à Salomon – le lieu paradisiaque qui se distingue, pour Jacopo della Lana déjà, par la présence des « persone ch'èno stade in la prima vitta cussì alluminaduri de gl'altri homini in scientia, come lo sole entro gl'altri pianiti è quello c'alumina tutti gl'altri corpi celesti e l'aere »²¹. Dante décrit Salomon, par la bouche de Thomas, comme un homme d'une sagesse sans pair et justifie cette affirmation dans l'ultime intervention du dominicain qui occupe presque l'intégralité du chant XIII (vv. 31-142). Au cours de cette dernière leçon thomasienne dans le *Paradiso*, on apprend entre autres que nous naissons con « diverso ingegno » (v. 72) et que la plus haute qualité de ce roi auquel Dieu avait offert la réalisation d'un souhait (cf. *IIIRg* 3, 5-14) était la « regal prudenza » (*Pd.* XIII.104).

²⁰ Voir Thomas de Aquino, *In IV Sent.*, dist. XLIV, q. 2, a. 4 : « Utrum corporibus gloriosis claritas conveniet » et aussi *ibidem*, q. 1, a. 2.

²¹ Jacopo della Lana, *Commento*, p. 1998.

Suite à toutes les explications que la figure de Thomas fournit, avant que Salomon lui-même ne prenne enfin la parole, les autres membres de leur couronne – et le constat vaut d’autant plus pour la couronne de Bonaventure – s’évanouissent dans la splendeur de leur planète. Toutefois la présence des dix figures qui forment avec Thomas et Salomon la première couronne n’est pas secondaire dans l’économie de la *Commedia*. Au contraire, tout comme le séjour au ciel du Soleil se termine, en dépit de toutes les explications théologiques, avec l’incertitude de la troisième couronne (*Pd.* XIV.70-75), qui démontre, par l’absence de tout élément identifiable, une fois encore que même celui qui est sur place, comme Dante pèlerin, n’a qu’une vision imparfaite de la population céleste, de même, la fonction de la couronne de Thomas consiste à ébranler les convictions soi-disant bien fondées. Mais, pour bien saisir cet aspect, il faut d’abord reconsidérer la couronne de Thomas dans son intégralité, sans trop se perdre parmi les éléments accessoires, aussi attractifs soient-ils²².

Le *je* qui présente la guirlande se déclare d’abord membre de l’ordre dominicain, indique par la suite à sa droite son confrère et maître Albert le Grand et prononce enfin son propre nom : Thomas d’Aquin (*Pd.* X.92-99). Une justification de la présence des deux dominicains à cet endroit précis de l’au-delà, c’est-à-dire dans la « quarta famiglia / de l’alto Padre » (vv. 49-50), n’a pas lieu, sauf que les deux frères comptent parmi ces dominicains qui se trouvent sur les chemins montrés par Dominique (vv. 94-96). L’aide que Gratien a fournie aux deux foyers « che piace in Paradiso » (v. 105) est par contre responsable de sa présence riante, troisième des flammes de ce chant. Avec le quatrième personnage, s’ouvre pour ainsi dire la partie énigmatique de la présentation de la couronne, au cours de laquelle cinq lumières sont évoquées, chacune par une sorte de devinette qui n’a pas d’équivalent dans la couronne de Bonaventure. Le Pierre offrant son trésor avec la petite pauvre à l’Église est uniquement identifiable pour qui sait que l’auteur des *Sentences* avait déclaré, dans la première phrase de son prologue, vouloir « cum pauperula in gazophylacium Domini mittere », en s’attribuant le comportement exemplaire de la pauvre veuve de *Lc* 21, 1 (et *Mc* 12, 41)²³. La plus belle lumière, de laquelle le monde terrestre entier veut avoir des nouvelles (vv. 109-111), est rappelée d’une manière énigmatique, préparant et justifiant les explications de Thomas qui occuperont, comme on vient de le voir, presque l’intégralité du treizième chant (XIII.34-142). Mais déjà maintenant, celui qui connaît le verset « dedi tibi cor sapiens et intellegens in tantum ut nullus ante te similis tui fuerit nec post te surrecturus sit » (*III Rg* 3, 12), peut identifier la lumière en question « u’ sì profondo saver fu messo, che (...) non surse il secondo » (X.112-114) sans trop d’hésitation. Des connaissances bibliques ne suffisent en revanche pas pour identifier avec certitude la lumière qui a vu le plus profondément en la nature angélique et ecclésiastique (vv. 115-

²² Qui préfère par contre le parcours des éléments accessoires, consultera avec profit Bausi, *Dante fra scienza e sapienza*. Pour un dense commentaire, voir maintenant Falzone, *Il sole dei sapienti*.

²³ Voir Petrus Lombardus, *Sententiae in IV libris distinctae, Prologus*.

117). Dans ce cas, il faut au moins une familiarité minimale avec le *Corpus dionysiacum*. Que le jeu de cache-cache frise parfois l'équivocité, de façon à ce que la postérité ne sache pas trouver une solution unanime, est illustré par les vers suivants : « quello avvocato de' tempi christiani / dal cui latino Augustin si provide » (vv. 119-120)²⁴. Tout à fait identifiable semble, par contre, au moins pour qui dispose d'une certaine familiarité avec la géographie ecclésiastique de l'Italie du Nord, le martyr qui est connu pour avoir démontré que le monde est illusoire et dont le corps est inhumé au *Ciel d'oro* (vv. 124-129). C'est évidemment le corps de Boèce auquel on rend honneur sur les autels de San Pietro in Ciel d'Oro, à Pavie précisément²⁵.

Après Boèce, la couronne de Thomas ne connaît plus d'énigme, les derniers quatre esprits étant désignés avec leurs noms courants : « Isidoro », « Beda » et « Riccardo », au vers 131; et enfin, mais seulement à la fin du quatrième vers des six qui lui sont réservés : « Sigieri ». Sa description s'ouvre par l'orientation du regard du pèlerin par le guide : « Questi onde a me ritorna il tuo riguardo (...) » (*Pd.* X.133). Dès le début de la description, il y a Albert à « destra » de Thomas ; maintenant, à la fin du tour, « celui-ci, d'où ton regard revient à moi » se trouve à gauche de l'Aquinate, du côté gauche donc. De plus, le personnage en question se trouve à la douzième place qui est, rappelons-le au moins en passant, aussi la place de Judas Iscariote « qui (...) et tradidit illum » (*Mc* 3, 19 et *Mt* 10, 4)²⁶. Thomas parle et indique l'autre (« questi ») dès le début, pour provoquer le regard de celui qui vise cet autre à retourner immédiatement sur lui qui est en train de parler. Seulement quelques vers plus tôt, le dominicain avait pourtant invité Dante pèlerin à accompagner avec la vue ses paroles : « di dietro al mio parlar ten vien col viso » (v. 101). Et encore, au début de l'éloge de Boèce, il capte l'observateur par l'appel : « Or se tu l'occhio de la mente trani / di luce in luce dietro a le mie lode (...) » (vv. 121-122). Dans le cas de Siger, c'est le contraire : à la place d'inviter, comme dans les cas précédents, à regarder le personnage qui fait l'objet de la description, c'est-à-dire Siger, la figure de Thomas exige que l'attention de Dante pèlerin et du lecteur retombe sur lui.

La première chose que le guide relève, à propos du personnage dont on ne connaît pas encore le nom, est ses pensées : « che 'n pensieri / gravi a morir li parve venir tardo » (vv. 134-135). Selon la figure de Thomas, la personne dont il parle vivait dans l'impression (« li parve ») d'être arrivé, habité par des pen-

²⁴ Citons à titre d'exemple *l'Ottimo, Paradiso*, p. 255, *ad locum* : « Secondo alcuni, questo è santo Ambrosio, il quale sottilissimamente parlò della fede cristiana, per cui santo Agostino ricevette battesimo; le cui omelie e sante scritture, e vita santissima e miracoli sono manifestissimi. Fiori nelli anni del Signore 380. Alcuni dicono, che questi fu Paulo Orosio prete Spagnuolo, il quale veramente fu avvocato e difenditore de' tempi cristiani, sì come appare nel suo Libro per tutto; il quale libro ad istanza di santo Agostino compilò e scrisse, sì come elli medesimo dice ».

²⁵ Voir Cappuyns, *Boèce*, pp. 357-358 ; Ricklin, « *Quello non conosciuto da molti libro di Boezio* », pp. 279ss ; Rand, *Founders of the Middle Ages*, p. 179 ; Patch, *The Tradition of Boethius*.

²⁶ En lisant Bausi, *Dante fra scienza e sapienza*, pp. 98s, on s'apercevra qu'une inattention minimale suffit pour rendre suspect même un chiffre manifestement parfait de la tradition biblique.

sées importantes²⁷, tardivement à la mort. Evidemment, la figure ainsi décrite n'a pas grande chose en commun avec l'« ardente spiro » « che a considerar fu più che viro » (v. 132), c'est-à-dire avec le *Riccardo* présenté seulement deux vers plus tôt. La contemplation virile n'a rien à voir avec *Sigieri*, dont le nom est enfin prononcé, précisément avant l'indication d'un lieu de paille comme lieu de son activité (vv. 136-137). Bien sûr, ce lieu de paille, en net contraste avec le ciel d'or de Boèce, est le célèbre « Vico de li Strami » (v. 137). Pourtant, cette expression risque de n'être déchiffrable que pour quelques professionnels de la philosophie, en tant que désignant la rue des Ecoles à Paris²⁸. C'est là que Siger « sillogizzò invidiosi veri » (v. 138).

Le sens de ce syntagme dont la rime « veri » rappelle non seulement « Sigieri » mais aussi ses « pensieri », n'est pas du tout évident et même les tout premiers copistes de la *Commedia* ont eu quelques difficultés à ce propos²⁹. Si l'on essaie d'éviter les surcharges doctes, on peut l'interpréter ainsi : Siger syllogisait des vérités malveillantes, voir méchantes. Toutefois, cette compréhension du verset n'est pas majoritaire parmi les spécialistes³⁰ ; au contraire, elle est, au moins parmi les modernes, absolument minoritaire³¹. En sa faveur plaide pourtant imperturbablement la grammaire. La forme « invidiosi », masculin pluriel d'*invidioso*, traduit, selon le *Vocabolario delli Accademici della Crusca*, le latin *invidus* qui correspond au français « plein de ressentiment, envieux, jaloux ». C'est de cette façon que Dante lui-même utilise le mot en *If. III.48* et c'est encore en ce sens que Jacopo della Lana, le premier commentateur du vers le comprend : « Invidiosi veri, çoè che leggeva li Lencii, in li quai se lege ça siloçissimi apparenti e non veri, e però sono siloçisimi c'hanno invidia al vero »³².

²⁷ Il suffit de consulter l'entrée correspondante du *Vocabolario degli Accademici della Crusca* pour apprendre que *grave* dénote au temps de Dante une série d'attitudes plutôt vaste et variée qui comprend entre autres *grave*, *majestueux*, *ennuyeux*, *pénible*, *paresseux*, *stable* et *grand*. Toutefois, à la lumière de l'expression « occhi tardi e gravi » (*If. IV.112*), signe de *grande* autorité, on peut aisément favoriser une signification peu alarmante de l'expression. Pour une brève liste de quelques conjectures hautement philosophiques à propos de *Pd. X.134-135*, vers sagement négligés à l'époque par Nardi, *Sigieri di Brabante*, voir Bianchi, A "Heterodox" in *Paradise?*, p. 82, note 16 et aussi, mais seulement si on ne rougit pas à l'idée de pénétrer dans l'intimité de Dante, Bausi, *Dante fra scienza e sapienza*, pp. 221s.

²⁸ Bien sûr, la rue en question est attestée dès le XIII^e siècle sous le nom de *vicus Straminis*, *Straminum* et *via Straminea* (1260), voir *Topographie historique du vieux Paris*, p. 1897, mais de toute façon ce nom ne pouvait être compris probablement que par le petit groupe des lecteurs qui avaient aussi su résoudre les devinettes précédentes. Pour la grande majorité des lecteurs, une traduction des noms *rue des Escoliers* ou *via Scholarum* (1264), aussi attestés au XIII^e siècle, aurait été de loin moins ambiguë.

²⁹ Voir l'édition de Petrocchi, *ad locum*.

³⁰ La position classique de la grande majorité des commentateurs est bien représentée par les pages de Bausi, *Dante fra scienza e sapienza*, pp. 215-217.

³¹ Pour une défense très érudite de la position orthodoxe, voir notre ami Bianchi, A "Heterodox" in *Paradise?*, pp. 93-99 et également notre ami Falzone, *Bruno Nardi's Louvain Dissertation*, p. 360, particulièrement note 10 et, comme d'habitude plus existentiel, en conclusion de son chemin, Bausi, *Dante fra scienza e sapienza*, pp. 225s.

³² Jacopo della Lana, *Commento*, p. 2012.

L'ingénieuse solution de Jacopo est acceptée au moins parmi les commentateurs du XIV^e siècle. Elle affirme, suite à la supposition que l'enseignement de Siger portait sur les faux syllogismes des *Réfutations sophistiques*, que ces syllogismes étaient jaloux de la vérité. Jacopo ne songe donc pas à des vérités syllogistiques qui provoqueraient la jalousie de tiers inconnus. Confronté aux « *invidiosi veri* », il cherche à sauver leur sens sans mutiler la grammaire au prix pourtant de la multiplication des prétendues données historiques de la situation. Si on évite le piège de la fantaisie historique, il reste donc un Siger penseur qui, sans être pressé par la mort, syllogisait des vérités malveillantes et qui, placé par une nette majorité des lecteurs dans un lieu de paille, ne fait pas vraiment belle figure.

Toutefois, c'est avec cette figure que se termine la première apparition de Thomas. Par la suite, le *je*-narrateur (145 : « *vid'io* ») décrit la « *gloriosa rota* » (vv. 139-148), puis il fustige, en ouverture du onzième chant (*Pd.* XI.1-12), les préoccupations insensées des mortels. Par la suite, le mouvement de la couronne thomasienne s'arrête et le narrateur se met une deuxième fois à l'écoute du dominicain (vv. 13-18). C'est donc le bon moment, non pas pour faire la comparaison entre le Siger céleste de Dante et le Siger de Brabant découvert par la suite par les historiens de la philosophie, mais pour voir ce que le Siger du *Paradiso* a peut-être de commun avec un certain « *Mastro Sighier* » qui, seulement à partir de 1881³³, fait son apparition dans ce *Fiore* dont Dante est, au dire de Giorgio Inglese³⁴, l'auteur le plus plausible. Ce texte, qui date de 1286-1287 environ, est un remake du *Roman de la Rose* en 232 sonnets³⁵. Au sonnet 92, apparaît un *Mastro Sighier* (v. 9) qui voulait rendre publique en tant que « *gran-litterato* » (v. 6) et en compagnie de « *Mastro Guiglielmo, il buon di Sant'Amore* » (v. 12), le péché de *Falsembiante*. Mais *Falsembiante* anticipe sur lui et le fait mettre à mort à Orvieto (10-11), alors que son compagnon se voit banni du royaume *di Francia* (vv. 13-14). Quatre sonnets plus tôt (au sonnet 88), *Falsembiante* s'était vanté : « *Vest'io la roba del buon frate Alberto : / Chi tal rob' àe, non teme mai vergogna* » (vv. 13-14). Etant hautement probable³⁶ que le « *buon frate Alberto* » ne soit autre qu'Albert le Grand, *Falsembiante* se veut donc dominicain.

Dominicaine est aussi, je crois, la provenance du motif des deux diffamateurs Siger et Guillaume de Saint-Amour³⁷. On le trouve, selon une version moins sanglante, dans l'*Ystoria sancti Thome de Aquino*. Selon son auteur Guillaume de Tocco, un dénommé Siger compte avec Guillaume de Saint-Amour parmi les propagateurs de l'idée « que les membres des ordres men-

³³ C'est l'année de la première publication du *Fiore*, conservée dans un seul manuscrit, par Castets, « *Il Fiore* ». À propos de cette importante publication, voir aussi Nardi, *Sigieri di Brabante*, pp. 6-8.

³⁴ Inglese, *Vita di Dante*, p. 33.

³⁵ J'utilise l'édition richement commentée de Formisano, *Opere di Dante*.

³⁶ Voir à ce propos le commentaire de Formisano dûment informé, dans *Fiore, ad locum*.

³⁷ Voir à ce propos l'importante étude de Dufeil, *Guillaume de Saint-Amour*.

dians, qui ne travaillaient pas de leurs mains, ne pouvaient obtenir le salut que par l'étude et la contemplation »³⁸. Sans dresser le tableau de la querelle entre séculiers et mendiants des années cinquante du XIII^e siècle, je rappelle simplement que cette affaire a été suivie dès son début et de près par Rutebeuf qui la résume, dans son *Diz de maître Guillaume de Saint Amour* comme *descorde* « entre la gent saint Dominique / et cels qui lizent de logique »³⁹. C'est donc une intrigue qui stimule la fantaisie des poètes, comme le prouve sa réutilisation par Dante dans la refonte du *Roman* de Jean de Meun. Envisagée sous cet angle, l'hypothèse d'une circulation précoce d'une version dominicaine, qui sera attestée bien plus tard par Guillaume de Tocco, n'est pas si audacieuse. D'autant plus que cette version dominicaine pourrait expliquer économiquement l'erreur commune commise par l'auteur du *Fiore* 92 et de Guillaume de Tocco, qui les deux associent Siger à Guillaume de Saint-Amour.

Pendant, seul le *Fiore* connaît la terrible fin que Siger aurait subie à Orvieto, telle qu'elle est attestée dans le sillage d'Albert le Grand par la *Continuatio Brabantina* du *Chronicon* de Martin de Troppau⁴⁰, ainsi que le bannissement de Guillaume⁴¹. Le Siger du *Paradiso*, pour sa part, ne semble rien savoir d'une mort violente ; il s'est aussi libéré de la mauvaise compagnie de Guillaume de Saint-Amour et pourtant il garde un lien avec le Siger de l'*Ystoria* de Guillaume de Tocco. En effet, dans l'*Ystoria* il appartient, avec Guillaume de Saint-Amour « et eorum sequacium », à ces infidèles qui, animés uniquement par l'*invidia*, sortaient « falsa sophismata contra religiosos paupertatis et eorum salutaria instituta ». Il lançait donc avec d'autres « de faux sophismes contre les frères de la pauvreté et leurs institutions salutaires ». Même si la tournure « sillogizzò invidiosi veri » (*Pd.* X.138) ne semble qu'une variation des *falsa sophismata* dictés par la jalousie, elle n'est pas due à une adoption directe. Le dominicain Guillaume de Tocco, qui avait suivi les leçons napolitaines de Thomas⁴², a publié son *Ysto-*

³⁸ Voir Guillelmus de Tocco, *Ystoria sancti Thome de Aquino*, p. 137 : « Post hunc errorem predictus doctor [scil. Thomas] Parisius destruxit alium de novo exortum. Qui error non fuit ab infideli commentatore exortus [scil. Averrois], sed a fidelibus in hoc non fidelibus, Guillelmo de Sancto Amore, Sigero et aliis eorum sequacibus, adinventus. Qui errando dicebant quod religiosi mendicantes, non laborantes manibus, non poterant in sola studii contemplatione salvari, consiliorum perfectioni et supererogate iustitie detrahentes et multa alia erronea simul et falsa sophismata contra religiosos paupertatis et eorum salutaria instituta, volentes funditus paupertatis religiones suffodere quas, sola eos stimulante invidia, non poterant tolerare ». Pour la traduction française, voir Guillaume de Tocco, *L'histoire de saint Thomas d'Aquin*, p. 60.

³⁹ Rutebeuf, *Œuvres complètes*, I, p. 140, *Diz de maître Guillaume de Saint Amour, coment il fu escilliez*, pp. 50-51 ; voir aussi *ibidem*, *La complainte maître Guillaume de Saint Amour*. Reste encore à savoir jusqu'à quel point Dante a eu connaissance de l'œuvre de Rutebeuf. Incontournable, Picone, *La carriera del libertino*, particulièrement pp. 87-94.

⁴⁰ Voir *Continuationes chronici Martini Oppaviensis, Continuatio Brabantina*, p. 263 : « Huius tempore floruit Albertus de Ordine Predicatorum, doctrina et scientia mirabilis, qui magistrum Sygerum scriptis suis multum redarguit. Qui Sygerus, natione Brabantinus, eo quod quasdam opiniones contra fidem tenerat, Parisius subsistere non valens, Romam curiam adiit ibique post parvum tempus a clerico suo quasi dementi perfossus periit ».

⁴¹ Que Guillaume fut « baniz dou reiaume », le *Roman de la Rose*, v. 11504, le dit déjà.

⁴² Pour sa vie et une première analyse de son œuvre, voir Vecchio, *Guglielmo da Tocco*.

ria sancti Thome de Aquino, rédigée en vue de la canonisation de Thomas et qui exalte le maître aussi pour sa victoire dans la querelle avec les séculiers, en 1323 seulement, alors que Dante était mort depuis deux ans. Si on ne veut pas recourir à la thèse contraire, en interprétant le paragraphe respectif de Guillaume de Tocco comme provoqué par une lecture croisée du *Fiore* et du *Paradiso*, et si on a de la peine à croire au pur hasard, il reste alors la solution d'une source commune. Probablement de provenance dominicaine, cette source, mieux vaut dire ce récit légendaire, proposait un Thomas qui réfutait les faux arguments des séculiers, tels Guillaume de Saint-Amour et Siger, contre les mendiants⁴³.

En l'intégrant dans sa refonte du *Roman de la Rose*, Dante s'est servi, indépendamment de Guillaume de Tocco, de la même légende dominicaine. Par la suite, il a retravaillé ces données originales pour le *Paradiso*. Compte tenu de l'adage capital de Gilson selon lequel « un personnage de la *Divine Comédie* n'y conserve de sa réalité historique que ce qu'exige la fonction représentative que Dante lui assigne »⁴⁴, les données du *Fiore* et de l'*Ystoria sancti Thome de Aquino* évoquées plus haut suffisent à comprendre chaque mot sortant de la lumière de Thomas à propos de Siger. C'est donc un Thomas, lui-même victime d'un meurtre (*Pg. XX.67-69*), qui affirme, selon les données du *Fiore* présentant la mort violente de Siger, que celui-ci croyait (« li parve ») parvenir tardivement à la mort (*Pd. X.135*). Et ce même Thomas, conscient, comme son alter ego de l'*Ystoria*, que Siger était un des auteurs qui lançaient « sola eos stimulante invidia » des faux sophismes, décrit cette attitude par le syntagme « silogizzò invidiosi veri ». L'objet des syllogismes fastidieux n'est pourtant pas révélé par le Thomas du *Paradiso*.

Comme on le voit, le Thomas du ciel solaire n'est pas le maître Thomas dont les dominicains défendent et promeuvent intensément la *doctrina* dans les années durant lesquelles Dante travaille au *Paradiso*⁴⁵, ni le Thomas qui sera élevé aux honneurs des autels par Jean XXII le 18 juillet 1323 lors d'une cérémonie solennelle à Avignon, où le roi Robert de Sicile prononcera un sermon en l'honneur du nouveau saint⁴⁶. De même, ce n'est pas le Siger que les

⁴³ Tout le monde est, au moins depuis Mandonnet, *Siger de Brabant*, pp. 70-73, d'accord sur le fait que Guillaume a commis une grave confusion en associant Siger à Guillaume de Saint-Amour. Voir à part l'édition critique de l'*Ystoria*, p. 137, *ad locum*, Janssens, *Les premiers historiens*, pp. 325-352 ; pp. 452-476, en particulier p. 473 et Eckert, *Stilisierung und Umdeutung*, p. 23. Personne pourtant n'a mené une enquête, semble-t-il, sur l'éventuelle provenance de l'erreur en question. Indiquons donc au moins que déjà Mandonnet, *Siger de Brabant*, pp. 72-73 avait aussi évoqué en passant Rutebeuf.

⁴⁴ Gilson, *Dante et la philosophie*, p. 266.

⁴⁵ Pour une première synthèse, voir Robiglio, *La sopravvivenza e la gloria*.

⁴⁶ Le schéma de ce sermon a été publié par Walz, *Historia canonizationis*, pp. 171-172. Pour le bon mot du roi Robert : « Quand nous désirons quelque chose pour notre personne, nous le demandons par lettre à notre Très Saint Père ; mais quand il s'est agi de saint Thomas, nous sommes venus nous-même, dès qu'il l'a fallu, auprès de sa Béatitude », qui prouve son intérêt personnel pour la cause, voir le rapport d'un témoin anonyme publié par Mandonnet, *La canonisation de Saint Thomas d'Aquin*, p. 35, n. 4.

spécialistes de la philosophie médiévale connaissent sous le nom de Siger de Brabant⁴⁷. Tant ce Thomas que ce Siger sont simplement des figures dans une construction narrative de l'auteur Dante. Comme tels, ils doivent leur existence poétique bien sûr à leur existence historique, mais l'impact de leur existence historique tend à se concentrer uniquement sur leur naissance dans la fantaisie de l'auteur. Ils existent ensuite, comme toutes les autres figures de la *Commedia*, en fonction des besoins narratifs de ce projet fondamentalement éthique et donc pratique⁴⁸.

Le roi Salomon, « qui demanda bon sens (*senno*), afin d'être un roi convenant » (*Pd.* XIII.95-96), est, comme je l'ai montré, le héros ultime du ciel du Soleil⁴⁹. À la suite des digressions autour de la « regal prudenza » (v. 104), la figure de Thomas, qui se manifeste aussi par un désintéret pour toute une série de problèmes hautement scolastiques (vv. 97-102), résume la morale de l'épisode solaire en s'adressant au pèlerin Dante. Il s'était étonné de n'avoir pas bien compris l'évocation d'un esprit doté d'un savoir tel que « a veder tanto non surse il secondo » (*Pd.* X.114). Mais, après les explications de Thomas (*Pd.* XIII.37-108), celui-ci invite le pèlerin à reconnaître son erreur de compréhension et il ajoute (v. 112-114) :

E questo ti sia sempre piombo a' piedi,
per farti mover lento com' uom lasso
e al sì e al no che tu non vedi.

Se comporter, lors de l'affirmation ou de la négation de quelque chose, comme une personne fatiguée (« uom lasso ») est une devise tellement importante aux yeux de Dante auteur, qu'il ne lui suffit pas que son Thomas l'ait expliqué à Dante pèlerin. Quelques versets plus tard, il reformule en effet la même morale, mais cette fois explicitement adressée à *Pierre, Paul ou Jacques*⁵⁰ (vv. 139-142) :

Non creda donna Berta e ser Martino,
per vedere un furare, altro offerere,
vederli dentro al consiglio divino ;
ché quel può surgere, e quel può cadere.

⁴⁷ Pour une succincte présentation du philosophe en question, voir Putallaz, Imbach, *Profession : philosophe*.

⁴⁸ Rappelons, à propos de Dante, ce passage de *Ep.* XIII.40-41 : « Genus vero philosophie sub quo in toto et parte proceditur, est morale negotium, sive ethica ; quia non ad speculandum, sed ad opus inventum est totum et pars. Nam si in aliquo loco vel passu pertractatur ad modum speculativi negotii, hoc non est gratia speculativi negotii, sed gratia operis ; quia, ut ait Philosophus in secundo *Metaphysicorum*, "ad aliquid et nunc speculantur practici aliquaundo" », et le commentaire respectif dans Dante Alighieri, *Das Schreiben an Cangrande della Scala* ; plus récemment, Giunta, *Versi a un destinatario*, p. 514, a beaucoup insisté sur la volonté des poètes italiens médiévaux « d'intervenir sur la réalité ».

⁴⁹ Pour une esquisse du destin médiéval de Salomon, voir Bloch, *La vie d'outre-tombe*.

⁵⁰ Voir le commentaire de Fenzi a Alighieri, *DVE* II.ii.4, p. 182, aux paroles *Petrus... Bertam*.

À la lumière des deux *moralitati*⁵¹, dont la deuxième coïncide avec les dernières paroles de Thomas qui, par la suite, n'a plus le droit, dans la *Commedia*, à la parole, il me semble légitime de comprendre la présence de Siger dans la couronne thomasiennne et sa présentation par le dominicain comme une représentation figurative de la même *moralitate* à l'adresse d'un lectorat, plus spécifique pourtant. Il semble évident, si on évite d'imaginer le lecteur médiéval moyen à partir du modèle de Jacopo della Lana⁵², que les cinq présentations sous forme de devinette (*Pd.* 10.106-129) ne sont spontanément déchiffrables que pour un spécialiste qui a profité d'un enseignement professionnel de théologie. Mais, selon toute probabilité, même ce lecteur hautement préparé peut suivre ce texte sans problème uniquement jusqu'à l'apparition de Siger. Peu n'importe si le lecteur en question a une idée de l'homme historique que fut Siger, dont cette figure s'inspire. Le Thomas de Dante, lui, ne donne aucune explication, il évoque juste son statut professionnel. Aucun mot du guide ne justifie la présence de cette figure dans le ciel du Soleil. Il la constate simplement. Le lecteur compétent se voit donc invité, comme tout lecteur moyen, médiéval ou moderne, à simplement accepter la présence de Siger en ce lieu. Si, par contre, ce même lecteur hautement compétent se souvient, à propos de Siger, grâce au syntagme « *silogizzò invidiosi veri* » calqué sur le modèle du *Fiore* ou de Guillaume de Tocco, de l'ancienne querelle, alors il restera plus perplexe encore. Parce qu'il se verra contraint d'accepter que Thomas d'Aquin affirme la présence dans le ciel d'une personne qu'il avait, c'est au moins ce que rapportait la tradition, combattu avec grand succès sur terre.

⁵¹ L'expression est de Jacopo della Lana, *Commento*, p. 2099.

⁵² Voir Bausi, *Dante fra scienza e sapienza*, p. 152, qui frise peut-être ce risque.

Œuvres citées

- D. Alighieri, *La Commedia secondo l'antica vulgata*, éd. par G. Petrocchi, Milano 1966-1967.
- D. Alighieri, *De vulgari eloquentia*, a cura di E. Fenzi, in D. Alighieri, *Le Opere*, III, Roma 2012.
- D. Alighieri, *Das Schreiben an Cangrande della Scala*, éd. par Th. Ricklin, Hamburg 1993.
- T. Barolini, *Dante's Sympathy for the Other, or the Non-Stereotyping Imagination: Sexual and Racialized Others in the "Commedia"*, in «Critica del testo», 14 (2011), pp. 177-204.
- F. Bausi, *Dante fra scienza e sapienza. Egesi del canto xii del "Paradiso"*, Firenze 2009.
- L. Bianchi, *A "Heterodox" in Paradise? Notes on the Relationship between Dante and Siger of Brabant*, in *Dante and Heterodoxy: The Temptations of 13th Century Radical Thought*, éd. par M.L. Ardizzone, Cambridge 2014, pp. 78-105.
- D. Bianchini Jesurum, *Dante Giurista? Sondaggi nella "Divina Commedia"*, Torino 2014.
- M. Bloch, *La vie d'outre-tombe du roi Salomon*, in «Revue belge de philosophie et d'histoire», 4 (1925), pp. 349-377.
- W.M. Bowsky, *Medieval Citizenship: The Individual and the State in the Commune of Siena, 1287-1355*, in «Studies in Medieval and Renaissance History», 4 (1967), pp. 195-243.
- M. Campanelli, *Le sentenze contro i bianchi fiorentini del 1302. Edizione critica*, in «Bullettino dell'ISIME», 108 (2006), pp. 187-377.
- M. Cappuyns, *Boèce*, in *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique*, IX, Paris 1937, pp. 348-380.
- D. Carron, *Le héros de la liberté. Les aventures de Caton au Moyen Âge latin, de Paul Diacon à Dante*, Thèse de Doctorat de l'Université de Paris IV et de Neuchâtel, 2010, en ligne : < <http://doc.rero.ch/record/21170/files/00002181.pdf> > [dernière consultation : 02.05.15].
- Continuaciones chronici Martini Oppaviensis, Continuatio Brabantina*, éd. par L. Weiland, in *Monumenta Germaniae Historica. Scriptores*, 24 (In Folio), Hannover 1879, pp. 259-265.
- Corpus iuris civilis: I. Institutiones*, éd. par P. Krüger, *Digesta*, éd. par T. Mommsen; II. *Codex Justinianus*, éd. par P. Krüger; III. *Novellae Constitutiones*, éd. par R. Schöll, W. Kroll, Berlin 1872-1895.
- M.-F. Damangeot-Bourdat, *Un nouveau manuscrit de l'Apocalypse de Paul (Paris, BnF, nouv. acq. lat. 2676)*, in «Archivum Latinitatis Medii Aevi», 67 (2009), pp. 29-63.
- M.-M. Dufeil, *Guillaume de Saint-Amour et la polémique universitaire parisienne 1250-1259*, Paris 1972.
- W.P. Eckert, *Stilisierung und Umdeutung der Persönlichkeit des hl. Thomas von Aquino durch die frühen Biographen*, in «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie», 18 (1971), pp. 7-28.
- P. Falzone, *Il sole dei sapienti. "Paradiso" X (I)*, in «Bollettino di italianistica», 1 (2016), pp. 5-30.
- P. Falzone, *Bruno Nardi's Louvain Dissertation (1911) and the Uneasy Character of Dante's Philosophy*, in «Tijdschrift voor Filosofie», 75 (2013), pp. 357-373.
- E. Fenzi, *Tra religione e politica: Dante, il mal di Francia e le "sacrate ossa" dell'esecrato san Luigi*, in «Studi Danteschi», 69 (2004), pp. 23-117.
- Il Fiore*, a cura di L. Formisano, in D. Alighieri, *Opere di Dante*, VII.1, Roma 2012.
- Fontes Vitae S. Thomae Aquinatis*, éd. par D. Prummer OP, Toulouse, Privat, s.d.
- A. Gilbert, *Dante's Conception of Justice*, Durham (N.C.) 1925.
- E. Gilson, *Dante et la philosophie*, Paris 1986⁴.
- R. de' Girolami, *De bono comuni*, in E. Panella, *Dal bene comune al bene del comune. I trattati politici di Remigio de' Girolami († 1319) nella Firenze dei bianchi-neri*, Firenze (Biblioteca di Memorie Domenicane, 9) 2014, pp. 146-221.
- C. Giunta, *Versi a un destinatario. Saggio sulla poesia italiana del Medioevo*, Bologna 2002.
- P. Grossi, *L'ordine giuridico medievale*, Bari-Roma 2014⁷, pp. 195-201.
- Guido da Pisa's Expositiones et Glose super Comediam Dantis, or Commentary on Dante's Inferno*, N.Y. 1974.
- Guillaume de Tocco, *Ystoria sancti Thome de Aquino*, Toronto 1996 (trad. fr. *L'histoire de saint Thomas d'Aquin*, Paris 2005).
- "Il Fiore", poème italien du XIII^e siècle, en CCXXXII sonnets imité du "Roman de la rose" par Durante*, texte inédit publié avec facsimilé, introduction et notes par F. Castets, Montpellier et Paris 1881.
- R. Imbach, *Dante, la philosophie et les laïcs*, Fribourg-Paris 1996.
- R. Imbach, *Où est cette justice qui le condamne ? Notule sur le sort des païens chez Dante et Thomas d'Aquin*, in «Revue des Sciences Religieuses», 89 (2015), 1, pp. 3-23.

- G. Inglese, *Vita di Dante. Una biografia possibile*, Roma 2015.
- Jacopo della Lana, *Commento alla "Commedia"*, ed. M. Volpi, Roma 2009.
- E. Janssens, *Les premiers historiens de la vie de Saint Thomas d'Aquin*, in «Revue néoscholastique de philosophie de Louvain», 26 (1924), pp. 201-214.
- Liber introductorii maioris ad scientiam iudiciorum astrorum*, Napoli 1996.
- P. Mandonnet, *La canonisation de Saint Thomas d'Aquin 1317-1323*, in *Mélanges thomistes publiés par les Dominicains de la province de France à l'occasion du VIe centenaire de la canonisation de saint Thomas d'Aquin (18 juillet 1923)*, Kain 1923.
- P. Mandonnet, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII^e siècle*, Louvain 1911.
- G. Milani, *Dante e la pittura infamante. Una nota sulle terzine degli usurai ("Inferno" XVII, 43-78)*, in «Le tre corone», 2 (2015), pp. 131-146.
- B. Nardi, *Sigieri di Brabante nella "Divina Commedia" e le fonti della filosofia di Dante*, Spianate 1912.
- L'Ottimo commento alla "Divina Commedia": testo inedito d'un contemporaneo di Dante*, Pisa 1828.
- A.F. Ozanam, *Dante et la philosophie catholique au XIII^e siècle*, Paris 1845.
- R. Palgen, *Dantes Stern Glaube. Beiträge zur Erklärung des "Paradiso"*, Heidelberg 1940.
- H.R. Patch, *The Tradition of Boethius. A Study of his Importance in Medieval Culture*, Oxford 1935.
- Petrus Lombardus, *Sententiae in IV libris distinctae*, éd. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, Roma 1971-1981.
- F.-X. Putallaz, R. Imbach, *Profession : philosophe. Siger de Brabant*, Paris 1997.
- M. Picone, *La carriera del libertino : Dante vs Rutebeuf (una lettura di "Inferno" XXII)*, in «L'Alighieri», 21 (2003), pp. 77-94.
- E.K. Rand, *Founders of the Middle Ages*, Cambridge (Mass.) 1929.
- E. Renan, *Averroès et l'averroïsme : essai historique*, Paris 1866.
- Der Rosenroman*, éd. par K.A. Ott, Darmstadt 1980.
- S. *Thomae Aquinatis Scriptum super libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi Episcopi Parisiensis*, Paris 1929-1947.
- Th. Ricklin, «*Quello non conosciuto da molti libro di Boezio*». *Hinweise zur "Consolatio Philosophiae" in Norditalien*, in *Boethius in the Middle Ages. Latin and Vernacular Traditions of the "Consolatio Philosophiae"*, éd. par M. Hoenen, N. Lauta, Leiden 1997, pp. 267-286.
- Th. Ricklin, *L'image d'Albert le Grand et de Thomas d'Aquin chez Dante*, in «Revue Thomiste», 97 (1997), 1, pp. 129-142.
- P. Riesenberg, *Citizenship at Law in the Late Medieval Italy*, in «Viator», 5 (1974), pp. 333-346.
- A.A. Robiglio, *La sopravvivenza e la gloria. Appunti sulla formazione della prima scuola tomista (sec. XIV)*, Bologna 2008.
- Rutebeuf, *Œuvres complètes*, éd. par M. Zink, Paris 1989-1990.
- M. Sánchez, *Como y de qué murió Santo Tomas de Aquino*, in «Studium. Revista de filosofía y teología», 16 (1976), pp. 369-404.
- F. Scandone, *La vita, la famiglia e la patria di S. Tommaso de Aquino*, in *San Tommaso d'Aquino OP Miscellanea storico-artistica*, Roma 1924, pp. 1-110.
- Th. Silverstein, *Did Dante Know the Vision of St. Paul?*, in «Harvard Studies and Notes in Philology and Literature», 19 (1937), pp. 231-247.
- A. Silverstein, A. Hilhorst, *Apocalypse of Paul. A New Critical Edition of the Three Long Latin Versions*, Genève 1997.
- A. Stazzone, «*Alla tua onta io porterò di te vere novelle*»: *Dérision et infamie dans le chant xxxii de l'"Enfer"*, in «Filigrana», 7 (2002-2003), pp. 9-32.
- A. Stazzone, *La renommée dans la "Divine Comédie" : enjeux et configurations narratives*, Thèse de doctorat, Université Stendhal Grenoble 3, 2004.
- J. Steinberg, *Dante and the Limits of the Law*, Chicago 2013.
- Topographie historique du vieux Paris. Région centrale de l'Université*, ouvrage commencé par A. Berty, continué et complété par H. Legrand et L.-M. Tisserand, avec la collaboration de Th. Vacquer et de C. Platon, Paris 1897.
- S. Vecchio, *Guglielmo da Tocco*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 61, Roma 2003, en ligne: <[http://www.treccani.it/enciclopedia/guglielmo-da-tocco_\(Dizionario-Biografico\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/guglielmo-da-tocco_(Dizionario-Biografico)/)> [dernière consultation : 02.05.15].
- A. Walz, *Historia canonizationis Sancti Thomae de Aquino*, in *Xenia thomistica*, Roma 1925, III, pp. 105-172.

Thomas Ricklin (†)