

La "doppia danza" du Paradis: Chants X-XIV du *Paradiso* de Dante

Marguerite Bourbeau

Le chant X du *Paradiso* s'ouvre sur un prélude à la gloire de la Providence et de ses bienfaits pour l'homme. Charles Singleton remarque dans son commentaire que les 27 premiers vers de ce chant, qui, incidemment, porte le nombre 10, le nombre parfait, marquent au point de vue thématique un nouveau commencement.¹ Il est manifeste que dans le voyage de Dante à travers les cieux, deux étapes sont clairement indiquées. La première est désignée par son départ de Vénus, au-delà de laquelle l'ombre de la terre n'a plus d'influence. C'est au Ciel de Vénus, en effet, que se termine en pointe l'ombre projetée par la terre.² La deuxième est symbolisée par l'échelle céleste qui permet le passage de Saturne au Ciel des Etoiles fixes. Les trois premières sphères de la Lune, Mercure et Vénus, constituent ainsi un premier cycle. Une deuxième étape commence donc avec la sphère du Soleil et cette division est soulignée par un nouveau prologue. Celui-ci débute par une évocation de la Trinité dans son oeuvre créatrice:

"Regardant son fils avec l'Amour qui procède éternellement de l'un et de l'autre, la Puissance première et ineffable
fit tout ce qui se meut dans l'esprit et dans l'espace avec un tel ordre que nul ne peut le contempler sans goûter sa vertu."³

1. Cf. Commentaire de Charles S. Singleton dans Dante Alighieri, *The Divine Comedy*, vol. 3, pt. 3, Princeton University Press, Princeton, 1975, p. 177: "The first twenty-seven verses of this canto which bears the perfect number ten have quite correctly been viewed by commentators as marking, thematically, a fresh beginning, so that the first nine cantos, which deal with the first three of the heavenly spheres, are an initial subdivision of the *Paradiso*. This is the more fitting, moreover, in that the post of observation to which the reader is invited and from which he is to scan mentally the whole order in its operation is the heaven of the sun itself, which symbolically represents intellectual light, or wisdom."

2. Cf. *Par.* IX, 118-119. Dans cet article, les citations en italien proviennent du texte établi par Charles Singleton. La traduction française utilisée est celle d'Alexandre Masseron, Ed. Albin Michel, Paris, 1950.

3. *Par.* X, 1-6: "Guardando nel suo Figlio con l'Amore
che l'uno e l'altro etternalmente spira,
lo primo e ineffabile Valore
quanto per mente e per loco si gira
con tant' ordine fé ch'esser non puote
sanza gustar di lui chi ciò rimira."

Dieu le Père, la Puissance première et ineffable, fit tout ce qui se meut dans l'esprit et dans l'espace par son Fils, le Verbe, et par l'Esprit Saint, l'Amour qui procède éternellement de l'un et de l'autre.

Cette allusion à la Trinité, au tout début des chants consacrés au Ciel du Soleil, fournit un indice précieux pour saisir la signification des deux cercles de docteurs et théologiens qui apparaissent dans cette sphère. En effet, ce qui est mis en lumière dans la présentation et l'activité des deux cercles est, je crois, la relation de la connaissance et de l'amour dans la créature rationnelle, qui est à l'image de la Trinité précisément parce qu'elle est douée d'intelligence et de volonté. Cette explication me paraît d'autant plus fondée qu'elle permet d'élucider les raisons qui ont décidé du choix et de la place de chacun des membres au sein des deux cercles, raisons qui, jusqu'à présent et malgré tous les efforts, sont demeurées obscures.

Par conséquent, le but de mon étude est de présenter la raison d'être des deux cercles et, à cette lumière, de proposer une interprétation de la composition de chacun des cercles et de leurs rapports entre eux.

La Providence étant, pour les penseurs du Moyen Age, la vision divine qui, en un seul regard, embrasse toutes choses et voit leurs distinctions dans l'unité, son éloge introduit de façon très heureuse les habitants du Soleil, puisque ceux-ci reconnaissent précisément dans leur activité intellectuelle, à la fois les différences des objets et l'harmonie de l'ensemble. Leur compréhension, toutefois, diffère de la Pensée divine, pour qui seule est possible la compréhension absolue de l'un et du multiple.

L'image du Soleil, symbole de la lumière intellectuelle depuis l'Antiquité,⁴ s'accorde naturellement bien avec la conception médiévale de la Providence. L'astre lumineux n'éclaire-t-il pas l'esprit, ne lui permet-il pas de voir les objets dans leur universalité et de saisir les différences comme nécessaires à l'harmonie du tout? Ainsi le soleil, qui, dans la *Divine Comédie*, apparaît souvent comme le symbole de Dieu lui-même,⁵ sert aussi à illustrer l'illumination de l'esprit, la médiation entre la vérité et l'intellect.⁶ Les docteurs

4. Cf. Joseph Anthony Mazzeo, *Structure and Thought in the Paradiso*, Cornell U. Press, Ithaca, p. 141 s.

5. Cf. J.A. Mazzeo, p. 144: "In Dante, the symbol of the sun appears in its primary function as the symbol of God. This is its simplest and most frequent meaning. Thus, Vergil says to Sordello: "Not for doing, but for not doing, I have lost the sight of the Sun above for which thou longest and which was known by me too late." Similarly, in the *Paradiso*, after Charles Martel and Dante have finished speaking to one another, Charles turns to the Sun that fills his soul with the good that is sufficient for all things, himself a holy light contemplating the source of light."

6. Cf. J.A. Mazzeo, p. 145: "He is both Divinity itself and the source of the "light" which mediates the mind and the object of its knowledge."

et théologiens eux-mêmes sont représentés comme des soleils, "ardenti solenti",⁷ parce qu'ils sont des médiateurs de la lumière intellectuelle.

L'image du soleil et le prélude à la gloire de la Providence ne relèvent donc pas d'un choix arbitraire du poète; en fait, il ne pourrait y avoir de meilleure introduction à l'activité des habitants du Soleil.

"Lève donc avec moi, lecteur, tes regards vers les hautes sphères, . . ." Cette invitation du poète est une invitation à fixer les yeux sur la Création: la vision de tant d'ordre doit irrésistiblement entraîner l'esprit jusqu'à son Créateur, le Dieu un et trine. Au début de cette nouvelle étape, Dante rappelle un principe important, déjà exposé au Ciel de la Lune,⁸ et qui gouverne la structure entière du *Paradiso*: ce n'est que par l'intermédiaire du monde sensible que l'homme peut s'élever jusqu'à la connaissance de l'intelligible. L'activité spéculative des docteurs dans la sphère du soleil, en contraste avec l'activité contemplative des âmes dans la sphère de Saturne, est précisément la contemplation du Créateur par, et grâce à, la Création.

Les habitants du soleil se présentent, aux yeux de Dante, sous la forme de lumières, "più folgór vivi e vincenti",⁹ disposées en deux cercles de douze membres chacun. Le premier cercle est présenté par Thomas d'Aquin, le second, par Bonaventure. En choisissant ces deux grandes figures comme porte-parole de leur cercle respectif et en faisant prononcer l'éloge du fondateur des franciscains par saint Thomas et celui du fondateur des dominicains par saint Bonaventure, le poète met en évidence à la fois une différence de points de vue et une harmonie sous-jacente. Il présente les deux côtés d'une dispute intellectuelle très vive au Moyen Age, la question de savoir à qui, de l'intellect ou de la volonté, revient la première place. Saint Thomas représente la position qui accorde la primauté logique à la connaissance, tout en affirmant que l'intellect et la volonté sont unis dans l'activité de contemplation éternelle qu'est la béatitude. Cette position s'accorde avec la conception aristotélicienne de l'âme humaine.

Dans le chapitre 13 du premier livre de *l'Ethique à Nicomaque*, Aristote souligne la nécessité de connaître quelque chose de la nature de l'âme puisque le bonheur consiste en une de ses activités.¹⁰ Il admet l'opinion que l'âme se divise en deux parties, l'une irrationnelle et l'autre, rationnelle. Dans la première partie se trouve en plus de l'élément végétatif, purement irrationnel, un autre élément qui, lui,

7. *Par. X*, 76

8. Cf. *Par. IV*, 40-42

9. *Par. X*, 64

10. Cf. *Ethique à Nicomaque*, I, 13, 1102 a 13 s., trad. J. Tricot, Vrin, Paris, 1959.

participe à la raison, en ce qu'il l'écoute et lui obéit.¹¹ Cet élément est donc commun aux deux parties.¹² Le Philosophe distingue alors les vertus selon cet élément appétitif et l'élément purement rationnel: d'une part, les vertus morales et d'autre part, les vertus intellectuelles. Toutes deux sont nécessaires pour atteindre la perfection de la vie contemplative, la vie heureuse par excellence. Par conséquent, lorsque le Philosophe déclare que le bonheur consiste en l'activité de la partie la plus noble chez l'homme,¹³ c'est-à-dire la raison, il affirme certes la primauté de cette dernière, mais aussi la nécessité d'une certaine harmonie entre elle et la volonté.

Sur cette conception de l'âme s'appuie saint Thomas lorsqu'à son tour, il affirme que l'intellect et la volonté sont unis dans l'activité de contemplation mais insiste sur le fait que l'homme ne peut aimer que le bien qu'il connaît.

Cette prise de position explique pourquoi saint Thomas, au début de la *Somme Théologique*, soulève la question de savoir si la théologie est une science pratique. A l'encontre de saint Bonaventure et des Augustiniens, et même de saint Albert, il répond en disant qu'elle est à la fois spéculative et pratique, car elle s'étend à tous les objets des sciences philosophiques à cause de l'unité de son point de vue ("prout sunt divino lumine cognoscibilia"). Mais elle est plus spéculative que pratique,

"quia principalius agit de rebus divinis quam de actibus humanis; de quibus agit secundum quod per eos ordinatur homo ad perfectam Dei cognitionem, in qua beatitudo aeterna consistit."¹⁴

11. Cf. *Ethique*, I, 1102 b 29: "On voit ainsi que la partie irrationnelle de l'âme est elle-même double: il y a d'une part, la partie végétative, qui n'a rien de commun avec le principe raisonnable, et, d'autre part, la partie appétitive ou, d'une façon générale, désirante, qui participe en quelque manière au principe raisonnable en tant qu'elle l'écoute et lui obéit [. . .]. Et que la partie irrationnelle subisse une certaine influence de la part du principe raisonnable, on en a la preuve dans la pratique des admonestations, et, d'une façon générale, des reproches et des exhortations."

12. Cf. *Ethique*, I, 1103 a 1: "Mais si cet élément irrationnel doit être dit aussi posséder la raison, c'est alors la partie raisonnable qui sera double: il y aura, d'une part, ce qui, proprement et en soi-même, possède la raison, et, d'autre part, ce qui ne fait que lui obéir, à la façon dont on obéit à son père."

13. Cf. *Ethique*, X, 1178 a 5: "Et ce que nous avons dit plus haut s'appliquera également ici: ce qui est propre à chaque chose est par nature ce qu'il y a de plus excellent et de plus agréable pour cette chose. Et pour l'homme, par suite, ce sera la vie selon l'intellect, s'il est vrai que l'intellect est au plus haut degré l'homme lui-même. Cette vie-là est donc aussi la plus heureuse."

14. Cf. *Summa Theologica*, I, Q.1, A.4

Cette affirmation s'oppose à la conception de saint Bonaventure, qui considère la théologie comme une science affective, "ad pietatem", selon les mots de saint Albert.¹⁵ Car l'amour, pour saint Bonaventure, est la fin de toute connaissance, donc de la théologie, qui, en incluant toutes les autres connaissances leur donne ordre et perfection.¹⁶ C'est la conclusion même du *De reductione artium ad theologiam*:

"Et hic est fructus omnium scientiarum, ut in omnibus aedificetur fides, "honorificetur Deus", componantur mores, hauriantur consolationes, quae sunt in unione sponsi et sponsae, quae quidem fit per caritatem, ad quam terminatur tota intentio sacrae Scripturae, et per consequens omnis illuminatio desursum descendens, et sine qua omnis cognitio vana est, quia nunquam pervenitur ad Filium nisi per Spiritum sanctum qui docet nos "omnem veritatem qui est benedictus in saecula saeculorum. Amen."¹⁷

En conséquence, saint Bonaventure donne la préséance à l'aspect pratique et mystique de la théologie.

Mais au-delà d'une apparente joute intellectuelle sur la nature de la théologie, cette controverse rejoint le problème fondamental de la nature et de la destinée de la personnalité humaine, au centre même de la *Divine Comédie*. Dans l'âme humaine, faut-il accorder la suprématie à la raison ou à la volonté? La fin de l'activité humaine est-elle la connaissance ou l'amour?

Dante met en relief la nature complémentaire de ces deux aspects, en mettant dans la bouche de saint Thomas les paroles suivantes concernant François et Dominique:

"L'un fut tout séraphique en son ardeur; l'autre, par sa science, fut sur terre une splendeur de lumière de chérubin.

Je ne parlerai que du premier, car on parle des deux en louant l'un, quel que l'on choisisse, parce que leurs oeuvres ont eu la même fin."¹⁸

15. Albertus, *Summa Theologica*, I, Q.2 et Q.3, c.3. Cf. R.D. Crouse, *St. Thomas, St. Albert, Aristotle: Philosophia ancilla theologiae*, in *Atti del Congresso Internazionale*, n.1, *Le Fonti del pensiero di S. Tommaso*, p. 184.

16. Cf. *De reductione artium ad theologiam*, I, 5

17. *Ibid.*, II, 26

18. *Par.* XI, 37-43: "L'un fu tutto serafico in ardore;
l'altro per sapienza in terra fue
di cherubica luce uno splendore.
De l'un dirò, però che d'amendue
si dice l'un pregiando, qual ch'om prende,
perch' ad un fine fur l'opere sue."

L'ardeur séraphique de François et la sagesse chérubique de Dominique se complètent en étant ordonnées à la même fin.

Par ailleurs, lorsque saint Thomas fait les présentations des différents membres de son cercle, la divergence de points de vue, elle aussi, apparaît nettement. La présence à ses côtés de Siger de Brabant, son ennemi intellectuel, est certainement inattendue et elle ne manque pas de surprendre.¹⁹ Il en va de même lorsque saint Bonaventure présente Joachim de Flore à sa gauche immédiate.²⁰ De supposer, comme le suggèrent certains auteurs, que Siger de Brabant serait revenu sur le tard à une position plus orthodoxe s'accorde difficilement avec les paroles de saint Thomas à son sujet:

"c'est la lumière éternelle de Siger qui, lorsqu'il enseignait à la rue du Fouarre, démontra par ses syllogismes des vérités qui le firent hair."²¹

Si les commentateurs ne s'entendent guère sur le sens qu'il faut donner au mot "invidiosi", il n'en demeure pas moins que le mot "veri", lui, ne peut prêter à confusion: il s'agit de vérités, de vérités donc, enseignées par Siger. D'autre part, l'opposition entre saint Bonaventure et Joachim de Flore, le célèbre abbé dont l'influence sur les Franciscains dits spirituels fut considérable, ne fut jamais résolue du vivant de Bonaventure. Comment expliquer alors la place de choix occupée par les ennemis personnels — au point de vue

19. Voici ce que dit Alexandre Masseron à son sujet, *op. cit.*, p. 681: "C'était un averroïste; et les problèmes que posent sa présence au ciel du Soleil et son éloge par saint Thomas d'Aquin, ainsi que la nature exacte des "vérités qui le firent haïr", ont été, pour les commentateurs, l'occasion de longues et confuses discussions, qui n'ont pas réussi à leur donner une solution satisfaisante. Jamais "la mare aux dantologues" comme dit Etienne Gilson, n'a été aussi agitée, *Dante et la philosophie*, p. 318. Et s'il n'a pas été trouvé de solution satisfaisante, c'est peut-être qu'il n'y en a pas qui puisse être donnée dans l'état actuel de nos connaissances; telle semble bien être la conclusion désespérée d'Etienne Gilson, *l.c.*, p. 324 s."

20. Alexandre Masseron, p. 699: "Et si la présence de Siger de Brabant, au ciel du Soleil, et son éloge par saint Thomas d'Aquin, [. . .], posent aux philosophes un redoutable problème, qu'ils n'ont pas résolu, on se trouve ici en présence de pareilles et aussi inextricables difficultés; que les théories joachimistes de rénovation de l'Eglise aient exercé une grande influence sur la pensée de Dante, ce n'est pas discuté; mais comment a-t-il, malgré une condamnation formelle, donné une telle place à Joachim, parmi les Docteurs de l'Eglise, c'est ce qui n'a pas encore été suffisamment expliqué; et ce qui a été moins expliqué encore c'est que Dante ait confié l'éloge de Joachim de Flore à saint Bonaventure qui, alors qu'il était Ministre général de l'Ordre, avait laissé tenter à son saint prédécesseur, Jean de Parme, un procès pour . . . joachimisme."

21. *Par. X*, 136-138: "essa è la luce etterna di Sigieri, che, leggendo nel Vico de li Strami, silogizzò invidiosi veri."

intellectuel, il va sans dire — de saint Thomas et de saint Bonaventure?

Rappelons-nous que Dante et Béatrice sont encerclés par le premier groupe de lumières, puis par le second lorsqu'il fait son apparition un peu plus tard. Le poète occupe ainsi une position privilégiée dont ne bénéficiaient, au moment de leurs disputes, ni Thomas ni Suger, ni non plus Bonaventure et Joachim. De par sa position centrale, en effet, Dante peut apprécier les différences de points de vue, non pas simplement en tant que différences, mais aussi, et principalement, en tant que complémentaires les unes des autres.²² La figure du cercle, dont il est le centre avec Béatrice est bien choisie pour illustrer ce point, puisque d'une part, le centre est équidistant à tous les points de la circonférence et d'autre part, le cercle n'a ni commencement ni fin. Il n'y a donc pas de première place ni de dernière, mais chacun des personnages contribue par son activité propre à l'ensemble.

Une image remarquable, à la fin du chant X, vient souligner l'harmonie et l'équilibre interne de ce cercle: celle de l'horloge, où, à chaque poids correspond un contrepoids, à une partie qui tire, une partie qui pousse . . .

"Comme une horloge alors, qui nous appelle à l'heure où l'épouse de Dieu se lève pour chanter les matines en l'honneur de son Epoux, afin d'obtenir son amour,

et dont un rouage tire et pousse l'autre, en sonnait tin tin d'une note si douce que l'esprit bien disposé se gonfle d'amour,

ainsi je vis se mouvoir la glorieuse roue, et répondre voix à voix dans une telle harmonie et une telle douceur qu'on ne peut la connaître

que là où la joie devient éternelle."²³

Il devient apparent qu'au sein du cercle, non seulement les oppositions sont réelles, mais elles sont nécessaires à l'harmonie de l'ensemble. Tout comme le fait d'enlever un contrepoids dans une horloge empêche tout le mécanisme de fonctionner, de même

22. Cf. James Doull, *Dante on Averroism*, in *Actas del V Congreso Internacional de Filosofia*, I, p. 669.

23. *Par. X*, 139-148: "Indi, come orologio che ne chiami
ne l'ora che la sposa di Dio surge
a mattinar lo sposo perché l'ami,
che l'una parte e l'altra tira e urge,
tin tin sonando con sì dolce nota,
che 'l ben disposto spirto d'amor turge;
così vid' io la gloriosa rota
muoversi e render voce a voce in tempra
e in dolcezza ch'esser non pò nota
se non colà dove gioir s'insempra."

un Siger ou un Joachim sont indispensables au progrès intellectuel. Rappelons ce que dit Aristote sur la recherche de la vérité dans la *Métaphysique*:

“L’investigation de la vérité est, en un sens, difficile, et, en un autre sens, facile. Ce qui le prouve, c’est que nul ne peut l’atteindre adéquatement, ni la manquer tout à fait. Chaque philosophe trouve à dire quelque chose sur la Nature; en lui-même, cet apport n’est rien sans doute, ou peu de chose, pour la vérité, mais l’assemblage de toutes les réflexions produit de féconds résultats.”
(II, 993 a 30)

Le Philosophe lui-même faisait appel à ses prédécesseurs, à leurs opinions, afin, dit-il dans le traité sur l’âme, “de tirer profit de ce qu’elles auront de juste, et d’éviter ce qui ne l’est pas.” (I, 403 b 21)

Plusieurs images viennent illustrer l’aspect complémentaire des deux cercles avec l’apparition du second.

“Aussitôt que la dernière parole eut été prononcée par la flamme bénie, la sainte ronde commença à tourner;
et elle n’avait pas encore terminé son tour qu’une autre l’enferma dans son cercle, et mit à l’unisson son mouvement et son chant;”²⁴

Le premier cercle, en étant comparé à une “santa mola”, exige la présence d’un deuxième cercle afin de donner un sens à son action.²⁵ Il faut deux meules pour moudre le grain. Et au mouvement de l’une doit correspondre le mouvement de l’autre.

A cette image succède l’image d’un double arc-en-ciel:

“De même que se courbent dans la nuée transparente deux arcs concentriques et de couleurs pareilles, quand Junon l’ordonne à sa servante,
de l’arc intérieur naissant celui du dehors, telle la voix de cette amante qu’amour consuma comme le soleil le fait des vapeurs,
...”²⁶

24. *Par.* XII, 1-6: “Si tosto come l’ultima parola
la benedetta fiamma per dir tolse,
a rotar cominciò la santa mola;
e nel suo giro tutta non si volse
prima ch’un’altra di cerchio la chiuse,
e moto a moto e canto a canto colse;”

25. Cf. Jefferson B. Fletcher, *Symbolism of the Divine Comedy*, Ams Press Inc., New York, 1966, p.80-82.

26. *Par.* XII, 11-15: “Come si volgon per tenera nube
due archi paralleli e concolori,
quando Iunone a sua ancella iube,
nascendo di quel d’entro quel di fori,
a guisa del parlar di quella vaga
ch’amor consunse come sol vapori, . . .”

"De même que se courbent dans la nuée transparente deux arcs concentriques et de couleurs pareilles, . . . , de l'arc intérieur naissant celui du dehors", de même les deux cercles tournent autour de Dante et de Béatrice et le chant du deuxième répond à celui du premier.

L'image se métamorphose de nouveau. Cette fois, les deux cercles sont comparés à des guirlandes de roses:

"ainsi de ces roses éternelles tournaient autour de nous les deux guirlandes, et ainsi celle du dehors répondait à celle du dedans."²⁷

Au chant X, saint Thomas avait parlé de son cercle en utilisant l'image de la guirlande, mais sans en préciser la nature:

"Tu veux savoir de quelles plantes se fleurit cette guirlande, qui contemple, tout autour, la belle dame qui te donna la force de monter au ciel."²⁸

Avec l'apparition du deuxième cercle représentatif de l'ardeur sésaphique, le symbole de la rose, fleur de l'amour, arrive à propos. Et en étant appliqué aux deux cercles, il devient manifeste qu'il convient aussi bien au premier cercle qu'au second. De même, dans la succession rapide des images, il devient évident que le symbole de la lumière convient aussi bien au deuxième cercle qu'au premier: les deux guirlandes de roses éternelles deviennent un flamboiement de lumières joyeuses et aimables:

"Lorsque la danse et la haute et grande fête du chant et du flamboiement que se renvoyaient ces lumières joyeuses et aimables, . . ."²⁹

L'accord harmonieux des deux cercles apparaît autant dans l'harmonie de leur chant et de leur danse, celui du dehors répondant à celui du dedans, que dans leur accord parfait pour y mettre un terme. L'image des yeux qui s'ouvrent et se ferment ensemble n'exprime-t-elle pas admirablement bien l'entente extraordinaire des deux cercles?

27. *Par.* XII, 19-21: "così di quelle sempiterno rose
volgiensi circa noi le due ghirlande,
e sì l'estrema a l'intima rispuose."

28. *Par.* X, 91-93: "Tu vuo' saper di quai piante s'infiora
questa ghirlanda che 'ntorno vagheggia
la bella donna ch'al ciel t'avvalora."

29. *Par.* XII, 22-24: "Poi che 'l tripudio e l'altra festa grande,
sì del cantare e sì del fiammeggiarsi
luce con luce gaudiose e blande,

“. . . au même instant et d'accord se furent arrêtées ensemble, comme les yeux, au plaisir qui les met en mouvement, doivent s'ouvrir et se fermer ensemble, . . .”³⁰

Une voix s'élève alors “du coeur de l'une des lumières nouvelles”, celle de Bonaventure. Il prononce le panégyrique de saint Dominique, en réponse à celui de saint François par Thomas d'Aquin, et présente les membres de son cercle. A la fin de son discours, le lecteur est invité à se représenter en imagination une double couronne d'Ariane et, en voyant les rayons de l'une se placer sur ceux de l'autre, à les voir tourner ensemble mais en sens contraire.³¹ Une fois de plus, le caractère complémentaire de l'activité intellectuelle des deux groupes de docteurs est mis en lumière.

Comme il l'est dit peu après, l'activité intellectuelle des docteurs consiste en la vision des mystères de la Trinité et de l'Incarnation:

“Là on ne chantait ni Péan, ni Bacchus, mais trois Personnes dans la nature divine, et dans l'une d'elles la divine et l'humaine.”³²

Cette précision est apportée de nouveau lorsqu'en réponse à une requête de Béatrice, il est dit que les esprits lumineux montrent leur joie en dansant et en chantant trois fois le Dieu un et trine:

“Cet Un et Deux et Trois qui vit éternellement et éternellement règne en Trois et Deux et Un, qui n'est pas circonscrit et qui circonscrit tout,

était chanté trois fois par chacun de ces esprits, avec une mélodie telle qu'elle serait une juste récompense pour n'importe quel mérite.”³³

Les deux cercles ont donc en commun une bienveillance mutuelle, la concorde en dépit des différences, une même activité et un but identique. Qu'est-ce que cela sinon la description de l'amitié aristotélicienne? Thomas et Siger sont amis l'un de l'autre. Bonaventure et Joachim aussi. De même, l'amitié règne entre les différents membres d'un cercle, tout en s'exerçant à l'égard des

30. *Par. XII*, 25-27: *insieme a punto e a voler quietarsi pur come li occhi ch'al piacer che i move conviene insieme chiudere e levarsi;*”

31. Cf. *Par. XIII*, 1-18

32. *Par. XIII*, 25-27: “Lì si cantò non Bacco, non Peana, ma tre persone in divina natura, e in una persona essa e l'umana.”

33. *Par. XIV*, 28-33: “Quell' uno e due e tre che sempre vive e regna sempre in tre e 'n due e 'n uno, non circunscritto, e tutto circunscribe, tre volte era cantato da ciascuno di quelli spiriti con tal melodia, ch'ad ogni merto saria giusto muno.”

membres de l'autre cercle. Tous participent à une même activité intellectuelle, activité discursive et dialectique, à la recherche d'une même Vérité.

Dans le premier cercle, cette activité dialectique se manifeste d'abord, comme le suggère M. James Doull dans son article *Dante on Averroism*,³⁴ dans l'unité des arts et de la théologie achevée par saint Thomas lui-même. Suit ensuite leur dissociation jusqu'à un point extrême de séparation et de sécularisation. Les arts et la théologie sont alors de nouveau rassemblés dans l'unité originelle, à la différence toutefois que celle-ci inclut désormais l'indépendance séculière des arts.

À la droite de saint Thomas³⁵ se trouve saint Albert,³⁶ son frère et maître, "Doctor universalis", dont l'intérêt marqué pour les sciences de la nature amorce un mouvement vers les sciences expérimentales et les sciences particulières, représenté d'abord par une division des sciences rationnelles de l'intellect pratique et de l'intellect spéculatif, illustrées respectivement par Gratien³⁷ et Pierre Lombard.³⁸ Leur effort de synthèse qui, notons-le, caractérise ce cercle tout entier, s'exerce d'une part dans la *Concordia* effectuée entre le droit civil et le droit canon et d'autre part, dans la réconciliation des autorités en apparence contradictoires en matière de théologie. L'intellect pratique et l'intellect spéculatif atteignent respectivement leur point maximum d'indépendance en Salomon,

34. Cf. James Doull, *op. cit.*, p.670-671. L'interprétation du symbolisme des personnages du premier cercle présentée par M. Doull, a servi de point de départ à mon étude du sujet, mais nos points de vue étant différents, nos conclusions sur la place de chacun varient sensiblement.

35. Ci-après, je reproduis en bonne partie les notes biographiques d'Alexandre Masseron sur les différents personnages des deux cercles, p. 678-681 et p. 697-699. Thomas d'Aquin: né à Rocca sicca, près du Mont Cassin, en 1227, d'une très noble famille, entra à seize ans dans l'Ordre des frères Prêcheurs, et, après avoir été l'élève d'Albert le Grand à Cologne, commença sa longue et féconde carrière de maître dès 1248, en enseignant à Cologne, à Paris, à Bologne, à Rome, à Naples; il mourut en 1274, comme il se rendait au concile de Lyon.

36. Albert de Cologne: Albert le Grand, le "Doctor universalis", né en Souabe en 1193, entré dans l'Ordre des frères Prêcheurs en 1222, enseigna à Cologne où il eut pour élève saint Thomas d'Aquin, avec qui il vint à Paris en 1245; Provincial de l'Ordre en 1254, il fut nommé évêque de Ratisbonne; il mourut à Cologne en 1280; il est inutile de rappeler qu'il fut l'un des plus célèbres théologiens et philosophes du moyen âge.

37. Gratien: camaldule, né vers la fin du XI^e siècle, qui composa vers 1140 le *Decretum* ou *Concordia discordantium canonum*, par lequel "il éclaira l'un et l'autre droit", c'est-à-dire le droit civil et le droit canon.

38. Pierre Lombard: mort vers 1164 à Paris, où il enseigna la théologie et dont il devint évêque en 1159; de son oeuvre capitale *Sententiarum libri quatuor*, l'un des livres les plus commentés du moyen âge, il reçut le nom de "Magister Sententiarum".

dans son activité de juste monarque, et en Denys l'Aéropagite,³⁹ dans son traité sur les anges, substances séparées. Orose,⁴⁰ l'historien, en contraste avec l'activité intellectuelle de saint Thomas, son vis-à-vis de par la septième place qu'il occupe, représente une science très particulière, en fait, la plus particulière de toutes, puisqu'elle concerne précisément les faits particuliers, contingents, soumis au temps et à l'espace, et non pas l'universel, le nécessaire, l'éternel.

A partir de ce point, le mouvement inverse commence. Boèce,⁴¹ dans la *Consolation de la Philosophie*, n'entreprend-il pas de réconcilier la masse des faits particuliers en contradiction les uns avec les autres avec l'ordre rationnel établi par la Pensée divine? L'ascension du particulier vers l'universel, de l'humain vers le divin, s'accomplit donc grâce à la philosophie, aux sciences particulières rassemblées dans l'*Encyclopédie* d'Isidore de Séville,⁴² subordonnées à l'interprétation des Ecritures dans l'activité de Bède le Vénérable,⁴³ pour arriver à la contemplation illustrée par Richard de St-Victor,⁴⁴ le "Magnus Contemplator", et elle doit inclure la position extrême représentée par Siger de Brabant⁴⁵ avant de revenir à saint Thomas.

Avec Richard de St-Victor, la connaissance atteint son plus haut degré de perfection terrestre; l'objet de la contemplation demeure toutefois séparé du sujet pensant. Or Siger et les Averroïstes n'admettent pas de division dans la connaissance humaine: les Ecritures Saintes utilisent certes un langage différent de celui de

39. Denys l'Aéropagite: converti par saint Paul, Actes des Apôtres, XVII, 34, premier évêque d'Athènes, martyrisé vers 95; on lui attribuait notamment le *De coelesti hierarchia*, sur la nature et l'office des anges.

40. Orose: prêtre espagnol du début du V^e siècle, qui écrivit les *Historiarum adversum paganos libri septem* à la demande de saint Augustin.

41. Boèce: sénateur romain et philosophe, emprisonné et mis à mort en 525 sur l'ordre de Théodoric; son livre célèbre, la *Consolation de la philosophie*, est très souvent cité par Dante, notamment dans le *Convivio*, passim, où Boèce est appelé, IV, 13, "le Sage"; il fut enterré à Cieldauro, c'est-à-dire dans la basilique de San Pietro in Cieldoro de Pavie.

42. Isidore de Séville: né à Carthagène vers 560, évêque de Séville, mort en 636, qui écrivit, avec beaucoup d'autres oeuvres, une encyclopédie en vingt livres, les *Etymologies*.

43. Bède le Vénérable: moine anglais, né dans le Northumberland vers 674, mort en 735, écrivain fécond, dont l'ouvrage le plus important est une histoire d'Angleterre, *Historia ecclesiastica nostrae insulae ac genti*.

44. Richard de Saint-Victor: né en Ecosse, étudia à Paris et entra dans l'Ordre des Chanoines réguliers de Saint-Augustin; il devint prieur du couvent de Saint-Victor en 1162; il mourut en 1173; il écrivit des commentaires de la Bible et mérita le nom de "Magnus Contemplator".

45. Siger de Brabant: célèbre professeur de l'Université de Paris, qui, avec Guillaume de Saint-Amour, combattit les doctrines de saint Thomas d'Aquin et des dominicains, fut condamné comme hérétique en 1277, et, après une vie agitée, mourut de mort violente à Orvieto, vers 1283.

la philosophie, un langage plus populaire, mais leur contenu est absolument identique. Il n'y a qu'une seule vérité et elle est saisie directement dans la vision immédiate, non pas dans la foi. D'une certaine façon donc, Siger représente l'unité contemplative parfaite de la connaissance, au-delà des distinctions du naturel et du surnaturel, et par conséquent, représente la conclusion idéale de toute connaissance humaine. Mais l'erreur de cette position est de présenter cette conclusion comme réalisable dès ici-bas, alors qu'elle n'est vraie qu'au Ciel Empyrée.⁴⁶ Saint Thomas reconnaît cette vérité. Et avec lui, nous voilà de retour à notre point de départ.

Avec Bonaventure,⁴⁷ le point de départ est aussi une certaine unité des arts et de la théologie, mais avec une différence importante. Là où saint Thomas accorde une autonomie réelle aux arts par rapport à la théologie, saint Bonaventure maintient, dans la tradition augustinienne, une position dans laquelle raison et révélation, nature et grâce, ne sont pas clairement délimitées. Lorsqu'il réduit les arts à la théologie dans le *De reductione artium ad theologiam*, sa méthode consiste à ramener les êtres à leur principe, le multiple à l'un, l'image au modèle, car c'est seulement en fonction d'un principe premier mis en lumière dans la théologie que les arts peuvent opérer. La relation entre les créatures et leur principe n'est rien d'autre que celle de vestiges ("vestigii"), pour les créatures irrationnelles, et celle d'images ("imagines"), pour les créatures rationnelles douées d'intelligence et d'amour: chaque être est une expression de Dieu, sa réflexion à un degré plus ou moins élevé. Sa réalité est une réalité de symbole.

Dans cette perspective, l'activité dialectique du deuxième cercle, tout en étant elle aussi centrée sur Dieu, prend une direction différente. L'unité des arts et de la théologie achevée par Bonaventure se transforme en un mysticisme extrême dans lequel la nature n'a plus de place. Un retour vers l'unité originelle s'accomplit ensuite, tout comme dans le cercle de saint Thomas, pour inclure elle aussi la position extrême à laquelle avait abouti cette transformation.

46. A la lumière de cette interprétation, les vers suivants s'éclairent singulièrement: "Questi onde a me ritorna il tuo riguardo,
è l'lume d'uno spirto che 'n pensieri
gravi a morir li parve venir tardo" (X, 133-135)

47. Bonaventure de Bagnoregio: saint Bonaventure, le Docteur séraphique, né à Bagnorea en 1221, entré dans l'Ordre des Mineurs en 1243, élu Ministre général en 1256, cardinal en 1272, mort en 1274; il a laissé une oeuvre théologique considérable, dont les tendances mystiques sont souvent en opposition avec l'intellectualisme de saint Thomas d'Aquin; il joua un rôle de premier plan dans l'organisation de l'Ordre, luttant à la fois contre le relâchement, d'une part, et contre l'excès de rigorisme des Spirituels, de l'autre.

La théologie étant pour saint Bonaventure une science plus pratique que spéculative, l'ardeur spirituelle est la première illustrée, et cela, par Illuminato,⁴⁸ un des premiers disciples de saint François et son compagnon lorsque celui-ci, poussé par la ferveur de charité et désirant la gloire du martyr, se rendit auprès des Sarrasins.⁴⁹ Mais si l'acte de perfection suprême qu'est le martyr se manifeste au-delà du monde, dans la mort du martyr, l'amour doit aussi reconnaître l'action dans le monde et la contemplation qui en éclaire les démarches. D'où la présence d'Augustino,⁴⁸ autre compagnon de saint François et ministre provincial de la Terre de Labour, et de Hugues de St-Victor,⁵⁰ mystique et théologien. L'effort caractéristique de Hugues de St-Victor d'intégrer tout le savoir profane au service de la science sacrée se retrouve dans *l'Historia scholastica* de Petrus Comestor,⁵¹ qui entreprend la narration de la Bible à partir du commencement jusqu'aux Actes des Apôtres, avec des emprunts fréquents aux auteurs profanes et de nombreux commentaires touchant tous les domaines du savoir (cosmologie, physique, philosophie, théologie, allégorie, géographie, histoire, etc.). La raison et la Révélation se séparent ensuite dans Pierre d'Espagne,⁵² le logicien, et Nathan,⁵³ le prophète, dont l'esprit est illuminé directement par la lumière divine. A partir de ce point commence le mouvement inverse: l'activité de la raison apparaît nécessaire pour interpréter et transmettre correctement le message du prophète. Donat,⁵⁴ le grammairien, Anselme,⁵⁵ le maître en

48. Illuminato et Augustino: ils entrèrent dans l'Ordre en 1210, peu après le voyage de saint François à Rome et l'approbation de la Règle par Innocent III; ils furent donc "des premiers petits pauvres déchaux"; le premier était de Rieti, accompagna saint François en Orient et devint évêque d'Assise; le second était d'Assise et fut Ministre provincial de la Terre de Labour.

49. Cf. saint Bonaventure, *Legenda Sancti Francisci*, cap. IX

50. Hugues de Saint-Victor: théologien mystique, né en Flandre, à la fin du XI^e siècle, chanoine régulier de l'abbaye de Saint-Victor de Paris, mort en 1141.

51. Pierre Comestor: théologien français, né à Troyes au début du XII^e siècle, chancelier de l'Université de Paris; il se retira à Saint-Victor, où il mourut en 1179.

52. Pierre d'Espagne: Pedro Juliani, né à Lisbonne, étudia la médecine, fut nommé cardinal en 1274 et élu pape en 1276 sous le nom de Jean XXI; il mourut en 1277; les "douze livres" qui le firent "briller sur la terre" sont ceux de ses *Summulae logicales*.

53. Nathan: prophète juif du temps de David à qui il reprocha le péché commis avec la femme d'Urie, II Rois, XII, 1-25.

54. Donat: grammairien romain, dont le traité *De octo partibus orationis* lui mérita au moyen âge une immense renommée; il vivait au IV^e siècle et écrivit aussi des commentaires sur Térence et sur Virgile.

55. Anselme de Cantorbéry: né en 1033, mort en 1109; son traité sur le mystère de l'Incarnation, *Cur Deus homo?*, lui avait valu une grande réputation de théologien.

raisonnement,⁵⁶ et Jean Chrysostome,⁵⁷ le prédicateur et moraliste célèbre par son éloquence, représentent cette activité de la raison qui s'exprime par le discours, pour faire connaître la pensée en la formulant et pour la communiquer à autrui en faisant appel à sa raison et à son affectivité.⁵⁸ L'activité intellectuelle s'allie de nouveau à la vie pratique, dans la personne de Raban Maur,⁵⁹ réputé pour ses connaissances encyclopédiques, ses activités littéraires dans tous les domaines et son action féconde et incessante comme abbé du monastère de Fulda, puis comme archevêque de Mayence. En ramenant la théologie et les arts à leur unité originelle, le cercle doit aussi inclure la position extrême de Joachim de Flore,⁶⁰ "il calavrese abate . . . di spirito profetico dotato",⁶¹ avant de revenir à saint Bonaventure.

Avec Raban Maur, l'action atteint son plus haut degré de perfection terrestre; mais elle demeure liée à des lois et à des institutions, dont Joachim prêche justement l'abolition avec l'annonce du troisième âge, l'âge du Saint-Esprit, période de perfection et de liberté. D'une certaine façon, Joachim représente

56. Bonaventure dit de saint Anselme dans le *De reductione artium ad theologiam*, I, 5: "Anselmus sequitur Augustinum, Bernardus sequitur Gregorium, Richardus sequitur Dionysium, quia Anselmus in ratiocinatione, Bernardus in praedicatione, Richardus in contemplatione."

57. Jean Chrysostome: né à Antioche vers 344, patriarche de Constantinople en 397, mort en exil dans le Pont en 407, après avoir été déposé; l'un des plus illustres Pères de l'Eglise grecque, célèbre par son éloquence et par les blâmes qu'il infligea publiquement à l'impératrice Eudoxie.

58. Si dans l'ordre de génération, la formulation de la pensée précède sa communication, dans l'ordre de perfection, ici, la persuasion, qui pousse à l'action en faisant appel à la volonté, est première.

59. Raban Maur: né à Mayence vers 766, devint abbé de l'abbaye bénédictine de Fulda en 822 et fut nommé archevêque de Mayence en 842; il mourut en 856, laissant une oeuvre considérable, dont la plus grande partie est consacrée à l'exégèse biblique.

60. Joachim de Flore: né près de Cosenza en Calabre, vers 1130, entra à l'abbaye cistercienne de Sambucina vers 1156, devint abbé de Corazo en Calabre en 1176, et fonda en 1189 la communauté de Flore, qui fut approuvée en 1196 par Célestin III; il mourut en 1202. Ses oeuvres, *Concordia utriusque Testamenti*, *Expositio in Apocalypsin*, *Psalterium decem chordarum*, exercèrent au moyen âge une immense influence; en 1254, parut à Paris un commentaire de ses oeuvres, *Liber Introductorius ad Evangelium eternum*, écrit par un frère Mineur, Gérard de Borgo San Donnino, où il était soutenu que, de même que l'Ancien Testament avait été remplacé par le Nouveau Testament, et qu'à l'âge du Père avait succédé l'âge du Fils, de même viendrait l'âge du Saint-Esprit, qui le supplantera et dont l'Evangile était contenu dans les oeuvres de Joachim; le livre fut condamné par Alexandre IV en 1256, condamnation qui atteignit Joachim lui-même en 1260. Les doctrines joachimistes pénétrèrent profondément chez les Spirituels de l'Ordre des Mineurs.

61. Cf. *Par.* XII, 140-141

donc la conclusion idéale de l'activité humaine, sous la seule inspiration de l'Esprit-Saint. Mais l'erreur de cette position, erreur semblable à celle de Siger de Brabant, est de présenter cette conclusion comme réalisable sur cette terre alors qu'elle n'est vraie qu'au paradis. Saint Bonaventure, mystique et homme d'action, reconnaît aussi bien la priorité des choses spirituelles que la place des choses temporelles.⁶² Et avec lui, nous voilà ramenés à notre point de départ.

Par ailleurs, si nous poussons notre analyse un peu plus loin, nous voyons apparaître une correspondance remarquable entre les deux cercles. Remarquable, en effet, car dans chaque cas, elle met en lumière aussi bien le caractère similaire de l'activité intellectuelle des deux personnages qui se font vis-à-vis, que le caractère individuel et particulier de la participation de chacun, selon une préférence donnée à l'aspect spéculatif ou affectif de son activité:

Saint Thomas et saint Bonaventure, à l'exemple de saint Dominique et de saint François, allient tous deux la sagesse chérubique à l'ardeur séraphique; mais chez l'un, la sagesse brille avec encore plus d'éclat, tandis que chez l'autre, c'est l'ardeur qui l'emporte.

Plus proches de leur fondateur dans le temps, Albert-le-Grand et Illuminato embrassent aussi leur idéal de vie avec enthousiasme; mais c'est l'avidité de connaissances qui est mise en évidence chez le "Doctor Universalis", alors que chez le compagnon de saint François, c'est l'amour poussé jusqu'au désir du martyr.

Gratien et Augustino sont tous deux préoccupés de la vie pratique en société; mais cet intérêt se manifeste de façon théorique chez l'auteur de la *Concordia discordantium canonum*, qui fut, en droit, un classique de l'enseignement, tandis qu'il fait partie intégrante de la vie du ministre provincial de la Terre de Labour.⁶³

L'activité de Pierre Lombard et celle de Hugues de St-Victor sont toutes deux centrées sur l'élaboration systématique du savoir théologique, mais l'aspect spéculatif de cette activité se manifeste davantage dans l'oeuvre du "Magister Sententiarum", devenue elle aussi un classique de l'enseignement, que dans l'oeuvre du "nouvel

62. "Io son la vita di Bonaventura
da Bagnoregio, che ne' grandi offici
sempre pospuosi la sinistra cura."

(XII, 127-129)

63. Comme l'écrit Julien Green, dans son ouvrage sur *Frère François* (Ed. du Seuil, Paris, 1983), p. 176, les "débutants du franciscanisme avec ses apparences de douce anarchie devaient céder la place à un ordre." Un premier essai d'organisation de la fraternité vit le jour avec la décision de François de fonder des provinces, chacune sous la direction d'un ministre. Cf. p. 214. La Terre de Labour fut l'une de ces provinces et Augustino, comme nous l'apprend Bonaventure dans la *Legenda Sancti Francisci*, cap. XIV, 6, son ministre.

Augustin", dont le souhait ardent est que la science de son disciple "s'ouvre aux perspectives infinies de la contemplation et de l'amour divin."⁶⁴

Salomon et Petrus Comestor illustrent tous deux l'activité de l'intellect pratique dirigé vers l'action; mais c'est la vision intellectuelle sans égale du premier qui est mise en relief,⁶⁵ tandis que le "Magister Historiarum", dont l'*Historia scholastica* s'en tient délibérément au sens littéral,⁶⁶ représente la ferveur du réveil évangélique de la fin du XII^e siècle, caractérisé par un retour au texte même de l'Évangile, "dans sa lecture directe et sa densité littéraire".⁶⁷

Denys l'Aréopagite "qui, vivant sur terre, pénétra plus que tous dans la nature et l'office des anges"⁶⁸ et Pierre d'Espagne "qui sur la terre brille par ses douze livres"⁶⁹ illustrent à leur tour l'activité de l'intellect spéculatif; mais son aspect théorique est davantage mis en relief chez l'auteur du *De Caelesti hierarchia* que chez le logicien, reconnu aussi bien pour ses connaissances pratiques en médecine et ses activités politiques papales que pour ses connaissances intellectuelles.

Orose et Nathan jouissent tous deux d'une connaissance bien particulière; mais chez le prophète, cette connaissance est évidemment plus affective que chez l'historien.

Boèce et Jean Chrysostome partagent une même préoccupation, celle de la conduite humaine; mais chez l'auteur de la *Consolation de la Philosophie*, elle se situe sur un plan nettement spéculatif, du point de vue universel de l'"intellectus", tandis que chez le grand prédicateur, elle est axée sur les problèmes pratiques de la vie morale de son temps.

Isidore de Séville et saint Anselme reconnaissent tous deux l'importance de la connaissance; mais en contraste avec l'encyclopédiste, soucieux de préserver la culture ancienne et moderne en érigeant une somme de connaissance universelle, l'activité

64. Cf. Edouard Jeuneau, *La Philosophie médiévale*, P.U.F., 1963, p. 62

65. "entro v'è l'alta mente u' s'ī profundo
saver fu messo, che se l' vero è vero,
a veder tanto non surse il secondo." (X, 112-114)

"Onde, se c'io diss'io e questo note,
regal prudenza è quel vedere impari . . ." (XIII, 103-104)

66. Cf. M.-D. Chenu, *La théologie au douzième siècle*, Paris, 1966, p. 198.

67. *Ibid.*, p.273. Cf. aussi p. 258-259: "L'Évangile, pour saint François, est, absolument parlant, la règle [en italiques dans le texte] de sa fraternité religieuse, et il la faut lire et pratiquer "sine glossa", c'est-à-dire sans ces explications qui énervent le sens pour en accommoder le contenu aux conditions terrestres."

68. *Par.* X, 116-117

69. *Par.* XII, 134

intellectuelle de saint Anselme est toute imprégnée d'affectivité: "Seigneur", dit-il, "fais-moi pénétrer par l'amour ce que je goûte par la connaissance."

Bède le Vénérable et Donat symbolisent tous deux l'éclat de la culture latine, fondement de la culture médiévale; mais l'activité intellectuelle du moine anglais, qui joua un rôle important dans le transfert de la culture,⁷⁰ apparaît plus spéculative que l'oeuvre de "celui qui ne dédaigna pas s'occuper du premier art"⁷¹ et qui, en vertu de la beauté du discours touche l'affectivité du lecteur.⁷²

Richard de St-Victor et Raban Maur représentent tous deux un effort intense de systématisation; mais, en se portant sur la vie contemplative, l'activité du "Magnus Contemplator" est plus spéculative⁷³ que celle du "Praeceptor Germaniae" qui, dans le *De Universo*, s'attache surtout aux enseignements moraux et religieux qu'on peut tirer de tous les êtres connus.⁷⁴

Enfin Siger de Brabant et Joachim de Flore ont ceci de commun qu'ils prêchent tous deux un idéal de vie irréalisable ici-bas; mais l'erreur du premier touche la vie spéculative de l'individu, tandis que celle du deuxième touche sa vie affective.

Cette confusion de l'humain et du divin à laquelle aboutissent Siger et Joachim mérite que l'on s'y attarde, car elle met en lumière un problème majeur de la pensée philosophique du Moyen Age, le problème de la relation entre la raison et la Révélation. En effet, ce problème est devenu pressant au moment de l'apparition de l'ensemble des oeuvres d'Aristote, et il se manifeste dans l'ordre social et politique par de violents conflits entre les autorités spirituelle et temporelle, représentées respectivement par le pape et l'empereur. Jusque-là, l'histoire de la pensée philosophique chrétienne avait été, si nous pouvons nous permettre ces généralisations, l'histoire de la foi cherchant l'intelligence, "fides

70. Cf. Etienne Gilson, *La Philosophie au Moyen Age*, Paris, 1947, p. 186-187.

71. *Par.* XII, 138

72. Dans le *Convivio*, II, 12, Dante établit une nette distinction entre l'excellence et la beauté d'un discours. La première réside dans sa signification, la seconde dans l'ornement des mots. Au lecteur perplexe devant l'intelligence de son ode, le poète recommande de ne pas la rejeter à cause de cela, mais de prêter attention à sa beauté.

73. A ce propos, quelques lignes du commentaire de Dorothy Sayers sur les vers 131-132 méritent de retenir l'attention: "It has been said that the mystical writings of Richard are a scientific attempt to systematize the facts of the contemplative life. It is interesting to notice that in the original Italian, Dante does not use the verb "contemplare" in connection with Richard, but, instead the verb "considerare". Cf. sa traduction: *The Divine Comedy*, vol. 3, Penguin Books Ltd., Harmondsworth, 1975, p. 146.

74. Cf. Etienne Gilson, *op. cit.*, p. 198

quaerens intellectum", où foi et raison n'étaient pas encore distinguées de façon bien précise, où le contenu de la raison s'identifiait au contenu de la foi. Un exemple typique de cette façon de voir se retrouve dans les écrits de saint Anselme de Cantorbéry, qui, au début de son traité *Cur Deus homo*, affirme:

"sicut rectus ordo exigit ut profunda christianae fidei prius credamus, quam ea praesumamus ratione discutere, ita negligentia mihi videtur, si postquam confirmati sumus in fide, non studemus quod credimus intelligere."⁷⁵

Sur cette base, saint Anselme peut alors entreprendre de déterminer en vertu de quelle raison, de quelle nécessité, Dieu s'est fait homme et a rendu la vie au monde par sa mort.⁷⁶ De cette manière, la doctrine même de l'Incarnation, ou celle de la Trinité, est en principe accessible à la raison, en ce sens que l'esprit humain peut en prouver la rationalité inhérente.

Or saint Thomas s'oppose vigoureusement à cette façon de penser. Il déclare positivement que certaines vérités enseignées par la Révélation sont inaccessibles à la raison, tels justement les mystères de l'Incarnation et de la Trinité.⁷⁷ La création dans le temps ne s'explique pas non plus par la raison seule.⁷⁸ S'il est vrai que l'esprit humain peut, à partir du monde, s'élever jusqu'à une Cause première et par conséquent, déduire l'existence de Dieu, il ne peut pas, par ses propres moyens, parvenir à l'essence même de Dieu.⁷⁹ La Révélation seule peut lui donner cette connaissance, la connaissance la plus élevée à laquelle l'homme puisse aspirer en cette vie, en attendant de voir Dieu face à face. Ainsi, pour saint Thomas, la foi n'est pas simplement la raison sous une forme non démontrée; elle va au-delà de la raison. Ce qui n'implique pas une scission complète entre les deux, car, dit saint Thomas, la foi peut guider et informer la raison, et la raison peut expliquer certains principes

75. Saint Anselme de Cantorbéry, *Pourquoi Dieu s'est fait homme*, I, 1, 362 B, Texte latin, Introduction, Bibliographie, Traduction et Notes de René Roques, Ed. du Cerf, Paris, 1963, p. 212.

76. *Ibid.*, I, 1.

77. Cf. *Summa Theol.*, I, Q. 32, A.1, resp. et II-II, Q.1, A.6, ad 1: "Quia vero fides principaliter est de his quae videnda speramus in patria, secundum illud Heb. 11 (1): "Fides est substantia sperandarum rerum; ideo per se ad fidem pertinent illa quae directe nos ordinant ad vitam aeternam; sicut sunt tres Personae, omnipotentia Dei, mysterium incarnationis Christi, et alia huiusmodi."

78. *Ibid.*, I, Q.46, A.2, resp.

79. *Ibid.*, I, Q.12, A.12, resp.

de foi, mais il leur accorde, fait sans précédent, une autonomie propre. Il distingue entre la théologie édiflée sur les principes de foi, la "sacra doctrina", et la théologie érigée par la raison,⁸⁰ entre ce qui appartient au domaine naturel et ce qui appartient au domaine surnaturel. Au point de vue pratique, la conséquence de cette distinction est que l'autorité spirituelle et l'autorité temporelle ont toutes deux leur place bien à elles et chacune leur sphère d'activité, sans être toutefois entièrement indépendantes l'une de l'autre.

Or les difficultés de Siger et Joachim reposent précisément sur leur façon d'envisager les relations entre la foi et la raison. Leur position se situe encore dans la tradition qui ne distingue pas nettement entre la foi et la raison, entre l'oeuvre de la grâce et l'oeuvre de la nature. Dans cette tradition, la nécessité d'une fin surnaturelle comme seule fin véritable de la nature humaine n'a pas encore été établie, et par conséquent, Siger et Joachim peuvent concevoir la perfection humaine comme parfaitement réalisable dès ici-bas.

Revenons maintenant aux deux cercles. Ils sont concentriques. L'objet de leur considération est partout le même: le Dieu un et trine, objet de la foi envisagé de façon universelle, à la lumière du Soleil. Mais, comme nous l'avons dit plus haut, chacun des personnages participe à cette vision intellectuelle de façon individuelle et particulière, selon une précedence donnée à l'aspect spéculatif ou affectif de son activité.

La sympathie intellectuelle de Dante pour la position défendue par saint Thomas est manifeste en ce que son cercle est à l'intérieur, donc plus proche de son objet, alors que celui de Bonaventure est à l'extérieur. L'image d'un premier arc-en-ciel donnant naissance à un second, "nascendo di quel d'entro quel di fori",⁸¹ illustre encore cette idée. Toutefois, le caractère inséparable de la vision et de l'amour est de nouveau clairement indiqué par la précision aussitôt apportée que les deux arcs sont "paralelli e concolori",⁸² qu'ils apparaissent tous deux sur l'ordre de Junon.

Salomon, au début de son discours, exprime la pensée de Dante à ce sujet:

"Aussi longtemps que durera la fête du paradis, autant notre amour fera rayonner autour de nous un tel vêtement.

80. *Ibid.*, I, Q.1, A.1, ad 2: "Unde theologia quae ad sacram doctrinam pertinet, differt secundum genus ab illa theologia quae pars philosophiae ponitur."

81. *Par.* XII, 13

82. *Par.* XII, 12

Son éclat suit l'ardeur, cette ardeur la vision et celle-ci est égale à la grâce qui s'ajoute au mérite."⁸³

Par ailleurs, le fait que ce soit Salomon qui réponde à la question du poète concernant la résurrection des corps, question éminemment pratique, est significatif. Par là, en effet, "la lumière la plus divine du petit cercle",⁸⁴ est désignée comme le personnage de transition entre les docteurs du Soleil et les chevaliers de Mars. Ce rôle était déjà suggéré dans la description que saint Thomas, au moment des présentations des membres de son cercle, faisait de ce prince sage entre tous:

"La cinquième lumière, la plus belle parmi nous, brûle d'un tel amour que sur la terre le monde entier est avide d'en avoir des nouvelles:

au-dedans est cet esprit sublime où fut mis un si profond savoir que, si le vrai est vrai, il n'en a pas surgi un second qui ait été aussi sage."⁸⁵

Plus loin, saint Thomas explique que Salomon demanda la sagesse, "non pas pour connaître le nombre des moteurs du ciel, ou pour savoir si du nécessaire uni au contingent on peut jamais déduire du nécessaire, ou s'il convient d'admettre qu'il existe un moteur premier, ou si l'on peut inscrire dans un demi-cercle un triangle qui n'ait pas un angle droit",⁸⁶ mais pour exercer la justice sur son peuple. Il représente donc la sagesse pratique. D'autre part, en étant considéré comme l'auteur du *Livre de la Sagesse*, il représente aussi la sagesse théorique. L'union des deux lui confère un éclat particulier: et voilà sans doute la raison pour laquelle il est la plus belle des lumières du premier cercle. De plus, si nous considérons le fait qu'à la fin du discours de Salomon, Dante voit poindre au-delà des deux cercles la lumière de Mars et si nous examinons les deux cercles dans l'ordre inverse de leur présentation, c'est-à-dire de l'extérieur vers l'intérieur, le rôle de Salomon comme figure de

83. *Par. XIV*, 37-42: ". . . Quanto fia lunga la festa
di paradiso, tanto il nostro amore
si raggerà dintorno cotal vesta.
La sua chiarezza séguita l'ardore;
l'ardor la visione, e quella è tanta,
quant' ha di grazia sovra suo valore."

84. *Par. XIV*, 34-35

85. *Par. X*, 109-114: "La quinta luce, ch'è tra noi più bella,
spira di tale amor, che tutto 'l mondo
là giù ne gola di saper novella:
entro v'è l'alta mente u' s'ì profondo
saver fu messo, che, se 'l vero è vero,
a veder tanto non surse il secondo."

86. Cf. *Par. XIII*, 88 s.

transition se manifeste peut-être encore plus clairement, car l'action (des chevaliers de la Croix) repose sur la sagesse pratique (du cercle de saint Bonaventure), qui elle-même s'appuie sur la sagesse théorique (du cercle de saint Thomas).

Cette interprétation, qui identifie la lueur naissante que Dante voit s'élever sur l'horizon à la lumière de Mars, a le mérite non seulement de montrer la relation entre les docteurs et théologiens du Soleil et les chevaliers de Mars, par l'intermédiaire de Salomon, mais aussi de dissiper les difficultés qui résultent de l'apparition d'un troisième cercle qui serait constitué d'âmes appartenant au Ciel du Soleil, et dont la présence n'ajoute rien aux deux cercles qui, en se complétant mutuellement dans leur activité spéculative, forment un tout complet et harmonieux.⁸⁷ D'ailleurs, le discours de Salomon sur la résurrection des corps résume manifestement la dualité des cercles du Soleil et leur caractère complémentaire. En effet, ses explications ont pour but de montrer comment l'âme et le corps ne vont pas l'un sans l'autre. Le problème de leur disparité naturelle est résolu en présentant leur unité finale et irréductible:

"Quand nous aurons revêtu notre chair glorieuse et sainte, notre personne sera plus parfaite pour être tout entière;⁸⁸

Le rayonnement de lumière, expression de l'amour, lui-même en proportion directe avec la vision de l'âme, ne diminuera pas avec la résurrection des corps, au contraire:

"... ce que le Bien suprême nous donne gratuitement de lumière grandira, lumière qui seule nous permet de le voir; il faudra par suite que croisse la vision, que croisse l'ardeur qu'elle enflamme, que croisse la splendeur qui vient de cette ardeur."⁸⁹

La vision intellectuelle et la ferveur de l'amour se complètent donc progressivement. Un accroissement de vision s'accompagne d'un accroissement de ferveur qui, à son tour, suscite une plus grande vision, et ainsi de suite.

Mais de ce discours ressort aussi le fait que la vie intellectuelle, considérée en elle-même en tant que vie intellectuelle, ne suffit

87. Voir annexe

88. *Par. XIV, 43-45*: "Come la carne gloriosa e santa fia rivestita, la nostra persona più grata fia per esser tutta quanta;"

89. *Par. XIV, 46-51* "... s'accrescerà ciò che ne dona di gratuito lume il sommo bene, lume ch'a lui veder ne condiziona; onde la vision crescer convene, crescer l'ardor che di quella s'accende, crescer lo raggio che da esso vene."

pas. En affirmant l'union nécessaire du corps et de l'âme, Salomon, en effet, suggère en même temps la nécessité du mouvement de la volonté, car celle-ci dépend spécifiquement de l'union du corps et de l'âme. C'est ce qu'affirme la théologie scolastique en disant qu'un acte de volonté est impossible après la séparation du corps et de l'âme. A la mort, la volonté est immobilisée et l'âme se retrouve précisément là où elle a fixé son choix. Par conséquent, le discours de Salomon met aussi en lumière le caractère incomplet de la vie intellectuelle telle qu'elle apparaît au Ciel du Soleil et de ce fait, annonce la prochaine étape; l'activité spéculative doit être complétée par l'activité pratique. Et c'est ainsi que Dante, à la fin du discours de Salomon, s'élève en compagnie de Béatrice jusqu'au Ciel de Mars.

Annexe

"Et voici qu'alentour, et de clarté pareille, naissait une lumière au-delà de celle qui existait déjà, semblable à un horizon qui s'éclaire; et de même qu'au crépuscule naissant commencent à se montrer dans le ciel des apparitions nouvelles, dont l'aspect semble et ne semble pas vrai,

il me parut commencer à voir là des substances nouvelles, et qu'elles faisaient un cercle au-delà des deux autres.

O véritable rayonnement de l'Esprit Saint! comme il se fit soudain éblouissant, à mes yeux qui, vaincus, ne purent le supporter!

Mais Béatrice se montra à moi si belle et si riante, que sa vision est parmi celles que la mémoire ne peut garder.

Mes yeux reprirent en elle la force de se lever; et je me vis transporté, seul avec ma dame, à une plus haute béatitude."¹

1. *Par.* XIV, 67-84: "Ed ecco intorno, di chiarezza pari,
nascere un lustro sopra quel che v'era,
per guisa d'orizzonte che rischiari.
E sî come al salir di prima sera
comincian per lo ciel nove parvenze,
sî che la vista pare e non par vera,
parvemi li novelle sussistenze
cominciare a vedere, e fare un giro
di fuor da l'altre due circunferenze.
Oh vero sfavillar del Santo Spiro!
come si fece sùbito e candente
a li occhi miei che, vinti, nol soffriro!
Ma Bèatrice sî bella e ridente
mi se mostrò, che tra quelle vedute
si vuol lasciar che non seguir la mente.
Quindi ripreser li occhi miei virtute
a rilevarsi; e vidimi translato
sol con mia donna in più alta salute."

La possibilité que cette lumière vue par le poète s'élevant sur l'horizon soit celle de Mars, ne semble pas être venue à l'esprit des commentateurs. Peut-être faut-il en chercher l'explication dans les mots utilisés par le poète, lorsqu'il dit qu'il lui semblait commencer à voir des substances nouvelles et qu'elles faisaient un cercle au-delà des deux autres. De là, l'inférence qu'il s'agit d'un troisième cercle semblable aux deux premiers se justifie assez facilement. Pourtant, le texte dit aussi, un peu plus haut, que la lumière naissante était semblable à un horizon qui s'éclaire. Il ne s'agit donc pas d'un troisième cercle concentrique qui viendrait enfermer les deux autres, comme le deuxième cercle qui était apparu autour du premier à la fin du discours de saint Thomas.²

Sans nécessairement affirmer ce qui précède, les commentateurs semblent toutefois prendre pour acquis que cette troisième couronne est formée par des habitants du soleil. Mais ils ne s'entendent pas pour autant sur la signification à lui donner. Par exemple, Dorothy Sayers dit:

"There has been much speculation as to what Dante intended to signify by the third circle of radiance, which rises into view like light on the horizon before dawn. Within its lustre he begins to pick out new lights, like stars at twilight. Though he does not stay long enough to accustom himself to their brilliance, he recognizes them as emanations from the Holy Spirit. It would seem, therefore, that they represent some further extension into the infinity of God's truth which ever and infinitely exceeds man's knowledge and understanding of it."³

Alexandre Masseron, pour sa part, souligne le fait que Dante ne nous dit rien de la composition de ce troisième cercle, alors qu'il s'était longuement étendu sur la composition précise des deux autres. Il avance l'hypothèse, sans toutefois lui accorder beaucoup de poids, qu'en introduisant un troisième cercle, le poète reconnaissait ainsi d'autres courants de pensée:

"s'il est exact, comme le soutiennent plusieurs dantologues, que la première couronne serait celle des théologiens philosophes, des intellectualistes, tandis que la seconde serait celle des mystiques, ceci pourrait signifier que le poète reconnaissait l'existence d'autres courants de pensée; mais la présence de Richard de Saint-Victor dans la première couronne, . . ., et du grammairien Donat dans la seconde, . . ., rend cette division hypothétique."⁴

2. Cf. *Par.* XII, 1-6

3. Dorothy Sayers, *op. cit.*, p. 182

4. Alexandre Masseron, *op. cit.*, p. 710

Charles Singleton, de son côté, remarque que le contexte et l'image suggèrent clairement une multitude de lumières, et non pas seulement douze comme dans les deux autres cercles. Il croit cependant que ce troisième cercle complète la triade et qu'il célèbre de nouveau la Trinité sous une forme différente:

"The Holy Ghost, which is Love, illumines all the souls in each of the three circles, but to end the exclamation in the name of the third person of the Trinity points up this very fact, since in the usual order of naming the three persons the Holy Ghost comes last. Moreover, no spirits of this third circle are named, hence their appearance here for the purpose of completing the number three is the more evident."⁵

Bien qu'intéressantes, ces différentes explications du troisième cercle ne tiennent pas suffisamment compte, à mon avis, du texte lui-même, ni de la signification des deux autres cercles qui, je le répète, en se complétant mutuellement dans leur activité spéculative, forment un tout complet et harmonieux.

S'il en est ainsi, Dante n'aurait-il pas mieux fait d'être plus précis dans sa description et de choisir ses mots avec plus de circonspection, en évitant toute référence à un cercle? Mais porter une accusation de négligence ou de confusion contre Dante se défend difficilement, car à mesure que l'on progresse dans la lecture de la *Divine Comédie*, il s'impose de plus en plus à l'esprit que rien n'est laissé au hasard, que tout est pesé, mesuré, réfléchi.

Ecartant donc cette dernière hypothèse, je suggère plutôt que cette image de la sphère de Mars apparaissant d'abord dans le lointain sous la forme d'un cercle, suivie peu après de l'image de la Croix sous laquelle se présentent ses habitants, est bel et bien voulue. Et elle est voulue, je crois, pour montrer que l'action suppose l'activité spéculative comme son fondement. N'oublions pas que dans l'organisation du *Paradiso*, la sphère de Mars est plus élevée que la sphère du Soleil et, de ce fait, l'inclut.

Par ailleurs, lorsqu'un peu plus loin, Dante décrit la Croix comme étant le "signe vénérable" formé par les quadrants réunis dans le cercle,⁶ nul doute qu'il veuille indiquer par là que les deux branches sont égales, mais cette image fugace de la Croix dans le cercle ne suggère-t-elle pas de nouveau la présence nécessaire de l'activité des docteurs du Soleil comme base de l'activité des chevaliers de Mars? Dans ce contexte, il est intéressant de noter la remarque de Dorothy Sayers sous son dessin de la Croix, accompagnant sa note sur les lignes 101-102:

5. Charles Singleton, *op. cit.*, p. 246

6. *Par. XIV*, 101-102

"This is the Greek cross, familiar from the crossed halo of Christ as depicted in medieval art."⁷

La croix dans le cercle . . .

Université Laval

7. Dorothy Sayers, *op. cit.*, p. 184