

AU CIEL DU SOLEIL

(Paradis, X-XIV)

Tout comme dans les deux cantiques qui précèdent, le rapport entre les étapes du voyage et la place qui leur est consacrée dans le texte est, dans le Paradis, asymétrique. Ainsi si Dante consacre huit chants aux trois ciels inférieurs (Lune, Mercure, Vénus)¹, il en consacre treize aux quatre ciels supérieurs (Soleil, Mars, Jupiter, Saturne)² et, à l'intérieur même de ces deux groupes, dans le premier, comme dans le second, se vérifie le même rapport asymétrique entre espace diégétique et espace narratif. D'autre part, si de forts enjambements narratifs relient parfois entre eux les chants consacrés à un même ciel³ des césures peuvent au contraire isoler à l'intérieur d'un même ciel un épisode, qui est ainsi mis en relief⁴. Parallèlement, le passage d'un ciel au suivant peut être souligné par la fin du chant ou, au contraire, estompé par la continuité narrative et métrique. La diversité des articulations narratives - ruptures, continuités et enjambements - constitue la grande respiration rythmique du texte dantesque.

Entre le groupe des ciels inférieurs, où s'étend l'ombre que projette la Terre, et le groupe des ciels supérieurs, Dante ménage plus qu'une simple césure, presque un tournant du texte. S'opposant à la forte invective par

1. Chants III à IX.

2. Chants X à XXII.

3. Les deux couples de chants consacrés respectivement au ciel de Vénus et au ciel de Saturne, par exemple.

4. Le cas le plus remarquable est celui du chant VI, tout entier consacré au long discours de Justinien, qui se détache ainsi nettement à l'intérieur du ciel de Mercure.

laquelle se termine le chant IX, une véritable pause méditative ouvre le chant X, qui est en même temps le premier des chants consacrés au ciel du Soleil ou des esprits sages. L'écart désormais définitivement établi avec la Terre permet à Dante narrateur de porter son regard sur l'univers, création amoureuse du Dieu trinitaire. Les deux tercets d'ouverture associent, en chiasme, le regard créateur de Dieu, d'une part, et, d'autre part, le regard sur l'univers de la créature en quête de Dieu. L'appel au lecteur qui suit, le plus long du poème, amplifie cette entrée en matière cosmique⁵. En revanche le passage du ciel du Soleil au ciel de Mars, le ciel des combattants de la foi, se fait insensiblement, au milieu du chant XIV, la blanche clarté du premier cédant le pas, dans l'étrécissement des *sempiterna fiamme*⁶, à la clarté rougeoyante du second. Cet effet marqué de "fondu enchaîné" allonge encore un peu l'espace narratif, déjà considérable, consacré au ciel du Soleil. Il lui confère aussi une plus grande cohérence sur le plan de l'image et de la signification : la triple évocation du nom du Christ au chant XII⁷ trouve un écho dans celle du chant XIV⁸ et, surtout, puissamment annoncée au chant XI par la figure du saint stigmatisé, l'apparition de la Croix, symbole de la Passion et de la Rédemption⁹, donne comme un accomplissement solennel à l'évocation de la Création par laquelle s'ouvre le premier des chants du ciel du Soleil.

Les cinq chants ainsi définis sont reliés entre eux, non pas par des enjambements narratifs, mais par le retour plus ou moins différé d'une même image, le cercle, qui est la forme géométrique en laquelle se manifestent les esprits sages. L'unité thématique des ciels supérieurs s'appuie en effet sur l'image plastique qui rassemble et figure symboliquement les âmes venues à la rencontre de Dante personnage, de l'Empyrée où elles séjournent. Tout comme l'échelle mystique pour les esprits contemplatifs, l'aigle héraldique pour les esprits justes et sages, ou la croix pour les chevaliers du Christ, le

5. X, 7-27. À propos des appels au lecteur, cette création dantesque, voir Erich AUERBACH, *Studi su Dante*, Milano, Feltrinelli, 1985, p. 309-323.

6. XIV, 66.

7. Avec ses quatre chants et demi, il s'agit de l'espace narratif le plus long consacré à l'un des ciels des planètes. Seul le ciel de la Lune peut en vanter un aussi long, mais l'espace y est en grande partie absorbé par les explications théologiques de Béatrice.

8. XIV, 70-75.

9. XIV, 103-108.

10. X, 124-126.

11. L'enjambement narratif entre les chants X et XI est atténué par l'exclamation ouvrant le chant XI et le long regard réprobateur sur l'inutile affairement terrestre, une symétrie s'établissant par ailleurs entre ce regard vers le bas et le regard vers le haut auquel est convié le lecteur au début du chant X.

12. XI, 14; XII, 3, 5; XIII, 12, 19-21; XIV, 1, 23.

cercle, symbole de perfection, figure les esprits sages, qui se présentent sous la forme de lumières étincelantes réunies en trois couronnes", dont Dante auteur, par de longues comparaisons aux articulations du texte", se plaît à souligner les mouvements d'une concorde et d'une harmonie parfaites. Sur le plan du symbole, d'autre part, une intrication s'établit aussitôt entre le chiffre trois que génère l'évocation initiale de la Trinité et les trois couronnes d'esprits¹⁵ : celles-ci finiront du reste par se disposer à la manière des trois cercles concentriques qui figureront celle-là dans l'Empyrée¹⁶.

Ce texte, dominé par le double volet symétrique des chants XI et XII sur les Ordres Mendians et leurs fondateurs, est par ailleurs traversé d'un bout à l'autre par des lignes de force dans lesquelles les chants sur saint François et le franciscanisme sont également pris: la figure de l'inversion, d'une part, se manifestant à tous les niveaux de l'écriture, et, d'autre part, une conception christocentrique de la Sagesse assimilant celle-ci à la Charité et à la Justice, conception qui recoupe celle du *Livre de la Sagesse* et de son interprétation traditionnelle'.

1. L'inversion

Si l'on entend par inversion, à la manière de Pierre Fontanier, "un certain changement d'ordre, et un ordre, un arrangement nouveau et tout particulier", cette figure du discours peut englober le chiasme rhétorique ou le chiasme narratif et, au niveau de l'énonciation, cet échange de bons procédés

13. La forme circulaire que prennent par groupes de douze les esprits sages est évoquée sous les appellations les plus diverses : *corona* (X, 65), *ghirlanda* (X, 92), *beato serto* (X, 102), *coro* (X, 106), *gloriosa rota* (X, 145), *cerchio* (XI, 14), *santa mola* (XII, 3), *ghirlande* (XII, 20), *vera costellazione* (XIII, 19-20), *li santi cerchi* (XIV, 23).

14. X, 64-69 (comparaison associée au chiasme); X, 139-148 (comparaison associée à la métaphore-périphrase); XII, 10-21; XIII, 1-24 (comparaison associée à l'anaphore).

15. X, 1-6. Cette intrication Trinité/couronnes d'esprits sages se révèle nettement aux vers 49-51 du même chant, puis aux vers 25-27 du chant XIII, et elle est soulignée par l'insistance sur le chiffre trois: les trois tours de danse (X, 77), les trois chants célébrant la Trinité (XIV, 28-33).

16. XIV, 67-78; XXXIII, 115-120.

17. Sur cet ouvrage, attribué à Salomon, mais rédigé en réalité sous le règne de l'empereur Auguste par un Juif d'Alexandrie, dans les dernières décennies du premier siècle avant notre ère, cf. l'article qui lui est consacré par Maurice GILBERT dans *Dictionnaire de Spiritualité* (vol. XIV). Chrysostome LARCHER, O.P. en a donné récemment une nouvelle traduction, avec un ample commentaire (*Le Livre de la Sagesse ou la Sagesse de Salomon*, Paris, Librairie Lecoffre, J. Gabalda éd., 1983). Au même auteur, nous devons un volume d'études sur ce même ouvrage (*Études sur le Livre de la Sagesse*, Paris, Librairie Lecoffre, J. Gabalda éd., 1969).

qui pousse un théologien dominicain, Thomas d'Aquin, à tisser l'éloge du fondateur de l'Ordre concurrent du sien, le franciscain, et Bonaventure, un théologien franciscain, à tisser l'éloge de saint Dominique¹⁹. Et, comme le chiasme est parfois souligné par le parallélisme, l'inversion est ici mise en relief par une stricte symétrie : aussi l'éloge est-il construit suivant un même modèle et, dans les deux cas, suivi d'une réprobation de la dégénérescence des Ordres Mendians dans laquelle chacun des deux panégyristes reprend son rôle habituel. Plus profondément encore, l'inversion se manifeste par un jeu subtil de substitution, un jeu de masques, entre le narrateur-auteur et les trois esprits sages prenant la parole au ciel du Soleil, Thomas, Bonaventure et Salomon. Bien que Dante n'hésite pas, tout au long du poème, à "redresser" un certain nombre d'opinions exprimées dans l'oeuvre écrite de ses personnages ou dans la sienne propre, nulle part ailleurs le décalage entre le discours imaginé et le discours réel n'est en effet aussi flagrant et continu qu'au ciel du Soleil. Une sorte de délégation de la parole se met en place, — triple en fonction du symbolisme trinitaire affectant les structures narratives du ciel du Soleil (les trois cercles de bienheureux, les trois bienheureux qui prennent la parole), — par laquelle Dante donne sa propre vision des choses de la terre et du ciel, mais en quelque sorte une vision authentifiée par des saints et valorisée par ce qui apparaît comme un retour sur eux-mêmes dû à leur condition nouvelle de bienheureux.

Si l'emploi du chiasme²⁰ n'est peut-être pas plus fréquent dans ces cinq chants que dans l'ensemble du *Paradis* et du poème, du moins peut-on noter qu'il intervient à des moments-clés et parfois dans des formes originales. La Trinité, par exemple, noyau théologique du ciel du Soleil, rigoureusement définie par Thomas d'Aquin avec une grande recherche lexicale et à l'aide de

18. Pierre FONTANIER, *Les figures du discours*, Paris, Flammarion, 1977, p. 283.

19. Dante semble s'être inspiré de la tradition suivant laquelle, le jour de la fête respective des deux fondateurs des Ordres Mendians, un dominicain était chargé de célébrer, le 4 octobre, saint François et un franciscain, saint Dominique, le 7 août. Cf. Vittorio SERMONTI, *Il Paradiso di Dante*. Revisione di Cesare Segre, Milano, Rizzoli, 1993, p. 180.

20. Bernard Dupriez, dans *Gradus*, donne du chiasme la définition suivante: "Placer en ordre inverse les segments de deux groupes de mots syntaxiquement identiques" et remarque que "c'est presque toujours dans le second groupe que se place l'inversion" (Paris, Union générale d'Éditions, 1984, coll.10/18, p. 111).

mots-rimes jouant sur la notion de un et de trois²¹, s'épanouit dans un double chiasme qui accompagne en écho le chant des âmes :

Quell' uno e due e tre che sempre vive₂₂
e regna sempre in tre e 'n due e 'n uno...

L'entrée dans le ciel du Soleil est soulignée par un chiasme amplifié par la répétition :

... ma del salire
non m'accors'io, se non com'uom s'accorge...²³

De même, la formation de la première couronne entourant Dante et Béatrice s'accomplit dans un triple chiasme :

Io vidi più folgor vivi e vincenti
far di noi centro e di sé far corona
più dolci in voce che in vista lucenti..?²⁴

— syntaxique (far di noi. . .e di sé far), lexical (*dolci voce vista lucenti*) et phonétique (ci /vo /vi /ce), — un triple chiasme qu'appuient la forte allitération du premier vers de la *terzina* et le parallélisme du deuxième.

De même encore, l'annonce des deux «princes» destinés à conduire l'Église vers son Epoux se fait par une structure en chiasme :

... in sé sicura e anche a lui più fida,
due principi ordinô in suo favore,
che quinci e quin di le fosser per guida."

comme la définition de saint Dominique,

...il santo atleta²⁵
benigno a' suoi e a' nemici crudo...

21. XIII, 52-60.

22. XIV, 28-29.

23. X, 34-35.

24. X, 64-66.

25. XI, 34-36.

26. XI, 56-57.

dont la naissance en Castille vient d'être évoquée à l'aide d'un jeu verbal (*soggiacelsoggioga*) reproduisant l'écusson aux quatre quartiers disposés en chiasme²⁷.

Et si les écarts des représentants des deux ailes extrémistes du franciscanisme, Ubertain de Casale et Mathieu d'Acquasparta, sont évoqués par un chiasme au chant XII²⁸, une structure en chiasme souligne également, au chant XI, les «erreurs» des brebis dominicaines²⁹.

Une forme complexe du chiasme donne son ossature à l'explication de Salomon à propos de la proportionnalité chez les âmes de la clarté, de la charité et de la vision béatifique³⁰; le chiasme n'affecte encore cependant que l'ordre des signes et nous restons dans ce que nous venons de définir comme le chiasme rhétorique. Mais la figure du chiasme peut aussi intervenir dans la narration, comme un élément de variation et de mise en relief. Ainsi le diptyque formé par les chants XI et XII est en décalage avec la narration, avec un effet de large enjambement narratif, grâce au chiasme qui intervient dans l'ordre des segments narratifs (présentation des esprits de la première couronne par Thomas d'Aquin, panégyrique de saint François par le même Thomas, panégyrique de saint Dominique par Bonaventure, présentation des esprits de la deuxième couronne par Bonaventure) et permet l'anticipation du premier élément au chant précédent³¹. Mais, surtout, rapprochés au centre de la structure narrative grâce au chiasme, les deux éloges ressortent mieux, leurs symétries sont mieux perçues.

Parmi les symétries des deux éloges figure au premier rang la double allégorie des épousailles, de François avec la Pauvreté et de Dominique avec la Foi, une autre façon d'identifier les deux saints au Christ³². Discrètement annoncé par la métaphore-périphrase en clôture du chant X³³, le motif des épousailles du Christ avec l'Église célébrées au moment de la Passion *ad alte grida* domine l'introduction des deux éloges et en constitue tout au long

27. XI, 52-54.

28. XII, 124-126.

29. XI, 127-129.

30. XIV, 40-42 et 49-51.

31. La présentation des esprits de la première couronne par Thomas d'Aquin se place dans la deuxième moitié du chant X.

32. "...allegorie gemelle che, rammentando l'unione di Cristo morente con la Chiesa (XI, 32-33), sottolinea, insieme con la Cristo-somiglianza dei due santi, la loro comune vocazione ecclesiale" (Kenelm FOSTER, O. P., *Gli elogi danteschi di S. Francesco e di S. Domenico*, in *Dante e il francescanesimo*, Lectura Dantis Metelliana, Cava dei Tirreni, Avagliano Ed., 1987, p. 235).

33. X, 140-141.

comme la toile de fond sonore³⁴. Cependant, si les épousailles de François avec Pauvreté fournissent le fil conducteur de la vie du saint, celles de Dominique avec la Foi apparaissent plutôt comme un simple pendant. En fait, le fil conducteur de la vie de saint Dominique racontée par Bonaventure est encore, comme pour saint François, la pauvreté absolue. À l'intérieur des tercines marquées par la triple répétition à la rime du nom du Christ, est mise en relief, dans un parallélisme souligné par la césure, l'acceptation par l'enfant Dominique de la pauvreté, première règle pour une vie parfaite selon l'enseignement évangélique :

Ben parve messo e famigliar di Cristo
ché 'l primo amor che 'n lui fu manifesto;
fu al primo consiglio che dié Cristo³⁵

Le lecteur est surpris de trouver à l'origine du parcours spirituel du saint fondateur des dominicains le conseil donné par le Christ au jeune homme riche : "Si tu veux être parfait, va, vends ce que tu possèdes et donne-le aux pauvres, et tu auras un trésor dans les cieux; puis viens, suis-moi"³⁶. Le lecteur sait en effet qu'un tel conseil est à la source de la vocation franciscaine, puisqu'il concerne un événement que les franciscains considèrent comme l'événement fondateur de leur Ordre. Tous les anciens biographes de saint François, et notamment saint Bonaventure, racontent comment, après avoir accueilli le "vénérable" Bernard, son premier compagnon, le saint décida d'ouvrir trois fois les Évangiles pour obtenir une confirmation et une orientation de leur vocation commune³⁷. Ce conseil du Christ était familier au Ministre Général des franciscains, qui l'avait rapporté dans sa *Legenda Maior*, conformément à toute la tradition biographique antérieure³⁸, comme étant le premier texte qui se présenta aux yeux de saint François et de son compagnon. L'inversion dans l'énonciation semble ici jouer à plein. Mais en réalité, si Bonaventure parle avec ses propres mots, c'est afin de traduire la pensée de

34. XI, 31-33.

35. XII, 73-75.

36. Matthieu, 19, 21.

37. *Légende Majeure*, 3, 3 (Saint François d'Assise, Documents rassemblés et présentés par les PP. Théophile DESBONNETS et Damien VORREUX O.F.M., Paris, Éditions franciscaines, 1968, p. 583).

38. Le texte de Matthieu (19, 21) est également cité dans *Vita I* (X, 24) et *Vita II* (X, 15) de Thomas de Celano, dans *l'Anonyme de Pérouse* (II, 11 a) et dans *Légende des trois compagnons* (VIII, 29).

Dante, pour qui un même modèle évangélique de *désappropriation* préside à la naissance des deux Ordres Mendians. Ces derniers doivent donc s'abstenir, comme l'Eglise le doit³⁹, de poursuivre des fins temporelles : leur vocation est exclusivement spirituelle puisqu'ils ont été chargés par Dieu de rappeler à l'Eglise le caractère exclusivement spirituel de sa mission, comme Thomas l'indique par la métaphore de la "barque" et Bonaventure par celle du "char"⁴⁰. Le mépris des biens terrestres en échange des biens spirituels, ce *contemptus mundi* dont Dante fait le leit-motiv du ciel des esprits sages, est par ailleurs le premier pas vers la sagesse. Ce même thème réapparaît dans la structure disjonctive *Non... ma...* mettant en valeur le sens spirituel des études théologiques de saint Dominique⁴¹, une structure qui s'amplifie par l'anaphore peu après (*non... non... non...*) pour souligner solennellement l'objectif de l'Ordre dominicain, la défense de la doctrine chrétienne contre tout fourvoiement lié à la cupidité⁴². La métaphore qui rend compte de l'action du saint en faveur de la vraie foi, ce n'est pas la métaphore des épousailles, mais la métaphore biblique du "jardin" et de la "vigne" dont le Christ lui-même l'a désigné comme le vivifiant "cultivateur"⁴³. C'est sur cette métaphore que se greffe la polémique de Dante auteur contre la Papauté corrompue de son temps, contre le "mauvais vigneron"⁴⁴.

Renvoyée aux deux extrémités de la structure narrative par le chiasme, la double présentation des esprits des couronnes par Thomas et Bonaventure se signale également par des symétries. La place attribuée dans leur couronne respective à Siger de Brabant, "qui démontra d'importunes vérités", et à Joachim de Flore, "doté d'esprit prophétique" est la plus importante de ces symétries. Il s'en dégage également un principe unique qui relève de l'auteur-narrateur et non des personnages qu'il met en scène. Dans un cas comme dans l'autre, pour souligner la symétrie et sa signification, l'esprit cité en dernier est situé à côté du personnage qui présente. Par la répétition, l'accent est mis sur leur éclat éternel (*essa è la luce eterna//... e lucemi da latoll...*⁴⁵). Or, on le sait, les thèses de Siger sur une distinction rigoureuse de la philosophie et

39. Monarchia, III, 10 et 14.

40. XI, 118-120 et XII, 106-108.

41. XII, 82-85.

42. XII, 91-96.

43. XII, 71-72, 86, 104.

44. Sur cette polémique, je me permets de renvoyer à mon article paru en 1994 dans le n° 37 de *Chroniques italiennes*, p. 5-30 (*Simon le Magicien: l'Église vue du Paradis*).

45. X, 136; XII, 139.

de la théologie furent combattues par Thomas d'Aquin, celles de Joachim de Flore sur l'Église spirituelle, par Bonaventure. De plus, présenter Joachim comme un prophète, c'était "lui donner exactement la qualité que lui refusaient frère Bonaventure et frère Thomas, qui ne voyaient en lui qu'un faux prophète". Les deux théologiens sont donc amenés ici à revoir leur opinion à la lumière de la vérité divine qui rétablit l'ordre des valeurs subverti par l'ignorance humaine. Leurs propos ne reflètent plus les hommes qu'ils furent, mais les bienheureux qu'ils sont désormais, et ils tiennent à le faire savoir. Quant à Siger et à Joachim, ils ont leur place au Paradis parce que, comme le dit Étienne Gilson, chez le premier, Dante appréciait la séparation radicale de philosophie et théologie, fondement indispensable de la séparation du domaine impérial et du domaine pontifical que lui-même préconisait, et, chez le second, l'éradication annoncée de tout penchant temporel dans l'Église". Par la présence de ces deux esprits on reviendrait ainsi au principe d'imitation par l'Église de la vie du Christ sur lequel est construit le double éloge des deux "guides" envoyés à son secours.

Plus que par l'échange de rôles entre Thomas et Bonaventure, les deux éloges des saints fondateurs des Ordres Mendians sont marqués par l'emprise de la pensée de Dante sur ses personnages. Leur figure historique est une amorce pour le rôle qui leur est dévolu dans le poème⁴⁸. Le choix des deux personnages tour à tour panégyristes et accusateurs, — à propos desquels il faudra rappeler que ni l'un ni l'autre n'avaient été encore canonisés au moment où Dante écrivait⁴⁹, — s'est imposé avant tout par l'importance de leur oeuvre théologique, y compris sur le thème de la sagesse, mais aussi probablement par les circonstances qui les ont réunis. Nés à peu de distance l'un de l'autre⁵⁰, et morts la même année⁵¹, ils furent reçus ensemble au nombre des Maîtres de l'Université de Paris le 23 octobre 1256, à l'issue du premier volet de la que-

46. É. GILSON, *Danté et la philosophie*, Paris, Vrin, 1972, p. 262.

47. *Ibid.*, p. 256-279.

48. Conformément à la mise en garde désormais canonique d'Erich AUERBACH : "Si puà essere certi che ogni personaggio storico o mitologico che appare nel poema deve significare qualche cosa che ha uno stretto rapporto con ciò che Dante sapeva della sua esistenza storica o mitica, e precisamente il rapporto di adempimento e figura; ci si deve guardare dal togliere al personaggio tutta la sua esistenza storico-terrena per assegnargli soltanto un valore allegorico-concettuale" (*Figura, in Studi su Dante...*, p. 224).

49. Thomas d'Aquin fut canonisé en 1323, Bonaventure de Bagnorea, en 1482.

50. En 1221, Bonaventure; en 1228, Thomas.

51. En 1274.

relie entre les Ordres Mendians et le clergé séculier. Thomas et Bonaventure avaient en effet participé l'un et l'autre, séparément, à la réfutation du *Traité des périls des Derniers Temps*, dans lequel Maître Guillaume de Saint-Amour, prenant le contrepied du joachimisme eschatologique qui fustigeait la vie déréglée des clercs, proclamait, lui, que les seuls périls encourus par l'Église étaient les progrès des Ordres prétendant revenir à la vie du Christ et des Apôtres⁵². Le pamphlet avait été jeté au feu par la commission pontificale chargée de l'examiner et la querelle s'était soldée pour l'heure par une victoire de principe des Ordres Mendians.

À partir de cette base historique, et sans trop tenir compte de l'évolution ultérieure de leur oeuvre ou de leur action, Dante a pu construire sa célébration des fondateurs des Ordres Mendians, et son blâme de la dégénérescence de ces mêmes Ordres, sur le principe commun de la pauvreté évangélique qui lui tenait tant à coeur. Or si la distorsion est moindre, sur ce plan, en ce qui concerne Bonaventure, elle est vraiment considérable pour Thomas d'Aquin. Si, en effet, à un moment donné de sa vie, celui-ci avait défendu la spécificité des Ordres Mendians contre le clergé séculier, il n'aurait pu souscrire à une présentation de la vie de François d'Assise mettant en relief la seule pauvreté, lui qui ne s'était pas montré, loin s'en faut, un tenant fervent de la théorie de la pauvreté évangélique comme *désappropriation* absolue⁵³. En réalité, tout en suivant la *Légende Majeure* de Bonaventure, la biographie du saint d'Assise que Thomas restitue est toute imprégnée de l'esprit des Spirituels joachimites que le Ministre Général avait âprement combattus en son temps. Les deux grands motifs de la vie de saint François chez Dante, les stigmates en tant que sceau authentifiant la Règle de manière définitive⁵⁴ et la pauvreté comme vertu comportant toutes les autres, s'y rattachent. C'est dans l'oeuvre d'Ubertin de

52. Gratien de Paris, O.F.M., *Histoire de la fondation et de l'évolution de l'Ordre des Frères mineurs au XIII^e siècle*, Roma, Istituto storico dei Cappuccini, 1982 (1^{er} éd. 1928), p. 219.

53. Thomas d'Aquin avait réfuté cette interprétation de la pauvreté évangélique dans sa *Summa theol.* 2a 2ae, 185, 6. Cf. K. FOSTER, *Gli elogi danteschi...*, p. 238. C'est en grande partie grâce à la position des dominicains que Jean XXII put en 1323, par sa décrétale *Inter nonnullos*, déclarer comme hérétique l'interprétation franciscaine de la pauvreté du Christ et des apôtres sur laquelle l'Ordre et l'Église tout entière devaient se modeler. Consulter, sur ce sujet, Andrea TABARRONI, *Paupertas Christi et apostolorum. L'ideale francescano in discussione* (1322-1324), Roma, Istituto storico italiano per il Medio Evo, 1990 (Nuovi studi storici, 5).

54. Gratien de Paris, *Histoire de la fondation...*, p. 406. Cf. *Légende Majeure*, Prologue et IV, 11.

Casale", le principal représentant de ce courant franciscain à son époque, que Dante avait pu lire, par exemple, le *Sacrum commercium Beati Francisci cum Domina Paupertate*⁵⁶. En reprenant à ce récit allégorique d'inspiration biblique la métaphore des épousailles, il en fera à la fois le fil conducteur narratif et le thème allégorique principal de la vie de François d'Assise, l'amour pour la Pauvreté se confondant avec la fidélité au Christ :

... a' frati suoi, si com'a giuste rede,
raccomandd la donna sua più Gara,
e comandd che l'amassero a fede...⁵⁷

Cette *terzina* sur la mort du saint, en particulier, qui par les notions d'«héritage», de « recommandation » et de « commandement », évoque le respect dû au *Testament*, est une sorte de profession de foi spirituelle, à laquelle Dante auteur associe autant Thomas, qui parle, que Bonaventure, qui approuve, tout en prêtant à celui-ci par ailleurs les propos désapprouvateurs bien connus à l'égard d'Ubertain de Casale⁵⁸.

Si Thomas est loin de juger suivant ses principes à propos de la pauvreté au chant XI, il sera également amené à s'éloigner de son point de vue terrestre au sujet de la création, au chant XIII, où, en reprenant l'explication déjà donnée par Béatrice d'une création en quelque sorte par délégation⁵⁹, il embrassera des théories néoplatoniciennes contre lesquelles il s'élevait sur terre⁶⁰. Ainsi Dante choisit le ciel du Soleil pour un hommage considérable au grand théologien dominicain, en lui donnant la parole à trois reprises et en lui prêtant une

55. Sur la connaissance par Dante de *l'Arbor vitae crucifixi Jesu*, rédigé par Ubertain en 1305, et qui contient des passages du *Sacrum commercium* ainsi que des extraits essentiels de l'oeuvre eschatologique *Lectura super Apocalipsim* de Pierre-Jean Olieu, le grand Spirituel provençal, cf. Raoul MANSELLI, *Pietro di Giovanni Olivi ed Ubertino da Casale*, in « Studi medievali », serie terza, anno VI, fasc. 11, 1965, p. 95-122.

56. Sur la façon originale dont Dante s'inspire de cet ouvrage "didactique" et sur la place de la pauvreté dans l'éloge de saint François, cf. Erich AUERBACH, *Francesco d'Assisi nella "Commedia"*, in *Studi su Dante...*, p. 227-40.

57. XI, 112-114 (... à ses frères, comme à des héritiers légitimes, il recommanda sa dame la plus chère et il leur commanda de l'aimer fidèlement...).

58. Sur la position de Dante dans les querelles franciscaines, je me permets de renvoyer à mon article, paru dans *Chroniques italiennes*, n° 20, 1989, p. 39-59 (*"Toi qui n'écris que pour effacer..." : les tribulations du mouvement franciscain dans le "Paradis" de Dante*) et aux références bibliographiques qui y sont contenues.

59. VII, 124-144.

grande maîtrise rhétorique", mais en l'amenant chaque fois à modifier largement, sinon à renverser, ses positions. Il confie à Thomas d'Aquin un rôle important, mais le contraint à jouer à contre-emploi sur une partie au moins des thèmes abordés. Telle est la règle du ciel du Soleil, le ciel de la Sagesse divine, dans laquelle trouvent leur source tous les ruisseaux de la science humaine et se dissipent les brumes de l'ignorance.

Lorsque Salomon prend à son tour la parole, au chant XIV, le lecteur avisé sait déjà que, encore une fois, l'âme sainte ne se confond pas tout à fait avec l'auteur biblique. Salomon est appelé par Béatrice à éclaircir un doute que Dante n'a pas encore formulé au sujet de la résurrection des corps, à approfondir en fait une explication qu'elle-même avait amorcée en conclusion de sa « leçon » sur la création⁶². Pourquoi lui? La réponse nous est fournie par la narration : Salomon répond avec une voix "modeste" comme celle que devait avoir en parlant à Marie l'archange Gabriel⁶³. C'est donc en tant qu'auteur présumé du *Cantique des cantiques* que Salomon intervient. Interprété souvent comme une prophétie des noces mystiques du Christ et de l'Église, ce texte est ici plutôt évoqué suivant son autre interprétation de préfiguration du mystère de l'Incarnation, suprême-acte d'amour pour sa créature de la part de Dieu ainsi que suprême acte de justice, comme l'avait rappelé Béatrice⁶⁴. Du reste, de la lumière resplendissante de Salomon se dégage "un tel amour", avait souligné Thomas en la présentant⁶⁵, que cette interprétation s'impose. S'incarner, c'était pour le Fils de Dieu prendre cette enveloppe de chair, ce corps que les bienheureux sont appelés à retrouver après le Jugement Universel. Le lien conceptuel est bien rendu par l'invention poétique. Mais Salomon doit répondre à une question très précise, presque technique : les bienheureux conserveront-ils avec leur nouveau vêtement charnel, cette autre *vesta*⁶⁶ qu'est leur resplendissante lumière? On s'éloigne là de la signification allégorique du *Cantique des Cantiques*; mais Dante avait pu admirer dans un autre texte attribué à Salomon, le *Livre de la Sagesse*, la représentation des justes après leur mort, ce « scintillement » de lumière qui rencontrait, s'il ne

61. Son exposé en trois parties du chant XIII, par exemple, est comme scandé par trois couples de rimes homonymes placés aux principales articulations (*costa... costa, pare... pare, parte... parte*, aux vers 37-39, 89-91, 119-121).

62. VII, 145-148.

63. XIV, 34-36.

64. VII, 118-120.

65. X, 110.

66. XIV, 39.

l'avait pas déclenchée, sa propre imagination de poète. D'autre part, comme le démontrent les études actuelles⁶⁷, les exégètes du texte ont cru y déceler la croyance à une résurrection des corps. Il reste que Salomon s'exprime en des termes qui rejoignent le mysticisme d'un Bonaventure. Dans ce cas aussi Dante auteur attribue à l'âme de Salomon une « perfection » de connaissance sur le sujet que l'auteur biblique n'avait pas explicitée.

Au demeurant, Dante narrateur insère à ce niveau du texte le rappel solennel d'un acte de charité de Dieu à l'égard de sa créature qui sert parfaitement de transition à l'apparition de la Croix à la fin du chant et, en confiant à Salomon le rôle de porte-parole sur ce sujet, il souligne son importance dans l'élaboration même des chants du ciel du Soleil.

IL Salomon au ciel du Soleil

La narration, pour commencer, s'organise, grâce aux interventions répétées de Thomas, autour du personnage de Salomon, la cinquième "lumière" de la première couronne d'esprits sages. Déjà la place qui lui est réservée est symboliquement importante, le cinq étant le symbole de l'homme et du monde dans lequel s'accomplit son destin, et par conséquent le symbole du pouvoir impérial qui en a la charge sur cette terre". On ne peut qu'établir un rapport entre cette *cinquième* place et l'insistance sur le chiffre *cinq* dans la formation de l'Aigle héraldique au ciel de Jupiter, à partir, qui plus est, de l'inscription qui constitue l'incipit du Livre de la *Sagesse*⁷⁰. Nous remarquerons au surplus que l'exhortation de l'incipit (*Diligite iustitiam, qui iudicatis terram*) se transformera dans le corps de l'ouvrage en *Diligite lumen sapientiae, omnes qui praeestis populis*⁷¹, indiquant bien une identité de Sagesse et Justice qui jette comme un pont entre le ciel de Salomon et celui de David⁷². Dans sa présentation, au chant X, Thomas insiste sur la beauté de la cinquième lumière : c'est

67. C. LARCHER, *Études sur le Livre de la Sagesse...*, p. 318-327.

68. X, 109, puis de nouveau XIII, 48. Même insistance pour Riphée (chant XX, 69), à propos duquel cf. Paul RENUCCI, *Dante disciple et juge du monde gréco-latin*, Paris, Les Belles Lettres, 1954, p. 254-257.

69. Cf. Ernst Robert CURTIUS, *La littérature européenne et le Moyen Âge latin*, Paris, P.U.F., 1956, p. 611-612.

70. XVIII, 88-96.

71. Vulgate, *Sapientia*, 6, 23.

72. David est l'âme qui forme la pupille de l'Aigle (XX, 37).

"la plus belle" de la première couronne", une notion hiérarchique qui n'existe pas du reste pour la deuxième, celle de Bonaventure. Si bien que Dante narrateur peut désigner au chant XIV Salomon, par une périphrase, comme *la luce più dia* (la plus proche de la lumière divine et donc la plus resplendissante) / *del minor cerchio*". Mais Thomas instaure, de plus, à son propos, par un habile usage de la rhétorique, une double attente, conceptuelle et linguistique, qui lui permet de le mettre davantage en relief dans la narration :

... a veder tanto non surse il secondo.⁷⁵

Le théologien provoque par ces mots le doute de Dante, qu'il prendra le soin de formuler lui-même au chant suivant (comment? Salomon n'eut pas d'égal en sagesse? Et Adam? et le Christ?), juste avant de prononcer son éloge de saint François⁷⁶, et consacra enfin une partie de son intervention du chant XIII à l'éclaircir. En employant le verbe "surgir", par ailleurs, il propose à son interlocuteur-disciple un jeu verbal, qu'il commentera (les rois "surgissent", s'élèvent, par leur condition, au-dessus des autres hommes, leurs sujets) tout en annonçant par ce biais l'invective de l'Aigle contre les mauvais rois chrétiens :

e se al "surse" drizzi li occhi chiari,
vedrai aver solamente rispetto
ai regi, che son molti, e' buon son rari.⁷⁷

Cette mise en scène soignée du personnage de Salomon, si elle renvoie en premier lieu au modèle du monarque demandant à Dieu le don de la sagesse royale afin de bien exercer la justice, laisse également percer l'influence de Salomon auteur sur l'auteur du ciel du Soleil au plan des réseaux métaphoriques et des conceptions qu'ils recouvrent.

Quand Thomas reprend la parole au chant XIII, après la parenthèse de l'intervention de Bonaventure, c'est donc pour justifier le sens de sa définition (... *a veder tanto non surse il secondo*), laquelle malgré tout, par la réminis-

73. X, 109.

74. XIV, 34.

75. X, 114.

76. XI, 26.

77. XIII, 106-108. L'invective en acrostiche contre les mauvais rois chrétiens se trouvant, elle, au chant XIX.

cence biblique précise qu'elle implique⁷⁶, avait permis à Dante de reconnaître l'identité du personnage. Il n'y parviendra que dans la partie centrale de son discours, après son explication sur les causes secondes de la création entraînant la différence entre les divers talents chez les hommes, une explication qui lui permet en même temps de conforter l'opinion de son interlocuteur-disciple sur la supériorité absolue de la nature humaine chez Adam et le Christ, création directe de Dieu⁷⁹. Le sujet de la requête de Salomon avait déjà été abordé dans la *Monarchie*, afin de souligner l'aptitude du monarque universel, dépourvu de cupidité, à rendre la justice (*iustitia*) avec sagesse (*iudicium*)⁸⁰. La prière de Salomon demandant à Dieu le don de la justice est citée, telle qu'elle apparaît dans les *Psaumes* ("O Dieu, donne au roi ton jugement, au fils de roi ta justice"⁸¹). Dans le *Convivio* aussi Dante avait évoqué la demande de Salomon, en donnant la référence exacte de la *Vulgate*, le troisième livre des *Rois*. A ce même passage se reporte Thomas dans l'élucidation de sa présentation en forme de devinette :

Non ho parlato si, che tu non posse
ben veder ch'el fu re, che chiese **senno**
accid che re sufficiënte fosse...

Et puis :

Onde, se cid ch'io dissi e questo note,
regal prudenza è quel vedere impari
in che Io stral di mia intenzion percuote..^e

Deux formules se dégagent qui reprennent les mots mêmes par lesquels Dieu résume ce que Salomon a demandé : *sapientiam ad discernendum iudicium*. Sagesse comme justice. Cette fois-ci, Thomas ne se contredit pas, au contraire. Il puise dans l'Ancien Testament des arguments qui vont dans le sens d'une distinction consignée dans son oeuvre de théologien: certains

78. *Vulgate*, 3 Regum 3, 12 (le verbe "surgir" s'y trouve). 3 Regum correspond, dans la *Bible de Jérusalem*, à 1 Rois.

79. XIII, 37-87.

80. Mn. I, XIII, 7.

81. Ps. 72 (71), de Salomon.

82. XIII, 94-96 et 103-105. Cf. 3 Regum 3, 11. Sur Salomon et la figure du monarque, cf. Claudette PERRUS, *Visages du roi et du conseiller dans la "Divine Comédie" de Dante*, in *Le pouvoir monarchique et ses supports idéologiques aux XIV^e-XVII^e siècles*, études réunies par J. DUFOURNET, A. FIORATO et A. REDONDO, Paris, Publications de la Sorbonne Nouvelle, 1990, p. 1-7.

"reçoivent le don de sagesse à un plus haut degré : dans la contemplation des réalités divines ils peuvent connaître des mystères plus élevés et, dans les affaires humaines, ils sont capables de se diriger eux-mêmes et de diriger les autres"⁸³. Il y a pour Thomas, comme pour Dante, comme pour Dieu, une sagesse propre au roi qui lui permet de rendre justice. Il n'y a pas de bon roi sans ce don, d'origine divine quoique concernant les choses terrestres (c'est à Dieu directement que Salomon s'est adressé pour l'obtenir; c'est le Saint-Esprit qui le donne à qui il veut, selon Thomas d'Aquin). Les rois théologiens, que Dante avait déjà blâmés⁸⁴, sont exclus du nombre des bons rois⁸⁵.

Le *Livre de la Sagesse* comporte aussi une prière pour l'obtention de la sagesse royale. Ce livre, en dépit des hésitations de la tradition concernant sa canonicité, a fait l'objet d'une relecture de la part des chrétiens dès la fin du ^{ue} siècle. Dans la Patristique déjà, l'aspect spirituel et l'aspect éthique du livre sont approfondis : la Sagesse, en tant que personnage symbolique, est assimilée au Christ et, en tant que vertu, se confond avec la vertu de justice. Dans le commentaire de Raban Maur (IX^e siècle), la principale source biblique pour le Moyen Âge, l'interprétation christique, de même que l'importance donnée au thème de la justice, se confirme (la Sagesse c'est le Christ, le juste persécuté, c'est encore lui, ce qui donne au texte le sens messianique d'une prophétie de la Passion)⁸⁶. On s'est interrogé, par ailleurs, sur l'éventualité d'une influence du *Livre de la Sagesse* sur certains textes du Nouveau Testament (plus particulièrement les *Épîtres* de saint Paul et l'Évangile de saint Jean), la seule réponse étant la constatation que des affinités profondes existent entre eux sur certains points⁸⁷.

La relecture que Dante fait à son tour du *Livre de la Sagesse*, d'après les chants du ciel du Soleil, part naturellement de ces prémisses. Le christocentrisme en est la clé, mais avec un intérêt plus marqué pour les images qui l'expriment et qui se transforment dans le *Paradis* en de nouveaux réseaux métaphoriques. On ne peut exclure d'autre part que l'interprétation christocentrique ne se confonde avec la thématique de *l'exul immeritus* image de l'Agneau, une thématique qui se développe au ciel de Mars avant de se conclure au ciel des Étoiles fixes⁸⁸. Le premier réseau métaphorique est celui de la lumière. Sagesse "est un reflet de la lumière éternelle, / un miroir sans

83. *Summa Theol.* IIa IIae, q. 45, a 5. Cf. Aimé SOLIGNAC, *Sagesse*, dans *Dictionnaire de Spiritualité...*, p. 110-111.

84. Dans VIII, 145-148, il avait raillé le "re da sermon", probablement Robert d'Anjou.

85. XIII, 97-102.

86. M. GILBERT, *Sagesse de Salomon...*, p. 66-72.

87. C. LARCHER, *Études sur le Livre de la Sagesse...*, p. 11.

88. *Sag.* 4, 10-14 ; Pd. XVII et XXV.

tache de l'activité de Dieu./ une image de sa bonté", elle est "plus belle que le soleil./ elle surpasse toutes les constellations./ comparée à la lumière elle l'emporte..."⁸⁹; au ciel, les justes seront des lumières en mouvement, "comme des étincelles à travers le chaume ils courront"⁹⁰. Dans la critique récente, on cherche la source de la "poésie de la lumière" du *Paradis* dans des ouvrages malgré tout assez rares en Occident; sûrement à l'égard du thème de la lumière, Dante assimile et mélange des suggestions de différentes origines⁹¹, mais il faudra peut-être se demander d'abord si le texte biblique, un livre de chevet pour le poète en toutes circonstances, n'a pas eu sur lui davantage d'influence que tout autre, en tenant compte au surplus du fait que l'origine des métaphores est plus profondément enfouie dans l'imaginaire que ne l'est dans l'intellect celle des concepts.

Nous avons vu que Dante connaissait sûrement, ne serait-ce que par l'intermédiaire d'Ubertin de Casale, le *Sacrum commercium*. Pourtant le schéma courtois de cet ouvrage ne comporte pas à proprement parler la mention d'un "mariage" avec le saint; une "alliance" est scellée entre Dame Pauvreté, d'une part, François et ses compagnons, d'autre part. C'est dans la *Légende Majeure* de Bonaventure que Dante puise la métaphore de Pauvreté épouse de François ("Voyant que celle qui avait été la compagne habituelle du Fils de Dieu était devenue désormais l'objet d'une répulsion quasi universelle, il eut à coeur de la prendre pour épouse et lui voua un amour éternel"), et il se chargera ensuite de la filer pour suivre les différentes étapes de la vie du saint. La symétrie lui suggère ensuite de reprendre la métaphore en l'adaptant à d'autres personnages : pour les noces de Dominique et de la Foi, plus encore que pour celles de François et Pauvreté, aurait-il eu à l'esprit aussi un autre modèle? D'autres épousailles avaient été célébrées en effet entre Salomon et Sagesse, dans des termes assez proches de ceux qui sont utilisés pour *l'amoroso drudo* :

"C'est elle que j'ai chérie et recherchée dès ma jeunesse;
j'ai cherché à la prendre pour épouse,
et je suis devenu amoureux de sa beauté.
Elle fait éclater sa noble origine en vivant avec Dieu,
car le maître de tout l'a aimée."⁹³

89. Sag. 7, 26 et 29. Citations tirées de *La Bible de Jérusalem*.

90. Sag. 3, 7.

91. Maria CORTI, *Percorsi dell'invenzione. Il linguaggio poetico e Dante*, Torino, Einaudi Paperback, 1993, p. 160.

92. *Légende Majeure*, 7, 1 (*Saint François d'Assise...*, p. 621). Bonaventure reprend à la lettre la *Vita II de Celano* (2 C 55). Cf. XI, 55-66.

93. Sag. 8, 2-3. Cf. XII, 55-66. Ce passage du *Livre de la Sagesse* est d'ailleurs repris dans *Sacrum commercium*, ch. 19 (*Saint François d'Assise, Documents...*, p. 1288).

La beauté de Sagesse est la beauté même de l'univers :

"Avec toi est la Sagesse, qui connaît tes oeuvres
et qui était présente quand tu faisais le monde..."⁹⁴

Nous en arrivons ainsi au thème, riche en images, de l'univers, création de Dieu, par lequel la créature peut rejoindre son créateur; il ouvre, comme nous avons vu, le ciel du Soleil. Dieu étant l'artisan du monde, il peut être connu par qui observe les merveilles de l'univers : "...car la grandeur et la beauté des créatures / font, par analogie, contempler leur Auteur"⁹⁵.

Si Dieu et Sagesse ne font qu'un, l'homme en revanche ne peut appréhender en aucun cas la sagesse divine. Dans sa prière Salomon constate cette impossibilité en ces termes :

"Quel homme en effet peut connaître le dessein de Dieu,
et qui peut concevoir ce que veut le Seigneur?
Car les pensées des mortels sont timides,
et instables nos réflexions;
un corps corruptible, en effet, appesantit l'âme,
et cette tente d'argile alourdit l'esprit aux multiples soucis"

En évoquant le sort céleste de Salomon, au sujet duquel les théologiens discutaient, Dante prête au plus prestigieux d'entre eux des propos qui font écho aux paroles de sa prière: les voies de Dieu pour attribuer le salut sont impénétrables au jugement humain, entravé par les passions'. Mais par le biais de cette opposition entre sagesse divine et sagesse humaine, le discours sur la sagesse au ciel du Soleil ramène au Christ. L'homme se rapproche de la vraie sagesse, qui est celle de Dieu, lorsqu'il abandonne ses propres critères de sagesse dans la «folie» de la Croix. Cette inversion des valeurs est déjà à l'oeuvre dans le Livre de la Sagesse, à travers l'image du juste récompensé pour la "folie" de sa vie à la stupéfaction des impies :

"Ils se diront entre eux, saisis de regrets
et gémissant le souffle oppressé :
«Le voilà, celui que nous avons jadis tourné en dérision
et dont nous avons fait un objet d'outrage, nous, insensés!
Nous avons tenu sa vie pour folie,

94. *Sag.* 9, 9.

95. *Sag.* 13, 5.

96. *Sag.* 9, 13-15.

97. XIII, 112-142. *Comparer Vulgate : Quis enim hominum poterit scire consilium Dei?* et XIII, 141: *vederli dentro al consiglio divin...*

et sa fin pour infâme.»⁹⁸

Les deux saints fondateurs des Ordres Mendians ont suivi l'enseignement du Christ à propos de l'état «parfait» du dénuement absolu. La Pauvreté a rendu François méprisable aux yeux des hommes (*dispetto*) comme elle-même est méprisée (*dispetta*). Aussi cet état de perfection dans la pauvreté a opéré le retournement, les rapprochant de la sagesse divine, du Christ-Soleil. Cette logique paulinienne qui parcourt le ciel du Soleil se conclut par l'apparition de la Croix et l'annonce de la Résurrection.

*

Tous les aspects de la figure de Salomon au ciel du Soleil (locuteur ou référent) ramènent à la Charité et au Christ. Evoqué au départ comme une lumière qui répand autour d'elle par réverbération l'amour de l'Esprit Saint lors de l'Incarnation (*spira di tale amor*), c'est à lui que revient pour finir l'explication du rapport lumière-charité chez les bienheureux¹⁰⁰. C'est le Salomon du *Cantique des cantiques*. Mais le Salomon du "troisième livre des Rois", des *Psaumes* et du *Livre de la Sagesse*, le roi prudent qui, directement de Dieu "de qui seul vient cette faveur", obtint le don de Sagesse-Justice ne s'écarte pas non plus de la notion de Charité car

"l'amour, c'est l'observation de ses lois,
l'attention *aux* lois, c'est la garantie de l'incorruptibilité,
et l'incorruptibilité fait qu'on est près de Dieu"¹⁰².

La *regal prudentia*, d'origine divine, est une sagesse qui n'a pas d'égale (*sanza pare, impari*¹⁰³) : elle se place sur un autre plan par rapport à celle du Christ et d'Adam, mais la rejoint en Dieu.

Cependant, on ne peut atteindre la sagesse sous quelque forme que ce soit qu'en écartant la fascination des biens terrestres, la cupidité s'opposant à la charité qui est la *recta dilectio*, la vraie forme d'Amour¹⁰⁴. C'est par ce *contemptus mundi* que Salomon a obtenu la sagesse ("Je l'ai préférée aux

98. *Sag.* 5, 3-5.

99.1 *Cor.* 1, 18-31.

100. XIV, 40-51 (chiasme éclaté, mentionné plus haut : *chiarezza ardore visione/ vision ardor raggio*).

101. *Sag.* 8, 21.

102. *Sag.* 6, 18-19 ("ses lois" renvoyant à "sagesse").

103. XIV, 89, 104.

104. *Mn.* 1, XI, 13-14.

sceptres et aux trônes/ et j'ai tenu pour rien la richesse en comparaison d'elle" ¹⁰⁵); c'est ce motif qui d'un bout à l'autre accompagne le ciel du Soleil, avec plus d'éclat parfois, comme dans la double exclamation du chant XI faisant ressortir le contraste entre la terre et le ciel :

O insensata cura de' mortali,
quanto son difettivi sillogismi
quei che ti fanno in basso batter l'ali!
Oh ignota ricchezza! oh ben ferace! ¹⁰⁶

La vie de François d'Assise est le moment fort du texte, le moment où le *contemptus mundi*, vécu sous la forme de la pauvreté absolue, rencontre dans le miracle des stigmates la «folie» de la Croix. C'est pourquoi seul François est le *Sol Oriens* des textes bibliques — comme la tradition franciscaine le voulait, y compris la tradition franciscaine officielle représentée par Bonaventure ¹⁰⁷. Le ciel du Soleil, le premier des ciels supérieurs, donne ainsi un avant-goût du Christ-Soleil brillant au milieu de tous les astres et les dépassant tous en clarté lumineuse de la célèbre comparaison par laquelle s'ouvre le triomphe du Christ au ciel des Étoiles fixes'. En lui se rencontrent, dira Béatrice, cette "sagesse" et cette "puissance" qui rouvrirent à l'homme le chemin du ciel ¹⁰⁹. C'est ce même Soleil, "le Soleil des anges", que Béatrice demande à Dante de remercier pour la grâce qu'il lui a accordée d'entrer dans le ciel qui porte son nom :

E }Matrice cominciò : «Ringrazia,
ringrazia il Sol de li angeli, ch'a questo
sensibil t'ha levato per sua grazia». ¹⁰

Marina MARIETTI

105. *Sag.* 7, 8.

106. XI, 1-3 et 82.

107. *Légende Majeure, Prologue*. Cf. K. FOSTER, *Gli elogi danteschi...*, p. 248.

108. XXIII, 25-33.

109. XXIII, 37-39.

110. X, 52-54.