Augusto-Agusta : l'Empire re-sémantisé dans La Divine Comédie

Cécile Le Lay
Université Jean Moulin/Lyon 3
UMR 5648-CIHAM

Introduction

Ma vieni omai con li occhi sì com' io
andrò parlando, e nota i gran patrici
di questo imperio giustissimo e pio.

Quei due che seggon là sù più felici
per esser propinquissimi ad Augusta,
son d'esta rosa quasi due radici (*Par.* XXXII, 115-120)¹

Juste avant de s'adresser directement à la Vierge Marie pour que Dante puisse enfin d'accéder à la vision de Dieu, Bernard invite son protégé à parcourir une dernière fois du regard les plus hauts gradins de la Rose des élus. Sans que rien n'ait pu le laisser prévoir, c'est à ce moment-là que plusieurs termes spécifiques de la Rome impériale font leur apparition, sous forme de latinismes (avec réduction de la diphtongue pour *Agusta*) qui ne figurent nulle part ailleurs dans le poème sacré (ce sont tous des *hapax*), comme si l'auteur voulait marquer cet instant solennel par une ultime évocation de l'institution politique pour laquelle il s'était tant battu, aucune autre n'étant capable à ses yeux de garantir aux hommes leur félicité sur terre². « *Agusta* » indique Marie qui domine ce nouvel empire (« imperio ») en impératrice, et « gran patrici » ceux qui ont l'honneur de l'entourer comme de nobles patriciens ; les deux plus proches d'elle (« propinquissimi ») manifestent une joie supérieure à celle des autres. Bernard précise qu'il s'agit d'Adam à sa gauche (père de tous les hommes et premier de tous les croyants au Christ à venir), et de Pierre à sa droite (père de l'Église et chef des croyants au Christ venu sur terre)³. Étant considérés comme les deux racines de la Rose des élus (v. 120), ces deux patriciens se présentent ici comme les deux plus nobles représentants de l'empire céleste (après l'empereur et l'impératrice) : non par l'ancienneté de leur lignage comme dans la Rome antique (l'un n'ayant pas d'ancêtre et l'autre étant simple pécheur), ni par la

¹ « Mais suis désormais des yeux ce que je vais / te dire, et note à leur rang les patriciens / de cet empire très-juste et pieux. // Ces deux qui là-haut siègent, plus comblés / d'être les plus proches de l'auguste Reine, / sont de cette rose presque deux racines » ; le texte de *La Divina Commedia* correspond à l'édition établie par Giorgio Petrocchi (*Commedia secondo l'antica vulgata*, Firenze, Le Lettere, 1994). Nous signalons, sans pour autant l'accepter, la forme latinisée *Augusta* (à la place de *Agusta*) proposée par l'édition de Federico Sanguineti (*Dantis Alagherii Comedia*, Florence, SISMEL Ed. del Galluzzo, 2001, p. 556) ; pour la traduction française, nous prenons celle de Jean-Charles Vegliante (DANTE ALIGHIERI, *La Comédie*, Paris, Imprimerie Nationale Éditions, *Enfer* 1995 ; *Purgatoire* 1999 ; *Paradis* 2007).

² Voir *Convivio* IV IV et *Monarchia* I V.

³ *Par.* XXXII, 121-126.

perfection absolue de leur vie comme pour la sagesse antique (l'un a commis le péché originel et l'autre a renié trois fois son Seigneur), mais par la grâce d'une élection divine qu'ils ont pleinement accueillie.

Ce passage est souvent resté dans l'ombre de la prière finale et peu d'études ont relevé son importance. Dans le cadre d'un ensemble de contributions sur le thème des institutions revendiquées ou dénigrées, il fallait bien sûr éviter l'écueil d'un sujet trop général et déjà amplement traité comme peut l'être celui de la conception que Dante avait de l'Empire. En effet, la pensée politique de l'auteur de la *Monarchia*⁴ a intéressé nombre de chercheurs au cours des siècles, souvent d'ailleurs pour trouver en lui le précurseur d'une pensée qui allait éclater au grand jour à la Renaissance. Par exemple, selon certains, sa lutte contre le courant théocratique de son époque⁵ aurait anticipé les revendications de la Réforme, et la mise à l'index en 1559⁶ de l'opuscule (imprimé en milieu protestant) en serait la preuve. L'étude la plus complète et novatrice sur ce sujet a été publiée en 2004 par Umberto Carpi⁷. Avant cette date, une référence importante était constituée par la mise au point que Pier Giorgio Ricci avait établie pour l'article « Impero » de l'*Enciclopedia dantesca*⁸, où il mettait en évidence les différentes interprétations contradictoires auxquelles la pensée politique de Dante fut sujette au fil du temps, tout en cherchant à la resituer dans son contexte historique. Ce critique en concluait que la conception dantesque de l'Empire n'avait rien d'une utopie, mais qu'au contraire, il faudrait parler, dans son cas, d'un « réalisme conservateur »⁹. Selon un point de vue opposé, dans son introduction à la traduction française de la *Monarchia*¹⁰, Claude Lefort reprenait à son compte la célèbre analyse d'Ernst Kantorowicz¹¹ pour qui « le dualisme de Dante est radical » :

Justement frappé par l'extraordinaire audace avec laquelle il forge l'idée d'une béatitude en cette vie et d'un paradis terrestre, et de même l'idée que l'homme entre en possession de son *humanitas* par le seul exercice des vertus intellectuelles et morales, Kantorowicz voit dans

⁴ L'édition de référence actuelle est celle de Prue Shaw, Dante ALIGHIERI, *Monarchia*, Firenze, Le Lettere, 2009.

⁵ La *Monarchia* a été brûlée en 1329 en place publique, pour hérésie, sur l'ordre du cardinal français Bertrand du Pouget, légat pour la Lombardie, la Romagne et la Toscane, du pape Jean XXII (son oncle, le deuxième pape d'Avignon), à une période où la lutte entre guelfes et gibelins, en Italie, a de nouveau dégénéré. Le roi de Naples, Robert d'Anjou, avait en effet été nommé vicaire par ce même pape en 1314, mais l'empereur Louis IV de Bavière, après avoir écarté son rival Frédéric le Bel, en 1322, est descendu avec son armée pour faire valoir ses droits (à cette date, Dante était déjà mort).

⁶ Il en sera retiré en 1881 par le pape Léon XIII.

⁷ CARPI U., *La nobiltà di Dante*, Polistampa, Florence, 2004, 2 to., 846 p.

⁸ RICCI P. G., « Impero », in *Enciclopedia dantesca*, Rome, Istituto della enciclopedia italiana, 1971, p. 383-393 ; ce même auteur avait établi une édition critique pour la *Monarchia* (Milan, Mondadori, 1965).

⁹ *Ibid.*, p. 392.

¹⁰ LEFORT C., *La modernité de Dante*, in DANTE, *La Monarchie*, Paris, Belin, 1993, p. 5-75.

¹¹ KANTOROWICZ E., *The King's Two Bodies*, Princeton University Press, 1957 ; traduction française : ID., *Les deux corps du roi : essai sur la théologie politique au Moyen Âge*, Paris, Gallimard, 1989, 638 p.

l'ouvrage de Dante la tentative de « construire un secteur entier du monde qui est indépendant, non seulement du pape mais aussi de l'Église, et même virtuellement de la religion chrétienne¹².

Ainsi, contrairement aux défenseurs du thomisme de Dante¹³, ou même à un Étienne Gilson, qui considérait que le pouvoir politique se présente chez l'auteur de la *Monarchia* comme une troisième autorité chargée de faire respecter à la fois la vérité des philosophes et celle des théologiens¹⁴, Claude Lefort n'hésitait pas à souligner l'étonnante fécondité d'une pensée qui, à ses yeux, contenait déjà en elle les germes de la modernité. Alain de Libera avait une position plus nuancée mais qui laissait entendre elle aussi la possibilité d'un héritage que Dante aurait transmis aux générations futures¹⁵.

La critique n'est pas non plus d'accord pour reconnaître qu'il existe une évolution certaine de la pensée politique de Dante entre le *Convivio*, la *Monarchia* et *La Divina Commedia*¹⁶ : selon la place spécifique qu'il accorde ou non à la théologie, la philosophie change de fonction, mais en est-il de même pour la politique ? En s'appuyant sur une vaste documentation historique qui lui permet de retracer l'ensemble du parcours intellectuel et politique du poète, Umberto Carpi tranche désormais en faveur d'une *Monarchia* écrite

¹² LEFORT C., *Op. cit.*, p. 35 ; la citation est tirée de KANTOROWICZ E., *Op. cit.*, p. 457.

¹³ Comme Michele Barbi (« L'ideale politico-religioso di Dante », in *Studi danteschi*, XXIII (1938), p. 48 et suiv.) : selon cette ligne d'interprétation, il importe de reconnaître que, pour Thomas d'Aquin aussi, il existe une béatitude en cette vie (« beatitudo huius vitae ») pour laquelle le corps est nécessaire (« de necessitate requiritur corpus »), mais qu'il la considère imparfaite et uniquement un moyen d'atteindre la parfaite béatitude de la vie éternelle (*Summa theologica*, I^a II^{ae}, q. 4, art. 5). De la même façon, Dante affirme, dans le *Convivio* (IV, XXII 18) : « E così appare che la nostra beatitudine (questa felicità di cui si parla), prima trovare potemo quasi imperfetta ne la vita attiva, cioè ne le operazioni de le morali virtudi, e poi perfetta quasi ne le operazioni de le intellettuali. Le quali operazioni sono vie espedita e dirittissime a menare a la somma beatitudine, la quale qui non si puote avere [Et ainsi apparaît-il que notre béatitude (cette félicité dont on parle), en premier lieu nous la pouvons trouver en quelque sorte imparfaite dans la vie active, c'est-à-dire dans les opérations des vertus morales, et ensuite presque parfaite dans les opérations des vertus intellectuelles. Lesquelles deux opérations sont voies sans encombre et très droites pour mener à la suprême béatitude, laquelle ici-bas ne se peut avoir] » (DANTE, *Œuvres complètes*, traduction et commentaires par André Pézard, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de La Pléiade », 1983 [1965], p. 513-514). Puis, à la fin de la *Monarchia* (III XVI [XV] 17), il rectifie l'apparente autonomie des deux pouvoirs spirituel et temporel : « Que quidem veritas ultime questionis non sic stricte recipienda est, ut romanus Princeps in aliquo romano Pontifici non subiaceat, cum mortalis ista felicitas quodammodo ad immortalem felicitatem ordinetur [Cette vérité de la dernière question ne doit pas être prise avec trop de rigueur, au point que le Prince romain ne soit soumis en rien au Pontife romain, alors que la félicité mortelle est en quelque mesure ordonnée à la félicité immortelle] » (DANTE, *Œuvres complètes...*, cit., p. 739). Comme le fait remarquer Pier Giorgio Ricci, c'est bien le « quodammodo » qui a suscité le plus de questions chez les interprètes (RICCI P. G., « Impero », in *Op. cit.*, p.388).

¹⁴ « Rien de plus clair que la distinction de ces trois autorités : la philosophie, qui nous enseigne la vérité totale sur la fin naturelle de l'homme ; la théologie, qui nous conduit seule à notre fin surnaturelle ; le pouvoir politique enfin, qui, tenant en échec la cupidité humaine, contraint les hommes, par la force de la loi, au respect de la vérité naturelle des philosophes et de la vérité surnaturelle des théologiens » (GILSON É., *Dante et la philosophie*, Paris, Vrin, 1939, p. 195).

¹⁵ Alain De Libera affirme : « Distinction ne veut pas nécessairement dire opposition. Il va de soi que Dante n'entend pas dresser l'idéal de la noblesse terrestre contre celui de la vision béatifique, et que, pas plus qu'Albert [le Grand], il ne donne la *beatitudo* comme réalisée ou réalisable ici-bas » ; puis il renvoie à *Convivio* IV, XXII, où la félicité sur terre est considérée comme une béatitude « presque parfaite » ; et en conclut : « Présente sans opposition chez Dante, la distinction entre *felicitas* et *beatitudo* va, dans l'aristotélisme intégral, devenir le paradigme d'une distinction à la fois conceptuelle et existentielle entre la philosophie et la théologie » (*Albert le Grand et la philosophie*, Paris, J. Vrin, 1990, *Épilogue*, p. 272).

¹⁶ Ricci le conteste fortement (« Impero », cit., p. 393), tout en indiquant deux célèbres études sur ce sujet : ERCOLE Francesco, *Le tre fasi del pensiero politico di Dante*, in Id., *Il pensiero politico di Dante*, Milan, Alpes, vol. 1, 1927, p. 271-407 ; et NARDI Bruno, *Tre pretese fasi del pensiero politico di Dante*, in Id., *Saggi di filosofia dantesca*, Milan, Società editrice Dante Alighieri, 1930 (nouvelle édition augmentée : Florence, La Nuova Italia, 1967, p. 307-345).

tardivement et qui constituerait le sommet de sa réflexion¹⁷. Nous n'entrerons pas non plus dans ce débat très complexe¹⁸, tout du moins pas directement.

Notre objectif reste plus modeste : clarifier le sens de la résurgence en plein ciel d'un titre impérial aussi marqué qu'*Agusta*, attribué précisément à la Mère de l'Église triomphante. Pour Michelangelo Picone (qui écrit avant que Carpi ne publie l'ensemble des résultats de ses recherches¹⁹), c'est une métaphore qui ne peut être uniquement expliquée par la pensée politique de Dante car, à ses yeux, elle s'inspire surtout de deux expériences littéraires fondamentales pour le poète-exilé (celle de la *Vita nova* et celle d'Ovide) :

Non è stato rilevato con il dovuto vigore il fatto che Dante rappresenta l'Empireo non tanto come la vera Gerusalemme bensì come la Roma celeste : e questo ci confermano espressioni tipo « patrici », « imperio » (e empireo) o « Agusta » (riferito alla Vergine) ; a spiegare il ricorso ad una tale metafora non basta certo la teoria politica esposta nella *Monarchia* (come crede Russi, p. 1173-1174). Bisogna coinvolgere due esperienze letterarie : la prima è quella dantesca della *Vita Nova* (dove il poeta-amante viene alla fine descritto come un "romeo" alla ricerca della sua Veronica), e la seconda è quella di Ovidio poeta dell'esilio, autore dei *Tristia* (dove l'aspirazione fondamentale del poeta esule è proprio quella di tornare a Roma e di essere perdonato da Augusto)²⁰.

Il ne s'agira pourtant pas pour nous de développer ces références littéraires, ni d'analyser l'autorité de la Reine du ciel en tant que telle²¹, mais de chercher à reconstituer une vision d'ensemble, à rebours – comme Charles S. Singleton l'avait préconisé dans un article célèbre, « The vistas in retrospect »²² –, en décelant, au long du parcours, les indices précurseurs de cette corrélation finale entre la présence de Marie et celle de l'institution impériale, et en précisant à chaque fois leur signification. Quel rôle a-t-elle joué dans les scènes où son

¹⁷ FENZI Enrico, « Recensione di CARPI U., *La nobiltà di Dante*, cit. », in *L'Alighieri*, 25 (2005), p. 114.

¹⁸ Pour des mises au point très récentes, voir BARTUSCHAT Johannes, « Dante politico: elementi del pensiero politico dantesco tra *Convivio*, *Monarchia* e *Commedia* e la fondazione del pensiero politico moderno » (Congrès international, *Ortodoxia y heterodoxia en Dante Alighieri : para una valoración histórica de los orígenes ideológicos de la modernidad*, Madrid, 5-7 novembre 2012), actes du colloque, à paraître ; et l'article extrêmement riche et documenté : FENZI E., « Il volo dell'aquila. Una lettura di *Paradiso* VI », *Chroniques Italiennes*, 24 (3/2012) : <http://chroniquesitaliennes.univ-paris3.fr/PDF/Web24/1.E.Fenzi.pdf> (58 p.).

¹⁹ Il avait toutefois déjà publié un article important qui allait donner le titre à son ouvrage : CARPI U., « La nobiltà di Dante (a proposito di *Par.* XVI) », in *Rivista di letteratura italiana*, VIII (1990), p. 229-260.

²⁰ « Il n'a pas été relevé avec la vigueur qui convient le fait que Dante représente l'Empyrée non pas comme la véritable Jérusalem mais comme la Rome céleste : ce que nous confirment des termes du type « patrici », « imperio » (et « empireo ») ou « Agusta » (référé à la Vierge) ; pour expliquer le recours à une telle métaphore, la théorie exposée dans la *Monarchie* n'est certes pas suffisante (comme le croit Russi, p. 1173-1174). Il faut impliquer deux expériences littéraires : la première est celle de Dante dans la *Vie Nouvelle* (où le poète-amant est décrit à la fin comme un "romeo" à la recherche de sa Véronique), et la seconde est celle d'Ovide poète de l'exil, auteur des *Tristia* (où l'aspiration fondamentale du poète exilé est précisément de rentrer à Rome et d'être pardonné par Auguste) » (PICONE M., « Canto XXXII », in *Lectura Dantis Turicensis*, ed. G. Günter e M. Picone, Florence, Cesati, vol. 3, *Paradiso*, 2002, p. 500, n. 14). L'auteur se réfère à l'article d'Antonio Russi, « Il canto XXXII del *Paradiso* », in *Lectura Dantis Scaligera*, vol. 3 : *Paradiso*, Florence, Le Monnier, 1968, p. 1135-1190 ; puis à l'une de ses propres publications : ID., « Dante, Ovidio e la poesia dell'esilio », in *Rassegna europea di letteratura italiana*, 14 (1999), p. 7-23.

²¹ Ce fut l'objet d'une communication présentée à Saint-Étienne en 2011 : LE LAY C., « Marie, Reine du ciel dans *La Divine Comédie* », in P. Meunier (éd.), *Reines, princesses, favorites : quelle autorité déclinée au féminin ?*, actes du séminaire, Saint-Etienne, Cahiers du Celec n° 3 (novembre 2012), [www.http://cahiersducelec.univ-st-etienne.fr](http://cahiersducelec.univ-st-etienne.fr), 16 p.

²² SINGLETON Ch. S., *Le visuali restrospettive* [*The Vistas in Retrospect*, 1965] in ID., *La poesia della « Divina Commedia »*, Bologne, Il Mulino, 1978, p. 463-494 (en particulier p. 470-471).

apparition semble liée à celle de l'Empire ? Ce lien sert-il uniquement à magnifier l'importance de l'une et de l'autre, ou bien à en modifier le sens et la portée ?

La tradition liturgique pouvait considérer Marie comme une reine ou une impératrice depuis les premiers siècles du christianisme²³, et Dante reprend le même terme *Augusto* pour désigner à la fois l'empereur Auguste (appelé « buon Augusto » par Virgile²⁴), et son successeur médiéval Frédéric II²⁵ (tandis que Henri VII sera appelé « alma [...] agosta » par Béatrice²⁶). Dieu lui-même sera qualifié non seulement de « Sire », mais aussi d'« Imperador », dont l'empire s'étend sur l'univers entier mais qui règne en particulier sur le paradis (comme l'Empereur de l'époque ne règne à proprement parler que sur une partie de son empire terrestre)²⁷, tandis que les saints sont d'abord appelé « conti », Pierre et Jacques des « baroni », avant de devenir « gran patrici ». Cette évolution-transposition lexicale entre la dévotion mariale, les cours féodales, l'empire et le royaume céleste tel qu'il est décrit au long du récit pourrait faire l'objet d'une étude spécifique pour déterminer l'influence du contexte liturgique, historique et littéraire sur les termes choisis par Dante. Nous avons préféré nous situer d'abord sur un plan structurel et porter notre attention sur les trois épisodes (ou séries d'épisodes) les plus significatifs qui mettent à la fois en présence la figure mariale et celle de l'Empire dans des fonctions complémentaires, avant l'étape finale. Le premier permet au protagoniste d'accéder sans encombre à la porte du purgatoire (probablement grâce à l'aide conjointe du symbole de l'Empire et de la Reine du ciel), les deux suivants concernent les exemples d'humilité et de sollicitude offerts sur la première et la quatrième corniche (Marie revêt alors une fonction morale comme la figure de l'empereur qui lui fait suite), et le dernier a lieu au ciel de Jupiter (où la présence de Marie pourrait être décelée dans l'une des phases d'apparition de l'aigle impériale).

²³ Voir BARRE Henri, « La royauté de Marie pendant les neuf premiers siècles », in *Recherches de Science Religieuse*, XXIX (1939), p. 129-162 ; 303-334 ; complétée vingt ans plus tard : ID., « La royauté de Marie au XII^e siècle en Occident » [avec dossier de textes], in *Maria et Ecclesia. Acta congressus mariologici-mariani in civitate Lourdes anno 1958 celebrati*, vol. V, *Mariae potestas regalis in ecclesiam*, Rome, 1959, p. 93-119.

²⁴ *Inf.* I, 71.

²⁵ *Inf.* XIII, 68.

²⁶ *Par.* XXX, 136 ; Béatrice indique au protagoniste une place vide réservée à l'empereur dans la Rose des élus : Dante traduit ainsi son admiration et sa déception en un dernier hommage à celui qui est mort en 1313 avant d'avoir pu reconquérir ses droits et pacifier l'Italie.

²⁷ *Inf.* I, 124-128.

Sur les ailes d'un aigle.

À la fin de la scène qui s'est déroulée dans la vallée des princes (Purg. VIII)²⁸, durant laquelle sont intervenus deux anges issus du « grembo di Maria » avec une épée dont le tranchant et la pointe étaient émoussés (selon les deux attributs de Dieu, la justice tempérée par la miséricorde, dont le second est considéré comme une prérogative de la Vierge Marie²⁹), le protagoniste s'est endormi. Dans son sommeil, il a l'impression de voir un aigle tournoyer au-dessus de lui et se précipiter comme un éclair pour l'enlever jusqu'à la sphère du feu. C'est la chaleur intense qui finit par interrompre son rêve :

In sogno mi pareva veder sospesa
un'aguglia nel ciel con penne d'oro,
con l'ali aperte e a calare intesa [...].

Poi mi pareva che, poi rotata un poco,
terribil come folgor discendesse,
e me rapisse suso infino al foco.

Ivi pareva che ella e io ardesse ;
e sì lo 'ncendio imaginato cosse,
che convenne che 'l sonno si rompesse (Purg. IX, 19-21 ; 28-33)³⁰.

Enseigne romaine devenue symbole de l'Empire – qui figure dans les Épîtres V et VI où est annoncée la « descente » imminente de Henri VII en Italie³¹, et au ciel de Jupiter pour que puisse s'exprimer directement la justice divine – ou image biblique de la grâce qui vient en aide au pécheur³², l'aigle a effrayé Dante, qui se crut enlevé par Zeus comme Ganymède³³. Ce

²⁸ Appelés négligents, car plus attirés par les biens terrestres que par leur salut éternel, ces princes sont condamnés à attendre dans la vallée fleurie autant de temps qu'ils ont vécu, avant de pouvoir commencer leur purification, nécessaire pour accéder à la béatitude céleste.

²⁹ « Dal momento che Dio è giusto e misericordioso, tenne per sé la giustizia e concesse a sua madre la misericordia [Du fait que Dieu est juste et miséricordieux, il garda pour lui la justice et accorda à sa mère la miséricorde] » (JACOPO DA VARAGINE, *Mariale Aureo*, version italienne, introduction et dictionnaire de V. Ferrua, Bologne, EDB, 2006, p. 75) ; l'opuscule se présente sous forme d'un lexique commenté et cette remarque se trouve à la rubrique *Sovrana*, traduction du *Augusta* latin. Même si ce texte n'a pas connu l'extraordinaire diffusion de la *Legenda aurea*, puisqu'il fut considéré par son auteur comme un « petit jardin réservé » (selon l'expression du responsable de l'édition italienne), on peut considérer qu'il exprime des notions déjà répandues par la dévotion mariale.

³⁰ « Il me semblait voir en rêve, suspendue, / une aigle dans le ciel, sur ses plumes d'or / prête à descendre, les ailes ouvertes // [...]. // Puis il me semblait qu'après quelques cercles / elle descendait, terrible comme foudre, / et me ravissait jusqu'aux régions du feu. // Là il semblait que nous brûlions, elle et moi ; / et l'incendie imaginé cuisait tant / qu'il fallut que mon sommeil se rompît ».

³¹ *Epistola* V 4 [11] : « *Cum sublimis aquila fulguris instar descendens adfuerit* [...] [L'aigle souveraine, quand elle foudra jusqu'à terre pareille à la foudre] » (DANTE, *Œuvres complètes*, trad. par A. Pézard, cit., p. 753) ; *Epistola* VI 3 [12] : « *Cum advolaverit aquila in auro terribilis* [...] [Quand va fondre sur vous, terrible, l'aigle au champ d'or] » (*Ibid.*, p. 762).

³² Comme au début de la promesse d'alliance que Yahvé fit à Moïse sur le mont Sinaï (*Exode* 19, 3-4) : « Tu parleras ainsi à la maison de Jacob, tu déclareras aux Israélites : 'Vous avez vu vous-mêmes ce que j'ai fait aux Égyptiens, et comment je vous ai emportés sur des ailes d'aigles et amenés vers moi' » ; et peu avant la mort du prophète, dans ce qui fut appelé le *Cantique de Moïse* (*Deutéronome* 32, 11) : « Tel un aigle qui veille sur son nid, / plane au-dessus de ses petits ; / il [Yahvé] déploie ses ailes et le [son peuple] prend, / il le soutient sur son pennage ».

³³ « Ed esser mi pareva là dove fuoro / abbandonati i suoi da Ganimede, / quando fu ratto al sommo consistoro » [Et il me semblait être là où furent / abandonnés par Ganymède les siens, / quand il fut ravi au suprême séjour] » (Purg. IX, 22-24) ; l'enlèvement de Ganymède a largement inspiré la littérature grecque et romaine, depuis Homère (*Illiad*e, V, 265 et suiv. ; XX, 232 et suiv.), jusqu'à Virgile (*Énéide*, V, 254-255) et Ovide (*Métamorphoses*, X, 155-161).

mythe avait depuis longtemps pris un sens mystique dans la tradition chrétienne, qui y voyait l'âme humaine emportée par Dieu pour participer au banquet céleste : le narrateur spécifie ainsi qu'il s'agit aussi pour lui d'une « élection » divine. Virgile le rassure, en lui expliquant ce qui s'est réellement passé pendant qu'il dormait : c'est Lucie qui est venue jusqu'à eux dans la vallée des princes et a dit qu'elle souhaitait l'aider pendant qu'il dormait :

Dianzi, ne l'alba che procede al giorno,
quando l'anima tua dentro dormia,
sovra li fiori ond' è là giù addorno

venne una donna, e disse: "I' son Lucia ;
lasciatemi pigliar costui che dorme ;
sì l'agevolerò per la sua via" (*Purg. IX, 52-57*)³⁴.

Ensuite elle l'a emporté encore endormi jusqu'à la hauteur de la porte du purgatoire, en montrant de ses beaux yeux à Virgile la direction à suivre :

Qui ti posò, ma pria mi dimostraro
li occhi suoi belli quella intrata aperta;
poi ella e 'l sonno ad una se n'andaro (*Purg. IX, 61-63*)³⁵.

Lucie est ici le symbole de la grâce illuminante (ou illuminatrice), mais elle n'a certainement pas pu intervenir sans que la reine ne le lui demande : c'est en quelque sorte l'action opérante de la foi qui vient en aide à la raison (Virgile) en éclairant son chemin vers le salut³⁶.

Cet épisode aux références multiples peut être interprété à différents niveaux, mettant en lumière la richesse de la pensée de Dante. Comme le souligne Erich Auerbach³⁷, l'aigle peut même représenter, parmi d'autres interprétations, une *figura Christi*. Certes, la description du vol trouve surtout son sens dans le *raptus*, l'enlèvement jusqu'à la sphère du feu et l'embrasement final, qui constitue une annonce du futur parcours de Dante au paradis, de son élection. Mais en marge de cette lecture mystique (renforcée par le symbolisme du sommeil), il est difficile de passer sous silence la ressemblance flagrante entre la description

³⁴ « Naguère à l'aube, juste avant le jour, / quand ton âme dormait au-dedans de toi, / sur les fleurs dont le fond où nous étions s'orne // vint une dame qui dit : 'Je suis Lucie ; / laissez-moi le prendre, celui-là qui dort : / ainsi je l'aiderai dans son voyage' ».

³⁵ « Elle te posa ; mais avant, ses beaux yeux / m'indiquèrent l'ouverture pour entrer ; / elle et le sommeil ensemble partirent. »

³⁶ La grâce actuelle, distincte de la grâce habituelle ou sanctifiante, « consiste dans une influence divine surajoutée à l'énergie naturelle, influence qui fait que l'homme *connaît* ce qu'il doit savoir, *aime* et *veut* ce qu'il doit vouloir pour être sauvé [...]. En précisant davantage, on donne le nom d'*illumination* à l'influence exercée par Dieu sur l'intelligence, et le nom d'*inspiration* à l'influence exercée par Dieu sur la volonté. Cependant, chez les Pères, ces termes sont souvent synonymes, et l'un des deux s'emploie fréquemment pour désigner les deux effets. On admet aussi que Dieu, en vue d'aider l'homme à bien agir, opère parfois sur les facultés sensibles, notamment sur l'imagination, l'appétit sensitif : ces influences divines peuvent rentrer aussi dans la catégorie des grâces actuelles » (VAN DER MEERSCH J., « Grâce », in *Dictionnaire de théologie catholique*, Paris, Letouzey et Ané, 1925, tome VI, vol. 2, col. 1640-1641).

³⁷ AUERBACH E., *Passi della "Commedia" dantesca illustrati da testi figurati* [*Figurative Texts illustrating certain Passages of Dantes "Comedia"*, 1964] *Studi su Dante*, Milan, Feltrinelli, 1984, p. 243 et suiv.

de l'intervention de l'aigle dans le rêve (« mi para che [...] / terribil come folgor discendesse »³⁸), et les expressions utilisées par Dante dans ses épîtres pour annoncer la venue foudroyante de l'empereur Henri VII (en opposition avec la négligence de son prédécesseur Rodolph de Habsbourg, condamné précisément à attendre dans la vallée des princes, lui qui n'était pas descendu à Rome après son élection en 1273 pour se faire couronner par le pape³⁹). L'intervention de la grâce divine (figurée par Lucie), qui agit au niveau de la conscience personnelle, pourrait trouver son pendant au niveau politique et historique, avec l'intervention providentielle du symbole de l'Empire. Pendant la durée de l'histoire, l'empereur a pour rôle de guider les hommes vers la félicité terrestre, mais l'auteur indique ici que son action favorise aussi l'accès à la béatitude de la Jérusalem céleste : la porte du purgatoire est en réalité la seule porte imaginée par Dante, et son rêve la situe à une telle hauteur, celle de la sphère du feu, qu'elle se trouve pour ainsi dire déjà au-delà du domaine terrestre. Si l'on se réfère au discours que Marco Lombardo fera sur la corniche de la colère, par sa vue perçante l'aigle ressemble ainsi au monarque qui peut discerner de loin les tours de cette cité céleste⁴⁰, régie directement par l'« Imperador » divin. Comme au début du récit, le protagoniste pourrait donc représenter à la fois lui-même et toute l'humanité, et il serait aidé dans son ascension du purgatoire par les deux forces qui viennent au secours des hommes dans leur chemin vers la perfection et la béatitude : l'Empire et la grâce divine⁴¹, que l'on peut supposer être accordée sur intercession de Marie (qui devance souvent toute prière et tout mérite⁴²). La délicatesse et la courtoisie de Lucie venant se superposer à la violence de l'enlèvement, la réalité décrite par Virgile pourrait aussi traduire le sens caché de l'intervention fulgurante de la justice et se référer de nouveau à la présence discrète mais décisive de la miséricorde divine (dont l'initiative revient encore implicitement à Marie). L'institution politique terrestre d'une part et la figure mariale d'autre part exerceraient ainsi deux fonctions complémentaires, la justice et la miséricorde, à deux niveaux différents, collectif et individuel, que Dante réunit grâce au seul et unique protagoniste-bénéficiaire : lui-même.

³⁸ « Il me semblait qu' [...] / elle [l'aigle, féminin en italien] descendait, terrible comme foudre » (*Purg.* IX, 28-29).

³⁹ *Purg.* VII, 91-96.

⁴⁰ Marco Lombardo affirmera en effet : « Onde convenne legge per fren porre ; / convenne rege aver, che discernesse / de la vera cittade almen la torre [Il fallut donc mettre pour frein des lois ; / il fallut un roi, qui sache discerner / de la vraie cité au moins de loin la tour] » (*Purg.* XVI, 93-96).

⁴¹ Voir le commentaire de Anna Maria Chiavacci Leonardi sur les vers 20 et 29 de ce chant IX du *Purgatoire* (*La Divina Commedia*, Milan, Mondadori, 1994).

⁴² Voir la prière finale de Bernard : « La tua benignità non pur soccorre / a chi domanda, ma molte fiata / liberamente al dimandar precorre [Ta bénignité non seulement aide / ceux qui requièrent, mais souvent devance / généreusement ce que l'on te demande] » : *Par.* XXXIII, 16-18).

Humilité et sollicitude

Les deux épisodes que nous aborderont conjointement dans notre deuxième partie concernent les exemples de vertu morale à imiter : comme sur toutes les corniches du purgatoire la première place est réservée à la Vierge Marie, mais dans chacun des deux cas envisagés une figure impériale lui est associée, ouvrant la question du rapport entre morale païenne et morale chrétienne dans la pensée de Dante (ce qui permettra de prolonger les remarques conclusives précédentes).

Après avoir péniblement gravi une pente escarpée (située juste derrière la porte d'entrée du purgatoire) en suivant une sorte d'étroit couloir sinueux taillé dans le roc, Dante et Virgile accèdent à une large corniche (trois fois la taille d'un homme), complètement déserte⁴³. Harassé et désorienté, Dante s'aperçoit que face à eux la paroi est sculptée avec un art qui surpasse miraculeusement la perfection de la nature (modèle inégalable même pour les meilleurs artistes)⁴⁴ : il reconnaît alors facilement la scène de l'Annonciation⁴⁵. En admirant cette œuvre de pierre directement taillée par Dieu, Dante croit vraiment entendre la salutation de l'ange et la réponse de Marie « *Ecce ancilla Dei* » :

L'angel che venne in terra col decreto
de la molt'anni lagrimata pace,
ch'aperse il ciel del suo lungo divieto,

dinanzi a noi pareva sì verace
quivi intagliato in un atto soave,
che non sembiava imagine che tace.

Giurato si saria ch'el dicesse "Ave !"
perché iv'era imaginata quella
ch'ad aprir l'alto amor volse la chiave ;

e avea in atto impressa esta favella
"Ecce ancilla Dei", propriamente
come figura in cera si suggella (*Purg.* X, 34-45)⁴⁶.

Cet épisode de la vie de la Sainte Vierge, choisi comme premier exemple d'attitude vertueuse capable de purifier l'orgueil, constitue le moment le plus mystérieux de toute l'histoire du salut : c'est le moment où l'humilité d'une femme acquiert une telle puissance que Dante

⁴³ *Purg.* X, 1-27.

⁴⁴ *Ibid.*, 28-33.

⁴⁵ *Luc* 1, 26-38 ; l'Annonciation se termine par ces mots : « Marie dit alors : "Je suis la servante du Seigneur ; qu'il m'advienne selon ta parole !" Et l'ange la quitta » (verset 38) ; dans la *Vulgate* : « *Dixit autem Maria : "Ecce ancilla Domini, fiat mihi secundum verbum tuum". Et discessit ab illa angelus* ».

⁴⁶ « L'ange qui vint sur terre avec l'annonce / de la paix tant d'années implorée en larmes / pour ouvrir le ciel de son long interdit, // apparaissait devant nous si véritable, / ciselé dans une suave attitude, / qu'il ne semblait être muette image. // On aurait juré qu'il disait "Ave" ; / car là était aussi l'image de celle / qui tourna la clé ouvrant le haut amour ; // tout son air portait cette parole empreinte : / "Ecce ancilla Dei", fidèlement / comme figure scellée dans la cire ».

pense à une clé capable d'ouvrir le cœur de Dieu (« quella / ch'ad aprir l'alto amor volse la chiave »)⁴⁷, qui s'était fermé devant l'orgueil de la première femme⁴⁸. Les Pères de l'Église ont d'ailleurs fait remarquer que l'*Ave* de l'ange inverse les lettres du nom latin *Eva*.

Deux autres scènes sculptées sur la paroi à la suite de la première permettent d'évoquer chacune, là aussi de façon très « parlante » et de plus en plus théâtralisée, un personnage particulièrement remarquable dans l'exercice de la vertu d'humilité : d'abord le roi David, « umile salmista [humble psalmiste] » sautant et tournoyant devant l'arche de Yahvé à son entrée à Jérusalem, comme exemple tiré de l'Ancien Testament⁴⁹, puis l'empereur Trajan, héros d'une légende très répandue au Moyen Âge⁵⁰. La figure de cet empereur, retardant son départ à la guerre car pris de compassion pour une veuve qui demande qu'on lui fasse justice sans délai, réapparaîtra au ciel de Jupiter, juste après David, lorsque l'aigle indiquera à Dante le nom des âmes formant son œil⁵¹ : cette scène anticipe donc la réponse à la grande question du salut des païens, en établissant un lien, indirect et mystérieux, entre l'humilité de Trajan et son admission parmi les bienheureux, grâce exceptionnellement accordée par Dieu en réponse aux ferventes prières du pape Grégoire I⁵².

Les exemples proposés sur la quatrième corniche évoquent la vertu qui s'oppose au terrible vice (ou déficience) appelé acédie (considérée comme une maladie de l'âme qui affaiblit gravement dans la marche vers le Bien suprême), à savoir la sollicitude (ou l'empressement), tout en faisant comprendre qu'elle puise son énergie dans la conscience de participer à un dessein extraordinaire.

⁴⁷ « Celle / qui tourna la clé ouvrant le haut amour » (*Purg.* X, 41-42) ; Dante avait déjà utilisé cette image dans un tout autre contexte, à propos de Pier delle Vigne qui, ayant gagné la confiance absolue de l'empereur Frédéric II, avait eu en main les deux clés de son cœur, celle qui ouvre et accorde, et celle qui ferme et refuse : « Io son colui che tenni ambo le chiavi / del cor di Federigo, e che le volsi, / serrando e diserrando, sì soavi, // che dal secreto suo quasi ogn'uom tolsi [Celui-là je suis qui tins les deux clés / du cœur de Frédéric, et les manœuvrais / si doucement, à serrer et desserrer, // que de son secret j'écarterais presque tous] » (*Enf.* XIII, 58-61). À l'image de ces clés, l'Empereur lui confia aussi les plus hautes charges du royaume mais, par jalousie, certains courtisans le dénoncèrent et, une fois tombé en disgrâce, il finit par se suicider. Ce sont d'autres clés que Jésus confie à Pierre et à ses successeurs (cf. *Matthieu* 16, 19 ; *Enf.* XXVII, 103-104 et 118-120 ; *Monarchia* III, VIII 9-11), pour « lier ou délier » en vue d'un autre royaume, dans lequel on n'entre qu'après s'être repenti, en toute humilité comme Marie lorsque, la première, elle en rouvrit l'accès. Devant la porte du purgatoire, Dante donne une explication un peu différente de la fonction de chacune de ces deux clés qui, dans ce cas, doivent être utilisées correctement l'une après l'autre, seulement pour ouvrir, et avec largesse (même au prix d'une erreur, pourvu que le pénitent ait fait preuve d'humilité) : en utilisant la première, en argent, l'ange-confesseur montre qu'il a jugé possible de donner l'absolution, puis avec la deuxième, en or, qu'il peut exercer son autorité (*Purg.* IX, 117-129).

⁴⁸ Le péché originel se présente comme un acte de désobéissance envers Dieu provoqué par la tentation de devenir « comme des dieux », c'est-à-dire capables de connaître et de déterminer le bien et le mal (selon l'affirmation alléchante du serpent : *Genèse* 3, 7). Les Pères de l'Église ont ainsi défini le péché comme un « amour de soi jusqu'au mépris de Dieu » (AUGUSTIN, *De civitate Dei* 14, 28). L'orgueil a ensuite été placé en tête des sept péchés capitaux (Cf. GREGOIRE LE GRAND, *Moralia in Job* 31, 45).

⁴⁹ *Purg.* X, 56-69 ; cf. II *Samuel* 6, 1-16.

⁵⁰ *Purg.* X, 74-93.

⁵¹ *Par.* XX, 44-45

⁵² *Par.* XX, 106-117.

Deux exemples seulement, criés au milieu des pleurs par les deux âmes en tête du groupe qui passe en courant devant Dante et Virgile⁵³, illustrent rapidement cette vertu capable de s'opposer à la langueur spirituelle (qui n'est plus seulement physiologique, puisque la part du libre arbitre est désormais indéniable⁵⁴). Il faut d'ailleurs remarquer que c'est précisément cette part de liberté, si souvent contestée, qui fait toute la différence entre les innombrables⁵⁵ paresseux du vestibule de l'enfer (les « ignavi »), et ces âmes qui subissent apparemment la même peine de *contrappasso*, à savoir une course incessante : ceux-là, qui n'ont jamais risqué leur liberté pendant leur vie pour atteindre un objectif tant soit peu blâmable ou louable (« che visser senza infamia e senza lodo »⁵⁶), sont entraînés malgré eux dans une course absurde derrière un drapeau probablement non identifiable⁵⁷, pour l'éternité ; tandis que ceux-ci, qui ont certes manqué de vigueur dans leur quête, avaient du moins identifié où se trouvait le Bien et s'étaient déjà tournés vers lui : ils courent donc à présent de toutes leurs forces, avec la certitude d'être sauvés et d'accéder un jour au paradis. De plus, contrairement aux corniches précédentes, ils crient d'eux-mêmes les exemples de vertu à imiter, sans qu'aucune suggestion extérieure ne soit plus nécessaire.

Comme toujours, l'exemple de Marie vient en premier, mais cette fois-ci, comme pour les noces de Cana données comme exemple à la deuxième corniche, un seul vers suffit (« Maria corse con fretta a la montagna »⁵⁸), calqué sur l'*Évangile de saint Luc*⁵⁹, pour évoquer la hâte et la détermination avec lesquelles elle s'est mise en route à travers des chemins de montagne pour aller aider sa cousine Élisabeth (qui habite une ville de Judée, donc assez distante de Nazareth). En effet, c'est au moment de l'Annonciation que l'ange Gabriel lui avait révélé que sa cousine aussi avait reçu une grâce particulière, puisque ses prières avaient enfin été exaucées et qu'elle était enceinte, malgré son âge avancé. L'empressement de la Vierge Marie est donc intimement lié à l'importance des deux

⁵³ *Purg.* XVIII, 99.

⁵⁴ Contrairement aux poètes et théoriciens d'amour, de son époque ou des époques précédentes (auteurs grecs ou latins, poètes courtois ou stlénovistes), Dante vient d'affirmer par la bouche de Virgile que l'homme a en lui la faculté de dominer même l'impulsion amoureuse (*Purg.* XVIII, 70-72).

⁵⁵ « E dietro le [all'insegna] venìa sì lunga tratta / di gente, ch'i' non avrei creduto / che morte tanta n'avesse disfatta [Et derrière elle [une enseigne] venait un si long / train de gens que je n'aurais imaginé / jamais que la mort en eût autant défaits] » (*Inf.* III, 55-57).

⁵⁶ « Qui furent sans infamie ni louange » (*Ibid.*, 36).

⁵⁷ Si *girando* signifie qu'il tourne sur lui-même : « E io, che riguardai, vidi una 'nsegna / che girando correva tanto ratta, / che d'ogne posa mi pareva indegna [Alors je regardai, et vis une enseigne / qui courait en rond d'une telle vitesse / qu'elle semblait de tout arrêt indigne] » (*Ibid.*, 52-54) ; sans compter que la peine de ces apathiques est rendue encore plus ignoble par la présence de mouches qui les piquent jusqu'au sang, et de vers qui se nourrissent de leur sang et de leurs larmes, qu'ils n'ont jamais versés pour une noble cause de leur vivant (*Ibid.*, 64-69).

⁵⁸ « Marie courut en hâte à la montagne ! » (*Purg.* XVIII, 100).

⁵⁹ « Exurgens autem Maria in diebus illis abiit montana cum festinatione in civitatem Iuda [En ces jours-là, Marie partit et se rendit en hâte vers la région montagnaise, dans une ville de Juda] » (*Luc* 1, 39).

nouvelles qui viennent de lui être annoncées : c'est cette joie débordante qui lui donne des ailes pour aller la trouver.

De même le second exemple, crié par la deuxième âme en tête du groupe, évoque sur deux vers seulement la rapidité du passage de Jules César à Marseille en justifiant la hâte de l'empereur par son projet de conquête plus important en Espagne⁶⁰. Aux yeux de Dante, l'expansion de l'Empire romain faisait partie d'un dessein providentiel car il allait favoriser l'expansion du christianisme. De ce fait, cet épisode est digne d'être apporté en exemple car il préfigure l'empressement des apôtres à répandre la bonne nouvelle du salut. Lorsque Stace se joindra à Dante et à Virgile sur la corniche suivante, après l'effroyable tremblement de terre et l'explosion de joie de toutes les âmes du purgatoire signalant la fin de ses peines, il leur expliquera qu'il était devenu chrétien, mais en secret, et qu'il a dû purger cette « tepidezza [tiédeur] » pendant quatre cents ans sur la quatrième corniche⁶¹. L'acédie peut donc être une faute grave lorsqu'elle correspond à un manque de courage dans l'annonce du christianisme, car dans ce cas elle fait obstacle à ce qui constitue sa lymphe vitale.

Sans perdre de temps avec un troisième exemple, le groupe des âmes crie tout de suite ce qui mobilise désormais toute leur énergie :

« Ratto, ratto, che 'l tempo non si perda
per poco amor ! », gridavan li altri appresso,
« che studio di ben far grazia rinverda » (*Purg.* XVIII, 103-105)⁶².

Les âmes se stimulent les unes les autres à ne pas relâcher leur effort et à revigorer ainsi l'efficacité du secours de la grâce : voilà résumée en quelques mots toute la nouveauté du christianisme, qui ne s'appuie ni exclusivement sur les forces de l'homme, affaiblies par le péché originel, ni exclusivement sur la grâce, conçue comme le soutien et non comme un substitut de sa liberté, qui reste le fondement inaliénable de sa dignité.

Parmi les nombreuses études qui ont cherché à mettre en évidence et à expliquer les rapports que Dante a voulu établir entre morale païenne et morale chrétienne, nous pouvons, pour approfondir notre analyse, en citer trois qui nous semblent particulièrement significatives. La première remonte aux années cinquante : il s'agit de la célèbre thèse de Paul

⁶⁰ « E Cesare, per soggiogare Ilerda, / punse Marsilia e poi corse in Ispagna [Et César, pour assujettir Ilerda, / frappa Marseille et puis courut en Espagne] » (*Purg.* XVIII, 101-102).

⁶¹ *Purg.* XXII, 88-93.

⁶² « “Vite, vite, qu'on ne perde pas de temps / par manque d'amour !”, criaient après les autres ; / “le zèle au bien fait reverdir la grâce !” ».

Renucci, *Dante disciple et juge du monde gréco-latin*⁶³, qui vise à « établir [...] que Dante a dressé, après Orose et saint Augustin, une interprétation nouvelle du monde antique » et à « prouver que cette tentative confirme l'avènement de l'humanisme comme la *Cité de Dieu* préparait l'avènement du Moyen Âge ». Ce critique conclut la partie dédiée à l'*Enfer* en affirmant que « la vertu païenne et la vertu chrétienne se rencontrent en une morale de la raison, autonome par rapport à l'Évangile comme à la foi des Gentils »⁶⁴ ; puis, dans la partie concernant le *Purgatoire*, il renchérit en soulignant que « partout la vertu idéale de la Vierge trouve un précédent chez quelque Gentil », et que cela forme une « continuité »⁶⁵ ; pour en conclure que « si le chemin du Ciel a été rouvert par le Christ, encore faut-il mériter de le gravir en observant une morale déjà connue et pratiquée par les Gentils »⁶⁶.

Il est intéressant de remarquer que la même année où cet ouvrage était publié en France, un autre paraissait aux États-Unis, qui allait lui aussi devenir célèbre, bien qu'orienté vers une conclusion quelque peu différente. Dans ses *Elements of structure*, Singleton montrait en effet qu'au sommet du *Purgatoire*, là où se situe le Paradis terrestre, Dante avait distingué deux points d'arrivée distincts, l'un correspondant à la justice des païens (avant le Léthé), l'autre à celle des chrétiens (après avoir bu et franchi le Léthé), et qu'en cela l'auteur florentin était resté fidèle à l'enseignement de Thomas d'Aquin, qui considère la première comme une prémisse de la seconde⁶⁷. Le poète avait d'ailleurs bien précisé que les quatre vertus cardinales – qu'il ne pourra rejoindre que dans un deuxième temps – étaient vêtues de pourpre (« di porpora vestite », *Purg.* XXIX, 131) : c'est la couleur de la charité, vertu spécifique du paradis, qui indique de façon explicite cette transformation.

La troisième étude que nous voulons citer a permis à Sergio Cristaldi d'approfondir la question en examinant de plus près la façon dont les exemples mettant en scène la Vierge

⁶³ RENUCCI P., *Dante disciple et juge du monde gréco-latin*, Clermont-Ferrand, G. De Bussac impr., 1954, 486 p.

⁶⁴ « C'est cette quête des jointures, des points d'interférence où la vertu païenne et la vertu chrétienne se rencontrent en une morale de la raison, autonome par rapport à l'Évangile comme à la foi des Gentils, que le déroulement de la *Divine Comédie* permet de saisir. Et elle va de pair avec la quête de Dieu... » (*Ibid.*, p. 106).

⁶⁵ « Dante s'ingénie, croirait-on, à établir la vertu païenne sur le même pied que la vertu chrétienne. Du bas en haut de la Montagne Sainte, il n'est pas un exemple scripturaire de retenue, de sagesse ou de pureté qui n'ait sa réplique dans un exemple païen : à l'humilité de Marie et de David répond celle de Trajan, à la charité de Marie celle d'Oreste [...]. Partout la vertu idéale de la Vierge trouve un précédent chez quelque Gentil [...]. Ainsi se forme l'une des continuités dont nous parlions plus haut » (*Ibid.*, p. 117).

⁶⁶ « Les Gentils ne font plus, à ses yeux, un peuple d'ombres. Percant, à force d'amour, l'écran des siècles accumulés, l'imagination sans égale de Dante restitue à ces ombres un corps valable, sinon authentique. Valable pour enseigner aux hommes que la balance des vertus et des vices est sensiblement la même avant et après l'Incarnation. Si le chemin du Ciel a été rouvert par le Christ, encore faut-il mériter de le gravir en observant une morale déjà connue et pratiquée par les Gentils. Que de Justes privés du salut éternel par leur seule ignorance du vrai Dieu ! Et leur nombre s'élève comme un sanglant reproche envers tant de Chrétiens à jamais perdus par leur seule immoralité... » (*Ibid.*, p. 118).

⁶⁷ Voir SINGLETON Charles S., *Dante Studies. I. Elements of structure*, Cambridge, 1954 (traduction italienne : ID., *La poesia della « Divina Commedia »*, Bologne, Il Mulino, 1978, p. 266 et suiv.).

Marie étaient traités. Il remarque ainsi que la *suavitas* mariale peut assouplir la rigidité des figures antiques, dont la « perfection est le fruit d'une tension inflexible et autonome de la volonté », car la « qualité différente des attitudes de Marie [...] trouve sa justification dans un horizon spirituel marqué par l'action de la grâce, où le salut est un don et demande seulement à être accueilli »⁶⁸. Cristaldi ne manque pas de remarquer une contamination inverse⁶⁹, ce qui l'amène à conclure sa partie dédiée à la comparaison entre morale évangélique et morale païenne d'une façon nuancée mais nette :

Il Vangelo compie, non annulla, l'*ethos* antico, lo presuppone, anzi lo contiene in sé, ordinato ad un orientamento *altro*, inserito in una economia soprannaturale⁷⁰.

La fonction des exemples d'empereurs comme Trajan et César ne peut donc être réduite à un simple couronnement céleste de la morale païenne : Dante opère une transposition, une réorientation qui suppose également une re-sémantisation⁷¹ des termes employés, comme nous le verrons dans l'épisode sur lequel se base notre troisième partie.

Un M en forme de lis

L'épisode est très célèbre car il fait apparaître en plein ciel de Jupiter (le ciel des justes), la figure de l'aigle impériale, qui aura pour mission de parler d'une seule et unique voix au nom de la justice divine. Les âmes ont d'abord dansé au rythme de leur chant, en s'arrêtant sur chacune des trente-cinq lettres qui correspondent aux cinq premiers mots (le premier verset) du *Livre de la Sagesse* (« Aimez la justice, vous qui jugez la terre »), avant de s'immobiliser sur la dernière lettre, le « M » :

“*DILIGITE IUSTITIAM*”, primai
fur verbo e nome di tutto 'l dipinto ;
“*QUI IUDICATIS TERRAM*”, fur sezzai.
Poscia ne l'emme del vocabol quinto
rimasero ordinate ; sì che Giove
pareva argento li d'oro distinto (*Par.* XVIII, 91-96)⁷².

⁶⁸ CRISTALDI S., « Dalle beatitudini all'*Apocalisse*. Il Nuovo Testamento nella *Commedia* », in *Lecture Classensi*, Ravenna, Longo, 1988, p. 33-34.

⁶⁹ « Venature “classiche” si insinuano però inversamente anche nelle rivisitazioni evangeliche [Cependant, à l'inverse, des ramifications “classiques” s'insinuent aussi dans les relectures des Évangiles] » (*Ibid.*, p. 34).

⁷⁰ « L'Évangile accomplit l'*ethos* antique, il ne l'annule pas, il le présuppose, ou plutôt il le contient en lui-même, ordonné à une orientation *autre*, inséré dans une économie surnaturelle » (*Ibid.*, p. 34-35).

⁷¹ Ce terme a été proposé et illustré par Elena Landoni à propos de l'écriture de Dante dans deux ouvrages en particulier : *Il “libro” e la “sentenza”*. *Scrittura e significato nella poesia medievale : Iacopone da Todi, Dante, Cecco Angiolieri*, Milano, Vita e Pensiero, 1990, § 3, « Risemantizzazione del lessico lirico-amoroso e capovolgimento della gerarchia di valori tradizionali », p. 34 et suiv. ; et : *La grammatica come storia della poesia. Un nuovo disegno storiografico per la letteratura italiana delle origini attraverso grammatica, retorica e semantica*, Rome, Bulzoni, 1997, p. 205-227.

⁷² « “*DILIGITE IUSTITIAM*” commencèrent, / en verbe et en nom, pour toute la peinture ; / “*QUI IUDICATIS TERRAM*” les dernières. // Puis dans le M du cinquième vocable / elles se rangèrent ; dont tout Jupiter / ressemblait à de l'argent, là marqué d'or ».

D'autres âmes sont ensuite descendues pour se réunir au sommet de cette lettre (sans doute de forme gothique) et elles s'arrêtent quelque temps dans cette position tout en chantant une hymne de louange ; puis, comme des étincelles jaillissant de bûches que l'on frappe, une multitude d'entre elles s'élèvent, plus ou moins selon la place que Dieu leur a assignée, pour former la tête et le cou d'un aigle (v. 100-108). La fin de la description insiste sur le fait que Dieu seul guide le dessin qui se forme alors (les aigles issus des nids terrestres n'en sont qu'un exemplaire, et non l'inverse), et que, pour évoluer d'une figure à l'autre (dont la deuxième évoque un lis par le néologisme « *ingigliarsi* »), les âmes suivent docilement ses ordres :

Quei che dipinge li, non ha chi 'l guidi ;
ma esso guida, e da lui si rammenta
quella virtù ch'è forma per li nidi.

L'altra *bèatitudo*, che contenta
pareva prima d'ingigliarsi a l'emme,
con poco moto seguitò la 'mprinta (*Par.* XVIII, 109-114)⁷³.

Ce dernier aspect que souligne Dante n'est en rien secondaire, si l'on se réfère à l'histoire de Salomon, le roi qui surpassa en sagesse tous les autres rois⁷⁴ et qui était justement considéré à l'époque médiévale comme l'auteur du *Livre de la Sagesse*. Dans le *Premier livre des Rois*, il est dit en effet que, au moment de succéder à son père David, Salomon encore tout jeune homme fit un songe⁷⁵ où Dieu lui offrit la possibilité étonnante de lui accorder ce qu'il voulait ; il n'avait alors demandé ni le succès, ni les richesses, ni une longue vie, ni l'élimination de ses ennemis, mais tout simplement « un cœur docile », véritable fondement du discernement et de la capacité à gouverner⁷⁶. Cette qualité qui permet d'obtenir le discernement indispensable pour exercer la justice correspond à la « royale prudence » (« *regal prudenza* ») dont Thomas affirmait au chant XIII qu'elle n'avait pas eu son égal chez d'autres rois que lui, Salomon⁷⁷.

Formulé en d'autres termes dans l'invitation initiale du *Livre de la Sagesse*, c'est ce même souhait qui est adressé à tous ceux qui régissent les peuples. De même, lorsque Dante

⁷³ « Celui qui peint là n'a personne pour guide, / mais c'est lui qui guide, et de lui garde trace / cette vertu qui forme dès le nid. // L'autre béatitude, qui d'abord / semblait contente d'être en lis dans le M, / d'un léger mouvement acheva l'empreinte ».

⁷⁴ Thomas d'Aquin désigne la cinquième des douze âmes de la première couronne du ciel du Soleil comme étant la plus belle car elle n'a pas eu son pareil en sagesse et en intelligence (*Par.* X, 109-114), comme le raconte le *Premier livre des Rois* (I *Rois* 3, 12), mais il précisera plus loin que le Christ et Adam ne contredisent pas cette affirmation car en fait elle ne concernait que les rois (*Par.* XIII, 37 et suiv.).

⁷⁵ I *Rois* 3, 5-14

⁷⁶ « Donne à ton serviteur un cœur docile pour gouverner ton peuple, pour discerner entre le bien et le mal » (*Ibid.*, 9).

⁷⁷ *Par.* XIII, 104.

cherche à démontrer que la Monarchie est la forme de gouvernement la plus juste, il n'oublie pas la recommandation du Christ à ses apôtres (qui se disputent la première place) et affirme que le monarque lui-même doit se faire le « serviteur de tous »⁷⁸, pour « le but qu'il s'est fixé dans l'établissement des lois » :

[...] les hommes vivant selon la loi ne sont pas ordonnés en vue du législateur, mais plutôt celui-ci l'est en vue de ceux-là ; c'est également ce que le Philosophe enseigne dans les livres qu'il nous a laissés sur ce sujet [Aristote, *Politique*, IV, 1]. On voit par là que le consul ou le roi exercent certes leur autorité sur les autres quant au chemin à suivre ; toutefois, quant au but à atteindre, ils sont les serviteurs des autres et en premier lieu le Monarque, qu'il convient assurément de considérer comme le serviteur de tous. Aussi peut-on comprendre, dès à présent, que le Monarque est déterminé par le but qu'il s'est fixé dans l'établissement des lois⁷⁹.

L'humilité du chef révèle ainsi son amour profond de la justice et offre la garantie qu'il établira des lois justes pour le peuple qui lui est soumis.

Parmi les nombreuses interprétations successives de la symbolique du « M » et de ses transformations, c'est d'une certaine façon l'une des premières, celle de Francesco da Buti (†1406), qui reprend cette notion fondamentale en attribuant à la dernière lettre de « terram » le sens qu'a le mot dans le verset biblique, à savoir « monde », et en distinguant, dans l'ensemble des âmes éprises de justice présentes dans le ciel de Jupiter, celles qui n'ont pas eu de hautes responsabilités et qui forment le corps de cette lettre (qui désigne ainsi le corps politique), de celles des souverains, qui viennent ensuite surmonter cette lettre d'un cou et d'une tête d'aigle (comme les bustes figurant l'empereur)⁸⁰ : Dante parlera plus loin du « segno del mondo e de' suoi duci »⁸¹. En fait, ce n'est qu'à partir du XX^e siècle que se répandit l'assimilation du « M » à l'initiale de « Monarchie », perdant ainsi la distinction entre le désir de justice d'un côté et sa réalisation institutionnelle de l'autre, distinction certainement pertinente à l'époque de Dante où l'espérance de voir se reformer l'Empire était

⁷⁸ « Ils vinrent à Capharnaüm ; et, une fois à la maison, il leur demandait : “De quoi discutiez-vous en chemin ?” Eux se taisaient, car en chemin ils avaient discuté entre eux qui était le plus grand. Alors, s'étant assis, il appela les Douze et leur dit : “Si quelqu'un veut être le premier, il sera le dernier de tous et le serviteur de tous” » (*Marc* 9, 33-35).

⁷⁹ *Mon.* I, XII, 11-12: « [...] Secundum legem viventes non ad legislatorem ordinantur, sed magis ille ad hos, ut etiam Phylosopho placet in hiis que de presenti materia nobis ab eo relicta sunt. Hinc etiam patet quod, quamvis consul sive rex respectu vie sint domini aliorum, respectu autem termini aliorum ministri sunt, et maxime Monarcha, qui minister omnium proculdubio habendus est. Hinc etiam iam innotescere potest quod Monarcha necessitatur a fine sibi prefixo in legibus ponendis » (traduit par François Livi in DANTE, *Œuvres complètes*, Paris, La Pochothèque, 1996, p. 515). De son côté, André Pézard traduit déjà l'expression « Monarcha necessitatur » par : « l'existence du Monarque est rendue nécessaire ». Dante conclut alors son raisonnement en affirmant la nécessité de la Monarchie (au sens d'empire universel) pour la bonne marche du monde : « Ergo genus humanum sub Monarcha existens optime se habet; ex quo sequitur quod ad bene esse mundi Monarchiam necesse est esse [Donc le genre humain qui vit sous le Monarque se trouve dans sa condition la meilleure. Il s'ensuit que l'existence de la Monarchie est nécessaire au bien-être du monde] » (*Ibid.*, I, XII, 13).

⁸⁰ *Commento di Francesco da Buti sopra la “Divina Commedia” di Dante Alighieri*, (éd.) C. Giannini, Pise, Fratelli Nistri, 1858 [reprint 1989]. Voir le commentaire des vers 94-118 de *Paradis* XVIII sur le site de *Dartmouth Dante Project* : <http://dante.dartmouth.edu/>

⁸¹ « L'enseigne du monde et de ses maîtres » (*Par.* XX, 8).

bien présente, tout en étant continuellement déçue⁸². Umberto Carpi associe l'expression de cette attente à une troisième et dernière phase de la pensée politique de Dante, après celles du guelfe puis du guelfe blanc alliés aux gibelins⁸³.

Par ailleurs, il ne faut pas oublier qu'au ciel de Mercure l'empereur Justinien a déjà fait l'éloge des bienfaits de l'Empire en retraçant l'histoire providentielle de l'aigle impériale (dans un discours qui couvre l'ensemble du chant VI), tout en spécifiant que les « âmes actives » de ce ciel restent à un degré de béatitude inférieure parce que leur désir de gloire terrestre a diminué l'intensité de leur amour des biens célestes⁸⁴. La vertu de l'humilité (le « cœur docile ») révèle ainsi toute son importance quant à la destination finale des souverains : la corniche des orgueilleux donnait en exemple cette attitude essentielle, déjà présente dans l'Ancienne Alliance et même chez les païens puisque, comme nous l'avons vu, le roi David et l'empereur Trajan y figuraient juste après l'exemple suprême de la Vierge Marie. C'est donc bien grâce à cette même vertu que les deux souverains se trouvent parmi les bienheureux les plus remarquables du ciel des « justes », ceux qui forment l'œil de l'aigle⁸⁵.

Dans cette perspective, la figure de l'aigle directement tracée par le Créateur de l'univers ne peut que transcender l'emblème impérial (celui-ci n'étant qu'un reflet terrestre de son modèle céleste, comme les aigles nés sur terre), et il est donc difficile de réduire la portée du « M » à une apologie de la Monarchie, même idéalisée.

Certaines références bibliques nous semblent en revanche capables d'étayer une interprétation différente des transformations successives du « M » en lis puis en aigle, qui enrichirait son sens grâce à une évocation de Marie puis du Christ. C'est Joseph Chierici qui, en 1962, a affirmé le premier que le « M » pourrait être l'initiale de « Marie » et l'aigle l'emblème du Christ⁸⁶, mais devant le nombre croissant de critiques qui approuvaient cette thèse, d'autres spécialistes s'y sont opposés avec force, notamment Giovanni Iorio en 1989⁸⁷. La discussion reste pourtant ouverte⁸⁸ : nous ne cherchons bien sûr pas à trancher la question

⁸² Voir le commentaire de *Par.* XVIII, 94 in *La "Commedia" di Dante Alighieri*, commentaire de R. Hollander, traduction et édition de S. Marchesi, Florence, Olschki Editori, 2011, vol. 3, p. 200.

⁸³ CARPI U., *La nobiltà di Dante*, cit., p. 54.

⁸⁴ *Par.* VI, 112-117.

⁸⁵ *Par.* XX, 37-45.

⁸⁶ CHIERICI J., *L'aquila d'oro nel cielo di Giove : Canti XVII-XX del "Paradiso"*, Rome, Istituto Grafico Tiberino, 1962.

⁸⁷ IORIO G., *Il Canto XVIII*, in *"Paradiso" : Letture degli anni 1979-81*, a cura di S. Zennaro, Rome, Bonacci, 1989, p. 479-480.

⁸⁸ Voir le commentaire de *Paradis* XVIII, 94-114 in *La "Commedia" di Dante Alighieri*, commentaire de R. Hollander, *Op. cit.*, vol. 3, p. 200-202.

de façon exclusive et définitive, mais à défendre une pluralité de sens possibles (selon la polysémie traditionnelle dont parle l'auteur de l'*Epistola* à Cangrande⁸⁹, digne d'intérêt – en tant qu'interprétation contemporaine de l'œuvre – même s'il n'est plus possible d'affirmer qu'elle a été écrite par Dante lui-même⁹⁰).

Si l'on considère l'histoire d'Israël telle que la Bible la raconte, on voit que le peuple élu continue de subir les conséquences du péché d'orgueil du premier homme, visibles dans les trahisons et les faiblesses de ses rois (David et Salomon eux-mêmes avaient l'un et l'autre gravement péché « aux yeux du Seigneur »⁹¹). Aussi la justice ne pourra-t-elle trouver son plein épanouissement que dans la Nouvelle Alliance, grâce à l'humilité de Marie, qui permit d'engendrer le divin Fils. Les termes choisis pour décrire cette nouveauté nous intéressent particulièrement si l'on pense au terme « *ingigliarsi* » inventé par Dante, car Isaïe annonçait la venue du Sauveur comme celle d'un « rejeton » (« *virga* ») de « la souche de Jessé » (père du roi David), un « *surgeon* » (« *flos* ») poussant sur les racines de l'Ancienne Alliance⁹². L'*Apocalypse* de saint Jean, le dernier livre de la Bible⁹³, termine en reprenant différentes formules prophétiques annonçant la venue du Christ, dont celle du « rejeton » issu du David : « Moi, Jésus, j'ai envoyé mon Ange publier chez vous ces révélations concernant les Églises. Je suis le rejeton de la race de David, l'Étoile radieuse du matin⁹⁴. » Parmi les nombreux symboles de la Vierge Marie, certains sont attribués à la fois à la mère et au fils, en particulier cette image du bourgeonnement annonciateur de la fleur (comme l'Étoile du matin qui annonce la venue du Soleil), sans doute en raison de la similitude entre « *virga* » et « *virgo* » en latin ; toutefois une fleur telle que le lis (« *giglio* ») peut également représenter tour à tour

⁸⁹ *Epistola XIII*, [VII] [20] : « Pour mieux comprendre mon exposé, il faut savoir que cette œuvre n'a pas un seul sens, mais qu'elle est au contraire polysémique, c'est-à-dire qu'elle recèle plusieurs significations. Un premier sens est celui de la lettre du texte, un autre est celui des choses qui sont signifiées par la lettre. Le premier est appelé littéral, le deuxième allégorique, moral ou anagogique » (traduction de R. Barbone et d'A. Stäuble in DANTE, *Œuvres complètes*, Paris, La Pochothèque, 1996, p. 550 : celle d'André Pézard n'apporte pas ici de précision meilleure). Texte latin original : « Ad evidentiam itaque dicendorum sciendum est quod istius operis non est simplex sensus, ymo dici potest polisemos, hoc est plurium sensuum ; nam primus sensus est qui habetur per litteram, alius est qui habetur per significata per litteram. Et primus dicitur litteralis, secundus vero allegoricus sive moralis sive anagogicus ».

⁹⁰ Voir à ce propos l'article récent : CASADEI Alberto, « Il titolo della *Commedia* e l'*Epistola* a Cangrande », in *Allegoria* 60, XXI/III (2009), p. 167-181 (accessible en ligne : <http://www.allegoriaonline.it/PDF/14.pdf>).

⁹¹ Cf. II *Samuel* 11-12 ; I *Rois* 11 ; tous deux brillent néanmoins au paradis, selon la vision de Dante.

⁹² *Isaïe* 11, 1-5 ; Paul le rappelle dans son *Épître aux Romains* : « Je l'affirme en effet, le Christ s'est fait ministre des circoncis à l'honneur de la véracité divine, pour accomplir les promesses faites aux patriarches [...]. Et Isaïe dit à son tour : Il paraîtra, le rejeton de Jessé, celui qui se dresse pour commander aux nations. En lui les nations mettront leur espérance » (*Romains* 15, 8 et 12).

⁹³ Les lettres apparues dans le ciel de Jupiter pouvant aussi être interprétées comme une récapitulation des livres de la Bible (au nombre de trente-cinq comme les personnages de la procession au sommet du purgatoire : hypothèse avancée par Vincent Foster Hopper dans le chapitre « La beauté de l'ordre : Dante », de son ouvrage *La symbolique médiévale des nombres. Origines, signification et influence sur la pensée et l'expression*, Paris, Monfort, 1995 [éd. originale américaine 1938], p. 125), le « M » pourrait renvoyer aussi à ce livre de l'*Apocalypse*.

⁹⁴ « Ego Iesus misi angelum meum testificari vobis haec in ecclesiis. Ego sum radix et genus David, stella splendida et matutina » (*Ap.* 22, 16).

la femme et l'homme (comme dans le *Cantique des cantiques*), sachant que Marie est à la fois mère, fille et épouse du Christ.

Ainsi, le « M » pourrait renvoyer à différents niveaux de lectures possibles, dont une plus profonde qui concerne l'attente messianique de tout un peuple (sous-jacente à l'espérance du « corps politique »), ayant trouvé réponse grâce à la Vierge Marie (le lis étant aussi un symbole de pureté) qui donna naissance au Christ, « surgen » de la race de David devenu tête de l'Église (celle-ci permettant d'accéder à la béatitude céleste comme l'Empire peut conduire à la félicité temporelle) et Roi du ciel, celui qui trônera au jour du Jugement dernier.

Les chants XIX et XX confirment ensuite que cette figure d'aigle déployée dans le ciel de Jupiter revêt une signification plus profonde qu'une simple idéalisation d'un concept politique. En effet, il permet de faire entendre mystérieusement en une seule et unique voix l'inspiration qui fit de chacune des âmes qui la composent une « âme juste », à savoir la justice divine. L'aigle peut donc bien représenter le Fils, considéré comme la sagesse et la justice du Père, né d'une humble vierge destinée aux honneurs de la cour céleste⁹⁵.

Conclusion

Les épisodes qui ont retenu notre attention prouvent donc tout d'abord que la présence implicite de Marie (« Auxiliatrice ») renforce la fonction d'adjuvant attribuée à l'institution impériale (représentée par son emblème) vis-à-vis de l'unique protagoniste-bénéficiaire. L'auteur peut ainsi montrer qu'avant même que les hommes n'accèdent définitivement à la béatitude céleste, l'Empire a une fonction sacrée (révélée par un rêve symbolique dont la prophétie se réalise simultanément, dans ce cas précis). Nous avons vu ensuite que l'exemplarité des empereurs tels que Trajan et César, associée à celle de Marie, ne constitue pas seulement le couronnement de la morale antique : celle-ci est réorientée, insérée dans une nouvelle hiérarchie des valeurs dont l'humilité et la grâce constituent les fondements principaux. Enfin, la figure de l'aigle elle-même peut assumer une nouvelle signification au ciel de Jupiter, où elle s'est manifestée comme l'aboutissement de la floraison d'un lis. Dante opère une véritable re-sémantisation, où le sens théologique vient s'ajouter au sens politique, sans pour autant l'éliminer : la justice divine peut s'exprimer à la suite de l'apparition fugitive

⁹⁵ Le symbole du lis n'implique pas que Marie soit exempte du péché originel, et Dante ne se prononce pas sur l'immaculée conception, encore en débat à son époque : voir LAMY Marielle, « Les plaidoiries pour l'immaculée conception au Moyen-Âge (XII^e-XV^e siècles) » in *Gli studi di mariologia medievale. Bilancio storiografico*, Florence, SISMEL, Ed. Galluzzo, 2001, p. 268-269.

du symbole marial transformé en aigle impériale, rappelant aussi que la providence divine avait décrété qu'au moment unique de toute l'histoire humaine où l'éternel allait entrer dans le temporel, le Sauveur devait s'incarner sous l'Empire romain.

Après avoir clarifié le sens des épisodes unissant de manière surprenante les fonctions de la Vierge Marie à celles de l'Empire, nous pouvons préciser à présent que *Augusta*, titre porté par les impératrices romaines⁹⁶, est une appellation noble extrêmement rare dans la tradition mariale (latine et vulgaire) : pour exprimer ce titre, ce sont des termes comme « Imperatrix », ou « Dominatrix » qui étaient utilisés (en dehors de « Regina » et « Domina », plus courants)⁹⁷. Aussi le *Speculum* du franciscain Conrad de Saxe (†1279)⁹⁸ ne s'en sert-il jamais, même lorsqu'il exprime la plus haute souveraineté mariale, celle qui s'exerce sur les anges⁹⁹. Et si l'auteur de la *Légende dorée*, Jacques de Voragine (†1298), l'inclut dans son lexique marial, il faut noter que sa diffusion resta semble-t-il limitée, puisque l'opuscule fut

⁹⁶ « Augustus » correspond au grec « Sebastòs », qui signifie « adorable ». Dans la langue classique, le sens premier de l'adjectif « augustus » est celui de « saint » ou « consacré », puisqu'il peut signifier « consacré par les augures ». Benvenuto da Imola reconnaît alors l'audace de cette similitude impériale : « [...] *propinquissimi ad Augusta*, idest, quia sunt vicinissimi Mariae quae est Augusta, idest, Imperatrix huius aeternae Romae. Sicut enim Octavius summus et praeclarissimus imperator vocatus est Augustus, quia consecratus, sub cuius imperio incarnatus est Christus ; ita per quamdam similitudinem quamvis indignam, ipse beatissimus et divinissimus imperator Christus qui interpretatur unctus, potest dici Augustus. Et sicut Livia summa et praeclarissima imperatrix appellata est Augusta, quam summe dilexit vir suus, ita Maria beatissima et divinissima imperatrix potest appellari Augusta, quam summe dilexit ipse sponsus Christus [*propinquissimi ad Augusta*, c'est-à-dire, parce qu'ils sont les plus proches de Marie qui est *Augusta*, c'est-à-dire Impératrice de cette Rome éternelle. En effet, de même qu'Octave, l'empereur le plus noble et le plus célèbre, fut appelé Auguste, parce qu'il était consacré, et que sous son empire le Christ s'est fait chair, de même, par une sorte de similitude indigne, je vous l'accorde, le Christ, empereur tout à fait bienheureux et divin qui est considéré comme oint, peut être appelé Auguste. Et, de même que Livia, l'impératrice la plus noble et la plus célèbre, fut appelée Augusta, elle que son mari aima de tout son cœur, de même Marie, impératrice tout à fait bienheureuse et divine, peut être appelée Augusta, elle que son propre époux, le Christ, aima de tout son cœur] ». De son côté, Francesco da Buti justifie la similitude grâce au verbe « augere », qui signifie « croître », « promouvoir », et qui est à l'origine des mots « augur [augure] » et « augustus » : « Come lo imperadore si chiama Augusto e la imperadrice Augusta, che viene a dire *accescitrice* ; lo quale adiettivo prima fu dato ad Ottaviano : imperò che accrebbe lo imperio di Roma, maggiormente questo nome si conviene a Cristo et a la Vergine Maria, che ànno accresciuto et accrescono lo regno di vita eterna [Comme l'empereur s'appelle Auguste et l'impératrice Augusta, qui veut dire "celle qui fait croître" (la *promotrice*) ; cet adjectif fut d'abord donné à Octave. Puisque celui-ci a élargi l'empire de Rome, à plus forte raison ce nom convient-il au Christ et à la Vierge Marie, qui ont élargi et qui élargissent le royaume de la vie éternelle] ». Cependant, il faudrait vérifier quel est l'usage le plus fréquent de ce terme « augustus » dans la langue latine médiévale (comme le *Nouveau Du Cange*, commencé en 1957 à la lettre L, n'est à ce jour arrivé qu'à la lettre P, on ne peut pour l'instant que renvoyer aux réflexions fondamentales menées sur le terme « pietas » par des auteurs de cet énorme ouvrage, qui remettent en question la pertinence pour la période médiévale de rubriques restant calquées sur des emplois de la période classique : BON Bruno, GUERREAU-JALABERT Anita, « *Pietas* : réflexions sur l'analyse sémantique et le traitement lexicographique d'un vocable médiéval », in *Médiévales*, 42 (2002), p. 73-88 (accessible sur le site des revues scientifiques *Persée* : <http://www.persee.fr/web/revues/home>).

⁹⁷ Aucune occurrence de ce mot latin ne figure parmi toutes celles qu'Henri Barré a rassemblées pour les neuf premiers siècles, puis pour le XII^e siècle (« La royauté de Marie pendant les neuf premiers siècles », cit., p. 129-162 ; 303-334 ; et ID., « La royauté de Marie au XII^e siècle en Occident », cit., p. 93-119).

⁹⁸ CONRADUS DE SAXONIA, *Speculum seu salutatio beatae Mariae Virginis ac sermones mariani*, éd. par P. de Alcantara Martinez, Grottaferrata [Rome], Ad Claras Aquas, 1975 ; le *Speculum* se présente sous forme de commentaires développés à partir de chacun des mots ou expressions de la salutation de l'ange : à l'époque, en effet, seule la première partie de l'*Ave Maria* était déjà fixée, c'est-à-dire jusqu'à « *ventris tui* » ; c'est l'une des sources de Dante.

⁹⁹ « Maria interpretatur *domina*. Hoc quoque optime competit tantae imperatrici, quae revera est domina caelestium, terrestrium et inferorum (cf. *Lettre aux Philippéens* 2, 10). [...] Innititur insuper tamquam potentissima angelis imperando : omnibus enim angelis Maria innititur suo imperio [Marie est interprétée la souveraine. Cette interprétation convient aussi très bien à une Reine aussi grande que l'est en effet la souveraine du ciel, de la terre et des enfers. [...] Elle s'appuie sur les Anges, en leur commandant avec sa toute-puissance ; car elle a pouvoir sur tous les Anges] » (CONRADUS DE SAXONIA, *Op. cit.*, p. 195 et 197 ; traduction française par M. l'Abbé Thivillier, Lyon, Guyot, 1839, p. 34 et 35).

composé avant tout pour la dévotion personnelle de son auteur, dans les dernières années de sa vie¹⁰⁰. En revanche, le terme convenait bien sûr parfaitement au titre d'Impératrice dans le cadre d'un pouvoir temporel. Cependant, le mode de gouvernement de l'empereur Frédéric II de Hohenstaufen (†1250) qui avait suscité et encouragé les débuts de la poésie en langue vulgaire en Sicile, ne laissa guère de place aux épouses qui se succédèrent "à ses côtés"¹⁰¹ (ce qui réduit d'autant celle que les poètes siciliens accordèrent à la dame-souveraine, par rapport à la tradition de leurs modèles occitans).

L'attachement particulier de Dante à la fonction impériale révèle alors toute sa force novatrice, même sur un plan strictement poétique. Comme le montrent ses trois épîtres de 1311, adressées à la femme d'Henri VII, Marguerite de Brabant¹⁰², il sait parfaitement mettre en valeur ce titre à chaque *captatio benevolentiae* et à chaque *peroratio*, sans manquer de l'honorer par la proximité du titre suprême de *Cesar* dès que le contexte le permet¹⁰³.

Cette vénération a donc maintenu sa forme tout en changeant de portée et de destinataire, puisque c'est la Reine du ciel qui reste à présent la seule *Agusta* digne de ce nom aux yeux du poète. Quant à la cour céleste, elle est elle-même considérée comme le seul « imperio giustissimo e pio » (*Par.* XXXII, 117) comme déjà l'aigle l'avait affirmé au ciel de Jupiter¹⁰⁴ : la justice et la miséricorde étant les deux prérogatives divines, nous avons vu

¹⁰⁰ Voir l'introduction de l'édition italienne et l'article *Sovrana*, traduit du latin *Augusta* (JACOPO DA VARAGINE, *Mariale Aureo, Op. cit.*, p. 75).

¹⁰¹ Ernst Kantorowicz précise à ce sujet : « Pour Frédéric [II], ses épouses n'étaient que les mères de ses successeurs légitimes et des héritiers du trône. À l'inverse de ses prédécesseurs, il n'accorda jamais à celles-ci d'importance en tant qu'impératrices [...]. Dans les actes établis par Frédéric II, le dernier empereur, son épouse n'est absolument jamais mentionnée [...]. Frédéric II figure toujours seul et ses fils l'imitèrent. Bien que Frédéric II lui-même se fût maintes fois réclamé de ses parents et qu'il eût célébré sa divine mère comme aucun autre souverain allemand avant lui, ses fils tirèrent leur filiation constamment et exclusivement du monarque et s'appelèrent : *Divi Augusti Imperatoris Filius*. Ce "manque de cœur" de Frédéric a souvent été attribué au fait qu'il eut des relations impersonnelles avec ses épouses. Quoi qu'il en soit, un autre type de relation n'était pas imaginable. Car Frédéric II, d'une façon absolument inédite, était le sommet du monde que nul n'était capable de partager avec lui » (*L'empereur Frédéric II*, [éd. originale all. 1927], traduit de l'allemand par A. Kohn, Paris, Gallimard, 1987, p. 372). La traduction italienne (plus récente mais sans doute trop hâtive) affirme (sans aucune note explicative et dans une parenthèse pourtant associée au mot « genitori »), que cet empereur « onorò anzi la madre di Dio come non mai imperatore tedesco » (Id., *Federico II, Imperatore*, Milan, Mondolibri, 2001, p. 409-410). L'erreur de traduction est énorme, ce qui confirme l'importance d'une lecture « dans le texte », même pour la littérature critique...

¹⁰² C'est la note d'André Pézard sur « Agosta » (*Par.* XXXII, 119) qui nous a donné l'idée d'exploiter ces épîtres. Elles furent écrites pour le compte de Gherardesca, fille du comte Ugolin et femme de Guido Guidi, comte de Batifol, quelques mois avant que l'impératrice ne meure d'une maladie foudroyante.

¹⁰³ Voir les *Épîtres* VIII, IX et X. Pour seuls exemples, nous citons ceux de la première d'entre elles (*Ep.* VIII, 1 et 5, c'est nous qui mettons en italique) : « Gloriosissime atque clementissime domine Margarite divina providentia Romanorum regine et semper *auguste*, G. de Batifolle [...] [Aux pieds de très glorieuse et clémente dame, madame Marguerite, par la providence divine reine des Romains toujours *auguste*, G. de Batifol] » ; « Nunc ideo regni siderii iustis precibus atque piis aula pulsetur, et impetret supplicantis affectus quatenus mundi gubernator eternus condiscensui tanto premia coequata retribuatur, et ad auspitia Cesaris et *Auguste* dexteram gratie coadiutricis extendat [...] [Ainsi, dès cette heure, maintes prières justes et pieuses iront frapper au porche du royaume étoilé ; et puisse la ferveur de la suppliante obtenir que le gouverneur éternel du monde paye une si grande condescendance d'un prix qui l'égalé, et qu'il étende la droite de sa grâce parsecourable sur l'avenir de César et d'*Augusta*] » (traduction d'A. Pézard).

¹⁰⁴ Dans les paroles de Bernard, nous trouvons l'écho de celles de l'aigle au ciel de Jupiter : « E cominciò [il rostro dell'Aquila] : "Per esser giusto e pio / son io qui essaltato a quella gloria / che non si lascia vincere a disio" [Et commença [le

comment la seconde a pu manifester sa puissance par l'intermédiaire de Marie, sans qu'aucune loi humaine ne puisse le justifier.

Nous pouvons conclure notre étude en soulignant que les convictions politiques de l'auteur ont suivi un long chemin de transfiguration qui aboutit au sommet de la rose (une noble fleur, comme le lis) à ce titre suprême d'*Agusta* attribué à la Vierge Marie (*Maria*, qui est avant tout Mère de l'Église et *Mater Misericordiae*¹⁰⁵). Dante transfère ainsi de façon audacieuse la terminologie impériale en plein cœur du paradis, pour en exprimer l'ordonnement suprême, grâce à une ultime re-sémantisation. Cette transformation reflète en quelque sorte l'expérience amoureuse (et poétique) de l'auteur, qui n'a jamais renié sa production précédente mais a montré qu'il lui fut nécessaire d'affronter une longue purification, qui impliquait aussi une re-sémantisation de la terminologie courtoise¹⁰⁶.

bec de l'aigle] : "Pour être juste et pieux / je suis ici exalté dans cette gloire / qu'aucun désir ne saurait dépasser"] » (*Par.* XIX, 13-15).

¹⁰⁵ Même si le *Salve Regina* n'avait pas encore inclus ce titre dans son *incipit* (*Salve Regina misericordiae*), il était déjà répandu à l'époque de saint Bernard (voir BARRE H., « Saint Bernard, docteur marial », in *Saint Bernard théologien. Actes du congrès de Dijon, 15-19 septembre 1953, Analecta sacris ordinis cistercensis*, IX [1953], p. 100).

¹⁰⁶ Pour une argumentation plus détaillée, nous renvoyons à la prochaine publication de l'inédit de notre HDR (LE LAY C., « Marie dans *La Divine Comédie*. Diverses fonctions mariales et nouvelle lumière sur Béatrice »).