



HAL
open science

” La consolation par la citation : la lettre de Guittone
d’Arezzo à un ami ruiné (lettre III) ”

Cécile Le Lay

► To cite this version:

Cécile Le Lay. ” La consolation par la citation : la lettre de Guittone d’Arezzo à un ami ruiné (lettre III) ”. Arzanà. Cahiers de littérature médiévale italienne, 2010, 13, pp.109-136. halshs-00942713

HAL Id: halshs-00942713

<https://shs.hal.science/halshs-00942713>

Submitted on 14 Jun 2017

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L’archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d’enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

La consolation par la citation : la lettre de Guittone d'Arezzo à un ami ruiné (Lettre III)

Cécile Le Lay

Citer ce document / Cite this document :

Le Lay Cécile. La consolation par la citation : la lettre de Guittone d'Arezzo à un ami ruiné (Lettre III). In: Arzanà 13, 2010. Écritures et pratiques de l'amitié dans l'Italie médiévale. pp. 109-136;

doi : 10.3406/arzan.2010.971

http://www.persee.fr/doc/arzan_1243-3616_2010_num_13_1_971

Document généré le 27/04/2017

Résumé

La consolation par la citation : la lettre de Guittone d'Arezzo à un ami ruiné (Lettre III)

La lettre III de Guittone d'Arezzo, la plus longue de sa correspondance, est une consolatio adressée à son ami Monte Andrea, poète et banquier, pour l'inviter à voir dans ses déboires financiers le levier pour l'acquisition d'un bien moral. La leçon éthique ainsi impartie est étayée par quelque 160 citations d'auctoritates, parmi lesquelles, comme on pouvait s'y attendre, Sénèque, cité 30 fois, occupe de loin la première place, suivi par Aristote, dont les 20 citations figurent cependant toutes dans la deuxième partie de la lettre. C'est donc en cours de route, et dans le corps même du texte, qu'Aristote devient le point de repère pour cette concrétisation épistolaire du rapport amical. La lettre constitue ainsi un témoignage important du moment où Guittone accède à la connaissance directe d'Aristote, car ses citations sont, de surcroît, le fruit de sa propre translittération en langue vernaculaire du *Compendium latin de l'Ethique à Nicomaque*.

Après avoir rappelé la façon dont les artes dictandi venaient de codifier le genre épistolaire, et ce afin d'élucider le contexte rhétorique dans lequel s'insère la correspondance de Guittone, l'article poursuit en illustrant le traitement du thème de l'amitié dans la lettre III. A l'issue de cette analyse, il appert que la lettre à l'ami ruiné constitue un double exploit, à la fois conceptuel et littéraire. Guittone est en effet le premier à rédiger une lettre en langue vernaculaire qui transpose dans le genre épistolaire les modalités propres aux *Summae* d'inspiration morale (en particulier la *Summa de vitiis* et la *Summa de virtutibus* de Guillaume Peyrault [ou Perrault], réunies en un seul volume à partir de 1250) ainsi qu'à la parénèse religieuse des sermons, tout en les associant à la référence directe à Aristote. L'amitié, dont cette lettre est le gage, se veut capable de surmonter les différences sociales ou religieuses entre l'épistolier (le «frate Guittone» qu'il devient après sa «conversion») et le destinataire parce qu'elle s'enracine, comme le veut Aristote, dans la raison, la partie la plus noble de l'esprit humain.

La consolation par la citation : la lettre de Guittone d'Arezzo à un ami ruiné (Lettre III)

Comment reconforter un ami qui vient de faire faillite lorsque l'on s'appelle Guittone d'Arezzo († 1294) et que l'on jouit de la réputation d'être un guide moral pour une certaine élite politique, religieuse et littéraire de Toscane, dans la deuxième moitié du XIII^e siècle ?

La question est d'autant plus épineuse si cet ami s'appelle Monte Andrea, un ancien disciple qui est désormais au centre d'un « cercle poétique » et qui s'est déjà déclaré incapable de suivre son maître dans le renoncement aux « fruits empoisonnés » de la poésie d'amour ou aux plaisirs du monde en général¹ : quel type de composition et quel langage utiliser quand le destinataire ne partage pas les mêmes convictions et n'a pas la même formation intellectuelle (ce fut probablement un banquier) ?

Le choix d'écrire une épître-traité, l'une des plus longues du répertoire de Guittone, en s'appuyant sur pas moins de cent soixante citations d'autorités reconnues², se présente à nos yeux de lecteurs modernes comme une énormité incompréhensible. En effet, à une époque comme la nôtre où le développement d'internet a considérablement réduit l'espace et le temps qui séparent les personnes, il serait inconcevable d'élaborer un message aussi long, et en recevoir un semblable ne manquerait pas de surprendre le destinataire, surtout si cette fâcheuse initiative est justifiée en invoquant les liens d'amitié qui sont censés unir les correspondants !

-
1. Cf. la tenson avec Guittone in Monte Andrea da Fiorenza, *Le Rime*, F. F. Minetti (éd.), Florence, Accademia della Crusca, 1979, p. 208-210.
 2. C'est en raison de sa longueur que nous ne donnons, en Annexe, que de larges extraits de la lettre III (d'après Guittone d'Arezzo, *Lettere*, C. Margueron (éd.), Bologne, Commissione per i testi di lingua, 1990, p. 38-49), suivis de la traduction par nos soins.

Si nous sommes à un tournant culturel qui sera sans doute marqué, comme le prévoit Armando Petrucci dans son dernier livre³, par la fin d'une « expérience plurimillénaire », celle de la correspondance écrite, et donc par la disparition de l'un des moyens les plus raffinés d'entretenir l'amitié à distance, il n'est pas inutile de chercher à reconstituer les données contextuelles qui permettent d'apprécier à sa juste valeur la lettre consolatoire de Guittone.

Sachant qu'à une époque comme le Moyen Âge, plus encore qu'à d'autres époques, la création littéraire était soumise à des règles précises qui constituaient aussi un cadre d'évaluation communément admis, notre étude commencera par identifier le genre de texte auquel cette lettre peut être rattachée, avant d'aborder les spécificités de son contenu, pour lequel Guittone n'hésite pas à puiser dans les dernières traductions latines d'Aristote et à défendre une conception de l'amitié basée sur la *ratio*.

À la lecture des principales études déjà parues sur ce sujet depuis le siècle dernier, on s'aperçoit que les difficultés d'interprétation ne datent pas d'aujourd'hui : après avoir essayé de définir cette lettre, plusieurs critiques – même parmi les plus avertis – n'ont pas caché leur scepticisme quant à son efficacité, ou même à sa vraisemblance. Francesco Meriano la présente comme un « centon [...] de toute une variété de maximes, sacrées et profanes, classiques et médiévales » et Claude Margueron ajoute qu'au vu du manque d'ascétisme de Monte, « il est improbable que Guittone ait réussi dans son intention de le convertir » ; de son côté, Alfredo Schiaffini considère que « les cent soixante citations » sont « vraiment excessives » et, devant une telle « absurdité psychologique », il préfère l'apparenter aux lettres fictives données comme exemples par les célèbres professeurs d'*ars dictandi* de la première moitié du XIII^e siècle, les *dictatores* Boncompagno da Signa ou Guido Faba ; Cesare Segre conteste cette opinion en faisant remarquer qu'il est « inutile de continuer à ironiser sur ce que notre mentalité nous empêche de comprendre », mais lorsqu'il rappelle ce qu'était le centon (une « formule » qui « correspondait à la culture d'une grande partie du Moyen Âge, faite d'amalgames indigestes, et à la prédominance du

3. A. Petrucci, *Scrivere lettere. Un'esperienza plurimillennaria*, Bari, Laterza, 2008.

principe d'autorité »), il ne semble pas non plus très enclin à surmonter ses propres *a priori*; Mario Marti précise de son côté que les lettres de Guittone ne peuvent être de « simples exercices littéraires ou rhétoriques, ou encore moins, de simples “exemples” ou modèles », car « c'est l'apostolat qui constitue sa véritable vocation » : il définit alors ces lettres comme « les sermons de sa foi et de son activité religieuse »; Margueron fait le point sur la question de la vraisemblance en réfutant les arguments des partisans du caractère fictif des lettres de Guittone, et propose un compromis en définissant la lettre III comme « la face littéraire d'une tribulation réelle »⁴.

Ces tentatives de définition prouvent que pour envisager correctement les enjeux et l'impact de cette lettre, il est préférable de chercher à la situer dans un contexte plus vaste. À cet effet, dans un premier temps nous examinerons les précieux fascicules de la collection *Typologie des sources du Moyen Âge occidental* concernant, d'une part, les lettres en général, d'autre part, les traités médiévaux relatifs à l'art de composer un texte, en particulier une lettre (*ars dictandi* et *ars dictaminis*), sans oublier celui qui traite des sermons (*ars praedicandi*)⁵. Même si le corpus étudié dans ces trois livrets est constitué pour l'essentiel de textes en langue latine, les remarques peuvent encore être valables pour le XIII^e siècle en Italie, car c'est une phase de transition où commence à s'affirmer une prose littéraire en langue vernaculaire qui s'inspire directement de la tradition latine. Puis, dans un deuxième temps, nous verrons que cette lettre se rattache de façon plus particulière au genre littéraire de la consolation, qui remonte à l'Antiquité gréco-romaine et figure également dans les milieux monastiques.

-
4. F. Meriano, *Le lettere di Frate Guittone d'Arezzo*, Bologne, Commissione per i testi di lingua, 1922, p. 75; Guittone d'Arezzo, *Lettere*, C. Margueron (éd.), Bologne, Commissione per i testi di lingua, 1990, p. 37; A. Schiaffini, *Tradizione e poesia*, Rome, Ed. di Storia e letteratura, 1943, p. 44 et n. 15; C. Segre, *Lingua, stile e società*, Milan, Feltrinelli, 1991, p. 98-99 (essai déjà publié en 1952); M. Marti, « La prosa », in *Storia della letteratura italiana*, E. Cecchi e N. Sapegno (éds.), vol. 1 *Le origini e il Duecento*, Milan, Garzanti, 1965, p. 545; C. Margueron, *Recherches sur Guittone d'Arezzo*, Paris, PUF, 1966, p. 134-139, 240-244.
5. G. Constable, *Letters and letter-collections*, Turnhout, Brepols, 1976 (*Typologie des sources du Moyen Âge occidental* n. 17); M. Camargo, *Ars dictaminis. Ars dictandi*, Turnhout, Brepols, 1991 (*Typologie...* n. 60); M. Briscoe, *Artes praedicandi*, Turnhout, Brepols, 1992 (*Typologie...* n. 61).

Tout d'abord, Giles Constable rappelle que pour définir le genre épistolaire médiéval il faut effectivement utiliser d'autres critères que ceux d'aujourd'hui : en effet, les qualificatifs "intime", "spontané" ou "privé" qui suffiraient de nos jours à le définir sont inadaptés, car il s'agissait la plupart du temps de documents presque officiels au style emprunté, souvent même destinés à être publiés dans des recueils. C'était en fait une catégorie difficile à cerner, car elle regroupait des textes écrits « en des formes et des styles très variés, sur des sujets très différents, et d'une longueur elle aussi très variable », comme le prouve aussi le corpus de Guittone. Même la distinction entre document historique et document littéraire n'était pas claire à cette époque : voilà pourquoi « il est sage d'éviter des termes comme "pseudo-lettres" ou "quasi lettres" » (ou de se poser le problème de leur "vraisemblance", comme pour la lettre III), car cela suppose que l'on se réfère à des schémas et à des critères qui risquent d'être tout simplement anachroniques⁶.

La période historique demande que l'on élargisse considérablement la définition moderne de lettre : « L'essence du genre épistolaire, à la fois dans l'Antiquité et au Moyen Âge, ne consistait pas à déterminer si une lettre était effectivement envoyée, mais si elle remplissait une fonction de représentation. Cette conception de la lettre en tant que *sermo absentium* permettait d'inclure dans le genre épistolaire de nombreux textes – en particulier des textes comme des sermons ou des traités polémiques, dans lesquels l'écrivain avait coutume de s'adresser directement au lecteur – qui habituellement aujourd'hui ne seraient pas écrits sous forme de lettre. [...] Ainsi, la forme épistolaire était souvent aussi utilisée pour l'apostolat, l'instruction et la propagande, lorsque le face-à-face était impossible »⁷. Nous reviendrons plus loin sur cette conception qui permet de comparer la lettre III à un *sermo absentium* (d'autant plus que, tout comme les poésies, les lettres étaient généralement lues à haute voix devant témoins⁸), mais ce cadre plus général nous permet d'ores et déjà de comprendre pourquoi le fait

6. G. Constable, *Letters...*, p. 11-13 (à ce propos, il cite l'exemple de l'étude de Jacques Leclercq sur les lettres de saint Bernard : *Lettres de S. Bernard : Histoire ou littérature?*, in *Studi medievali*, 3^e série, 12 (1971), p. 1-74, qui finit par conclure qu'elles appartenaient aux deux catégories).

7. *Ibid.*, p. 13-14.

8. Cf. J. Leclercq OSB, *Les lettres familières d'un moine du Bec*, in *Analecta monastica* 11 (1953) (*Studia Anselmiana* 31), p. 145-150.

qu'elle se présente sous forme d'une épître-traité n'avait rien d'incongru et ne constituait donc pas en soi un obstacle à sa réception.

De même, pour la définition de la longueur d'une lettre, Constable note que la notion de *brevitas*, qui semblait être la marque la plus importante du *stylus epistolaris*, était sans doute plutôt une notion négative, qui permettait de distinguer la lettre d'autres formes littéraires, mais sans fixer de limites précises. De plus, si à partir du XII^e siècle les *dictatores* ont insisté sur cette notion, les contemporains n'approuvaient pas forcément tous cette tendance à raccourcir et à formaliser les lettres. Pierre le Vénérable († 1156), par exemple, la définit comme « un je ne sais quoi de paresse innée », et ajoute que, même les plus longs parmi ses propres écrits, comparés à ceux des anciens, apparaîtraient vraiment courts⁹.

À cet égard, il est donc possible de corriger l'impression d'excès que donne la lettre III en la replaçant dans un contexte plus large. De plus, si Guittone fait allusion par deux fois à cette notion de *brevitas*, ce n'est pas forcément pour s'excuser de ne pas l'avoir respectée, comme on a pu le croire. Dans la *propositio*, elle lui permet de justifier le fait qu'il n'ajoutera pas de commentaires aux citations alléguées dans son développement, de même qu'elle était « souvent citée comme ce qui justifie l'omission d'un argument ou d'un exemple supplémentaire »¹⁰. Dans la *petitio*, il pourrait s'agir tout simplement d'une manière polie de s'excuser d'avoir été si long¹¹. Pour étayer son jugement négatif, Margueron s'appuie sur le fait qu'un auteur comme Pierre Damien († 1072) « s'excuse à chaque fois qu'il pèche par prolixité dans ses lettres »¹² mais, en soi, cela ne signifiait pas qu'il y eût infraction à la règle de la *brevitas*. En réalité, dès le début Guittone avait annoncé que c'était le sujet lui-même qui exigeait une telle longueur et, dans une de ces tournures antinomiques qui le caractérisent, il avait associé nécessité d'un long développement et souci de concision¹³.

9. G. Constable, *Letters...*, p. 18-20.

10. *Ibid.*, p. 19.

11. « Disio grande e bono, amico mio, che porto voi mettendo in voi aiuto, tanto m'ha fatto dire che forse è troppo [...] » : « Le grand et bon désir que j'ai, mon ami, de vous venir en aide, m'a fait parler à un point peut-être excessif [...] », Guittone d'Arezzo, *Lettere...*, lettre III, § 75, p. 49.

12. *Ibid.*, p. 77.

13. « E potendo retraire più brevemente e longo dire, ch'è, delecto, mistieri seguendo [...] » : « Et afin de pouvoir rapporter plus brièvement le long discours que, cher ami, il me faut suivre [...] », *ibid.*, lettre III, § 4, p. 38-39

Quant à la classification des types de lettres, elle n'a pris forme que tardivement. Progressivement, on a fait dépendre la forme et le style d'une lettre de son sujet, et les *dictatores* ont commencé à fixer des règles en déterminant des types de lettres en fonction de leur contenu (ordre, requête, défense, condoléance, conseil, etc.), mais beaucoup d'écrivains continuaient à ne pas les suivre et à choisir la forme épistolaire justement à cause de sa souplesse et de la liberté qu'elle autorisait¹⁴.

Par ailleurs, il est probable que Guittone a effectivement suivi les cours du *Studium* d'Arezzo, bénéficiant ainsi d'une solide formation littéraire, dont celle concernant l'épistolographie à la fois latine et vernaculaire, ce qui pouvait inclure également la familiarisation avec certaines notions juridiques¹⁵. L'étude du développement des *artes dictaminis* montre en effet que la reprise des préceptes classiques liés aux plaidoiries (essentiellement le *De inventione* de Cicéron et la *Rhetorica ad Herennium* du pseudo-Cicéron) n'était pas perçue comme une incongruité pour la technique épistolaire puisque la pratique de lire les lettres à haute voix pouvait les assimiler à des sortes d'*orationes*, même si leur contenu avait plus souvent comme objet une requête ou une déclaration qu'à proprement parler une volonté de convaincre¹⁶. De ce point de vue, la lettre III s'apparente toutefois davantage à un discours persuasif, puisqu'il s'agit pour Guittone de prouver à Monte Andrea que, paradoxalement, son malheur peut lui apporter le bonheur.

Comme dans ses autres lettres, il suit donc les règles de subdivision de l'*oratio* en quatre parties (*salutatio*, *propositio*, *narratio* et *petitio*), et, même si le lien qui unit ici les différentes citations peut ressembler à « un fil logique des plus ténus », comme le pensait Segre¹⁷, ce critère d'organisation n'en existe pas moins et pourrait en réalité s'inspirer d'autres formes de discours, comme les sermons, dont la structure répondait à d'autres exigences que celle de la logique pure. En effet, d'après les *artes praedicandi*, ceux-ci obéissaient à des règles de développement très particulières, où la priorité était donnée aux citations d'autorités alléguées comme preuves (la

14. G. Constable, *Letters...*, p. 21-23.

15. Cf. C. Le Lay, *Le droit et la justice dans la poésie du XIII^e siècle : Guittone d'Arezzo et Jacopone da Todi*, thèse de doctorat sous la direction de C. Perrus, soutenue le 8 novembre 2003, Paris III-Sorbonne Nouvelle, p. 73-85.

16. M. Camargo, *Ars dictaminis...*, p. 19.

17. C. Segre, *Lingua, stile...*, p. 98 ; C. Margueron, *Le lettere...*, p. 52-53.

Bible, les Pères de l'Église et certains auteurs païens)¹⁸. Dans notre cas, la succession s'appuie en effet davantage sur la reprise d'un même terme, ou thème, comme dans la *lectio* monastique, qui « tend vers la *meditatio* et l'*oratio* », contrairement à la *lectio* scolastique, qui « tend vers la *quaestio* et la *disputatio* »¹⁹.

Le caractère édifiant de cette lettre, auquel s'ajoute l'abondance des citations, peut donc l'apparenter à un sermon, mais plutôt à ceux qui nous sont parvenus en latin, car le cumul des autorités citées dans les sermons en langue romane est bien sûr moins précis à cause des marques de l'oralité et du manque de discernement des prêtres peu instruits ; ce qui est en net contraste, comme nous le verrons, avec la sélection des références de Guittone (qui cite encore abondamment les auteurs classiques, alors qu'il est recommandé d'en faire un usage modéré pour les sermons) et l'élégance de ses traductions. Par cette contribution à l'enrichissement de la culture vernaculaire, il se présente donc lui aussi comme une sorte de « pont entre deux cultures » : cette expression de Michel Zink se réfère à la culture latine et cléricale d'un côté, et à la culture romane et laïque de l'autre²⁰.

Ainsi, tout en se pliant aux règles inculquées par une certaine formalisation officielle (celle des *artes dictandi*), avec notamment la subdivision des lettres, Guittone ne semble pas esclave d'une application trop restrictive de leurs recommandations (*brevitas* et logique du développement), qui concernaient sans doute davantage les professionnels de l'écriture comme les notaires, ou les intellectuels des milieux scolastiques : de cette façon, il se rattache aussi, et sans doute sciemment, à une tradition plus ancienne, celle de la culture monastique, étant lui-même devenu frère conventuel dans la Milice de la Vierge.

Notons également qu'avoir recours de façon aussi massive aux sentences et aux autorités²¹ pour étayer un discours persuasif remonte aux origines

18. M. Briscoe, *Artes praedicandi...*, p. 56.

19. J. Leclercq OSB, *L'amour des lettres et le désir de Dieu*, Paris, Éd. du Cerf, 1957, p. 72.

20. M. Zink, *La prédication en langue romane avant 1300*, Paris, Éd. Champion, 1976, partie IV « La prédication en langue romane, pont entre deux cultures », p. 303 et suiv.

21. Pour Aristote une sentence mise dans la bouche d'un personnage illustre ou d'un écrivain célèbre s'appelle une « autorité » et devient ainsi le témoignage digne de foi d'une personne éloignée (*Rhetorica* I, 15).

de la littérature antique (sémitique, grecque et biblique); au temps des Romains, « cette habitude de citer des auteurs anciens, poètes ou philosophes, à l'appui de sa propre opinion est passée des discours judiciaires aux traités écrits sur un ton oratoire ou moralisant; les dialogues de Cicéron en regorgent, ainsi que les opuscules de Plutarque et de Lucien »²². Si déjà Platon atteste que des anthologies de sentences étaient en usage dans les écoles grecques de son époque (*Lois*, VII, 811 A), les Latins ont largement développé cette tradition et des œuvres entières sont consacrées à cette forme littéraire dans l'Antiquité romaine. Le Moyen Âge latin hérite ainsi de cette habitude ancestrale, aussi bien pour la rhétorique profane que pour la rhétorique sacrée (lettres, opuscules, traités, sermons)²³.

Au XIII^e siècle, la scolastique a déjà transformé radicalement le rapport aux autorités, même si le type de raisonnement spéculatif sur lequel se fonde l'enseignement universitaire, la *quaestio*, continue à s'appuyer sur elles. En fait, Guittone n'a pas du tout recours à cette nouvelle méthode spéculative de la didactique latine, mais son épître-traité constitue toutefois une innovation importante pour la culture de l'époque : c'est en effet l'un des premiers exemples de lettre en langue vulgaire qui veut aussi transmettre un enseignement moral et philosophique, « innovation qui permet de mesurer de combien s'est enrichi en un quart de siècle le genre de la lettre, simple modèle abstrait, prétexte à virtuosité verbale chez les premiers *dictatores* toscans et bolonais »²⁴.

Toutes ces remarques d'ordre général peuvent cependant être affinées puisque le thème de cette lettre permet de la rattacher au genre littéraire de la consolation, genre très répandu dans l'Antiquité, et que reprendront au siècle suivant Pétrarque et Boccace, mais qui semble pour sa part avoir déjà bel et bien disparu à notre époque et ne plus pouvoir être correctement appréhendé²⁵. On s'aperçoit ainsi qu'à la différence des lettres de condoléances actuelles, l'essentiel des anciennes consolations, qui « consistait en un vigoureux appel à la raison et à la dignité humaine », précisément dans

22. Cf. F. Di Capua, *Sentenze e proverbi nella tecnica oratoria*, Naples, Libreria scientifica editrice, 1946, p. 39.

23. *Ibid.*, p. 53 et 100-101.

24. C. Margueron, *Recherches...*, p. 138.

25. Nous nous référons pour l'analyse de ce genre consolatoire à l'excellente préface d'Ilsetraut Hadot à Sénèque, *Consolations*, Paris, Éd. Rivages, 1992, p. 9-33.

la circonstance pénible à affronter, gardait toute sa validité au temps de Guittone : bien qu'il ne se rapporte que de loin à notre sujet puisque son auteur s'adresse à lui-même et non à quelqu'un d'autre, on peut signaler ici le livre qui a le plus été lu tout au long du Moyen Âge, à savoir la célèbre *De consolatione philosophiae* de Boèce. Or ce genre littéraire, s'il s'était surtout développé dans les écoles de philosophie stoïcienne et platonicienne à partir du III^e siècle avant notre ère, avait débuté chez les sophistes du siècle précédent, ce qui explique son caractère rhétorique en plus de son caractère rationnel : une fois écartés les excès sophistiques, le rôle de la rhétorique s'était de nouveau affirmé dans les différentes écoles philosophiques, mais de façon très atténuée chez les stoïciens. Sénèque (celui que Guittone cite le plus dans sa lettre) revendiqua pourtant son importance et chercha à l'adapter aux différentes situations de la parénèse, en critiquant la monotonie et le manque d'efficacité des phrases de Cicéron. C'est ainsi qu'il justifia par exemple une certaine prédilection pour les sentences, parfois exprimées sous forme de vers, quand il s'agissait de secouer son auditeur pour le faire sortir de son indifférence (et c'était sans doute le cas pour Monte Andrea) : en effet, l'efficacité d'une pensée ainsi concentrée s'en trouve multipliée car elle acquiert la force d'un projectile lancé par un bras vigoureux (cf. *Lettre à Lucilius*, 108, 8), et dans ce cas « ces vérités se passent d'avocat » (*Ibid.*, 94, 28), c'est-à-dire d'explications (en somme, ce sont des assertions), comme dans notre lettre III.

De plus, il est intéressant de remarquer que ce genre littéraire pouvait prendre un accent particulier chez les moines, puisque leurs lettres de consolation s'apparentaient souvent aux lettres d'exhortation et aux lettres de « direction »²⁶ : d'une certaine manière, ici comme dans bien d'autres cas, Guittone se pose lui aussi en « directeur de conscience ».

Précisons enfin que le choix d'offrir à son destinataire les bienfaits d'une si vaste culture est justifié par une conception de l'amitié qui demande aussi à être replacée dans son contexte pour pouvoir être bien comprise. Il faut ainsi rappeler que l'amitié était fréquemment invoquée dans les correspondances épistolaires, que ce soit dans l'Antiquité ou au Moyen Âge, mais que c'était un terme qui avait un sens plus large qu'aujourd'hui, puisqu'il caractérisait un ensemble plus vaste de relations humaines²⁷. En effet, si l'on se

26. J. Leclerc OSB, *L'amour des lettres...*, p. 173.

27. G. Constable, *Letters...*, p. 15.

réfère par exemple à l'une des autorités les plus connues à ce sujet, Aristote, la distinction qu'il propose entre trois formes d'amitié, selon qu'elle se base sur l'utilité, le plaisir ou la vertu, constitue une « tripartition [qui] montre que le concept aristotélicien d'amitié (*philia*) est plus large que le nôtre et englobe l'ensemble des relations interindividuelles »²⁸. Il n'était donc pas nécessaire d'avoir une familiarité intime avec son correspondant pour décider de lui écrire une lettre consolatoire en signe d'amitié. Cependant, faire appel à la raison et à la vertu de son interlocuteur, en ayant recours à tout un héritage philosophique pour l'aider à surmonter son épreuve, prouve que Guittone vise la conception de l'amitié la plus noble. Par ailleurs, de par la notoriété de son auteur, la lettre elle-même constitue un honneur pour celui qui la reçoit, quelle que soit la réaction suscitée.

Après avoir élucidé le contexte pour tenter de réfuter un certain nombre d'objections dues en grande partie à notre mentalité moderne (vraisemblance douteuse, longueur excessive, argumentation maladroite, témoignage d'amitié irrecevable), venons-en aux spécificités du contenu.

Le gros travail d'identification des sources effectué par Margueron a permis de constater que les *Summae virtutum ac vitiorum* du dominicain Guillaume Peyraut et le *Compendium* de l'*Éthique à Nicomaque* d'Aristote (résumé latin d'une version arabe de l'original grec) constituent probablement les ouvrages les plus utilisés par Guittone pour choisir ses citations (rappelons que l'usage médiéval consistait à citer les autorités sans citer les sources). À l'instar de ses contemporains, il a donc abondamment puisé dans ces deux compilations extrêmement répandues bien que relativement récentes (vers 1236 pour la *Summa de vitiis*, et vers 1248 pour la *Summa de virtutibus*, souvent réunies en un seul volume à partir de 1250, et vers 1243-1244 pour le *Compendium*). Sans doute à cause des dates trop rapprochées, Peyraut ne cite que très peu Aristote dans ses *Summae*, et jamais les passages du *Compendium*. C'est peut-être grâce aux conseils avisés d'un autre dominicain que Guittone « combla partiellement cette lacune en complétant son information auprès du *Compendium*, d'où un enrichissement, au moyen d'un apport péripatéticien, de la théologie

28. C'est le résumé efficace de l'apport aristotélicien que donne P. Aubenque, « Aristote », in *Enciclopedia universalis*, vol. 2, Paris, 1996, p. 970.

morale chrétienne essentiellement latine exposée par G. Peyraut »²⁹. Les autres citations de la lettre III sont tirées de Cicéron, d'Augustin ou de la Bible, avec encore quelques passages qui restent non identifiés.

Si l'on parcourt le volume des *Summa* de Peyraut, on s'aperçoit qu'elles se présentent, comme de nombreuses autres compilations, sous la forme d'un regroupement de sentences autour d'une suite de thèmes qui, eux, s'articulent selon une certaine logique, et une certaine harmonie dans leurs propres subdivisions (malgré l'identité du titre, fréquent à l'époque, le contenu n'a donc rien à voir avec la réflexion dialectique menée quelques décennies plus tard par saint Thomas d'Aquin, † 1274). La *Summa virtutum* est placée en tête et se divise en cinq parties (*De virtute in communi* composée de douze chapitres; *De virtutibus theologis* de quatre; *De virtutibus cardinalibus* de cinq; *De donis* de douze et *De beatitudinibus* encore de douze), et la *Summa vitiorum* se divise en neuf parties, une pour chacun des vices capitaux (*gula, luxuria, avaritia, accidia, superbia, invidia, et ira*), avec une partie introductive (*De his que valent ad detestationem vitiorum in communi*) et une partie conclusive (*De peccato lingue*).

Guittone ne pouvait donc évidemment pas y trouver une démonstration déjà toute prête sur le sujet qu'il se proposait de développer, mais il ne s'est pas non plus contenté de mettre bout à bout des citations prises çà et là dans les recueils : il lui fallait opérer un choix parmi des centaines, voire plusieurs milliers de citations. En ce sens, nous rejoignons la position de H. Wayne Storey qui, tout en reconnaissant à la suite d'Antonio E. Quaglio et de C. Margueron que notre auteur n'était « ni érudit ni philosophe », ne partage pas complètement l'opinion du premier critique, qui considère que sa contribution se limitait à divulguer les idées des autres. Cette vision restrictive de son programme artistique risquerait de faire croire qu'il ne cherchait qu'à puiser de belles formules dans les différents recueils de sentences latines. Aux yeux du spécialiste américain, Guittone reste au contraire fidèle à la maxime médiévale reprise par Dante au chant XXXII du *Paradis* (« sì che dal dicer mio lo cor non parti » : « sans séparer ton cœur de ma parole », v. 150), car il ne dissocie pas son travail sur la forme du but de son message. Wayne Storey analyse ainsi le thème de l'amitié, « l'une des "signatures" du contenu les plus reconnues pour ce poète et pour ses disciples et imitateurs », en essayant de distinguer

29. C. Margueron, *Recherches...*, p. 333.

différentes étapes dans la lecture et l'influence du *De amicitia* de Cicéron sur la production poétique de Guittone³⁰.

Sans avoir l'ambition d'approfondir comme ce critique la notion d'amitié sur un plan théorique, ni la prétention d'occulter les maladresses d'une prose vulgaire encore à ses débuts³¹, nous verrons que l'exemple de cette lettre III permet d'apporter des éléments concrets pour définir cette notion qui s'est incontestablement modifiée à la suite de la "conversion" de son auteur.

Suivant la règle habituelle, cette lettre se compose de quatre parties principales, la *salutatio* (§ 1), la *propositio* (§ 2-4), la *narratio* (§ 5-74) et la *petitio* (§ 75-76), avec une *narratio* particulièrement longue ici et qui peut à son tour être divisée en cinq sous-parties à peu près équilibrées (nous proposons notre propre répartition, distincte de celle de Margueron) : après avoir rappelé les vices qui sont liés à la richesse comme l'avarice et la cupidité (§ 5-15), Guittone fait l'éloge de la véritable richesse, celle que donne le Seigneur, qui n'a pas craint de se faire pauvre (§ 16-29), puis il précise que ce don consiste en des biens impérissables, la sagesse et la vertu, qui sont les seuls capables de procurer bonheur et joie véritables (§ 30-42), à la condition de se comporter en "animal raisonnable", qui utilise sa raison en s'appuyant sur le discernement (la « discrétion »), pour distinguer ce qui est bien et bon (§ 43-57), et le mettre en pratique avec persévérance, car l'épreuve corrige des vices et c'est par amour que Dieu l'inflige à ses enfants (§ 58-74).

Parmi les citations qui constituent le corps de cette lettre, les 162 qui ont été identifiées par Margueron peuvent être réparties en trois groupes comme suit :

- 74 citations tirées de 7 philosophes grecs ou romains (Socrate, Aristote appelé « le Philosophe » par antonomase, Cicéron indiqué par son nom

30. H. Wayne Storey, « Guittone e la *Societas amicorum* : i due "tempi" della lettura del *De Amicitia* », in *Guittone d'Arezzo nel VII^e centenario della morte*. Atti del Convegno Internazionale di Arezzo 22-24 aprile 1994, M. Picone (éd.), Florence, Cesati, 1995, p. 57-58 ; A. E. Quaglio, *Retorica, prosa e narrativa del Duecento*, in *La poesia realistica e la prosa del Duecento*, Bari, Laterza, 1980, p. 109 ; C. Margueron, *Recherches...*, p. 391-392.

31. Cf. C. Segre, *Lingua, stile...*, p. 113.

LA LETTRE DE GUITTONE D'AREZZO À UN AMI RUINÉ

de famille « Tulio », Sénèque, Sékundos [qui est en réalité un personnage légendaire], Macrobe et Boèce [deux philosophes que Margueron range du côté des auteurs chrétiens] ;

- 41 citations tirées de 5 Pères latins de l'Église (Ambroise, Jérôme, Augustin, Grégoire et Bernard, dont trois sont appelés « bienheureux » : Ambroise, Grégoire et Bernard) ;
- 47 citations tirées de la Bible, dont 27 de l'Ancien et 20 du Nouveau Testament (Ancien Testament avec 11 noms : Moïse [*Deutéronome*], David [appelé « prophète », fait partie des *Psaumes*], *Psaumes*, *Job*, Salomon [*Ecclésiaste*], *Ecclésiastique*, *Livre de la Sagesse*, *Isaïe*, *Jérémie*, *Ezéchiel*, *Osée* ; et Nouveau Testament avec 6 noms : Jean [« évangeliste »], Paul, Jacques [« apôtre »], Marie [« bienheureuse »], Notre Seigneur [*Évangiles*], Ange [*Apocalypse*]).

Dans l'ordre décroissant du nombre de citations par auteur (jusqu'à 4), nous trouvons :

Sénèque (30)	Bernard (7)
Aristote (20)	Notre Seigneur (7)
Augustin (19)	Jérôme (6)
Cicéron (13)	Paul (5)
Grégoire (8)	Boèce (4)
Salomon (8)	

Sur une trentaine d'autorités différentes, seulement cinq ne sont pas chrétiennes, mais trois d'entre elles (Sénèque, Aristote et Cicéron) figurent parmi les plus citées, avec Sénèque qui se détache nettement des autres (30 citations). Pour les Pères de l'Église, c'est Augustin qui arrive en tête (19 citations), suivi de Grégoire, Bernard, et Jérôme. Les citations bibliques donnent la priorité à Salomon, aux paroles du Christ (contrairement à Guillaume Peyraut qui préfère citer l'Évangile dans ses *Summae*, Guittone spécifie que c'est « Notre Seigneur » qui parle), puis aux écrits de Paul.

Par rapport à d'autres textes comparables à celui-ci du point de vue de l'abondance des citations, à savoir les sermons, nous constatons que les autorités citées se ressemblent beaucoup (si l'on se réfère à ceux qui ont été étudiés par Michel Zink dans son livre sur *La prédication en langue romane avant 1300*), sauf pour les philosophes païens, beaucoup moins présents

à cause de la recommandation de limiter les références classiques³² : Aristote n'y figure pour ainsi dire pas, sans doute parce que la restriction touchait davantage cet auteur, dont certaines pensées (redécouvertes dans la seconde moitié du XII^e siècle à la suite de nouvelles traductions) restèrent longtemps suspectes, jusqu'à ce que Thomas d'Aquin les assimile dans ses écrits et qu'elles soient ensuite acceptées par l'Église. Toutefois, les interdictions avaient porté sur la métaphysique et la philosophie naturelle, mais ne concernaient ni la logique, ni l'éthique³³.

Plusieurs questions importantes se posent donc quant aux nombreuses citations d'Aristote dans la lettre III : pourquoi cette présence massive et pourquoi les vingt citations sont-elles toutes regroupées dans la seconde moitié du développement, à partir du § 37, sachant qu'il n'y en a plus qu'une après le § 64, celle de la conclusion, qui est fortement christianisée par contamination avec la parabole évangélique du semeur (*Lc* 8, 4-15 ; *Mt* 13, 1-9 ; *Mc* 4, 1-9) ?

Le mot qui semble déclencher cette apparition est le mot « béatitude », bonheur, que Guittone vient d'évoquer au début du § 37 comme étant le résultat de la sagesse et de la vertu, et qui constitue de fait l'un des thèmes principaux du début de l'*Éthique à Nicomaque*, quand il s'agit de définir le but de la recherche philosophique. Mais c'est à partir du § 43 que les citations tirées du *Compendium* se font plus longues et abondantes, lorsque la « raison » et la « discrétion » apparaissent dans la démonstration pour distinguer l'homme des autres êtres vivants, et que l'amitié est citée comme étant le comportement humain le plus conforme à sa nature, qui a son origine dans l'amour de soi-même et se manifeste par le don de soi et de ce que l'on possède aux autres, jusqu'au don de sa propre vie, tout cela par obéissance à la raison et à l'intellect (§ 54).

Ces remarques nous amènent à reprendre de façon plus globale l'étude du thème de l'amitié dans l'ensemble de la lettre.

32. M. Zink, *La prédication...*, p. 317-330.

33. B. Nardi, « Aristotele. L'Aristotelismo nel Medioevo e nel Rinascimento », in *Enciclopedia italiana di scienze, lettere e arti*, Istituto G. Treccani, Milan, Rizzoli, 1929, vol. 4, p. 360.

LA LETTRE DE GUITTONE D'AREZZO À UN AMI RUINÉ

Au plan lexical, le terme « ami » jalonne tout le texte : 15 occurrences dont 13 sont au vocatif et caractérisent le lien que Guittone veut établir avec le destinataire de la lettre, Monte Andrea. Les deux autres occurrences se situent au § 2 : elles servent à illustrer la première réaction de l'auteur à l'annonce du malheur qui afflige son ami, grâce à deux aphorismes, premières sentences dont la source n'a pas besoin d'être citée :

Dolor m'addusse prima, vostro dolor, amico, partecipando, ché grave è non dolere u' dole amico, e disamoroso e villan certo. Se tutto non degnamente l'amico dole, degno è co'llui dolere, non già di ciò che dole, ma perché dole (§ 2)³⁴.

Avec une suite de répétitions savamment élaborées (*adnominatio* et polyptote) de « dolor », Guittone affirme que la compassion pour la peine d'un ami, qu'on ne peut taire sans passer pour un rustre, ne signifie pas pour autant que l'on partage l'objet de sa peine, surtout qu'en l'occurrence il s'agit d'une peine matérielle. Et c'est sur ce deuxième point que portera la suite de la lettre.

Parfois le substantif est complété par un ou plusieurs adjectifs (« Bono e diletto amico », début § 1 ; « bel dolce amico »³⁵, § 2 et § 58 ; « bono amico », § 40 ; « dolce amico », § 43 ; « carissimo amico », § 46 ; « amico mio » § 75), ou bien il est remplacé par un synonyme : « diletto » (« diletto mio », § 2 ; « diletto », § 4). Au § 63 il y a aussi un amusant jeu de mot étymologique (autre *adnominatio*) sur le nom de Monte (« nel gran monte de virtù montando »).

En plus des nombreuses occurrences de « amico » et « diletto » au début de la lettre (6 occ. § 1-2), le verbe « amare » et le substantif « amore » apparaissent également (rappelons que le terme grec « philia » signifie à la fois

34. « La douleur me vint tout d'abord, cher ami, en partageant votre douleur, car c'est une faute grave que de ne pas éprouver de douleur quand l'éprouve un ami, et c'est un manque d'amour et une conduite de rustre, assurément. Et quand bien même il ne serait pas digne pour cet ami de ressentir cette douleur, il est digne de partager sa douleur, non pas pour ce qui cause sa douleur, mais parce qu'il a de la douleur ».

35. Cf. la célèbre formule « beau doux ami » qui vient du français et que l'on trouve dans la dédicace du *Trésor* de Brunet Latin, et donc dans le *Tesoro* (traduit en toscan par Bono Giamboni) que Guittone connaissait sûrement.

« affection », « amitié » et « amour »), dans une phrase du § 3 qui permet à Guittone de préciser sur quelle sorte d'amitié il se base pour oser affirmer que le malheur qui accable son ami lui procure malgré tout de la joie :

Gioia addusseme appresso, en la razionale anima mia, razionale amore che porto voi, non già carne ma spirito, non volere ma ragione considerando, ché no ama chi ama d'altra mainera (§ 3)³⁶.

Il commence par indiquer qu'il s'agit d'un « razionale amore », issu de sa « razionale anima » : cette amitié n'est donc pas « charnelle » mais « spirituelle », et elle ne dépend pas non plus du « vouloir » mais de la « raison ». Il termine en déclarant que c'est la seule façon d'aimer d'un amour véritable.

Margueron ne donne ici aucune précision sur les sources éventuelles de ces expressions : la distinction entre charnel et spirituel est trop répandue au Moyen Âge pour être pertinente, mais l'insistance sur la raison, sur l'amour lié à la raison, nous semble intéressante car Guittone choisit de ne pas se référer à un amour « spiritualisé », comme cela pouvait être couramment le cas dans les milieux monastiques (cf. la renommée du *De spirituali amicitia* de saint Ælred à son époque³⁷, expression qui se trouvait déjà dans une lettre de saint Boniface à des moniales, au x^e siècle³⁸). S'adressant à un laïc, qui plus est rétif à tout effort ascétique, il semble éviter de se situer sur un plan exclusivement spirituel : l'amitié au nom de laquelle il veut exhorter son ancien disciple a pour fondement la raison, et non la foi (sans que ces termes ne s'opposent en rien, contrairement à l'évolution sémantique et culturelle issue en particulier du siècle des Lumières).

Par ailleurs, dans la théologie (saint Augustin, puis saint Thomas, à la suite d'Aristote), *volere* ou *volontà* désigne un mouvement de l'âme, et prend parfois le sens de désir, d'"appétit", bon ou mauvais : chez un être humain digne de ce nom, la raison (il "fedele consiglio della ragione",

36. « La joie vint ensuite, en mon âme rationnelle, de l'amour rationnel que je vous porte, considérant non pas la chair mais l'esprit, non pas le vouloir mais la raison, puisque ce n'est pas aimer que d'aimer autrement ».

37. J. Follon et J. McEvoy, *Sagesses de l'amitié II. Anthologie de textes philosophiques patristiques, médiévaux et renaissants*, Fribourg, Éd. universitaires, et Paris, éd. du Cerf, 2003, p. 247 et suiv.

38. J. Leclerc OSB, *L'amour des lettres...*, p. 175, n. 4.

LA LETTRE DE GUITTONE D'AREZZO À UN AMI RUINÉ

comme le dira Dante) doit tenir sous contrôle tous ces élans. Ici, la distinction entre « vouloir » et « raison » semble moins technique (Guittone n'avait sans doute pas reçu de formation sérieuse en métaphysique), mais plus radicale.

À ce propos, certaines références précises à Aristote qui sont alléguées dans la suite de la lettre apportent un complément d'information intéressant. En effet, à partir du § 43 de la *narratio*, conduite à la manière d'une *argumentatio* basée sur des sentences, le développement s'appuie sur le caractère distinctif de la « raison » pour définir l'homme, à savoir son « anima razionale » selon l'expression du Stagirite (§ 44). Guittone s'adresse ensuite directement à son interlocuteur en faisant justement appel à cette notion sous forme d'une question pressante, dont la formulation rhétorique n'admet en fait aucune réponse négative :

Unde, carissimo amico, voi, sì come creatura razionale, volete ragione seguire in iscienza d'amare ch'è bono a ragione, e ch'è non bono fuggire, stando al giudicio de tali e tanti saggi? (§ 46)³⁹.

Puis il continue à citer le « Philosophe » en donnant l'exemple inverse si répandu des « nombreux hommes esclaves de leur volonté, [qui] choisissent un genre de vie bestial, en suivant le plaisir corporel » (§ 48). Nous retrouvons donc ici, clairement formulée, l'opposition entre le vouloir et la raison que nous voulions préciser. L'alternative n'est pas nouvelle et Guittone y fait allusion à maintes reprises dans ses poésies : d'un côté nous avons les hommes qui se laissent guider par leur instinct, et s'abaissent ainsi au rang des animaux, de l'autre ceux qui obéissent à leur raison, et sont ainsi les seuls à respecter leur nature propre de « créature rationnelle ».

L'amitié au nom de laquelle Guittone élabore cette lettre si complexe annonce donc en quelque sorte la centralité des références à Aristote. Ce choix nous semble particulièrement judicieux, puisqu'il permet de se placer sur un plan rationnel avec de nouveaux arguments, qui peuvent faciliter même l'adhésion d'un homme réputé réfractaire aux arguments moraux traditionnels.

39. « Par conséquent, très cher ami, vous, en tant que créature rationnelle, voulez-vous suivre la raison pour savoir aimer ce qui est bien de raison, et fuir ce qui n'est pas bien, en suivant le jugement de ces sages si nombreux? ».

Signalons cependant que ce sermon sur le mépris des richesses, sur les vrais biens et les faux biens, est très différent des consolations, même hautement morales, délivrées plus tard par Pétrarque et Boccace : Guittone n'a pas encore les visées ambitieuses que la culture humaniste affichera au siècle suivant quant à l'approfondissement de l'enseignement des Anciens. Sa culture basée sur les florilèges n'est pas aussi vaste, même s'il tend à assumer un rôle de guide spirituel. De fait, la lettre III s'apparente plutôt à une "correction fraternelle" (en usage dans les monastères) : « Qui bene amat, bene castigat » (comme il le rappelle dans la dernière partie de son argumentation, § 67-74). Ce qui reste avant tout très magistral.

Le travail de comparaison effectué par Margueron permet toutefois de souligner que Guittone a directement puisé dans le texte latin du *Compendium*, sans avoir recours aux translations qui circulaient déjà (cf. le chapitre VII du *Trésor* de Brunet Latin, puis du *Tesoro* de Bono Giamboni, ou la traduction de Taddeo Alderotti) : on peut ainsi reconnaître qu'il « a fait preuve d'une activité originale de traducteur »⁴⁰, non seulement pour le résumé latin d'Aristote, mais pour l'ensemble des citations, qui présentent souvent des trouvailles stylistiques et des adaptations ingénieuses permettant de les intégrer harmonieusement dans le contenu de la lettre.

Il convient de souligner par ailleurs que toute la première partie de cette lettre (§ 1-4) regorge de figures de style (dont l'antithèse et le paradoxe si chers à notre auteur) et qu'il est parfois possible d'identifier de véritables vers, comme l'a fait Schiaffini pour le § 4⁴¹ : comme le recommandaient tous les théoriciens, Guittone a donc particulièrement soigné la *salutatio* (à laquelle s'ajoute ici la *propositio*), à la manière d'une *captatio benevolentiae* parfaitement adaptée aux goûts littéraires et à la mentalité de son destinataire (rappelons cette touche pleine d'humour qu'est l'*adnominatio* sur son nom).

Reste à comprendre pourquoi cette nouveauté constituée par l'importance des citations d'Aristote n'apparaît vraiment que dans la seconde partie du développement : peut-être est-ce là aussi une marque de l'influence du Stagirite, qui commençait par présenter les points de vue les plus répandus avant de présenter celui qui lui semblait le plus intéressant, celui du sage.

40. C. Margueron, *Recherches...*, p. 335.

41. A. Schiaffini, *Tradizione e poesia...*, p. 56 et n. 47.

LA LETTRE DE GUITTONE D'AREZZO À UN AMI RUINÉ

Pour conclure la présentation de cette épître de Guittone, rappelons que c'est au prix d'un travail préliminaire de clarification des aspects les plus difficilement compréhensibles par notre mentalité moderne (vraisemblance, longueur, type d'argumentation) que nous avons pu mettre en évidence les caractéristiques fondamentales de cette lettre, notamment en ce qui concerne la notion d'amitié.

Nous pouvons à présent nous demander en toute sérénité si, dans cette situation particulière, Guittone n'a pas choisi le meilleur instrument pour se faire entendre de son interlocuteur, d'autant plus qu'un revers de fortune comme une faillite financière avait souvent le mérite d'écarter de la personne ruinée certaines amitiés moins profondes, basées sur l'utilité et le plaisir : Monte Andrea s'était d'ailleurs plaint d'avoir perdu ses amis en même temps que son argent, reconnaissant qu'il s'agissait là d'un coup encore plus dur que les pertes matérielles⁴².

Cette lettre pourrait ainsi se présenter comme le gage d'une amitié capable de surmonter les différences sociales ou religieuses, car explicitement fondée sur un concept d'amour qui trouve sa justification dans la partie la plus noble de l'esprit humain, sa raison : c'était de fait la seule amitié qui fût désormais digne de ce nom aux yeux de Frate Guittone, qui s'était par ailleurs explicitement détourné de sa production poétique antérieure au nom de cette même « raison », considérée désormais comme radicalement incompatible avec la folie qu'engendre inévitablement le service d'« Amour »⁴³.

Cécile LE LAY

42. Dans la chanson *Più sofferir nom posso ch'io non dica* (*Je ne puis attendre plus longtemps pour dire*) Monte Andrea s'exclame aux vers 57-59 : « polificato son d'ongne tesoro. / Ingnundo tuto son d'argiento e d'oro, / ancor d'amici, ch'è maggiore scoppio » : « je suis dépouillé de tout trésor. / Je suis complètement dénué d'argent et d'or, / et aussi d'amis, ce qui est une privation encore plus dure ».

43. Cf. l'étude de ce mot « raison » dans la chanson-manifeste XXV, la première des chansons morales, « Ora parrà s'eo saverò cantare » (« Nous allons voir si j'en saurai chanter ») : C. Le Lay, *Le droit et la justice...*, p. 230-258.

Annexe

Frate Guittone, Lettera III a Monte Andrea (extraits)⁴⁴

1 Bono e diletto amico Monte Andrea, Guittone frate, ad onni mancanza pieno restoramento.

2 Dolor mi porse e gioia, diletto mio, ciò che di voi addusseme ser Monaldo. Dolor m'addusse prima, vostro dolore, amico, partecipando, ché grave è non dolere u' dole amico, e disamoroso e villan certo. Se tutto non degnamente l'amico dole, degno è collui dolere, non già di ciò che dole, ma perché dole. E io sì con voi doglio, bel dolce amico, non già de la ragion di vostra doglia, ma di voi che dolete, tutto non degno. 3 Gioia addusseme appresso, en la razionale anima mia, razionale amore che porto voi, non già carne ma spirito, non volere ma ragione considerando, ché no ama chi ama d'altra mainera. E se doglio con voi, e allegro in materia de vostra doglia, la quale gioiosa aviso; e forse savrea come mostrare. 4 Ma acciò che voi non me fuggiate, schifando el mio giudicio siccome di vile una persona, verace poco e sapiente meno, per grandi e cari molti sommi sapienti e sommi veri farò voi dimostrare procaccio vero ciò che perta contate, e materia gioiosa in che dolete. E potendo retraire più brevemente e longo dire, ch'è, delecto, mistieri seguendo, dirò simplicemente l'autorità, e non tutta ordinata secondo debito modo; ma vostra sapienza l'ordini voi.

5 Risponde Seneca a quello che dice « moneta perdeo », sì come voi : « Forse essa averea perduto te. Beato, s'avarizia collei perdesti! E se «te»co rimane avarizia, anco via più beato se' quanto da mala materia se' dipartito ». Salamone : « Saturità non lassa dormire el ricco »; e appresso : « Non più iniqua cosa che amar moneta »; e : « Chi ama divizie, frutto non prende d'esse ». 6 E Agostino : « O mattezza grande, vita fuggire e morte adomandare, e cherere omo auro e perder Cielo! » E appresso : « Che prode è molto avere, e non avere chi dà tutto, siccome Dio? » E

44. Guittone d'Arezzo, *Lettere*, C. Margueron (éd.), Bologne, Commissione per i testi di lingua, 1990, p. 38-49.

Frère Guittone, Lettre III à Monte Andrea (extraits)

1 À son cher et bon ami Monte Andrea, frère Guittone souhaite de recouvrer pleinement tout ce qui lui fait défaut.

2 C'est de la douleur et de la joie que provoqua en moi, mon cher, ce que me rapporta messire Monaldo à votre sujet. La douleur me vint tout d'abord, cher ami, en partageant votre douleur, car c'est une faute grave que de ne pas éprouver de douleur quand l'éprouve un ami, et c'est un manque d'amour et une conduite de rustre, assurément. Et quand bien même il ne serait pas digne pour cet ami de ressentir cette douleur, il est digne de partager sa douleur, non pas pour ce qui cause sa douleur, mais parce qu'il a de la douleur. Et c'est ainsi que je partage votre douleur, beau doux ami, non pas pour ce qui provoque votre douleur, mais pour vous qui éprouvez cette douleur, bien qu'elle ne soit pas digne. 3 La joie vint ensuite, en mon âme rationnelle, de l'amour rationnel que je vous porte, considérant non pas la chair mais l'esprit, non pas le vouloir mais la raison, puisque ce n'est pas aimer que d'aimer autrement. Et si j'éprouve de la douleur avec vous, je me réjouis cependant au sujet de votre douleur, que je considère comme un bonheur; et peut-être saurai-je comment le démontrer. 4 Mais afin que vous ne me fuyiez pas, méprisant mon jugement comme celui d'une personne vile, peu sincère et encore moins sage, à l'aide de nombreux grands et chers sages éminents et d'éminentes vérités, je vous démontrerai qu'est un véritable gain ce que vous considérez comme une perte, et un motif de joie ce qui vous procure de la douleur. Et afin de pouvoir rapporter plus brièvement le long discours que, cher ami, il me faut suivre, je citerai simplement les autorités, et pas toutes dans l'ordre qu'elles devraient avoir; mais que votre sagesse les mette dans l'ordre pour vous.

5 Sénèque répond à celui qui dit, comme vous, « j'ai perdu mon argent » : « Peut-être qu'il t'aurait perdu. Bienheureux es-tu si en même temps que lui tu as perdu ton avarice! Et si ton avarice est restée avec toi, encore plus bienheureux es-tu si tu te trouves séparé de cette mauvaise chose ». Salo-

anco : « Avaro, de fora pieno e voito dentro, crepa in carne e mendica in core ». E appresso : « Desperar è da Dio, ponere speranza in creature ». E anche : « Chi fede in Dio ha vera, in este miserie non ricco esser disia » [...]. 13 Unde Nostro Signore : « Guai a voi, ricchi, che qui avete vostre consolazione, ché voi piangerete e lugerete » [...]. 14 Adunque, amico, vedemo che qui male fanno, affannando e tribulando in molte guise; e quello che n'hae più, ha più d'angostia. E di ciò testimonio è Salamone in molti libri; e dice che nullo re in tesauo ebbe quanto lui, avante da lui, inde regno suo, e tutte cose delectose accolse e fece, e nulla cosa al core né agli occhi suoi vietò piacente, e tutte disse ch'erano vanità e affrisione di spirito. 15 Ma se qui fusseno dolce e salutevole d'ogni guisa secondo corpo e piacere, se morte fanno eternale, come sono bone? Unde Nostro Signore : « Che pro è all'omo, se tutto el mondo fruisse, all'animo suo poi porta tormento » e eterno? Perdere dunque avere perder è angostia e morte al corpo, e a l'alma è acquistare vertù e Dio; e sì come filosofi e santi e Dio riccore biasmono, laudando povertà.

16 Unde Seneca dice : « Composta povertà secondo naturale legge riccore è grande ». E appresso : « Ricchezza magna è ricchezza non desiderare ». E anche : « Non chi ha poco, ma chi molto desia, povero è ». E anco : « Grandissima povertà è avarizia ». Unde dice Seneca : « Se ricco vuoi te fare, non acrescer moneta, ma volontà sottrae », ché « la più corta via a riccore conquistare è dispregiare riccore » [...]. 23 De' soi, che poveri volle, Iacomo apostolo dice : « Poveri nel mondo alesse Dio, ricchi in fede e 'n redità de Regno ». E dico io che non già povertà è cosa altra che poco aver del bono; bono no è che Dio : adunque povero è quello che d'esso hae poco, e più chi più n'hae meno, e ricco più chi più n'ha in abondanza [...]. 29 E Tulio, derobato e scacciato per li nimici suoi, dice : « No altrui è, né mio, ciò che tòrre, che robare e che perder si pò. Se me tollessi la costanza del degno animo mio e la mia vigilia e cura, confesseria me avere ricevuto ingiuria; ma se ciò non facesti, né far potesti, tormento glolioso rendeo me l'engiuria tua, non nocimento pericoloso ». E beato Ambrogio : « No è bono dell'omo che seco portare non può ».

30 E quale è dunque esto bono che sempre omo seco porta e che non perdere può alcuno già, se non vole? Dicemo ch'è scienza e vertù. E dice nel *Libro di Sapienza* : « Come rena auro è vile inverso d'essa, e como loto da stimare argento in suo cospetto ». 31 E appresso : « Ove non è scienza d'anima, no è bono ». Non dice de sapienza d'esto mondo, la quale beato

mon : « La satiété du riche ne le laisse pas dormir » ; et plus loin : « Rien de plus inique que d'aimer l'argent » ; et : « Qui aime les richesses n'en retire pas de fruit ». 6 Et Augustin : « Ô quelle grande folie pour l'homme que de fuir la vie et de demander la mort, de désirer l'or et de perdre le Ciel! ». Et plus loin : « À quoi bon avoir beaucoup et ne pas avoir celui qui donne tout, à savoir Dieu? ». Et encore : « L'avare, plein à l'extérieur et vide à l'intérieur, crève en sa chair et mendie en son cœur ». Et plus loin : « C'est ne pas avoir espoir en Dieu que de mettre son espoir dans les créatures ». Et aussi : « Celui qui a vraiment foi en Dieu ne désire pas être riche de ces choses misérables » [...]. 13 Ainsi Notre Seigneur : « Malheur à vous, les riches, qui avez ici votre consolation, car vous pleurerez et vous vous lamenterez » [...]. 14 Par conséquent, mon ami, nous voyons ici qu'ils ont tort, puisqu'ils sont en proie à de nombreux tourments et tribulations; et plus on possède, plus on a d'angoisses. Et Salomon en témoigne dans de nombreux livres; et il dit qu'aucun roi n'eut autant de trésors que lui, ni avant lui ni après son règne, et qu'il accueillit et fit tout ce qu'il y a de désirable, et qu'il ne refusa rien d'agréable à son cœur et à ses yeux, et il dit que tout était vanité et affliction pour l'esprit. 15 Mais en admettant qu'ici-bas toutes ces choses soient douces et salutaires selon le corps et le plaisir sous toutes ses formes, si elles conduisent à la mort éternelle, comment peuvent-elles être bonnes? De sorte que Notre Seigneur dit : « À quoi bon pour l'homme de jouir du monde entier si cela apporte ainsi du tourment à son âme » et éternel? Perdre son avoir, c'est donc perdre l'angoisse et la mort pour le corps, et acquérir pour l'âme la vertu et Dieu; et de même, les philosophes, les saints et Dieu blâment la richesse, en louant la pauvreté.

16 De sorte que Sénèque dit : « Une pauvreté bien ordonnée selon la loi naturelle constitue une grande richesse ». Et plus loin : « Grande richesse est de ne pas désirer la richesse ». Et aussi : « Non pas qui a peu, mais qui désire beaucoup est pauvre ». Et encore : « L'avarice est une très grande pauvreté ». De sorte que Sénèque dit : « Si tu veux te faire riche, n'augmente pas ta fortune, mais restreins ton envie », car « le chemin le plus court pour obtenir la richesse est de mépriser la richesse » [...]. 23 Des siens [du Christ], qu'il voulut pauvres, l'apôtre Jacques dit : « Dieu choisit des pauvres dans le monde, riches de leur foi et de l'héritage du Royaume ». Et moi, je dis que la pauvreté n'est rien d'autre que d'avoir peu de ce qui est bon; or il n'y a que Dieu qui est bon : donc celui qui a peu de celui-ci est pauvre, et il l'est d'autant plus qu'il en a moins, et il est d'autant plus riche qu'il en a

Paulo stoltezza dice appo Dio, né di prudenza di carne, ch'el dice morte, ma dice de sapienza d'anima e de divina [...]. 37 Unde essi dicon virtù : « Virtù è solo quello bono che beatitudine fae ». E « beatitudine », dice Boezio, « è congregazione di tutto bene perfetto ». E 'l Filosofo dice : « In noi beatitudine ultima volemo per sé, acciò che fine è nostra e intenzione; onore e virtù, acciò che vegnamo però ad essa »; e dice « beatitudine cosa esser compiuta e bramare nulla »; e essa dice « esser cosa delectabilissima e giocundissima sopra tutte ottime cose » [...]. 39 E Tulio : « Giocundo vivere non può ch' con virtù non vive ». E Agustino : « Pregio de le virtù è Ezzo che virtù diede, siccome Dio ». E 'l Filosofo dice : « Operazione per virtù fatte son dilette e piacente e belle in se stesse » [...]. 40 E tale e tanto gaudio, bono amico, in grandezze mondane e temporale ricchezza savete bene non già [...].

43 E però, dolce amico, ragione e discrezione aver dea omo ben da mal cernendo, ché non per neente è ditto animale razionale; ché, come el Filosofo dice, « secondo anima vigibile participa l'omo a piante, e secondo sensibile, ad animale; atto nel quale non participa nulla «altro» lui, è atto secondo ragione e discrezione ». 44 Unde dice che per questo atto solo è l'omo ditto omo, e quanto più parte d'esso, è più animale. E Filosofo anche : « Anima razionale opera, afferma e nega, asente e desente con discrezione e con consiglio ». E Tulio dice che « prudenza è scienza «delle cose» e da prendere e da lassare » come convene [...]. 46 Unde, carissimo amico, voi, sì come creatura razionale, volete ragione seguire in iscienza d'amare ch'è bono a ragione, e ch'è non bono fuggire, stando al giudicio de tali e tanti saggi? Vostra moneta perduta còrrete poco, e penserete de fango acquistare auro, cioè d'auro virtù, e gauderete in essa di vero e coronato e magno gaudio, siccome provato v'aggio per prove verace tante e diritte. 47 Come beato Bernardo : « Non perdemo, ma mutamo gaudio di corpo ad alma, e di senso a coscienza », e giudicando e amando a verità. Serà vostro quello motto che 'l Filosofo dice : « Secondo verità è quello bono che bono sembra ad omo bono. Omo bono vede indela cosa ciò ch'è in essa. 48 Unde giudica d'essa sì come sano giudica dolce dolce e amaro amaro, e infermo giudica per contrario; e omo di perversa anima similmente non amaro amaro, ma dolce dice, e diletto onne giudica e prende a bono, e onne non delectoso fugge e giudic'a male ». E dice appresso : « Molti omini sono servi di volontà, bestiale vita aleggendo, seguendo delecto corporale ». 49 Unde savete voi, per suo

plus abondamment [...]. 29 Et Cicéron dit, privé de ses biens et chassé par ses ennemis : « Ce n'est ni aux autres ni à moi ce que l'on peut enlever, voler et perdre. Si tu m'enlevais la constance de mon noble courage, ainsi que ma vigilance et mon attention, j'avouerais que j'ai subi une injustice ; mais puisque tu ne l'as pas fait et que tu n'as pas pu le faire, ton injustice, je la transforme pour moi en un tourment glorieux, et non en un danger nuisible ». Et le bienheureux Ambroise : « Ce n'est pas un bien pour l'homme, ce qu'il ne peut emmener avec lui ».

30 Et quel est donc ce bien que l'homme emmène toujours avec lui et que personne ne peut perdre, s'il ne le veut pas ? Nous disons que c'est le savoir et la vertu. Et il est dit dans le *Livre de la Sagesse* : « Au regard de cela, l'or est vil comme le sable, et l'argent doit être considéré comme de la boue à côté de cela ». 31 Et plus loin : « Là où le savoir de l'âme fait défaut, il n'y a pas de bien ». Il ne parle pas de la sagesse de ce monde, que le bienheureux Paul appelle folie au regard de Dieu, ni de la prudence liée à la chair, qu'il appelle mort, mais il parle de la sagesse de l'âme et de la sagesse divine [...]. 37 C'est pourquoi ils [ces philosophes et ces saints] parlent de vertu : « Vertu n'est que ce bien qui donne le bonheur ». Et « le bonheur », dit Boèce, « est la somme de tout bien parfait ». Et le Philosophe dit : « Nous voulons en nous le bonheur ultime pour lui-même, car il constitue notre objectif et notre intention ; l'honneur et la vertu, car c'est le moyen pour nous de l'atteindre » ; et il dit : « le bonheur est quelque chose de parfait et qui ne nous laisse rien à désirer » ; et il dit que celui-ci « est ce qu'il y a de plus délectable et source de la plus grande joie au-dessus de tout ce qu'il y a d'excellent » [...]. 39 Et Cicéron : « Celui qui ne vit pas avec vertu ne peut pas vivre heureux ». Et Augustin : « Le prix des vertus est Celui qui a donné ces vertus, à savoir Dieu ». Et le Philosophe dit : « Ce qui est fait avec vertu est aimable et agréable et beau en soi » [...]. 40 Et une telle joie, si grande, mon bon ami, vous savez bien qu'elle ne consiste pas en des grandeurs mondaines ou des richesses temporelles [...].

43 C'est pourquoi, mon doux ami, l'homme doit user de raison et de discernement pour distinguer le bien du mal, car ce n'est pas pour rien qu'on l'appelle animal rationnel : car, comme le dit le Philosophe, « par son âme végétative l'homme participe de la plante, par la sensitive, de l'animal ; l'acte pour lequel il ne participe de rien d'autre que lui, c'est l'acte selon la raison et le discernement ». 44 Il dit donc que c'est uniquement par cet acte que l'homme est appelé homme, et plus il s'en éloigne, plus il est animal. Et le

ammaiestramento in esta parte, secondo molti giudicii già sopra scritti, chi è bono o non bono de' vicini vostri; ché chi ama quello bono che per bono sentenziano tanti e tali, entendete ch'è bono, e chi contrario, contrario [...]. 53 E però, come esso dice anche, amico, « degno è bene che l'omo ami se stesso, ma non a onore e a delizia corporale e disio animale, ch'a la sua parte pertene ‹bestiale›, e a ciò ch'è de vertà sua fore. 54 Ché chi ama se stesso veracemente opera opere pertinente a vertute propria a lo stato suo, secondo migliori e maggiori beni, bene concordati a sé a veritate, e opera bona ch'al prossimo utel sia; e largisce moneta e tutto quanto possede, grazia d'amici; e s'è necessità, more per loro; e ragione ubedisce e intelletto » [...]. 57 Unde el Filosofo dice: « Catuno delecta in quello che è da lui amato: delecta giusto in giustizia, e virtuoso in vertute, e saggio in sapienza »; e per contrario intendo avaro dilettere in avarizia, in avolterio avoltro, e catuno reo inne reo che più li agrada.

58 E voi, bel dolce amico, faite vo' saggio, giusto e virtuoso, sapienza, giustizia, virtù amando. E se mi dite che grave è ciò seguire, grave è bene contra uso e contra voglia, fôr cui dissavoroso onni sapore; ma con voglia e usanza è grave soave e amaro dolce: dunqu'è soave e dolce, tradolce e tra-soave. Unde Gerolimo dice: « Aspra fece noi via de virtù longa usanza peccando » [...]. 63 Adunque, amico, pugnate forte e pro', nel gran monte de virtù montando, ben cominciando e seguendo meglio; ché come 'l Saggio dice: « Non cominciare è virtù, ma permanere » [...]. 67 E anche ragione ci è magna da confortare, ché 'ntendo che Dio v'ha fragellato, partendo da voi avere, facendovi reconoscere el mondo e Sé. E 'l mondo dico, sì come Agustino dice: « Lo mondo, che d'amaritudine tante tormenta noi in angustia di tante tribulazione, che no altro che no essere amato grida? », e sé conoscere ne 'nsegna noi tribulando [...]. 69 Dunque li dui sommi beni, sapienza e virtù, metton fragelli in noi. Adunque cui castiga, segno è d'amore corale, e cui non castiga, segno è d'ira crudele [...].

75 Disio grande e bono, amico mio, che porto voi mettendo in voi aiuto, tanto m'ha fatto dire che forse è troppo. Mercé, per cortesia, siame demesso, e piaccia vo' per amore prender salute sopra medicine tante e tali, de tali e tanti medici sommi boni, ché tante n'ho porte voi: se non vi porta l'una, portivi l'altra, come quello che sementa molto seme, non fallando lui frutto. 76 Buona terra Dio faccia sementato aggia! Ché, come Filosofo dice, « ‹a› anima ch'è ordinata a bono in amor retto e in odio di male, affi«ca»c'è dottrina, 'n» d'essa molto generando virtù, sì come in terra bona multiplica seme sparto ». Amen. Fiat.

Philosophe aussi : « L'âme rationnelle œuvre, affirme et nie, donne et refuse son assentiment avec discernement et bon sens ». Et Cicéron dit que « la prudence est la science de ce qu'il faut prendre ou laisser » comme il convient [...]. 46 Par conséquent, très cher ami, vous, en tant que créature rationnelle, voulez-vous suivre la raison pour savoir aimer ce qui est bien de raison, et fuir ce qui n'est pas bien, en suivant le jugement de ces sages si nombreux ? Vous ne calculerez guère combien d'argent vous avez perdu, et vous songerez à acquérir de l'or à partir de la boue, c'est-à-dire la vertu à partir de l'or, et vous trouverez votre joie en elle, une joie véritable, grande et couronnée de mérite, comme je vous l'ai prouvé à l'aide de si nombreuses preuves véridiques et droites. 47 De même que le bienheureux Bernard : « Nous n'y perdons pas, mais nous changeons la joie du corps en celle de l'âme, et celle des sens en celle de la conscience », en jugeant et en aimant selon la vérité. Vous ferez vôtre ce dicton que le Philosophe dit : « Le bien conforme à la vérité est celui qui semble bien à l'homme de bien. L'homme de bien voit en la chose ce qui est en elle. 48 De sorte qu'il en juge comme l'homme sensé juge doux ce qui est doux et amer ce qui est amer, alors que le malade en juge à l'envers ; et l'homme à l'âme pervertie dit lui aussi que n'est pas amer ce qui est amer, mais que c'est doux, et il juge et considère comme un bien tout ce qui est agréable, et il fuit et considère comme un mal tout ce qui n'est pas agréable ». Et il dit plus loin : « De nombreux hommes sont esclaves de leur volonté, puisqu'ils choisissent un genre de vie bestial, en suivant le plaisir corporel ». 49 Ainsi vous savez, selon l'enseignement qu'il donne dans cette partie, et selon de nombreux jugements déjà transcrits ci-dessus, qui de vos proches est un homme de bien ou pas ; car celui qui aime le bien qui est jugé tel par un si grand nombre de sages, vous comprenez que c'est un homme de bien, et le contraire pour celui qui pense le contraire [...]. 53 C'est pourquoi, comme il [le Philosophe] le dit aussi, mon ami, « il est digne en effet que l'homme s'aime lui-même, mais pas pour l'honneur et le plaisir corporel ou pour le désir animal, qui correspond à sa part bestiale, et à ce qui est en dehors de sa vérité propre. 54 Car celui qui s'aime vraiment lui-même œuvre de manière pertinente à la vertu propre à son état, selon des biens meilleurs et plus importants, bien accordés à lui-même selon la vérité, et il fait une œuvre bonne qui puisse être utile à son prochain ; et il prodigue son argent et tout ce qu'il possède en faveur de ses amis ; et s'il le faut, il meurt pour eux ; et c'est à sa raison qu'il obéit, et à son intellect » [...]. 57 Ainsi le Philosophe dit : « Chacun se complaît en ce qui est aimé par lui : le juste se complaît dans la

justice, et l'homme vertueux dans la vertu, et le sage dans la sagesse » ; et à l'inverse je comprends que l'avare se complaît dans l'avarice, l'adultère dans l'adultère, et tout homme mauvais dans l'action mauvaise qu'il préfère.

58 Et vous, beau doux ami, faites-vous sage, juste et vertueux, aimant la sagesse, la justice et la vertu. Et si vous me dites qu'il est dur de suivre cela, c'est effectivement dur lorsque c'est fait contre l'habitude et l'envie, en dehors desquelles toute saveur est insipide ; mais avec l'envie et l'habitude, ce qui est dur devient agréable, et ce qui est amer, doux ; puis ce qui est agréable et doux, au-delà du doux et de l'agréable. Ainsi Jérôme dit : « Une longue habitude à pécher rendit âpre pour nous le chemin de la vertu » [...]. 63 Par conséquent, mon ami, luttiez avec force et courage, montant sur le grand mont de la vertu, en commençant bien et en poursuivant mieux ; car, comme le dit le Sage : « Ce n'est pas de commencer qui est une vertu, mais de persévérer » [...]. 67 Et il y a aussi un motif de réconfort plus important, car j'ai la conviction que Dieu vous a frappé, en vous privant de vos biens, pour vous faire ainsi distinguer entre le monde et Lui-même. Et je parle du monde, au sens où Augustin dit : « Le monde, qui nous tourmente avec tant de choses amères, dans l'angoisse de tant de tribulations, que proclame-t-il d'autre sinon qu'il ne faut pas qu'on l'aime ? », et il nous apprend à le connaître par ces tribulations [...]. 69 Donc les deux biens suprêmes, la sagesse et la vertu, nous infligent des maux. Par conséquent, pour ceux qui sont châtiés, c'est le signe d'un amour de prédilection, et pour ceux qui ne le sont pas, c'est le signe d'une colère cruelle [...].

75 Le grand et bon désir que j'ai, mon ami, de vous venir en aide, m'a fait parler à un point peut-être excessif. De grâce, je vous en prie, que cela me soit pardonné, et plaise à vous, pour l'amour de moi, de trouver la guérison avec toutes ces potions, de tous ces médecins excellemment bons, car je vous en ai offert beaucoup : si l'une ne vous la procure pas, qu'une autre vous la procure, ainsi celui qui sème beaucoup de graines ne peut-il manquer de récolter. 76 Plaise à Dieu que ce soit sur une bonne terre que j'aie semé ! Car, comme dit le Philosophe : « pour une âme qui est disposée au bien dans l'amour de la justice et la haine du mal, l'enseignement est efficace, et fait abondamment germer en elle la vertu, de même que dans une bonne terre le grain semé se multiplie ». Amen. Fiat.