Zeitschrift: Entretiens sur l'Antiquité classique

Herausgeber: Fondation Hardt pour l'étude de l'Antiquité classique

Band: 23 (1977)

Artikel: Formes profanes et formes bibliques dans les oraisons funèbres de saint Ambroise

Autor: Duval, Yves-Marie

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-660866

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 07.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

V

Yves-Marie Duval

FORMES PROFANES ET FORMES BIBLIQUES DANS LES ORAISONS FUNÈBRES DE SAINT AMBROISE

« Ah! heureux le savant poète de ce temps-là, le serviteur des Muses, lorsque la prairie était encore intacte! Aujourd'hui où tous les genres sont divisés, chaque art a ses limites et me voici donc, seul, le dernier dans la carrière! Je cherche de tout côté comment conduire un attelage nouveau... ». Ce fragment de Chœrilos de Samos me semble pouvoir servir d'épigraphe à cet exposé [1]. Pour plusieurs raisons. Tout d'abord parce que ce poète épique du Ve siècle avant notre ère se plaint déjà de la division des genres littéraires, de la rigueur de leurs règles, en regrettant le temps d'Homère, le temps de la poésie « complète ». Qu'aurait-il dit à la fin du IVe siècle après notre ère? Il est symptomatique que Ménandre de Laodicée, l'un des rhéteurs qui nous ont laissé un exposé des plus détaillés sur les diverses oraisons funèbres, commence son traité *Sur la monodie* en disant qu'« Homère, le divin poète, nous a tout enseigné, sans omettre le genre de la monodie ». Et il en apporte pour preuve le fait qu'Homère a mis dans la bouche de ses héros les paroles de deuil qui correspondent au πρόσωπον de

[1] Choeril. *Perseis* fr. 1 (ed. A. F. Naeke (Leipzig 1817), 104).

chacun, comme pour nous montrer qu'il n'ignorait pas ces règles de la rhétorique. D'où le conseil d'étudier Homère [1]. Ambroise avait dû recevoir les mêmes conseils, à constater la manière dont il utilise la seule « oraison funèbre » de Salluste, *tous* les éloges funèbres de jeunes gens que contient l'*Enéide*. Virgile, « poète complet » — autant qu'orateur ou que prêtre! Pallas, Marcellus, Nisus et Euryale, le jeune prince numide Hiempsal viennent escorter Satyrus, Valentinien et Gratien. Quelle puissance de suggestion, mais aussi, peut-on craindre, quelle tyrannie des genres dans cet apprentissage!

Le Pseudo-Denys d'Halicarnasse justifie son chapitre sur l'*epitaphios* en disant que l'orateur ne peut se permettre d'ignorer ce genre, car, un jour ou l'autre, il aura à l'utiliser: tout le monde meurt ! [2] L'oraison funèbre est de fait un genre très pratiqué dans l'Antiquité. Cependant, l'abondance de la documentation n'explique pas seule le nombre des études qui, depuis un siècle, ont été consacrées à ce genre [3] et en particulier à ses représentants chrétiens. Il était intéressant de voir comment la foi nouvelle avait ou non utilisé tout l'arsenal de la consolation antique, comment, devant un problème aussi concret et aussi essentiel que celui de la mort, les chrétiens avaient exprimé de façon plus ou moins nouvelle leur sympathie et leur espérance. De là une multitude d'études, sur Grégoire de Nazianze [4],

[1] Men. Rh. Περὶ ἐπιδεικτικῶν, περὶ μονῳδίας (ed. L. SPENGEL (Leipzig 1856), III 434, 10-15), cité désormais d'après la seule section du traité: *Epitaphios, Paramytheticos, Monôdia*.

[2] Dion. Hal. *Rh.* VI 1.

[3] On trouvera la bibliographie ancienne dans les trois études récentes de R. KASSEL, *Untersuchungen zur griechischen und römischen Konsolationsliteratur* (München 1958); J. ESTEVE-FORRIOL, *Die Trauer- und Trostgedichte in der römischen Literatur* (München 1962); H.-Th. JOHANN, *Trauer und Trost. Eine quellen- und strukturanalystische Untersuchung der philosophischen Trostschriften über den Tod* (München 1968).

[4] Grégoire de Nazianze, *Discours funèbres en l'honneur de son frère Césaire et de Basile de Césarée*, ed. F. BOULENGER (Paris 1908); J. F. MITCHELL, « Consolatory Letters in Basil and Gregory Nazianzen », in *Hermes* 96 (1968), 299-318.

Grégoire de Nysse [1], Basile de Césarée [2], sur Ambroise [3], Jérôme [4], Augustin [5]... jusqu'au plein moyen âge [6]. Et c'est bien là une seconde raison d'invoquer Chœrilos qui, déjà, se sentait tard venu. Me voici donc — momentanément — le dernier...

Il ne s'agit d'ailleurs pas de faire du neuf, mais de chercher à approcher un peu plus de la vérité, dût celle-ci ne pas être agréable ou brillante. En m'attaquant à Ambroise et à la composition de ses *Oraisons funèbres*, je n'ai pas l'impression de me faciliter la tâche. L'évêque de Milan ne passe pas pour un modèle de clarté [7]. Ce n'est pas que les copules logiques soient

[1] J. BAUER, *Die Trostreden des Gregorios von Nyssa* (Marburg 1892); L. MÉRIDIER, *L'influence de la seconde sophistique sur l'œuvre de Grégoire de Nysse* (Paris 1906), 251-274; M. ALEXANDRE, « Le De mortuis de Grégoire de Nysse », in *Studia Patristica* 10, Texte und Untersuchungen 107 (Berlin 1970), 35-43.

[2] Outre l'article de J. F. MITCHELL (in *Hermes* 96 (1968), 299-318), voir L. MULANOWICZOWNA, « The New and Old in the Greek Christian Consolatio », in *Annales de Lettres et Sciences humaines*, Soc. des Lettres et des Sc. de l'Université de Lublin, XIX 3 (1971), 73-84.

[3] Sur l'inspiration, voir Ch. FAVEZ, *La consolation latine chrétienne* (Paris 1937); « L'inspiration chrétienne dans les Consolations de saint Ambroise », in *REL* 8 (1930), 82-91. Sur l'aspect formel, voir les études citées *infra* pp. 240 et 242 et en particulier F. ROZYNSKI, *Die Leichenreden des H. Ambrosius insbesondere auf ihr Verhältnis zu der antiken Rhetorik und den antiken Trostschriften untersucht* (Breslau 1910).

[4] Voir l'étude de Ch. FAVEZ, *La consolation latine chrétienne*, qui s'occupe également de Paulin de Nole.

[5] Ch. FAVEZ, « Les Epistulae 92, 259 et 263 de saint Augustin », in *MH* 1 (1944), 65-68; M.-M. BEYENKA, *Consolation in St. Augustine*, Cath. Univ. of America, Patristic Studies 83 (Washington 1950); « Saint Augustine and the Consolatio mortis », in *CB* 29 (1953), 25-28.

[6] P. von MOOS, *Consolatio. Studien zur mittelalterlichen Trostliteratur über den Tod und zum Problem der christlichen Trauer*, 4 vol. (München 1971-72).

[7] Voir, par exemple, le jugement de M. SCHANZ (*Geschichte der römischen Litteratur* IV² (München 1914), 352) sur le *De obitu Theodosii*: « Auch diese Rede zeigt, dass es Ambrosius nicht möglich war, seine Gedanken zu einem festen Organismus zu vereinen und künstlerisch zu formen. Die Episode über die Auffindung des Kreuzes durch Helena, die in gar keinem inneren Zusammenhang zum Thema steht, ist eine fast unbegreifliche Geschmacklosigkeit ». Nous verrons ce qu'il faut penser de cette faute de goût, *infra* pp. 284 sq. Sur les procédés de composition d'Ambroise, voir les études rassemblées dans le volume *Ambroise de Milan. XVIe centenaire de son élection épiscopale* (Paris 1974).

absentes de son discours. Les *ergo*, les *enim*, les *igitur* abondent au contraire dans les *Oraisons funèbres* comme dans le reste des traités. Cependant, on peut quelquefois se demander s'ils n'ont pas été ajoutés après coup pour donner une cohérence à des développements séparés. Je crois pouvoir répondre que, sans exclure retouches ni réajustements, une *analyse* attentive fait le plus souvent apparaître une cohérence plus profonde, qui est à découvrir, malgré ces obstacles.

En étudiant, dans le cadre de ces *Entretiens*, la *dispositio* et non l'*inventio* [1], j'ai en effet à affronter une double opinion reçue. Celle, d'une part, qui, depuis F. Rozynski, veut — mais au prix de quel traitement de Procuste! — que les *Oraisons funèbres* se plient aux cadres définis par Ménandre. J'essaierai de montrer à quelles simplifications et à quelles erreurs a conduit un tel *a priori*, même si je crois pouvoir mieux que lui rendre compte par la rhétorique profane de certains développements d'Ambroise. La deuxième est plus fondée et je la suivrais volontiers. Selon Ch. Favez, en effet, les « arguments traditionnels » forment « l'élément le moins original » des *Oraisons funèbres* d'Ambroise [2]. Leur nouveauté réside dans « les idées et les sentiments » qui sont empruntés au Christianisme. Aussi ne consacre-t-il que cinq courtes pages à la « forme » chrétienne de l'ensemble de ces oraisons funèbres latines, en insistant sur l'aspect doctrinal de ces consolations qui se transforment en exhortations [3]. Je voudrais montrer que la Bible n'a pas seulement fourni des réminiscences, des citations, des idées ou des exemples; dans un cadre précis que l'on n'a pas assez aperçu, elle a aussi fourni ce que j'ose appeler de véritables *formes* littéraires; de façon diverse, à des degrés divers, Ambroise les

[1] Je ne peux examiner ici les sources *doctrinales* d'Ambroise, ni le traitement qu'il fait subir aux arguments philosophiques. J'espère pouvoir le faire dans l'édition annotée que je prépare de ses oraisons funèbres. L'annotation est donc réduite ici au minimum.

[2] Ch. Favez, *Consolation latine*, 7.

[3] *Ibid.*, 79-83.

a utilisées de façon très consciente, d'une *Oraison funèbre* à l'autre. Les trois *Oraisons funèbres*, étagées sur près de vingt ans de la vie d'Ambroise, demandent à être regardées séparément. Elles sont suffisamment différentes et ont fait l'objet d'études suffisamment différentes pour qu'on les aborde avec une méthode propre à chacune. Je pense cependant pouvoir montrer en conclusion que toutes trois, non seulement manifestent la même foi, mais reposent également sur les mêmes principes — ou les mêmes présupposés — qui sont *à la fois* religieux et littéraires, doctrinaux et esthétiques [1].

I

Diversité et unité des deux livres du *De excessu Satyri* : de la méthode de consolation

Le *De excessu Satyri* est formé de deux discours prononcés, d'après les indications mêmes d'Ambroise, à quelques jours d'intervalle. Pourtant, tout le monde s'accorde à relever la différence de tonalité et de forme entre les deux livres. Le second se présente comme l'exposé soigneusement ordonné d'un traité doctrinal. Le premier, près de moitié plus court, est d'un ton tout différent, de l'aveu même d'Ambroise (II 1). Quant à son plan, qui doit seul nous occuper ici, le moins qu'on puisse dire est qu'il n'a pas la clarté de celui qu'Ambroise a adopté pour son second livre, d'où, sans doute, les divergences des auteurs modernes sur l'ordonnance et sur la nature de l'œuvre.

Il faut ajouter, en guise de préalable, que les études consacrées à l'ensemble du *De excessu Satyri* ou à l'une ou l'autre de ses deux parties ont été dominées par deux idées directrices qui ne se rejoignent pas totalement. Certains ont reconnu, dans l'un ou l'autre livre, des traces, voire des pans entiers de la *Consola-*

[1] Le texte cité est celui d'O. Faller (*CSEL* LXXIII), avec sa linéation, le cas échéant.

tion de Cicéron [1]. D'autres y ont recherché le plan conseillé par les rhéteurs et, de façon plus précise, par Ménandre [2]. Contrairement aux auteurs de ces différentes enquêtes, on ne peut ignorer l'une ou l'autre idée directrice [3]; mais il est facile de deviner, *a priori*, que si la *Consolation* de Cicéron a été étroitement suivie par Ambroise, il devient inutile d'aller chercher son plan chez Ménandre. Et vice versa. A moins que le plan de la *Consolation* perdue de Cicéron ne corresponde à un plan de Ménandre, ce que les dates n'empêchent pas — puisque le rhéteur du IIIe siècle de notre ère dépend d'une longue tradition —, mais ce qui est à démontrer.

La situation ne peut d'ailleurs se résoudre par cette simple alternative. On a relevé de nombreuses parentés entre les deux livres et les *Tusculanes*, le *De senectute*, qui sont postérieurs à la *Consolation* et peuvent donc reprendre ses thèmes. Mais Ambroise, familier de Cicéron, pouvait connaître ces traités philosophiques comme il connaît le *De officiis*. Il est donc imprudent de *tout* rapporter à la *Consolation* et même à Cicéron. P. Courcelle a montré l'influence du *De Platone* d'Apulée [4]. Rozynski trouve dans *De excessu Satyri* I de nombreuses parentés avec les *Consolations* de Sénèque [5], dont le plan est pourtant

[1] Dernière mise au point sur cette *Consolation* chez K. Kumaniecki, « A propos de la Consolatio perdue de Cicéron », in *AFLA* 46 (1969), 369-402. Sur les rapports entre Ambroise et cet ouvrage de Cicéron, on trouvera chez K. Schenkl (« Zu Ciceros Consolatio », in *WS* 16 (1894), 38-46, en part. 38-39) la bibliographie du siècle dernier. Depuis lors, voir G. Madec, *Saint Ambroise et la philosophie* (Paris 1974), 155-159; J. Doignon, « Lactance intermédiaire entre Ambroise de Milan et la Consolation de Cicéron ? », in *REL* 51 (1973), 208-219.

[2] F. Rozynski, *Die Leichenreden des H. Ambrosius insbesondere auf ihr Verhältnis zu der antiken Rhetorik...* (Breslau 1910); P. B. Albers, « Über die erste Trauerrede des hl. Ambrosius zum Tode seines Bruders Satyrus », in *Beiträge zur Geschichte des christlichen Altertums und der byzantinischen Literatur. Festgabe A. Erhard* (Bonn/Leipzig 1922), 24-52.

[3] Rozynski, sauf erreur, ne cite pas même le titre de la *Consolation* de Cicéron !

[4] P. Courcelle, « De Platon à saint Ambroise par Apulée. Parallèles textuels entre le 'De excessu fratris' et le 'De Platone' », in *RPh* 87 (1961), 15-28.

[5] F. Rozynski, *Die Leichenreden...*, 25-32; 41-42; etc.

loin d'être uniforme. Or Sénèque connaissait, lui aussi, la *Consolation* de Cicéron, dont il ne semble pas avoir respecté le plan..., ce qui peut être tout aussi bien le fait d'Ambroise. Car il faut soigneusement distinguer le *plan* et l'arsenal d'arguments que cette *Consolation* constituait, aux dires mêmes de Cicéron [1]. Si Sénèque y a choisi de préférence, mais non exclusivement, les arguments stoïciens, le christianisme d'Ambroise pouvait, à son tour, conseiller certains choix. Ambroise avait sur ce point un prédécesseur au moins: Lactance, qui nous a conservé un certain nombre de fragments de la *Consolation* cicéronienne [2]. Quant à Jérôme, il faut avoir garde d'oublier que, s'il connaît et utilise Cicéron, il connaît également et utilise notre *De excessu Satyri* [3]. On le voit, même en ce qui concerne la seule *Consolation* de Cicéron, le problème est complexe. Il y a de toute façon peu de chance qu'Ambroise se soit comporté à l'égard de la *Consolation* avec une fidélité plus grande que celle qu'il a montrée à l'égard du *De officiis*.

Les discours funèbres offraient-ils, de par leur nature, des règles plus contraignantes? Ménandre, notre seule source d'information, distingue trois genres: la monodie, la consolation et l'*epitaphios*, mais il laisse entendre que certains motifs sont communs à différents genres [4] et, pour chacun, il prévoit

[1] Cic. *Tusc.* III 31, 76: *in Consolatione* omnia *in consolationem unam coniecimus*. Conclusion d'une énumération sur les diverses méthodes de consolation.

[2] Voir sur cet intermédiaire très important l'article de J. DOIGNON, in *REL* 51 (1973), 208-219.

[3] G. MADEC, *Saint Ambroise et la philosophie*, 160 n. 385; J. DOIGNON, *art. cit.*, 215 n. 5. Il faut donc manier avec précaution Jérôme, *Epist.* 60, 7, dont K. Buresch faisait, avec *Exc. Sat.* I 3, un témoin de la *Consolation* de Cicéron. Cette formule est d'ailleurs courante. Sur la dépendance de Jérôme vis-à-vis d'Ambroise, comparer *Epist.* 60, 14, 1: *scio quod nolueris amorem in te ciuium sic probare et affectum patriae magis quaesisse in prosperis. Sed huiuscemodi* OFFICIUM IN bonis IUCUNDIUS EST, IN malis GRATIUS, et *Exc. Sat.* I 28: *habeo sane uobis, fratres dilectissimi, plebs sancta, maximam gratiam quod non alium meum dolorem quam uestrum putatis* [...] *Mallem fratrem uiuentem sed tamen publicum* OFFICIUM IN secundis rebus IUCUNDIUS EST, IN adversis GRATIUS.

[4] *Param.* (ed. L. SPENGEL, III 413, 9 sq.).

des variantes, suivant l'identité, l'âge, la personnalité du défunt ou de l'auditoire [1]. Mesures de bon sens! La diversité des « genres » provient essentiellement chez lui de la *répartition* des motifs d'éloge, de thrène et, éventuellement, de consolation. En ce qui concerne le *De excessu Satyri* I, des solutions contradictoires ont été proposées. Rozynski y voit une *consolation*, avec la succession thrène-éloge-thrène-consolation de Ménandre [2]. Dix ans plus tard, cette classification et ce plan ont été contestés par P. B. Albers, qui a vu dans ce discours à la fois un *epitaphios* et surtout une *monodie* [3]. Sa critique se fonde essentiellement sur le fait que la répartition des éloges, des thrènes ou des consolations est loin d'être aussi tranchée que le voudrait Rozynski [4]. Selon Ménandre, la monodie doit alterner éloge et déploration, de telle manière que l'éloge (du passé) devienne à chaque fois la matière de la déploration (d'aujourd'hui) [5]. Dix ans plus tard, G. M. Carpaneto insiste sur l'ensemble compact (§§ 42-63) constitué par l'énumération des *vertus* de Satyrus qui ne suit pas l'ordre chronologique de la monodie. Il donne donc son accord à Rozynski contre Albers en revenant à la *consolation* de Ménandre [6]. En 1937, Favez mettait à son tour l'accent sur le développement consolatoire [7].

[1] *Epit.* (ed. L. Spengel, III 421, 15 sq.). Songeons à ce qu'il dit du respect des πρόσωπα par Homère (voir p. 236 n. 1).

[2] F. Rozynski, *Die Leichenreden...*, 17-73, en particulier 67-72, et son tableau pp. 18-19.

[3] P. B. Albers, *De obitu Satyri fratris laudatio funebris*, Florilegium Patristicum 15 (Bonn 1921), 4-8; « Über die erste Trauerrede... », in *Festgabe A. Ehrhard*, 24-52.

[4] F. Rozynski remarque d'ailleurs (*Die Leichenreden...*, 22-32) que les §§ 1-6 font allusion à des arguments de consolation. Il y voit une introduction, mais ne semble pas en avoir perçu le sens. Il n'y a d'ailleurs pas de raison de la faire arrêter au § 6.

[5] *Mon.* (ed. L. Spengel, III 434, 21-23; 435, 7-9).

[6] G. M. Carpaneto, « Le opere oratorie di S. Ambrogio », in *Didaskaleion* 9 (1930), 35-156, et en particulier 68.

[7] Ch. Favez, *Consolation latine*, 41.

Depuis lors, la question n'a pas été reprise en détail, que je sache. Il est symptomatique, voire inquiétant, qu'O. Faller, qui donne un plan des deux *Oraisons funèbres* impériales, reste silencieux sur ce problème de la composition quand il s'agit de nos deux livres [1]. N'est-il pas dès lors téméraire ou vain de rouvrir cette question? Je ne me flatte pas de découvrir ce plan parfait et moins encore de pouvoir l'identifier avec l'un ou l'autre des genres prônés par les divers rhéteurs. Il me semble cependant qu'Ambroise, qui connaît à merveille les différents thèmes rhétoriques, a été amené par les circonstances, générales et personnelles, politiques et religieuses, à modifier les cadres généraux, « abstraits », que lui offrait la rhétorique. On ne peut, en effet, examiner le premier livre sans tenir compte de la personnalité et de la situation personnelle d'Ambroise d'une part, du contexte historique, ensuite, de cette *Oraison funèbre*, ce que l'on a un peu trop oublié.

Tout le monde sait, certes, que Satyrus est mort à l'approche d'une invasion barbare en prévision de laquelle il s'était hâté de rentrer à Milan. Nous sommes en 378 [2]. Le *De excessu Satyri* n'est pas seul à nous renseigner sur les conséquences de cette invasion qui devait déferler, en définitive, jusqu'au pied des Alpes Juliennes [3]. On devine la consternation des populations d'Italie du Nord. Ambroise s'en fait l'écho. Mais, ce que l'on n'a pas assez vu, il y trouve matière à consolation et ce en utilisant un thème, semble-t-il, de la consolation funèbre antique.

Car Ambroise n'est pas seul à connaître le deuil. On pense à Marcelline, dont la présence discrète se laisse deviner tout au long de l'évocation de la vie et des qualités de Satyrus. Le sort de cette sœur est plus particulièrement plaint en deux endroits,

[1] O. Faller (*CSEL* LXXIII), p. 89* § 11.

[2] *Ibid.*, 81*-88*. Mais je situerais cette mort plus tard que février (378).

[3] Amm. XXXI 16, 7. Voir mon étude « Aquilée sur la route des invasions entre 351 et 452 », in *Aquileia e l'Arco alpino orientale*, Antichità Altoadriatiche 9 (1976), 237-298, en particulier 255 sq.

symétriques, du premier discours. Tout d'abord, lorsqu'Ambroise félicite son frère d'avoir par sa mort échappé à tous les dangers présents (§§ 30-32). Il mentionne à ce moment les périls que lui-même, mais sa sœur surtout, va courir du fait des Barbares (§ 33). De même, tout à la fin, Ambroise demande à Satyrus de consoler plus particulièrement sa sœur (§§ 76-77), et il signale que ses larmes sont actuellement davantage destinées à pleurer, dans le cadre du deuil général, sa pudeur menacée [1]. Autrement dit, Marcelline fait déjà ce qu'Ambroise voudrait faire.

Dès les premières phrases, Ambroise se félicitait et rendait grâces à Dieu de ce que le deuil le frappât lui-même plutôt que la communauté (I 1, 6-11). C'est là, comme on l'a noté, une adaptation du mot de Paul-Emile [2]. On ne sait exactement comment cet *exemplum* était développé dans la *Consolation* pour la mort de Tullia, mais il est probable que Cicéron ne voyait pas précisément dans Paul-Emile un modèle pour lui-même et, surtout, que cet appel à Paul-Emile n'ouvrait pas la *Consolation* comme c'est le cas ici. En effet, les *Tusculanes* citent Paul-Emile au milieu d'une liste de pères qui par leur conduite attestent qu'un homme doit demeurer inaccessible au deuil et au chagrin [3].

[1] *Exc. Sat.* I 77 (2-5): *Neque enim possis prohibere quod doceas, praesertim cum religionis adstruat lacrimas, non doloris et* communis seriem deplorationis *in metu pudoris obtexat.*

[2] Le vainqueur de Persée aurait, d'après Tite-Live (XLV 41, 8), déclaré qu'il avait prié la Triade Capitoline de le frapper lui plutôt que la Cité, si quelque fléau devait s'abattre sur Rome. La présence de ce même mot chez Valère Maxime, où l'exemple de Paul-Emile figure dans une liste de « parents qui ont supporté avec courage la mort de leurs enfants » (V 10, 2) et qui regroupe des noms que l'on rencontre chez saint Jérôme (*Epist.* 60, 5), laisse penser que Valère Maxime l'a emprunté à la *Consolation* de Cicéron. Le fait me paraît vraisemblable, car on retrouve non seulement la figure de Paul-Emile dans une page des *Tusculanes* (III 28, 70) qui se réfère à la *Consolation*, mais également dans la *Consolation à Marcia* de Sénèque, où son exemple voisine, comme chez Jérôme, avec celui de Pulvillus et de Xénophon (*Dial.* VI *(Marc.)* 13, 3).

[3] Cic. *Tusc.* III 28-29, 70-71. Noter — ce qui n'est pas contradictoire — qu'en *Tusc.* IV 29, 63, Cicéron dit qu'il convient « de passer en revue ceux qui ont supporté le malheur » avec courage.

Quant à l'attitude de Cicéron et à la manière dont il commençait sa *Consolation*, il faut plutôt la découvrir dans la soumission à la Fortune que peint le fragment transmis par Lactance [1] et situé par les critiques modernes dans le prologue de la *Consolation* [2]: *Cedo et manum tollo*, déclare-t-il après une vie de lutte [3]. Point de trace ici d'un sacrifice à la cause de la patrie. Lactance blâme la sottise de cette attitude de Cicéron, ce qui a pu constituer un avertissement pour Ambroise.

Cette attention au deuil général est plusieurs fois réaffirmée au cours de ce premier livre. Elle ne se limite pas au témoignage de sympathie qu'Ambroise atteste à deux reprises et dont il remercie la foule présente [4]. A ces moments déjà, on peut dire que cette foule est rassemblée pour pleurer l'un des siens, et non seulement pour manifester sa sympathie à l'évêque de la cité. La chose devient indubitable lorsque, après avoir prolongé son second remerciement à la foule par le thème de l'*opportunitas mortis*, suivi de l'éloge des vertus de Satyrus, Ambroise commence par résumer les points de son développement (I 64, 1-3). Et il enchaîne (I 64, 4): « Il est en effet *écrit* que la *douleur personnelle* doit laisser la place à la *douleur générale* » *(Scriptum est enim in communi dolore proprium uacare debere)*. De quel *texte* est-il question? Du IVe Livre d'*Esdras*, comme la suite le montre. De longs passages de son chapitre 10 sont cités dans

[1] Lact. *Inst.* III 28, 9 (fr. 13 Müller).

[2] K. Kumaniecki, in *AFLA* 46 (1969), 381-382.

[3] En *Tusc.* I 45, 109, Cicéron remarque qu'il lui eût été bon de mourir plus tôt après une vie déjà bien remplie: *Cum Fortuna bella restabant!* Il lui a rendu les armes.

[4] *Exc. Sat.* I 5: *Cur solus prae ceteris fleam quem fletis omnes? Priuatum dolorem communi dolore digessi...*, que l'on peut rapprocher de *Obit. Valent.* 3 et qui trouve de nombreux parallèles à l'époque: Grégoire de Nysse, *Placill.* (in *PG* XLVI 881 A-B; 885 A, 885 C-D); *Melet.* (*ibid.*, 853 D-E); Libanius, *Or.* XVII 25-27... F. Rozynski (*op. cit.*, 30) rapproche à juste titre Sen. *Dial.* XII *(Polyb.)* 12, 2: *Est hoc ipsum solacii loco inter multos dolorem suum diuidere...*, mais le contexte est différent. Le second remerciement se trouve au § 28.

les pages suivantes, qui sont une recommandation faite à une femme de ne pas pleurer son fils alors que le deuil affecte l'*ensemble* d'Israël. Ambroise s'en fait l'application à lui-même (I 67, 1-3), puis fait allusion à d'autres deuils qui ont dû survenir à Milan à cette même époque, mais sont, semble-t-il, liés à la perspective de l'invasion barbare [1]. L'évêque veut obéir aux injonctions de l'Ecriture et faire cesser ses pleurs (I 68-69); il veut adopter une attitude chrétienne qui soit différente de celle des païens et soit en rapport avec la grandeur de l'espérance chrétienne (I 70-71). Mais ce raidissement n'est nullement assuré de durer, de sorte qu'Ambroise se réfugie à nouveau dans le deuil général: « Mes larmes donc cesseront », commence-t-il par affirmer. Mais il poursuit (I 72): « Ou, si elles ne peuvent cesser, je te pleurerai dans le deuil *collectif*, ô mon frère, et je cacherai mes gémissements personnels sous la douleur *générale*. Car comment pourraient-ils cesser, alors qu'il suffit qu'on prononce ton nom pour que les larmes me viennent aux yeux... ? » [2].

Ce deuil général, qui est aussi le voile dont Marcelline masque ses pleurs (I 77), est donc à l'arrière-plan de tout ce discours. Chacune de ses évocations n'a pas le même sens ni la même fonction. On se demandera cependant si le thème initial, dont nous avons ici signalé l'origine profane [3], mais qui a son équivalent dans l'histoire du peuple juif [4], n'a pas été choisi parce qu'il était suggéré par le texte du IVe Livre d'*Esdras*. La manière dont celui-ci est évoqué la première fois [5] laisse

[1] Nous ne savons rien sur ces deuils; ils affectent des veuves (I 67, 5 sq.).

[2] *Exc. Sat.* I 72. Sur l'ensemble de ce texte, voir *infra* pp. 251-2.

[3] *Supra* p. 244.

[4] Ainsi David désirant se sacrifier pour son peuple, comme Paul pour Israël.

[5] *Exc. Sat.* I 64-65: *Scriptum est enim in communi dolore proprium uacare debere; neque enim prophetico sermone uni illi mulieri quae figuratur sed singulis dicitur cum Ecclesiae dictum uidetur. Dicitur ergo et ad me et dicit Scriptura caelestis: Hocine doces? Sic instituis Dei plebem?* L'auditeur ne peut comprendre que s'il a la lecture en mémoire.

entendre que ce chapitre avait été lu lors de l'office funèbre [1]. Toutefois, même si ce thème est un leitmotiv de notre premier discours, je n'en ferais pas une « forme ». Ses récurrences, même relativement régulières, n'ont pas, à elles seules, caractère suffisamment « structurant », pour utiliser un mot à la mode. J'y vois moins encore une « forme biblique » du type de celles que nous découvrirons dans les deux autres *Oraisons funèbres*, mais nous sommes en marche vers de telles « formes bibliques ». Il ne s'agit ici encore que de la « sacralisation » d'une forme profane comme le montrera également l'exemple suivant. Nous verrons dans notre conclusion comment se justifie cette « sacralisation » et s'il convient de conserver ce terme [2].

On ne peut pas refuser ce nom de « forme » à la classification des vertus cardinales qui sert de structure à un long éloge des qualités de Satyrus : environ le quart de ce premier discours [3].

[1] On ne s'en étonnera pas si l'on pense non seulement que ce IVe *Esdras* contient le *Requiem aeternam* de la liturgie funéraire qui a, semble-t-il, laissé des traces dans le *De obitu Theodosii* 32 (*Fruitur nunc... Theodosius* luce perpetua, *tranquillitate diuturna...*), mais aussi que le *De bono mortis* 45-53 d'Ambroise commente longuement et avec grande estime plusieurs chapitres de cet apocryphe.

[2] Voir *infra* pp. 289-290 et n. 2.

[3] Ménandre ne signale pas cette classification. Mais, ayant sa place dans les panégyriques, elle apparaît dans l'« oraison funèbre » de Julien par Ammien Marcellin (XXV 4) et nous la trouvons dans plusieurs oraisons funèbres en forme de la fin du IVe siècle, en dehors de celles d'Ambroise. Voir J. Préaux, « Les quatre vertus païennes et chrétiennes. Apothéose et ascension », in *Hommages à Marcel Renard* I (Bruxelles 1969), 639-657. Sur leur présence partielle dans *Obit. Valent.*, voir *infra* pp. 264-269. Sans remonter jusqu'à l'*Agesilas* de Xénophon, comme le voudrait K. Schenkl (in *WS* 16 (1894), 40 en bas), il suffit de signaler que Diodore de Sicile fait de ces vertus l'une des pièces de l'armature des éloges funèbres chez les Egyptiens (Diod. I 92 — le Pseudo-Denys d'Halicarnasse (*Rh.* VI 3) cite la force, la justice, la sagesse). Le contexte ne permet pas de supposer que ce point distinguait les Egyptiens des Grecs, bien au contraire. Il est donc vraisemblable qu'Ambroise a utilisé un schéma ordinaire des oraisons funèbres. Qu'il ait emprunté un certain nombre de définitions, de notions, de formules au *De Platone* d'Apulée, comme P. Courcelle l'a découvert, ne doit pas faire penser qu'Ambroise se lance dans un exposé philosophique. Le propos reste bien celui de l'éloge, comme le révèle la façon dont, dans cet ensemble fortement teinté de christianisme, Ambroise se met soudain à vanter l'éloquence de son frère, pour se reprendre aussitôt et déclarer qu'il préfère ne parler que de ses vertus chrétiennes (I 49).

Ce n'est pas l'endroit de montrer le contenu chrétien de ce long développement, et comment, aux vertus platoniciennes, s'ajoutent des vertus moins prisées des philosophes comme la *simplicité* (I 51), ou, autre façon de considérer le même phénomène, comment ces vertus platoniciennes se subdivisent en espèces où le christianisme exerce une influence indéniable, comme par exemple cette *pietas erga pauperes* qui doit prendre la place de la *liberalitas* ou de la *beneficentia* [1] philosophiques. Je voudrais plutôt attirer l'attention sur les « attaches » et la justification de ce long développement et montrer comment Ambroise intègre — ou récupère — cette forme profane dans son propre discours. En effet, près de conclure l'éloge de ces vertus de Satyrus — et principalement de sa justice, dont il a dit qu'elle informait toutes les autres vertus (I 57) —, Ambroise déclare que son frère a bien mérité les paroles que le lecteur a prononcées au cours même de la cérémonie. Or le texte qui est cité à ce moment par Ambroise est un centon des *Psaumes* 14 et 23 qui exalte explicitement l'*innocence* et la *justice* [2]. Peut-être est-ce la raison pour laquelle la dernière et plus importante vertu reçoit une justification scripturaire beaucoup plus longue que les précédentes vertus, qui n'avaient eu droit qu'à un bref « appui » scripturaire [3]. Les auditeurs — Ambroise en tout cas — avaient ces textes liturgiques dans la mémoire depuis le début de ce développement... Car la conviction *pour Ambroise* de se trouver devant — osons le mot, même si, pour le moment, il peut paraître trop fort — une « forme biblique » est affirmée dès le début de cet éloge. Il n'a pas si tôt présenté « l'opinion des Sages » sur la primauté et l'excellence de la prudence qu'il déclare que cette définition provient en réalité de la Bible [4].

[1] Voir le *De officiis ministrorum* I 130; 143.

[2] *Exc. Sat.* I 61: ... *hodie quoque per uocem lectoris* ... etc.

[3] La simplicité en I 51, 8; l'absence de cupidité en I 55, 7.

[4] *Exc. Sat.* I 42: *Non mediocris igitur prudentiae testimonium quae ita a sapientibus definitur* ... *Quod etiam mundi sapientes* nostris *hausere de legibus*...

De la *définition* des vertus à leur *classification*, il n'y a qu'un pas... qui n'est pas réellement franchi ici, mais qui le sera dans le *De obitu Valentiniani* [1].

Mais ce ne sont là encore que des éléments « statiques ». On peut les multiplier. Il est en effet possible d'isoler des unités, plus ou moins étendues, tout au long de ce discours: certaines ont l'air simplement juxtaposées ou opposées les unes aux autres [2]; d'autres révèlent une composition interne [3]; d'autres encore semblent se répondre, comme cette affirmation de la présence permanente de Satyrus qui, exposée au tout début du discours (I 6), est reprise à l'extrême fin (I 72-75) dans ce qui pourrait être une inclusion, procédé cher à Ambroise. On ne peut cependant exclure qu'il s'agisse d'une répétition plus ou moins maladroite, car la vertu de force a droit à deux développements, le premier à peine amorcé (I 44) et le second plus développé (I 50), mais tous deux introduits de la même façon. On peut même relever une contradiction entre la première page, où Ambroise assure qu'il n'avait pas oublié que son frère était mortel (I 1, ligne 3), et la page où il se reproche de ne pas avoir prévu la mort de son frère (I 35; I 40). Enfin, dernier élément de désordre, Ambroise reconnaît lui-même une digression qui l'éloigne de son objectif (I 11-13).

La définition de cet objectif peut nous permettre de préciser la nature de ce discours et d'en trouver le rythme interne. Certes, on pourrait légitimement se méfier d'une affirmation isolée, qui pourrait n'avoir pour but que de justifier *a posteriori* un développement désordonné. Dans le cas présent, cette intention initiale est répétée plusieurs fois au long du discours et nous verrons qu'elle est confirmée par une affirmation exté-

[1] Voir *infra* pp. 264-269.

[2] Le thème de l'*opportunitas mortis* développé en I 30, 3-34 et opposé à la résurrection du fils de la Veuve de Naïm (I 29).

[3] La *praemeditatio mortis* débute en I 35 et réapparaît en I 40 pour se fermer sur elle-même.

rieure à notre premier livre. La première pause se situe donc au moment où Ambroise vient d'assurer que ses pleurs n'étaient pas ceux du désespoir et d'en appeler aux pleurs des patriarches et aux pleurs du Christ, ce qui l'entraîne dans un développement christologique. Il arrête bien vite celui-ci en constatant (I 14): « Ce problème demanderait à être exposé avec plus de détail, pour que nous puissions montrer l'autorité du Père, la propriété du Fils, l'unité de toute la Trinité. Toutefois, je n'ai pas pour rôle aujourd'hui de faire un exposé, mais de composer une consolation, bien que les consolations recommandent de distraire l'esprit de son chagrin en l'occupant par un exposé. Mais j'ai davantage à modérer mon chagrin qu'à renoncer à toute peine, de façon que mes regrets s'apaisent plus qu'ils ne s'endorment. Je ne veux en effet m'éloigner trop de mon frère et me laisser entraîner par une occupation (intellectuelle), alors que j'ai justement entrepris de prononcer ce discours pour l'accompagner en quelque sorte, pour le suivre plus longtemps avec mon esprit au moment de son départ et pour embrasser avec mon cœur celui que mes yeux saisissent. Je veux en effet fixer sur lui toute l'intensité de mon regard; je veux demeurer avec lui et lui montrer toute l'affection de mon âme, je veux l'entourer de tout l'hommage de mes marques d'amour, durant tout ce temps où mon esprit est plongé dans la stupeur, où je ne crois pas avoir perdu celui que je contemple encore devant moi, où je ne pense pas que soit mort celui dont je ne recherche pas encore les témoignages d'affection auxquels j'avais voué le temps de ma vie et toute ma vie elle-même ». Je n'analyse pas immédiatement cette confession frémissante. J'enchaîne en citant un second aveu qui échappe à Ambroise quelques pages plus loin, après qu'il a évoqué divers souvenirs des attentions de Satyrus (I 21): « En vérité, je m'aperçois, dit-il, qu'en énumérant tes marques d'affection et en faisant le compte de tes vertus, mon esprit ressent de la peine; mais cependant je trouve un apaisement à ressentir cette peine, et ces souvenirs, s'ils renouvellent ma douleur, m'apportent cependant du plaisir.

Pourrais-je ne pas penser à toi ? ou penser jamais à toi sans pleurer ? Et pourrai-je jamais ne pas me souvenir d'un tel frère ou m'en souvenir sans éprouver à son égard une reconnaissance mêlée de larmes ? ». Eloge, consolation, larmes se succèdent et se fondent l'un dans l'autre. On ne peut pas dire, comme le voudrait Rozynski, que l'éloge nourrit le thrène et lui sert de prétexte. Jamais Ambroise n'oublie de proclamer sa foi ou sa reconnaissance. Cela est vrai même de la courte affirmation qui clôt le long développement sur les vertus cardinales de Satyrus et dans laquelle Rozynski a voulu voir le second thrène ordinaire dans la *Consolation* (I 63) [1] : « Toutes ces qualités et les autres, qui, jadis, déclare Ambroise, faisaient mon plaisir, exaspèrent maintenant au plus haut point le souvenir de ma douleur ». Cette opposition du passé (heureux) et du présent (malheureux) est bien le procédé du thrène. Mais Ambroise ajoute *aussitôt* : « Mais ces qualités demeurent et elles existeront toujours, sans passer comme l'ombre. En effet, la beauté de la vertu ne disparaît pas avec le corps et la fin de la nature n'est pas celle des mérites. Bien que la nature elle-même ne disparaisse pas à jamais, mais se repose en quelque sorte, de façon temporaire ». Le ton de cette deuxième partie est plus doctrinal que personnel, mais il suffirait de poursuivre la lecture pour entendre Ambroise déclarer (I 64) qu'il doit plutôt exprimer sa reconnaissance que sa douleur. Nous avons déjà examiné ce texte, qui contient également un autre fil conducteur : celui du chagrin personnel qui doit céder devant le deuil général [2]. Cette juxtaposition ne doit pas étonner. On la retrouve d'ailleurs un peu plus loin, à la fin de cette invitation à faire passer le deuil collectif avant le chagrin personnel. Je cite à nouveau ce texte, de façon plus complète (I 72) : « Mes larmes donc cesseront. Ou, si elles ne peuvent cesser, je te pleurerai dans le deuil collectif, ô mon frère, et je cacherai mes gémissements personnels sous la dou-

[1] F. Rozynski, *Die Leichenreden...*, 54; 67.

[2] Voir *supra* pp. 243-247.

leur générale./ Car, comment pourraient-ils cesser alors qu'il suffit qu'on prononce ton nom pour que les larmes me viennent aux yeux, alors que la vie ordinaire éveille en moi ton souvenir, alors que mon affection te met sous mes yeux, alors que ton souvenir renouvelle ma douleur /. Quand, en effet, me manques-tu, toi qui m'es présent par de telles marques d'attention? Tu m'es présent, dis-je, et sans cesse tu t'offres à moi et de toute mon âme, de tout mon esprit, je t'embrasse, je te vois, je te parle, je te saisis... ». Absence et présence, pleurs et joie se mêlent inextricablement, comme Ambroise le remarque un peu plus loin (I 74): « Je te tiens donc, ô mon frère, et la mort ni le temps ne t'arracheront à moi! Les larmes elles-mêmes me sont douces, les pleurs eux-mêmes me sont agréables. Ils apaisent l'ardeur de mon cœur et détendent ma douleur en la relâchant. Je ne puis en effet vivre sans toi, ni ne pas penser sans cesse à toi, ni ne pas penser à toi sans larmes. O jours amers qui révélez l'interruption de notre union! O nuits de larmes qui avez perdu mon si doux compagnon de repos, mon associé inséparable! Quel supplice vous me donneriez si l'image de sa présence ne s'offrait à mes yeux, si mon âme ne le croyait présent devant moi, lui dont mes yeux ne peuvent voir le corps! ». Consolation, douleur, joie, confiance, peine, l'âme d'Ambroise passe sans cesse de l'une à l'autre, sans que le mouvement soit appelé à s'arrêter. Il faudra une brusque intervention de l'orateur [1] et un recours aux cadres ordinaires de la monodie pour que le discours s'achève, mais dans un nouveau mouvement de peine, de confiance et d'assurance joyeuse. L'existence de ce rythme ternaire — plus que binaire — est d'ailleurs confirmée par le début du second livre où Ambroise définit son attitude dans le premier (II 1): « Dans le livre précédent, déclare-t-il, j'ai donné quelque satisfaction à mon regret, de peur que l'application de médicaments trop violents sur une plaie brûlante n'exaspère la douleur plus qu'elle ne

[1] *Exc. Sat.* I 78: *Sed quid ego demoror, frater?*

l'adoucisse. En même temps, comme je me suis adressé assez souvent à mon frère et que je l'avais sous les yeux, il ne m'a pas paru déraisonnable d'apaiser quelque peu ma douleur naturelle. Celle-ci se repaît plutôt de larmes, s'adoucit à force de pleurs, s'absorbe dans la stupeur... ». Cette analyse et cette thérapeutique, qui ne sont pas sans se référer aux traités sur la consolation [1], correspondent assez bien à ce qu'a tenté Ambroise dans son premier livre.

Il a voulu avant tout « bercer » et calmer sa douleur, en la laissant s'épancher doucement. Il n'ignore aucunement les arguments de la consolation. Les premières pages de son discours les rappellent [2] et ils affleurent à tout moment [3], lorsqu'ils ne sont pas rappelés d'un mot. Ainsi, ni Ambroise ni sa sœur ne doutent-ils un instant des mérites de leur frère [4] ou de la foi en la résurrection [5]. Mais ce n'est pas sa raison qu'il est nécessaire de convaincre; c'est son cœur qu'il convient d'apaiser, sans le brutaliser. Loin de brimer cette douleur, il faut la nourrir et, en la laissant s'échapper, la calmer. Véritable traitement homéopathique, où le chagrin s'alimente également de la peine

[1] D'après Cicéron (*Tusc.* IV 29, 63), Chrysippe demandait que l'on attendît que la douleur se calmât pour s'attaquer au patient. Sénèque varie dans ses affirmations. A sa mère il refuse un traitement hâtif (*Dial.* XI *(Helv.)* 1, 2), mais regrette que le mal de Marcia se soit invétéré faute d'un traitement précoce (*Dial.* VI *(Marc.)* 1, 8). Stace, *Silv.* II 1, 14 sq. Voir *infra* p. 259 n. 2.

[2] Rozynski l'a noté, mais ne me semble pas avoir vu le sens de cette *Introduction.* La « raison » d'Ambroise est convaincue, mais cela n'empêche pas son *cœur* de souffrir !

[3] Par exemple en I 16 le thème que désormais Ambroise n'a plus rien à craindre pour son frère (cf. Sen. *Dial.* VI *(Marc.)* 24, 4); en I 30 sq. le *topos* de la *commoditas mortis.*

[4] Affirmations explicites dans *Exc. Sat.* I 3-4; 15, lignes 9-10 et 13-15; 51, lignes 8-11; 77, ligne 7; mais tout le discours est rempli de l'éloge de ses vertus chrétiennes, comme Ambroise le fait remarquer lorsqu'il arrête un développement sur une qualité humaine de Satyrus en I 49.

[5] *Exc. Sat.* I 30, 1-2: *Non opus fuit ei resurrectio temporalis cui aeterna debetur* ; 63, 3-6: *neque enim uirtutis gratia cum corpore occidit, nec idem naturae meritorumque finis, licet ipsius naturae usus non in aeternum occidat sed temporali quadam uacatione requiescat* ; 67, 3-5; 70, 8-11; 71, 8-11; 78, 7 sq.

générale... et se perd en elle. Ce premier discours ne *développe* donc guère d'arguments propres aux consolations [1]. Il les utilise, quelquefois même longuement, mais ne s'y maintient pas [2], même lorsque l'Ecriture vient leur donner sa garantie. De même, l'énumération des vertus de Satyrus, empruntée au schéma de l'éloge, n'a pas exactement la même fonction que dans une consolation ou dans une monodie, et elle ne diffère pas essentiellement de l'évocation plus chronologique des faits et gestes de Satyrus [3], qui est un autre schéma de développement [4]. De part et d'autre cependant, il ne s'agit pas de transformer cet éloge en thrène désolé [5], mais de trouver dans cette évocation le plaisir de prolonger la présence du disparu et l'assurance — à cause de la foi — de la permanence de ces qualités et de ces mérites. Ambroise se séparera de la même façon de la consolation païenne dans l'*Oraison funèbre* de Valentinien, et il refusera le thrène qui précède d'ordinaire la partie consacrée à la consolation proprement dite (*Obit. Valent.* 38).

Cette consolation rationnelle n'a pas, à mon sens, sa place dans ce premier discours, où la raison est sans cesse — et sans grande résistance — débordée par la sensibilité. Elle va au

[1] Le tableau de F. Rozynski (*Die Leichenreden...*, 19) fait appel à l'*opportunitas mortis* qui est bien mentionnée en I 64 (et non 68), mais comme un rappel d'un argument développé en I 30 sq. C'est au contraire aux *solacia* du deuil général (voir *supra* p. 245) et au *4 Esd.* qu'il est fait appel dans la majeure partie de cette section I 64-74. J'en ai montré plus haut le rythme « affectif » et « historique ».

[2] En dehors de la section I 64-74, voir le thème de l'*opportunitas mortis* en I 30-33. En I 71 se trouve concentré ce qui sera la matière de longs développements dans le deuxième Discours sur la libération des maux (II 22 sq.) avec refus de l'absence de *sensus* après la mort, sur la résurrection (II 50-135). Cf. *Obit. Valent.* 44-45, où l'argument est davantage développé que dans *Exc. Sat.* I 71.

[3] Le développement sur les vertus cardinales (I 42-62) n'est que la poursuite du récit de l'activité de Satyrus. En I 21, Ambroise disait déjà qu'il était en train d'énumérer les *officia* et les *uirtutes* de son frère.

[4] Men. Rh. *Epit.* (ed. L. Spengel, III 420, 24 sq.): les πράξεις pour chacune desquelles il est conseillé de faire intervenir le thrène.

[5] Men. Rh. *Epit.* (ed. L. Spengel, III 420, 5-9; 421, 10-14); *Mon.* (*ibid.*, 434, 21-23; 435, 7-9); *Param.* (*ibid.*, 413, 20-22).

contraire occuper toute la place dans le second discours, plus tardif. Le chagrin existe toujours, mais il s'exprime peu [1] en dehors de l'introduction [2] et de l'extrême conclusion [3] de ce sermon, que l'on a souvent considéré comme un véritable traité [4]. Le plan et l'intention du traité sont annoncés dès le début avec une grande netteté. Ambroise déclare vouloir se consoler selon la méthode ordinaire — *communi usu*. Il a donc l'intention de montrer (II 3) qu'il ne faut pas s'abandonner au deuil, tout d'abord parce que la mort est le lot commun de l'humanité, ensuite parce qu'elle nous libère des maux de ce monde, enfin parce qu'elle est un sommeil au sortir duquel, reposés des labeurs de ce monde, nous nous retrouvons avec une vigueur nouvelle. Ce plan sera suivi avec une remarquable fidélité. Tels qu'ils se présentent dans cette annonce du plan, ces trois arguments correspondent bel et bien à trois chapitres des consolations: condition mortelle, mort libératrice, immortalité de l'âme. On comprend que K. Schenkl ait pu les revendiquer pour la *Consolation* de Cicéron, même s'ils ne lui appartiennent pas en propre. En ce qui concerne Ambroise et l'usage qu'il fait de cette argumentation, je puis me contenter ici de quelques remarques. Les deux premiers arguments sont le plus souvent développés pour eux-mêmes, quitte à être complétés [5],

[1] *Exc. Sat.* II 42-43 contient le seul développement sur son frère *à l'intérieur* même du second Discours. Ambroise y déclare aussi que ce *livre* est composé pour *consoler les autres*. Nous avons là la trace d'une retouche sans doute de beaucoup postérieure au 7e jour. — Brève allusion en II 14, 3 : *sicut meo exemplo metior*.

[2] *Exc. Sat.* II 1-3.

[3] *Exc. Sat.* II 135, qui reprend, de façon plus apaisée, I 80.

[4] Avec parfois les procédés de la diatribe: II 9: *Sed dicis...*; II 14: *sed desideramus amissos*; II 15 : *Sed cur tu putas...?*; II 15, ligne 5 : *Sed recuperandi tibi interclusa spes !*; II 16, ligne 3 : *Sed non subpetit expectare remeantem...*; 57, ligne 4: *Sed habet sucum*. Toutes interventions d'un interlocuteur fictif qui ont leur place dans un traité écrit comme un sermon. L'auditoire n'apparaît qu'en II 60, ligne 3. Voir également II 105, ligne 2.

[5] Ainsi en II 35, sur la *meditatio mortis*.

corrigés [1], ou illustrés [2] par l'Ecriture, quand Ambroise ne montre pas que ces pensées ont été *empruntées* à l'Ecriture, comme le *non nasci longe optimum*. Le point le plus délicat concerne la mort, qui, pour la Bible, n'est ni originelle ni naturelle. Ambroise doit donc concilier deux *doctrines* différentes [3]. Il en va autrement avec l'immortalité de l'âme. Ambroise ne lui fait qu'une place minime, parce qu'elle va de soi pour lui. Au contraire, il consacre les deux tiers de ce second livre (II 50-130) à établir la preuve de la résurrection du corps et à réfuter la métempsycose.

Du seul point de vue de la composition, cette réfutation serait intéressante à étudier [4]. Elle nous renseigne, entre autres, sur un des procédés d'écriture d'Ambroise: le refus est prononcé une première fois au moment où commence l'exposé sur la résurrection des corps (II 59, lignes 3-5). Il est formulé à nouveau à la fin de la première série de preuves (II 65). Il n'est développé qu'à la fin de la dernière (II 126-130, ligne 1), juste avant que ne soit rappelé l'ensemble des preuves qui ont été présentées au long de ce traité (II 130, lignes 2 sq.).

On ne peut d'ailleurs pas utiliser sans précaution le mot de « preuves ». Dans ce traité, Ambroise fait valoir à plusieurs reprises — et à nouveau de manière cyclique — qu'il n'est pas besoin de *ratio* et que la *fides* l'emporte sur le raisonnement. L'un de ces textes, le plus explicite, a fait couler de l'encre et ferait taxer Ambroise de fidéisme. Il en est un autre, tout à la fin de ce second discours, qui a échappé à l'attention, sans doute parce qu'on en a trop bien identifié la source, sans en voir le

[1] Ainsi en II 36, sur les définitions de la mort.

[2] Les *incommoda uitae* sont, en II 23-28, illustrés par la vie des Patriarches.

[3] On remarquera que ce problème est envisagé au *terme* de l'exposé sur les malheurs de la vie et alors que l'ensemble de l'argumentation a été résumé (II 46, 8-15).

[4] L'analyse de H. Crouzel (« Fonte prenicene della dottrina di Ambrogio sulla risurrezione dei morti », in *La Scuola cattolica* 102 (1974), 373-386) est trop lâche. Sa perspective l'amène à ne tenir aucun compte des données philosophiques qu'Ambroise intègre ou discute.

sens profond. Ambroise déclare en effet qu'en *croyant* à la résurrection des corps, il se sépare des philosophes qui se contentent de l'immortalité de l'âme ou défendent la métempsycose dans des corps d'animaux. Il poursuit (II 134) en disant que si c'est là une erreur, il préfère se tromper. On a reconnu à juste titre dans ce mouvement un souvenir de Cicéron. O. Faller renvoie au *Cato Maior* 23, 85. Mais on trouve un mouvement analogue dans les *Tusculanes* (I 17, 39 sqq.): Cicéron déclare qu'il « préfère se tromper avec Platon... plutôt que d'être dans le vrai en compagnie des Epicuriens » qui nient l'immortalité de l'âme. Et, plus loin (I 21, 49), il ajoutera: « A supposer que Platon n'apportât aucun argument *(ratio)* en faveur de cette immortalité — tu vois quel cas je fais de sa personne! —, sa seule autorité *(auctoritas)* triompherait de mes doutes... ». Substituons Jésus à Platon, nous serons chez Ambroise. L'autorité du Christ, indépendamment des *rationes*, suffit à persuader et à consoler Ambroise. Bien que l'on s'accorde à penser que cet appel à l'immortalité de l'âme occupait la dernière partie de sa *Consolation* [1], nous ne pouvons savoir si Cicéron avait, au sujet de l'immortalité de l'âme de sa fille, recouru à cette même « autorité » de Platon dans sa *Consolation*. Il suffit de remarquer qu'Ambroise, à la fois, utilise un mode d'exposition ordinaire, qu'il applique à l'exposé de la doctrine chrétienne [2] et, tout en s'abstenant de développer le thème de l'ascension de l'âme, auquel il consacrera de longues pages dans l'*Oraison funèbre* de Valentinien (*Obit. Valent.* 71 sq.), démarque un épilogue *littéraire*: celui du *Cato* (23, 85). Cet épilogue est lui aussi « converti » en un sens chrétien, puisqu'il se termine (II 135) par le souhait que « ce corps corruptible revête l'incorruption et ce corps mortel revête l'immortalité », selon les propos de saint Paul.

[1] K. Kumaniecki, in *AFLA* 46 (1969), 389-390.

[2] On trouvera, pour la résurrection des corps, la même façon de procéder dans *De bono mortis* 42-43; 51. Je l'ai mise en lumière dans mon étude sur « Ambroise, de son élection à son ordination », in *Ambrosius Episcopus* (Milano 1976), II 265 n. 80; 271 n. 108.

Terminer un discours n'est pas toujours facile, à moins qu'on y soit invité par les circonstances extérieures, comme dans le premier livre (I 78) ou dans l'*Oraison funèbre* de Théodose (*Obit. Theod.* 54). Pour ce second livre, Ambroise a recouru au finale d'un traité de Cicéron. Imitation toute formelle d'ailleurs, puisque la résurrection des corps vient remplacer l'immortalité de l'âme et un développement platonicien. Nous sommes néanmoins devant un *traité* beaucoup plus que devant un des discours que décrit Ménandre. Sans doute faut-il distinguer une tradition *rhétorique* de la consolation — représentée par Ménandre — et une tradition *philosophique*, dont nous n'avons guère plus, en latin, que les traités de Sénèque, en grec, que les *Consolations* de Plutarque [1]. Mais, dans ces divers écrits, la part faite à la personne éprouvée est beaucoup plus importante que dans ce second discours d'Ambroise. Je penserais volontiers que celui-ci a été conçu pour offrir la partie rationnelle, « consolatoire » au sens antique du terme, qui n'avait pu être développée dans le premier sermon.

En plus donc d'une certaine unité « externe », provenant de l'articulation des deux discours, il existe une unité plus profonde qui provient de la foi d'Ambroise aux prises avec sa sensibilité. Celle-ci a été exacerbée par le deuil. Elle le demeure certes, au delà même des quelques jours qui sont censés séparer les deux discours. Cependant, Ambroise cherche à l'apaiser, sans vraiment ni la contraindre ni la laisser déborder. Thérapeutique des âmes sur laquelle nous sommes renseignés, mais dont nous n'avons, que je sache, aucune application concrète dans la *littérature* antique. Ambroise la vantera lui-même aux sœurs de Valentinien (*Obit. Valent.* 41, 3 sq.), et la préface de cette *Oraison funèbre*, écrite sans doute postérieurement au discours lui-même, en décrit le principe: avoir pleuré est souvent une consolation (*Obit. Valent.* 1, 8 sq.). L'originalité de ce *De excessu Satyri*, du

[1] La *Lettre* de consolation, suivant sa longueur, la personne visée, etc., évolue entre les deux.

livre I surtout, réside dans le fait qu'Ambroise, tout en puisant dans la pharmacopée antique prévue pour des traitements *plus tardifs*, a, si l'on me permet l'expression, recouru à un traitement « de première urgence », plus léger, moins violent [1], dont nous n'avons aucune description théorique [2]. On peut se demander si Ambroise lui-même en connaissait une. D'où ces tâtonnements, qui ne sont pas seulement ceux de l'émotion et du trouble intérieur [3]. Le *De obitu Valentiniani*, prononcé plus de deux mois après la mort du jeune Empereur, utilise une méthode qui n'est pas très différente, même si elle est déjà un peu plus ferme et fait davantage appel à la raison. Sénèque attendra trois ans avant de « secouer » Marcia [4]. Même lorsqu'Ambroise recourt à des arguments rationnels pour atténuer le chagrin des

[1] *Exc. Sat.* II 1 : *ne tamquam feruenti plagae austeriora adhibita medicamenta exasperarent magis quam lenirent dolorem.*

[2] On ne peut considérer comme telles les courtes déclarations de Sénèque (*Epist.* 63, 3-4; 99, 1; 99, 18-19). Nous savons par Cicéron que Chrysippe conseillait de ne pas entreprendre la cure trop vite (*Tusc.* IV 29, 63 — cf. III 31, 76), mais il est vraisemblable que Crantor, moins intellectualiste et volontariste, concédait quelques droits à la nature et au chagrin (*Tusc.* III 29, 71 — cf. III 6, 12). Cependant, il attirait l'attention sur l'égoïsme d'un tel chagrin et demandait qu'on modérât ce chagrin. Selon H.-Th. Johann (*Trauer und Trost...*, 45-47; 157), c'est à cette théorie de Crantor qu'Ambroise fait allusion, à travers la *Consolation* de Cicéron. Si cela est, il faut noter que l'évêque de Milan est bien plus large encore que Crantor, car il ne condamne nullement ce *desiderium* ni ne s'accuse d'égoïsme. Une longue page de l'*In Psalm.* 37, 42 expose les avantages d'une thérapeutique *tardive* au sujet de Job et de ses amis. Voir de même Basile de Césarée, *Ep.* 6, 1. Le Pseudo-Denys d'Halicarnasse (*Rh.* VI 4) conseille de ne pas brusquer trop vite ceux qui pleurent, pour pouvoir mieux les gagner. Ainsi s'expliquent en partie les différences entre les genres établies par Ménandre: on ne fait pas une monodie très longtemps après le deuil (*Epit.*, ed. L. Spengel, III 418, 25-419, 10). En contraste avec l'attitude d'Ambroise, on lira la longue analyse des sentiments d'Augustin à la mort de Monique, la manière dont ses yeux restent tout d'abord secs *violento animi imperio* (*Conf.* IX 12, 29), puis dont les larmes reculent peu à peu, pour revenir, mais sans faire éruption (IX 12, 31), etc. Un peu plus loin (IX 12, 32 sq.), Augustin citera un passage d'une hymne d'Ambroise sur le sommeil consolateur...

[3] Comme le voudrait Ch. Favez (*Consolation latine*, 41).

[4] Sen. *Dial.* VI *(Marc.)* 1, 7. Pour Helvia, comparer *Dial.* XI *(Helv.)* 1, 2 et 17, 1-2.

deux sœurs (*Obit. Valent.* 43-48), on ne le voit pas leur faire un exposé analogue à ceux de Sénèque ou même à ceux qu'il se développe à lui-même dans le deuxième discours du *De excessu Satyri*. Nous sommes loin de la méthode que Cicéron déclare avoir suivie dans sa *Consolation*, où il s'était, dit-il, fait violence à lui-même « pour que la puissance du remède fît lâcher prise à la puissance de la douleur » [1]. Comment s'étonner dès lors qu'il soit difficile de mettre ce premier livre sur le lit de Procuste des modèles antiques ?

II

Le *De obitu Valentiniani* : du jeune prince d'épopée au jeune héros biblique

On ne peut pas en dire autant de la première oraison funèbre impériale, et pourtant, en plus même de la thérapeutique et de l'esprit, nous aurons l'occasion de le voir, le premier livre du *De excessu Satyri* et le *De obitu Valentiniani* ont plus d'un autre point commun. Ils manifestent aussi un égal refus d'Ambroise d'utiliser le seul genre de la monodie qui lui était recommandé par les circonstances et par les rhéteurs : deuil cruel dans la perte d'un proche ou d'une personne tendrement aimée ; deuil, surtout, de deux être jeunes. Libanios avait écrit une monodie sur Julien. Ambroise, qui évoque Julien (*Obit. Valent.* 21), n'a nullement écrit une monodie, même s'il a emprunté à ce genre l'un ou l'autre développement [2]. La monodie met en cause les dieux dont elle accuse la dureté ; la monodie ne cherche qu'à

[1] Cic. *Tusc.* IV 29, 63. Mais il faut ajouter qu'en *Tusc.* III 31, 76, Cicéron déclare avoir utilisé *tous* les traitements. Ambroise aurait-il fait un choix ? Il est certain en tout cas que le choix du moment est un thème souvent évoqué par les consolateurs, de même que l'image de la plaie, ouverte, cicatrisée, ou seulement en cours de cicatrisation.

[2] Ainsi l'éloge du corps : Men. Rh. *Mon.* (ed. L. Spengel, III 436, 15 sq.). Voir cependant *infra* pp. 272-273.

exciter la douleur [1]. Ni l'une ni l'autre suggestions ne pouvaient êtres suivies par Ambroise. Ce dernier cherche avant tout à célébrer Valentinien, à consoler ses sœurs et lui-même [2].

Personne n'a d'ailleurs qualifié le *De obitu Valentiniani* de monodie. De fait, contrairement à ce que laisse attendre la monodie ἄνετος, le plan de cette *Oraison funèbre* est apparu trop clair à ceux qui l'ont examiné. Rozynski y a donc reconnu le schéma de la consolation, avec la succession: thrène, éloge, thrène, consolation. Il a été suivi par Th. A. Kelly [3], mais non entièrement par O. Faller qui, dans les quelques lignes qu'il consacre à la composition de cette oraison funèbre, ne fait aucune place à un second thrène. Je crois que c'est lui qui a raison [4].

Je ne suis pas sûr cependant que l'on ait vraiment aperçu la véritable disposition de cette oraison funèbre et, surtout, je me demande si d'apparentes similitudes formelles n'ont pas trompé ceux qui cherchaient à en établir l'architecture et à en préciser les lignes de force. L'Ecriture fournit en effet des modèles formels qui ne me semblent pas avoir été aperçus. Cet « aveuglement » s'explique, me semble-t-il, par le fait que ces « formes » bibliques sont, ici, à peu près analogues aux « formes » profanes [5]. Ceux qui se sont intéressés à la composition de cette *Oraison funèbre*, tout préoccupés de ces formes profanes, n'ont pas prêté attention aux autres. S'ils l'avaient fait, ils auraient remarqué que ces formes bibliques permettaient d'intégrer des pans entiers qui échappent à la « compréhension »

[1] Men. Rh. *Mon.* (ed. L. Spengel, III 434, 18-19; 435, 7-11).

[2] *Obit. Valent.* 1; 38 sq.

[3] F. Rozynski, *Die Leichenreden...*, 80-93, et tableau pp. 73-74; Th. A. Kelly (ed.), *S. Ambrosii Liber de consolatione Valentiniani. A Text with a Transl., Introduction and Commentary*, Patristic Studies 58 (Washington 1940), 13-15 et tableau p. 11.

[4] O. Faller (*CSEL* LXXIII), p. 106 *.

[5] Voir *infra* pp. 262 et 265-266 sur thrène et *Lamentations*, etc.

des formes profanes et de mieux saisir comment, ainsi que Rozynski l'a remarqué, tel mouvement, tout en se déroulant, formellement, en conformité avec les règles de la consolation, est néanmoins ordonné à un but tout différent [1].

D'une manière qui correspond aux indications de Ménandre [2] et dont nous avons de nombreux témoins [3], à commencer par le *De excessu Satyri* I [4], l'*Oraison funèbre* commence par une déploration qui, pour les auditeurs (§ 2), oppose le présent (malheureux) au passé (plein d'espoir), avant d'attester le deuil de l'ensemble de l'Empire (§ 3). Mais ce thrène dans la tradition rhétorique — et poétique [5] — est relayé immédiatement par une page des *Thrènes* de Jérémie, ce qui va permettre d'associer, à l'Empire (§§ 3-4), l'Eglise, dont les différents membres (§§ 5-8) pleurent, eux aussi, le jeune prince. Ce passage de la lamentation aux *Lamentations* est conscient. Ambroise déclare explicitement (§ 4, ligne 10) qu'il se réfère au début de la lamentation du prophète: *unde* prophetici threni *mibi utendum exordio uidetur*... En réalité, il l'utilise déjà depuis une page (§ 3, ligne 9), et ce texte de Jérémie va lui servir longtemps encore de fil conducteur dans le développement qu'il consacre aux pleurs de l'Eglise.

Cependant, à cette déploration de l'Eglise est déjà joint, d'après la remarque expresse de l'orateur, l'éloge que celle-ci va faire de la vie de Valentinien. Selon le modèle du *Cantique des Cantiques*, qui jouera un grand rôle dans une autre partie du discours, l'Eglise s'adresse à Valentinien en lui promettant de le conduire, disons, dans la demeure céleste [6]. La réponse de

[1] F. Rozynski, *Die Leichenreden*..., 81, au sujet de l'Eloge et de son début.

[2] *Param.* (ed. L. Spengel, III 413, 17 sq.).

[3] Voir, par ex., Hier. *Epist.* 39, 1.

[4] Mêmes questions: *Quid igitur primum defleam? Quid primum amara conquestione deplorem?*

[5] Ambroise y cite la déploration d'Anchise sur le sort de Marcellus (§ 3, 3 sq.).

[6] *Obit. Valent.* 8 (lignes 4 sq.): *Et intra se quidem 'indignatur'* [*Lam.* 1, 4], *ad Valentinianum autem dicit* [*Ecclesia*]: '*Adsumam te et inducam te in domum matris meae*...' [*Cant.* 8, 2].

Valentinien n'est pas empruntée au *Cantique*, mais à une nouvelle page des *Lamentations* de Jérémie. C'est pourtant elle qui va introduire l'éloge du jeune prince, qui commence bien dès ce moment-là, comme l'a noté Faller.

Rozynski ne fait pas apparaître ces premières pages dans son schéma [1]. Son analyse détaillée les met à part, en perçoit bien le ton [2], mais ne veut voir dans ce développement que le recours rhétorique à la σύγκρισις qui permet de grandir un personnage [3]. Rozynski est suivi par Kelly, qui voit dans ces propos un éloge « général », avant que ne commence l'éloge des vertus particulières [4]. Tout autre me paraît être l'économie de cette partie. Il faut une nouvelle fois prendre en considération le texte biblique qui régit véritablement le développement. Dans sa réponse à l'Eglise, Valentinien reprend donc les paroles de Jérémie et déclare en particulier: « Il est bon pour l'homme d'avoir porté un joug pesant durant sa jeunesse. Il s'asseyera à part et il gardera le silence, parce qu'il a porté un joug pesant [*Lam.* 3, 27 sq.] ». Et Ambroise de poursuivre aussitôt: « En vérité, Valentinien se console de voir ses vertus récompensées, car il a peiné durant sa jeunesse, supporté de nombreux dangers, préféré porter sur la nuque vigoureuse de son esprit le joug pesant d'une vie réformée plutôt qu'un joug de mollesse et de délices » [5]. Tous les thèmes des pages suivantes, où Ambroise va reprendre un à un chacun des éléments du texte de Jérémie, sont déjà dans ce premier commentaire. Il serait facile de le montrer en détail. J'attire ici l'attention seulement sur deux

[1] F. Rozynski, *Die Leichenreden...*, 74.

[2] *Ibid.*, 81, milieu. La suite voudrait voir dans la citation de l'Ecriture matière à consolation.

[3] *Ibid.*, 81-82.

[4] Th. A. Kelly (ed.), *S. Ambrosii Liber de consolatione Valentiniani*, 11 et 13.

[5] *Obit. Valent.* 9 (lignes 9-13): *Et ille quidem se suarum uirtutum remuneratione solatur eo quod* in iuuentute sua *labores absorbuit, pericula multa tolerauit,* iugum *maluit* graue *emendatioris propositi quam molle illud ac plenum deliciarum uiuida mentis ceruice portare.*

points. Tout d'abord, Ambroise évoque bien dès ce moment les *vertus* de Valentinien. D'autre part, ces vertus et cette « réforme » sont celles d'un *jeune homme*. Ce jeune homme n'a pas connu les vices de la jeunesse ou s'en est vite séparé en reconnaissant ses fautes, pour parvenir, en tout domaine, à la perfection de la vieillesse [1].

Ce thème de la perfection atteinte dès la jeunesse n'est plus, me semble-t-il, développé au delà de ce long passage (§§ 9-22). Mais Ambroise revient à son commentaire initial du texte de Jérémie. Il évoque, dans le cadre de l'amour de Valentinien pour ses sujets, tous les périls qu'il était prêt à affronter pour eux [2]. Un mouvement se ferme ici sur lui-même. Nous en avons vu l'unité et l'ampleur. Il ne se réduit pas à un catalogue de vertus, même s'il est possible d'isoler certaines de ces vertus et d'y reconnaître les cadres ordinaires des éloges. Si nous n'étions que devant un cadre rhétorique profane, il serait difficile de rendre compte de tout le début de cet éloge, et l'on ne pourrait que constater, sans l'expliquer, le complet changement de ton

[1] Cette dernière affirmation n'est qu'implicite dans le commentaire initial; elle est développée dans la suite de l'exégèse du texte de Jérémie; surtout, elle sous-tend, ce qui ne me semble pas avoir été vu, l'essentiel du développement sur les diverses vertus de Valentinien: *temperantia* dans ses diverses parties, *pietas*, *amor prouinciarum*, etc. Qu'est-ce qui est loué, en effet? C'est la maîtrise de soi d'un jeune homme qui renonce aux amusements de son âge et mène la vie posée d'un vieillard (§ 15, 2-4); c'est la sagesse d'un Daniel qui fait montre de la sagesse d'un vieillard là où les vieillards, précisément, hésitent (§ 16, 1-4); c'est la tempérance d'un jeune homme qui éconduit une danseuse et devient ainsi un exemple pour la jeunesse (§ 17, 8-9); c'est la piété d'un jeune prince qui, durant les fêtes de Pâques, ne veut pas entendre parler d'une conjuration et « se rit de ce qui fait trembler d'ordinaire des empereurs mûrs » (§ 18, 9-10). Dans l'évocation de l'affaire de l'autel de la Victoire (§ 19, 5 sq.), c'est à nouveau la sagesse de ce Daniel qui est louée, en même temps que son amour pour son père et surtout pour son frère (§ 20). Quant à son amour pour ses sujets, Ambroise en voit une première preuve dans une mesure fiscale de Valentinien qu'il compare à l'attitude de Julien en ajoutant: « Mais Julien était *d'âge mûr*, tandis que Valentinien était encore *dans l'adolescence* » (§ 21, 4-6; Ammien (XXV 4, 7) développe justement ce thème du *puer senex* au sujet de Julien: *uirtute senior quam aetate*).

[2] *Obit. Valent.* 22, 4-5: *cupiens dimittere Gallicana otia et pericula nostra suscipere.* Voir le texte cité *supra* p. 263 n. 5.

de cet éloge par rapport à celui que conseillent les manuels de rhétorique. En effet, comme l'a bien vu Rozynski [1], dans la consolation, l'éloge doit être un aliment de la déploration, ce qui n'est nullement le cas pour toute la partie de l'éloge que nous avons parcourue, mais qui va l'être pour le point que nous allons aborder, ce que n'a pas vu Rozynski, qui ne me semble pas avoir, non plus que Kelly [2], perçu la véritable nature de ce développement.

Paradoxalement, c'est le plus « chrétien » par le sujet: Ambroise y narre tout d'abord la manière dont Valentinien l'a pressé de venir lui administrer le baptême (§§ 23-26). Pourtant, s'il fallait donner la raison pour laquelle Ambroise a placé *à cet endroit* ce récit, je dirais qu'après avoir donné des preuves en Valentinien de l'*amor prouincialium* (§§ 21-22), Ambroise découvre dans l'appel de Valentinien le signe d'un amour particulier pour lui-même: *haec mihi cum aliis communia*, déclare-t-il après avoir évoqué le dévouement du jeune prince à la cause de ses sujets. Et il enchaîne: *illa* priuata *quod saepe me adpellabat absentem et a me initiandum se sacris mysteriis praeferebat* (§ 23). Et de faire état des sentiments chaleureux du jeune homme à son égard dans ces jours qui précédèrent sa mort. Et d'attester sa propre affection et sa propre angoisse pour le jeune homme, jusqu'au moment où l'espoir n'est plus permis.

Alors la douleur ne peut qu'être à la mesure de la joie escomptée et déçue. *Vtinam!* s'écrie Ambroise, et il multiplie les cris de douleur, les excuses également [3], avant de revenir à la lamentation en reprenant deux textes des *Lamentations : Reuertamur ad threnos* — ou *ad Threnos* — déclare-t-il avant de citer Jérémie

[1] F. Rozynski, *Die Leichenreden...*, 81, milieu.

[2] Th. A. Kelly (ed.), p. 11, reprend pour les §§ 23-35 le titre du tableau de F. Rozynski (*op. cit.*, 74): « Désir du baptême (mêlé à un thrène) ». Dans son exposé (*op. cit.*, 83 n. 2), F. Rozynski découvre dans les §§ 23-35 une « digression ». Voir, de même, p. 85.

[3] *Obit. Valent.* 28, 5 sq.: *Sed non sum Helias...*

(§ 29, lignes 1 sq.), qui pleure sur le sort de Jérusalem en même temps que sur le sien. Malgré les textes bibliques, ou plutôt *grâce à eux* et à cet aveu d'un prophète qui dit sa peine, Ambroise retrouve les règles de la consolation, qui demande que l'éloge devienne ἀφορμὴ τῶν θρήνων [1], de sorte qu'il peut faire remarquer: « Qui me *consolera*, moi *dont les autres attendent que je les console*? » (§ 29, lignes 5-6). Toutefois, Ambroise ne se livre pas encore à sa tâche de consolateur, comme aurait pu le laisser attendre cette apparente transition. Il revient en réalité à l'éloge au travers d'un très long développement qu'il nous faut analyser quelque peu et « situer » dans le déroulement du discours, dans la mesure même où les analyses le laissent d'ordinaire de côté.

L'impression première est en effet contradictoire. Car, si l'exposé semble rebondir — comme l'une de ces « palinodies » habituelles aux rhéteurs — en affirmant que, contrairement à Ambroise — et à ce que l'on pourrait croire —, Valentinien n'a pas perdu, mais obtenu ce qu'il recherchait (§ 30, ligne 1), le développement s'éloigne aussitôt de l'oraison funèbre, puisqu'Ambroise évoque le sermon qu'il a tenu le jour même devant le peuple. Il y a, dit-il, opposé le peuple juif au peuple chrétien (§ 30, lignes 2-7). Malgré l'une ou l'autre allusion à Valentinien, ce développement a-t-il un rapport profond avec le discours d'Ambroise ou n'est-il qu'un de ces *excursus* dont on crédite d'ordinaire l'évêque de Milan? La manière dont ceux qui se sont intéressés à cette *Oraison funèbre* ont passé ce passage sous silence laisserait entendre qu'ils ont opté pour la deuxième solution [2]. Il me semble pourtant que l'analyse de ce développement autant que l'examen de ses « attaches » permettent de défendre la première.

Non que nous ayons la chance d'avoir conservé le sermon auquel se réfère Ambroise et que nous puissions là-même

[1] *Mon.* (ed. L. Spengel, III 435, 8-9).

[2] Développement sur la prière, selon F. Rozynski (*Die Leichenreden...*, 85 n. 1), et son efficacité. On verra plus loin de quelle prière il s'agit.

connaître le texte qu'il commentait. Cependant ces oppositions entre la richesse et la pauvreté du Christ, entre la richesse du peuple juif et la pauvreté du peuple chrétien, apparaissent avec une telle netteté dans plusieurs pages de l'évêque de Milan qu'il nous est sans doute possible de retrouver la trame du discours perdu et même de découvrir le passage de l'Ecriture qui a servi de support aux développements d'Ambroise, en ce jour. Pour abréger ici cette approche, je dirai immédiatement qu'il s'agit, selon moi, du *Psaume* 108 [1]. Son début est cité, sous forme de conclusion ou plutôt de « reprise », à la fin du développement ici en question [2], et l'un de ses tout derniers versets sera cité une bonne page plus loin [3]. Or, quel est ce *Psaume* ? C'est la prière — ou le cri — d'un persécuté, trahi par ses proches, calomnié par ses ennemis. Il est d'ordinaire appliqué au Christ en croix [4]. Celui-ci s'en prend soit à Judas, soit aux Juifs, avec l'importante nuance que voici: les imprécations du psalmiste deviennent dans la bouche du Christ prière et *pardon* [5]. Si nous revenons à Valentinien et à notre oraison funèbre, il n'est pas difficile de voir que le jeune prince nous est présenté comme un imitateur du Christ qui prie (§ 32, lignes 12 sq.) et, qui plus est, prie sans doute pour ses ennemis (§ 34).

Prière du Christ sur la croix, disais-je. Prière du Christ à l'approche de sa mort. Appliqué à Valentinien, cela veut suggérer que le jeune homme, qui attendait avec tant de foi le baptême des mains d'Ambroise, a vécu ses derniers moments dans la prière, sans avoir peur de la mort du corps (§ 33, ligne 9), peut-être même en priant pour ses ennemis, pour ses persécuteurs, pour ses *calomniateurs* (§ 34, ligne 12). Mais, si nous replaçons dans son contexte l'ensemble du développement

[1] Sur le lien entre ce *Ps.* 108 et la richesse et la pauvreté du Christ, voir, par ex., *In Psalm.* 40, 4-5.

[2] *Obit. Valent.* 32, 8-12: *Ps.* 108, 1-4.

[3] *Obit. Valent.* 34, 11: *Ps.* 108, 28.

[4] Ambr. *In Psalm.* 43, 69; *In Psalm.* 40, 4-5; Hier. *Tract. de Ps.* 108, 2 et *passim.*

[5] Hier. *Tract. de Ps.* 108, 4-5-6.

analysé, ses attaches apparaissent maintenant plus nettement, en même temps que s'éclaire la composition de toute cette partie de l'*Oraison funèbre*.

Ambroise parlait explicitement naguère de l'*amor prouincialium* (§§ 21-22). J'ai proposé d'appeler le long développement §§ 23-29: *Amor mei* ou *Amor Ambrosii*, et je viens de montrer que, par cette prière, Valentinien atteste son amour *pour ses ennemis* (§§ 30-35). La suite du texte évoque la protection dont Valentinien, dans ses derniers jours, voulut entourer ses proches, au péril même de sa vie. Or Ambroise enchaîne aussitôt: *Aduertimus quem* circa amicos suos *habuerit animum. Consideremus* quem erga germanas suas *habuerit adfectum* (§ 36, ligne 1). On voit dès lors quelle est l'idée directrice de tout cet ensemble, aussi divers en soient les objets. Le dernier n'est pas tant de célébrer la *justice* — au sens strict — de Valentinien *dans le procès* où ses sœurs se trouvent mêlées, comme le voudraient Rozynski et Kelly, qui réduisent trop l'objet de ce développement [1], que de montrer les délicates attentions du jeune prince pour ses sœurs.

Mais il se trouve que cette *pietas pro sororibus* (§ 37, ligne 6), si on la réunit aux autres chefs que nous avons recueillis ou mis en lumière: *pietas erga patrem et fratrem* (§ 20), *amor prouincialium* (§§ 21-22), *amor Ambrosii* (§§ 23-29), *amor inimicorum* (§§ 30-34), *amor amicorum* (§ 35), se révèle constituer l'une des *species* de la *iustitia*, telle qu'Ambroise l'a analysée dans le *De excessu Satyri* [2]. Il est donc tout naturel que la *iustitia* de Valentinien commence également par l'examen de sa *pietas* (§ 18) dans son respect de

[1] F. Rozynski, *Die Leichenreden...*, 74 et 83; Th. A. Kelly (ed.), p. 11. En réalité, Ambroise donne *plusieurs* exemples de l'affection et de la délicatesse de Valentinien pour ses sœurs. Le procès, où la *iustitia* vient tempérer la *pietas*, n'est qu'un exemple. C'est de *pietas* qu'il s'agit... même si, comme on va le voir, celle-ci est une partie de la *iustitia* !

[2] *Exc. Sat.* I 58: *Sed huius* [*iustitiae*] multiplex species: *alia erga propinquos, alia erga uniuersos, alia erga Dei cultum uel adiumentum inopum. Itaque qualis in uniuersos fuerit, prouincialium quibus praefuit studia docent* (...); I 59: Inter fratres *autem qualis fuerit...*

la fête de Pâques et dans son refus de restaurer l'autel de la Victoire (§§ 18-20), avant de passer à l'examen de sa *pietas* envers son père, puis ses sujets.

Si l'on poursuit ce rapprochement entre les deux *Oraisons funèbres*, on constatera que l'utilisation des cadres rhétoriques, très simple dans sa démarche comme nous venons de le constater, est loin d'être mécanique. Ambroise avait loué la prudence et la force de Satyrus. La prudence n'apparaît ici que dans l'exemple de Daniel, mais il n'est fait nulle mention de la *force* de ce jeune prince qui voulait pourtant marcher contre les Barbares à la tête de son armée! A défaut de la force militaire, que l'évêque ne pouvait pourtant pas refuser d'envisager chez un empereur [1], il pouvait célébrer la force d'âme de Valentinien soit devant le Consistoire, soit, mieux encore, dans la protection de ses amis au péril de sa vie. Il préfère en faire une marque d'« amour pour ses amis » (§ 35), et en venir, comme dans le cas de Satyrus, aux preuves d'amour pour ses sœurs (§§ 36-37).

Cependant, en terminant par les marques d'affection témoignées par Valentinien à ses sœurs, l'orateur se ménage une transition habile, en même temps qu'il donne le ton de la consolation qui va maintenant commencer: la véritable consolation de ces sœurs, c'est l'éloge qui vient d'être prononcé de leur frère, c'est le souvenir de cette tendre délicatesse. *Haec uobis* desiderio *quam* dolori *sint*, *ut fraterna* gloria *plus reficiat mentem quam* dolor *torqueat*, déclare-t-il avant d'entamer la consolation (§ 38, 8-10). L'évêque, nous l'avons vu, a lui-même connu ce *desiderium* et il ne l'interdit pas aux jeunes filles. Nous avons vu l'évêque renoncer immédiatement à une attitude de désespoir lorsqu'à la fin de l'éloge des vertus de Satyrus, il commençait par dire: *haec et alia quae mihi* tunc *erant* uoluptati, *maxime* nunc *recordationem* doloris *exasperant* — mais il rectifiait aussitôt: *manent tamen*, *eruntque semper*, avant d'affirmer sa foi dans le

[1] Le *De officiis ministrorum* I 175 exclut l'examen de la force militaire dans un traité adressé à des clercs.

salut de Satyrus et sa résurrection, le temps venu [1]. Ce mouvement à trois temps que nous avons défini dans cette première *Oraison funèbre* de Satyrus se retrouve ici, avec la différence que la *gloria* — sans plus de précision — tient ici la place des affirmations plus caractéristiquement chrétiennes du *De excessu Satyri*. De part et d'autre, Ambroise refuse donc le thrène et le désespoir prôné par Ménandre. Comme pour son propre deuil, il reconnaît la puissance de consolation des larmes: *pascunt frequenter et lacrimae et mentem ableuant; fletus refrigerant pectus et maestum solantur adfectum* (§ 38, lignes 10-12). La sensibilité assouvie, il convient cependant que la raison l'emporte. L'évêque va en présenter les arguments.

Malgré cette modification fondamentale — au niveau des sentiments [2] —, nous retrouvons le schéma de la consolation, tel que le présente Ménandre [3]. Nous retrouvons aussi l'une des indications que fournit Sénèque sur l'ordre à suivre en la matière: à Marcia, le philosophe faisait remarquer qu'il ne suivrait pas l'ordre ordinaire et qu'il présenterait des *exempla* avant de traiter de *praecepta* (Sen. *Dial.* VI *(Marc.)* 2, 1). Ambroise commence également par un exemple: aux jeunes sœurs de Valentinien il présente l'attitude de Marie au pied de la croix de Jésus (§ 39, ligne 1). Il se compare lui-même à saint Jean, ce qui lui permet bientôt de définir son rôle de consolateur (§§ 40-41). Il peut alors dérouler une série d'arguments dont

[1] *Exc. Sat.* I 63. Voir *supra* p. 251.

[2] F. Rozynski, *Die Leichenreden...*, 85-86, reconnaît tout d'abord qu'il n'y a pas ici de thrène à la fin de l'éloge, qu'il fait se terminer au § 39. Mais il en découvre aussitôt un dans un *Utinam* qu'Ambroise prononce sur Gratien et Valentinien à la fin du § 39 (ligne 13). En réalité, il s'agit d'une courte digression aussitôt arrêtée comme le montre § 40, 1: *Sed ad uestram, sanctae filiae, consolationem reuertar...* Celle-ci a bien commencé depuis § 39. La digression a été entraînée par le fait que, nouveau saint Jean qui, à la place de Marie, a reçu en dépôt les sœurs de Valentinien, Ambroise reconnaît en elles l'image des deux frères disparus...

[3] Dans la succession éloge-consolation, le second thrène est donc remplacé par une invitation à savourer la gloire de Valentinien, et non pas à la pleurer. Cf. Basile de Césarée, *Ep.* 302 (ed. Budé, t. 3 (Paris 1966), 180, lignes 34-36).

beaucoup rappellent ceux de la consolation profane, même si Ambroise en prend parfois le contre-pied [1]. De véritables raisonnements sont amorcés, qui viennent tout droit de Cicéron ou de Sénèque, après avoir subi les aménagements nécessaires [2]. Il n'est pas utile de s'y arrêter longuement ici. Je voudrais seulement faire observer que cette série d'arguments « profanes » sur la condition de l'âme après la mort (§§ 43-45), la vie meilleure que connaît désormais le défunt (§§ 46-47), sur la condition mortelle (§ 48), la modération à apporter au deuil (§§ 49-50), est prolongée par un développement spécifiquement chrétien sur le baptême de désir (§§ 51 sq.). Certes, les arguments « profanes » étaient déjà développés dans une perspective chrétienne, mais on ne peut pas ne pas remarquer, du point de vue de la *dispositio*, que cet argument « chrétien » est traité à part, avec une ampleur qui équivaut à elle seule à l'ensemble des autres développements. Est-ce parce que c'était l'argument le plus « chrétien » [3], ou le plus personnel, ou celui qui permettait d'associer Valentinien et Gratien?

Il ne s'agit pas là, cependant, du *topos* des retrouvailles dans le ciel, mais simplement de sa *préparation*. Il sera en effet développé un peu plus loin [4]. Pour l'instant, Ambroise se contente d'associer Valentinien le Père et Gratien à sa propre prière en faveur de celui qui n'a pas pu recevoir les rites du baptême (§§ 54-56). C'est la prière qui occupe ici la place essentielle et il est important de remarquer la forme qu'elle utilise: celle de

[1] Ainsi au § 42, Ambroise fait remarquer aux deux sœurs qu'elles ont la chance de posséder le tombeau de leur frère, dont elles peuvent faire leur demeure. Attitude confirmée par l'*Epist.* 53, 5; attitude analogue à la sienne (*Exc. Sat.* I 6, lignes 10 sq.), mais dénoncée par Sénèque (*Dial.* VI *(Marc.)* 25, 1).

[2] Le premier (§ 44 sq.) aborde dans un style très philosophique le problème de savoir si *aliquis sit post mortem sensus an nullus*. C'est saint Paul qui sert d'autorité... L'appel à la mesure dans le deuil (§§ 49-50) est illustré par l'exemple de la fille de Jephté.

[3] On notera que dans l'*Epist.* 39, une première partie, aux arguments traditionnels (2-3), est suivie d'un long développement paulinien (5-7).

[4] *Obit. Valent.* 71 sq. Voir *infra* p. 273.

l'élégie d'Anchise sur la mort de Marcellus! Deux points méritent surtout d'être notés. Tout d'abord, alors qu'Anchise ne peut offrir « à l'âme de son petit-fils » que des fleurs « à pleines mains », « vain hommage » reconnaît-il, Ambroise, lui, « pour l'âme du jeune prince », offrira « à pleines mains » les saints mystères. Non point un vain hommage, non pas de simples fleurs, mais le parfum du Christ (§ 56). D'autre part, ce recours à l'élégie d'Anchise à ce moment du discours est à relier à l'allusion qui lui avait déjà été faite au tout début, lorsqu'Ambroise décrivait le deuil qui avait accompagné le convoi mortuaire de Valentinien depuis la Gaule [1]. L'essentiel du discours d'Ambroise est donc *encadré* par ces deux citations de Virgile. Elles lui donnent très subtilement son sens. Au deuil national, profane, s'oppose la prière de l'Eglise, qui pleure certes, mais qui est sûre du sort du nouveau Marcellus si tôt ravi. L'oraison funèbre pourrait se terminer ici par cette très belle inclusion et par cette prière qui est la fin ordinaire d'une oraison funèbre chrétienne [2].

Pourtant, Ambroise obéit aux préceptes de la rhétorique en prolongeant [3] son discours. Dans son traité *Sur la monodie*, Ménandre invite l'orateur à prononcer, au moment de l' ἐκφορά, un éloge de la beauté du corps [4]. C'est ce que va faire très longuement Ambroise [5], puisque cette conclusion occupe à elle seule entre le cinquième et le tiers de l'*Oraison funèbre* suivant la manière dont on considère le développement qui s'ouvre ici. Il est peu probable qu'une telle ampleur corresponde aux vœux

Obit. Valent. 3, 3. Voir *supra* p. 262 et n. 5.

[2] Alors que la *consolation* de Ménandre s'adresse au disparu comme à « un héros ou un dieu ». Mais le schéma est analogue.

[3] Le § 58 qui revient en arrière (et développe un argument fréquent dans les consolations païennes et chrétiennes) semble être un ajout tardif. Il n'est d'ailleurs pas en parfaite harmonie avec ce qui précède. Pourquoi ne pas attendre le baptême de Valentinien pour le faire échapper au mal?

[4] *Mon.* (ed. L. Spengel, III 436, 15 sq.).

[5] Dans *Exc. Sat.* I 78, l'utilisation — probable — de ce *topos* est au contraire très brève.

de Ménandre [1]. Mais ce n'est pas la seule singularité. En effet, le rhéteur grec ne parlait pour ce point que de l'éloge du corps [2], tandis qu'Ambroise s'étend plus longuement sur l'éloge de l'âme (§§ 64-70) que sur l'éloge du corps (§§ 58-63). Plus important, pour ce double éloge, Ambroise se laisse guider par deux poèmes du *Cantique des Cantiques*, qui célèbrent la beauté de l'époux et de l'épouse. Une « forme biblique » se substitue ici à l'énumération de Ménandre. Elle a l'avantage supplémentaire de fournir, sans rupture, le schéma directeur du dernier motif de l'*Oraison funèbre*. Le *Cantique* évoque en effet la rencontre de l'époux et de l'épouse. Ambroise coule dans ce moule la rencontre de Gratien et de Valentinien (§§ 71-77), dont il décrit l'ascension vers le ciel.

Grâce à ce dernier développement, l'oraison funèbre de Valentinien s'élargit très habilement à celle des deux frères. Elle se termine par un plus heureux effet encore, qui me semble typique de la manière d'Ambroise dans ce *De obitu Valentiniani*. En effet, l'adieu aux deux frères se calque sur l'adieu de Virgile aux deux amis Nisus et Euryale (§ 78). Mais il est aussitôt suivi par un dernier adieu aux deux frères, qui, cette fois, se modèle sur l'*Elégie* de David sur la mort de Saül et Jonathan (§§ 79-79 b)! Ces deux pages épousent le style biblique en une série de strophes qui ont pour début tour à tour les propos mêmes de David, le tout se terminant à nouveau par une très belle inclusion. Il ne reste plus qu'à adresser à Dieu une dernière prière en faveur des deux jeunes gens (§ 80).

Cette façon de clore son *Oraison funèbre* par ce double adieu est doublement originale. Tout d'abord, elle ramène le discours de la consolation à la déploration et à une déploration qui exprime les sentiments mêmes d'Ambroise. La monodie reprend

[1] Ménandre demande d'ailleurs qu'on le tourne en *déploration*, ce qui ne sera bien entendu pas le cas ici. C'est presque un second éloge.

[2] Dans l'*epitaphios*, l'un des *topoi* de l'éloge, la *physis*, se divise en beauté du corps et beauté de l'âme (ed. L. Spengel, III 420, 12-14). Mais il ne s'agit pas du tout de la même partie du discours.

ici le pas sur la consolation adressée... aux sœurs de Valentinien. Toutefois, l'évêque de Milan ne se permet cette infraction, à la fois « formelle » et morale, que parce qu'il a David pour garant. Ambroise était certes trop sensible pour ne pas vibrer à la délicatesse de Virgile. A côté du poète païen, il place le poète chrétien, auquel il donne à coup sûr la préférence. Cette utilisation parallèle de deux modèles correspond assez bien à ce que nous a montré d'un bout à l'autre cette *Oraison funèbre* : une fidélité à l'économie *matérielle* générale [1] de la consolation profane, à l'intérieur de laquelle cependant les « formes bibliques » remplacent les « formes profanes » au point de modifier fondamentalement le sens du discours [2]. Nous avons vu également Ambroise compléter certains schémas, rectifier celui qu'il trouvait chez Virgile [3]; jamais il ne les a éliminés. Cette juxtaposition ultime du thrène sur Nisus et Euryale et de l'*Elégie* de Saül et Jonathan est symbolique, et son déséquilibre montre de quel côté penche la tendance de l'orateur. Exagéré-je beaucoup en disant que l'*Oraison funèbre* de Théodose va confirmer cette évolution en ne nous offrant plus que des formes bibliques ? A vous de me le dire tout à l'heure.

III

Le *De obitu Theodosii*

Un discours politique dans le cadre de la liturgie funéraire

Pour faire mieux admettre ce paradoxe et mon audace, il ne me semble pas déplacé d'utiliser la méthode d'Ambroise qui tire parti du désaccord des philosophes pour refuser toute la

[1] Déploration-Eloge-Consolation-Adieu dans un éloge.

[2] Ainsi de la réponse de Valentinien, qui dévoile le secret de sa vie (§ 8) et introduit son éloge.

[3] La prière et le sacrifice de l'eucharistie, au lieu de vaines fleurs (§ 56).

philosophie, quitte à lui emprunter plus qu'il ne pense. De même n'est-il pas difficile de montrer l'embarras des modernes devant cette *Oraison funèbre*. Faller se contente d'une longue énumération inorganisée, où les titres de *lamentatio*, de *laudatio* et de *consolatio* disséminés d'un bout à l'autre du « plan » ne doivent pas tromper [1]: ils ne correspondent qu'à quelques pages du discours. Rozynski lui-même, d'ordinaire si assuré, avoue sa gêne: il découvre de très nombreuses digressions, hésite à reconnaître une consolation et, finalement, se décide pour un éloge dans la tradition de ceux dont Polybe mentionne l'usage [2]. M. Mannix a repris cet examen sans aboutir à des conclusions bien différentes [3].

Tout n'est évidemment pas faux dans les notations que ne peut manquer de faire celui qui a les yeux tournés vers les modèles rhétoriques profanes. Pourtant, on ne peut pas s'empêcher de noter le caractère décousu qu'elles donnent à cette *Oraison funèbre*. Tant qu'on n'a pas aperçu le principe de composition d'Ambroise et ses intentions profondes, on ne découvre bien que des éléments dispersés d'un discours funèbre: éloge, plus ou moins développé, d'un certain nombre de vertus de Théodose: sa foi (§§ 8-10), sa piété, sa miséricorde (§§ 12-14), et, beaucoup plus loin, son humilité (§ 27). L'allusion à la libération « des soucis du siècle » (§ 29) semble aiguiller vers le thème des malheurs de ce monde et du bonheur de la mort. De même, la description des retrouvailles de Théodose avec

[1] O. Faller (*CSEL* LXXIII), pp. 115*-116*. Sur l'intérêt pour le *Ps.* 114, voir *infra* p. 276 n. 2 (fin).

[2] F. Rozynski, *Die Leichenreden...*, 110-112.

[3] M. M. Mannix (ed.), *Sancti Ambrosii Oratio de obitu Theodosii*, with texte and transl., Patristic Studies 9 (Washington 1924), 39-42. Elle a eu l'ingéniosité de comparer de façon détaillée l'*Oraison funèbre de Théodose* par Ambroise et les *Oraisons funèbres* de l'impératrice Flacilla et de Mélèce d'Antioche par Grégoire de Nysse. A regarder les choses d'un peu près, on ne peut que constater des différences et la remarquable liberté d'Ambroise par rapport à Ménandre et à son élève Grégoire (*ibid.*, 43-45). Pour Ch. Favez (*Consolation Latine*, 42-43), il s'agirait plutôt d'un *epitaphios*.

les membres de sa famille, avec Gratien et Constantin (§§ 39-40), peut passer pour l'application des préceptes de Ménandre visant la conclusion de la consolation [1]. Enfin, au delà de la « digression » sur la découverte de la croix du Christ (§§ 41-49), l'allusion, sinon à l'ἐκφορά, du moins au départ du convoi funèbre pour Constantinople (§§ 54-56), nous maintient, il est vrai, dans le cadre d'un discours funèbre, mais pour la raison toute simple que nous assistons à des funérailles et que celles-ci supposent l'enlèvement d'un corps, d'une manière ou d'une autre. Quant aux éléments précédents, il faut chercher leur cohérence et leur organisation, non pas dans un plan fourni par la rhétorique profane, mais dans celui que lui suggéraient les circonstances politiques et la liturgie.

Je commence par cette dernière, car, à défaut de nous faire aborder cette *Oraison funèbre* par son début, elle nous fera rendre compte de toute sa partie centrale et nous mènera en son cœur. Plus de trace ici de modèles « profanes ». Ils sont remplacés par une « forme » empruntée à la Bible. Certes, on a depuis longtemps noté le grand nombre des citations bibliques de ce texte, et on a relevé la place importante — « fast über Gebühr », selon M. Schanz — réservée en particulier au *Psaume* 114 [2]. Mais cela ne suffit pas. Il faut tout d'abord éviter de projeter sur cette longue explication des cadres *a priori*, comme si Ambroise suivait d'abord et avant tout une classification — ou une série — de vertus, qu'il *illustrerait* par des faits et gestes de

[1] *Param.* (ed. L. Spengel, III 414, 16 sq.). Voir Sénèque, *Dial.* VI *(Marc.)* 25; J. Esteve-Forriol, *Die Trauer- und Trostgedichte...*, 147-149.

[2] M. Schanz, *Geschichte der römischen Literatur* IV², 352. F. Rozynski (*Die Leichenreden...*, 95 n. 1) note que le titre de certains manuscrits met l'accent sur ce *Psaume* 114. Ch. Favez (in *REL* 8 (1930), 86) écrit: « L'Oraison funèbre de Théodose n'est, en grande partie, que le développement d'un psaume ». Long développement sur l'inspiration biblique d'Ambroise chez M. M. Mannix (ed.), pp. 5-6, sans attention spéciale au *Ps.* 114. Seul O. Faller a vu (p. 115* *in fine*) que ce *Psaume* avait été *lu* durant la cérémonie, mais il attribue ce développement au goût que témoignait alors Ambroise pour l'exégèse des *Psaumes*.

Théodose et consacrerait en quelque sorte par un recours à l'Ecriture [1]. Nous avions mis une telle méthode en lumière dans le *De excessu Satyri* I [2]. La démarche est ici toute différente. Elle ne consiste pas non plus à tirer de l'Ecriture, comme dans le *De obitu Valentiniani*, un prologue, une préface, qui donnerait son sens à une liste de vertus qui seraient ensuite envisagées une à une pour composer le portrait de l'Empereur [3]. C'est ici le texte biblique lui-même — et lui seul [4] — qui suggère les développements.

« Mais, me direz-vous, les auditeurs ou les lecteurs étaient-ils supposés connaître si bien le *Psaume* 114 qu'ils aient su suivre ce long développement et deviner les versets qui n'étaient pas explicitement cités ? » La réponse est très facile, et je m'étonne que la chose n'ait jamais, à ma connaissance, été relevée pour

[1] Ainsi F. Rozynski (*op. cit.*, 102-103): le début du *Ps.* 114 vient étayer un éloge de l'amour de Dieu chez Théodose.

[2] Voir *supra* p. 248.

[3] Voir *supra* p. 263.

[4] Encore faut-il bien le remarquer. C'est une deuxième condition qui n'est malheureusement pas remplie par les éditeurs ni par ceux qui se sont intéressés à cette oraison funèbre. Une annotation aussi attentive aux allusions bibliques que l'est celle du P. Faller n'a pas relevé que le développement sur l'humilité de Théodose, si important dans cette oraison funèbre, est amené par le texte même du *Psaume* 114, 6 b. Ambroise commente la première partie du verset, qui déclare que le Seigneur protège les petits, en quelques phrases qui évoquent — mais, cette fois-ci, pour le refuser (§ 26, lignes 8-12) — le thème du naufrage, des pleurs et de la naissance. Il ajoute: *ipse ergo* custodit paruulos [*Ps.* 114, 6 a] *aut certe eos qui se paruulos humili confitentur adfectu* (§ 26, 13-14), avant d'enchaîner: *bona* igitur *humilitas quae liberat periclitantes...* (§ 27, 1). Il n'y a pas là une fausse cheville ni un hiatus dans l'exposé. Le *Psaume* 114, 6 b déclare: « Je me suis humilié et Il m'a sauvé ». L'allusion à la *libération* renvoie au *Ps.* 114, 4 b, qui a été commenté un peu plus haut (§ 24, 3); mais celle qui est faite à deux reprises à l'*humilité* n'a pas d'autre origine que ce verset 6 b, de sorte qu'après avoir commenté le verset 6 à la fin du § 26 et dans le § 27, Ambroise peut passer, dans les §§ 28-29, à l'explication de trois éléments du verset 7, etc. On est loin du décousu que l'on croit découvrir dans ces pages. La Vulgate traduit le *Ps.* 114, 6 b: *Humiliatus sum et liberauit me*, mais le texte d'Ambroise (v.g. *In Psalm.* 118, 10, 30; 12, 6; 14, 21) est *Humiliatus sum* et saluum me fecit, ce qui correspond au ἐταπεινώθην καὶ ἔσωσεν με des *Septante*. De même Hier. *Tract. de Ps.* 114, 6.

ce qu'elle est [1]. Le *Psaume* 114 avait certainement été *lu*, de façon tout ordinaire, lors de l'office au cours duquel cette *Oraison funèbre* a été prononcée. Les *Constitutions apostoliques*, auxquelles nous aurons recours pour un autre point, citent le verset 7 du *Psaume* 114 parmi les prières et psaumes des funérailles [2]. La prescription est confirmée par Jean Chrysostome qui, à plusieurs reprises, déclare que le *Psaume* 114 est chanté lors des funérailles [3].

On comprend mieux dès lors la manière dont est introduit ce *Psaume* 114 au § 17: *unde pulchre psalmista dixit: Dilexi quoniam audiet dominus uocem orationis meae* [*Ps.* 114, 1]. *In quo psalmo*, dum legitur, *uelut ipsum Theodosium loquentem* audiuimus. Les deux verbes *legitur*, *audiuimus*, ne laissent aucun doute sur la présence de ce *Psaume* dans la liturgie funéraire de Milan [4]. Cependant, la vraie clé de tout le développement qui va suivre et que l'on peut taxer d'accommodatice est fournie par les règles et le vocabulaire de l'exégèse — profane ou sacrée, indistinctement. Chacun sait qu'il faut chercher qui est la *personne* qui parle, quel est le πρόσωπον. Or, depuis Origène, les exégètes s'accordent à reconnaître que la principale difficulté des *Psaumes* est dans la détermination du πρόσωπον [5]. Dans le cas présent, Ambroise renforce et atténue à la fois son identification. Il commence par souligner la justesse *(pulchre)* de la *persona Theodosii* qu'il découvre derrière ces propos, puis restreint

[1] Sur l'explication de Faller, voir *supra* p. 276 n. 2 (fin).

[2] *Constitutions Apostoliques* VI 30, 3 (in *PG* I 989 A-B; ed. F.-X. Funk, I 381, 15-16).

[3] Jean Chrysostome, *Pan. Bern.* 3 (in *PG* L 634); *Hom. 31 in Mt.* 3 (in *PG* LVII 374 B-C); *Hom. 4 in Heb.* 5 (in *PG* LXIII 43 D); etc.

[4] Je ne puis m'arrêter ici à l'interprétation de ce *Ps.* 114 ni à ses sources.

[5] Voir, par ex., Hier. *Tract de Ps.* 80, 8: *Prophetae et psalmi ideo obscuri sunt, quoniam subito, cum nescis, persona mutatur*; ou Ambr. *In Psalm.* 43, 68: *Quid est quod interdum ex persona unius, interdum ex persona plurimorum psalmus hic dicitur?; In Psalm.* 118, 14, 21, qui concerne justement le *Psaume* 114, 6.

d'un *uelut* qui marque bien les limites de cette assimilation. Celles-ci permettent par le fait même à Ambroise de prononcer lui aussi ce *Psaume* aux §§ 33-37, avant de comparer le *Psaume* 114 — psaume de la perfection — et le *Psaume* 14 — psaume du progrès [1].

Invoquera-t-on, pour expliquer cette « digression », l'amour d'Ambroise pour les chiffres et pour leurs correspondances ? Ce serait faire erreur, me semble-t-il. Ambroise déclare explicitement que « *plus haut*, dans le Psaume 14, il était question du perfectionnement de l'homme » [2]. Certes, on cherche vainement dans ce qui précède un tel développement et on serait prêt à souscrire à la note de Faller qui voit dans le *supra* une allusion à un passage antérieur du Psautier lui-même [3]. Pourtant, l'*Oraison funèbre* de Théodose, comme Faller lui-même l'a relevé avec pertinence, s'ouvre par une allusion au *Psaume* 14, 1 [4]. Cela serait insuffisant si nous n'avions pas la première oraison funèbre d'Ambroise pour nous dire que ce psaume avait été lu aux funérailles de Satyrus [5], de façon tout à fait ordinaire [6]. Sans doute l'avait-il été également aux funérailles de Théodose.

Le repérage d'autres textes bibliques appartenant à la liturgie des funérailles permet de mieux comprendre certains dévelop-

[1] *Obit. Theod.* 37, lignes 9-38. Même enseignement chez Jérôme dans un sermon prononcé devant des catéchumènes au début du Carême (*Tract. de Ps.* 14). L'ensemble vient d'Origène.

[2] *Obit.Theod.* 37, 10-11 : *Denique* supra *in quarto decimo psalmo perfectionem hominis accepimus...*

[3] O. Faller, *ad loc.* : « supra : scil. *in eodem libro Psalmorum* ».

[4] *Obit. Theod.* 2, 1 : *Et ille quidem abiit sibi regnumque non deposuit sed mutauit*, in tabernacula Christi *iure pietatis adscitus...*

[5] *Exc. Sat.* I 61 : ... *hodie quoque per uocem lectoris...* Suit, comme nous l'avons dit *supra* p. 248, un centon des *Ps.* 23 et 14.

[6] *Agnosco oraculum* déclare Ambroise. *Quod enim* nulla ordinauit dispositio, *Spiritus reuelauit* (*Exc. Sat.* I 61, 9-10). C'est la manière ordinaire d'Ambroise pour signaler un texte imposé par la liturgie, en dehors de tout choix personnel.

pements d'Ambroise [1] et de ne pas voir dans ces recours à l'Ecriture un simple ornement ou une christianisation de thèmes profanes. Il en est sans doute qui nous échappent. Aucun, cependant, n'a joué dans les deux premières *Oraisons funèbres* le rôle du *Psaume* 114 dans le *De obitu Theodosii*. Ce recours à la liturgie ordinaire est plein d'enseignements. Le propre frère d'Ambroise, Théodose, l'Empereur victorieux, n'ont nullement eu droit à une liturgie « spéciale ». Ils ont été traités comme de simples chrétiens, qu'ils étaient éminemment. L'affirmation vaut probablement pour un autre élément qui tient une place importante dans le cadre comme dans la composition de cette *Oraison funèbre* : le service du quarantième jour.

Ce thème rend compte de deux développements qui se situent aux deux extrémités du texte et qui prennent une valeur dépassant le simple contexte liturgique dans lequel il faut commencer par le situer. Au tout début de son discours, Ambroise justifie en effet la cérémonie qui est en train de se dérouler quarante jours après la mort de Théodose en invoquant le délai de quarante jours des funérailles de Jacob. Que le texte *hébreu* parle, non de funérailles, mais d'embaumement, ne doit pas faire penser trop vite que ce texte a été *choisi* en la circonstance par Ambroise — pour justifier *a posteriori* une cérémonie exceptionnelle — et encore moins que le délai de quarante jours, dont nous savons qu'il est le temps normal de l'embaumement [2], était nécessaire pour une dépouille qui allait quitter Milan pour Constantinople. Les situations de la *Genèse* et de la fin du IVe siècle offrent certes d'étroites ressemblances, dans la mesure

[1] Ainsi *Sap.* 4, 7 présent en *Obit. Valent.* 51; *Sap.* 4, 11 présent en *Exc. Sat.* I 30 et *Obit. Valent.* 57 appartiennent-ils à une lecture attestée chez Augustin: A.-M. La Bonnardière, *Biblia Augustiniana : Ancien Testament. Le Livre de la Sagesse* (Paris 1970), 75-78. Le IVe *Esdras* est lu lors des funérailles de Satyrus (*Exc. Sat.* I 64-69 ; *supra* pp. 245-246), ainsi que le *Ps.* 86, 5 (*Ext. Sat.* I 11).

[2] Sur le texte hébreu, le texte grec et les traductions latines de *Gen.* 50, 2, voir la note de L. Canet en appendice (pp. 294-298) à F. Cumont, « La triple commémoration des morts », in *CRAI* 1918, 278-294. Pour *Deut.* 34, 8, voir J. Ziegler, « Die Peregrinatio Aetheriae und die Hl. Schrift », in *Biblica* 12 (1931), 172 sq.

où, de part et d'autre, le corps devra faire un long voyage avant d'être inhumé, l'un en Palestine, l'autre à Constantinople. Nous savons toutefois que ce service des quarante jours était, pour des inhumations sur place, habituel dans plusieurs régions d'Orient [1], même si certains prédicateurs se sont élevés contre la longueur de ce deuil [2]. Le délai des quarante jours — plutôt que celui de trente jours connu à Rome — aurait-il été imposé à Ambroise par l'usage de Constantinople [3], ou appartenait-il à la liturgie milanaise? Après d'autres [4], je pencherais plutôt pour la seconde hypothèse. En tout cas — et nous revenons à la composition de cette *Oraison funèbre* —, Ambroise n'a très vraisemblablement pas choisi ce parallèle, dont il sera amené à montrer qu'il est boiteux...

En effet, dans ce même début où il rapproche la cérémonie qui se déroule à Milan des funérailles faites à Jacob sur l'ordre de son fils bien-aimé Joseph, Ambroise découvre dans les patriarches les modèles de Théodose et d'Honorius. Le père, nouveau Jacob, a « supplanté » les tyrans et les idoles (§ 4). Honorius n'est autre que Joseph. Or, à l'extrême fin de l'*Oraison funèbre*, au moment où le corps va quitter Milan pour Constantinople, Ambroise évoque à nouveau le transport du corps de Joseph jusqu'en Palestine, *accompagné par Joseph* (§ 54). Pourtant, à cause des devoirs de sa charge, Honorius ne peut, comme Joseph, accompagner si loin le corps de son père. L'orateur l'explique au jeune homme qui pleure (§ 55). Il l'engage à prendre en main le pouvoir que son père lui a laissé

[1] *Constitutions Apostoliques* VIII 42, 3 (in *PG* I 1146-1147; ed. F.-X. Funk, I 552); Palladius, *Hist. Laus.* 21, 15; *Peregr. Aeth.* 10, 4; etc. Voir E. Freistedt, *Altchristliche Totengedächtnistage und ihre Beziehung zum Jenseitsglauben im Totenkultus der Antike* (Münster/West. 1928).

[2] Jean Chrysostome, *Pan. Bern.* 3 (in *PG* L 634).

[3] L'usage du quarantième jour y est attesté par la *Vie de Mélanie* 56, où la voyageuse a dû se plier à la liturgie locale.

[4] L. Canet, F. Cumont, E. Freistedt. Fr. Dölger (« Unterbrechung der Trauer am Sonntag. Festtagkleid statt Trauerkleid », in *Antike und Christentum* 5 (1936), 69) a mis en valeur le témoignage de Jérôme, *Epist.* 118, 4.

et que « le Seigneur a confirmé » (§ 55, ligne 9), ce qui suppose qu'il demeure à Milan. Il est probable que le texte biblique avait été lu — *lectio* (§ 3) — et que cette lecture appartenait à la liturgie ordinaire de l'office du quarantième jour. Ambroise s'est soumis à ce cadre liturgique. Cela ne l'a pas empêché de l'infléchir quelque peu [1] et, comme nous allons le voir, d'utiliser à ses fins les paroles de l'Ecriture.

Après avoir rendu compte du centre de cette *Oraison funèbre*, puis de ses deux extrémités, il reste à montrer comment s'articulent, de part et d'autre du centre, les deux parties symétriques qui s'adressent la première à l'entourage d'Honorius, et en particulier à l'armée, la seconde à Honorius lui-même. La première a été introduite par l'évocation des derniers moments de Jacob. Celui-ci avant de mourir a béni son fils, a demandé pour lui l'aide de Dieu (§ 4, lignes 2 sq.), et lui a promis toute sorte de bénédiction. Il n'est pas nécessaire qu'Ambroise applique explicitement ces propos à Honorius. Bien au contraire, il déclare que l'Empereur n'a pas laissé de testament *écrit*. Mais l'évêque se fait le défenseur de la volonté de Théodose contre une double menace, civile et militaire. Auprès de l'entourage d'Honorius, il maintient la validité des promesses faites par Théodose à son peuple (§ 4, ligne 13 - § 5). Auprès de l'armée victorieuse, fière de sa puissance, Ambroise fait valoir que la victoire contre Eugène a été acquise en réalité par la seule *foi* de Théodose et que celui-ci continue à protéger ses soldats en protégeant ses enfants [2]. « La foi de Théodose a fait votre victoire », dit-il aux soldats. « Que votre fidélité fasse la force de ses fils » (§ 8). Et l'éloge de la foi-fidélité est bien davantage destiné à convaincre les soldats et à les rappeler à

[1] Il n'est que d'examiner les modifications et les coupures qu'Ambroise introduit dans sa citation de *Gen.* 49, 25 sq. en *Obit. Theod.* 4, 2-5.

[2] Le thème a été annoncé dès la fin du § 2 : *Non sunt destituti* [Arcadius et Honorius] *quibus Christi adquisiuit* [Theodosius] *gratiam et exercitus fidem, cui documento fuit Deum fauere pietati ultoremque esse perfidiae.*

leurs devoirs qu'à magnifier Théodose lui-même (§§ 8-11). C'est à l'Ecriture qu'il laisse ce soin en citant un texte des *Proverbes* qui vante l'homme faisant preuve de foi et de miséricorde (§ 8). Ambroise s'attache surtout à donner des preuves de la bonté de Théodose; mais, une fois encore, la pointe de tout ce développement n'est pas tant de faire l'éloge de Théodose que de montrer que ces qualités se sont acquis les faveurs de Dieu, par conséquent la protection divine sur ses enfants: « Qui donc doutera », déclare-t-il à la fin d'une série d'exemples, « que Théodose sera d'une très grande protection pour ses fils auprès du Seigneur? » (§ 15). Et, un peu plus loin, après avoir cité l'exemple de rois de Juda arrivés très jeunes au pouvoir et qui l'ont conservé grâce à leur foi en Dieu et malgré leur ascendance mauvaise, Ambroise déclare: « Théodose, lui, était rempli de la crainte de Dieu, rempli de miséricorde. Nous espérons qu'il sera le défenseur de ses enfants auprès du Christ, si le Seigneur est propice aux affaires humaines » (§ 16). Cette assurance s'accompagne d'un rappel des qualités vantées par l'Ecriture et qu'a pratiquées Théodose, en particulier la miséricorde qui n'est qu'une forme de l'amour. Le *Psaume* 114 peut éclater avec son *dilexi* !

On a vu la place qu'il occupe au centre de ce discours (§§ 17-32). Chose jamais vue dans la littérature profane — où les citations poétiques ont valeur d'ornement ou d'autorité —, c'est ici l'âme de Théodose qui prononce les paroles de David, en révélant les secrets de sa vie avec Dieu. Ambroise les explicite en découvrant les motifs religieux de plusieurs événements politiques récents. Il s'adresse également de manière directe à son auditoire en une série de prolongements homilétiques; puis il reprend de façon plus personnelle les paroles du *Psaume* en leur faisant exprimer cette fois-ci ses propres sentiments à l'égard de Théodose (§§ 33-38), son chagrin de le voir parti, son assurance de le savoir avec Dieu et avec ses proches, puisqu'il a atteint la perfection de la charité dont parle le *Psaume* 114.

Ce double mouvement de peine et de confiance qui nous ramenait à l'oraison funèbre entraîne en réalité Ambroise dans un dernier développement, qui est politique autant que religieux, ou, si l'on veut, qui énonce les conditions religieuses et morales d'un bon gouvernement politique. Car, si l'on regarde bien le tableau des retrouvailles de Théodose avec Gratien, avec les membres de sa famille, avec Constantin (§§ 39-40), on ne sera pas sans apercevoir que ce n'est pas tant le bonheur de la rencontre qui est souligné que les qualités chrétiennes de tous ces êtres qui viennent se grouper autour de Théodose. Gratien et Théodose « se réjouissent d'avoir fait, l'un et l'autre, preuve de miséricorde » (§ 39, ligne 5). Théodose « ne règne vraiment que maintenant qu'il est dans le Royaume du Seigneur Jésus » (§ 40, lignes 1-2), qu'il a toujours servi. La dynastie constantinienne, celle de Valentinien ou Gratien, celle de Théodose trouvent l'explication et la condition de leur puissance dans la soumission au « frein » de la foi et de la morale chrétienne symbolisé par ce clou de la Croix dont Hélène a fait le mors du cheval impérial (§§ 41-50). « Digression! » a-t-on dit; « Pièce rapportée! »[1]. S'il y a « pièce rapportée », je la restreindrais pour ma part au strict récit de la découverte de la croix (§§ 41-49); car, dès avant ce récit, Ambroise a évoqué ce « frein » (§ 40, ligne 12), sur lequel il va s'étendre (§ 50, lignes 1 sq.) *après* le récit de la découverte de la croix. On pourrait donc, à la rigueur, extraire ce morceau [2]. Mais je ne le ferais qu'à regret, car cet éloge d'une fille d'auberge me paraît bien situé dans cette *Oraison funèbre* qui ne tient aucun compte des valeurs terrestres. Quel mépris des « mérites » de la race chez cet aristocrate et quelle audace fulgurante de rapprocher

[1] Sur la bibliographique ancienne, voir Ch. Favez, « L'épisode de l'invention de la Croix dans l'Oraison funèbre de Théodose », in *REL* 10 (1932), 423-429, repris dans *Consolation latine*, 180-188. Favez a bien vu l'importance politique de ces pages (pp. 426-427 = pp. 185-187).

[2] Le « frein » est également évoqué au § 47, 9-10.

Hélène, le témoin de la Résurrection du Christ, de Marie, le témoin de l'Incarnation [1], Hélène, la mère des Empereurs, comme Marie était celle du Christ; Hélène et Marie en face d'Eve la malheureuse mère des vivants ! [2] Avant de sourire — aujourd'hui — de ces rapprochements, il faudrait les replacer dans la théologie politique — partout présente dans ce texte — d'Ambroise, où ils se justifient sans peine: Constantin a ouvert une ère nouvelle, celle d'un Empire soumis aux lois du Christ et non plus à la puissance ni à la passion effrénées. Le clou de la Croix sur le diadème, le clou de la Croix devenu mors du cheval impérial symbolisent et rappellent cette double exigence (§ 50, lignes 1-4). Ambroise n'a pas besoin de préciser davantage sa pensée pour qu'Honorius en découvre les leçons. Ce n'est certainement pas par hasard, cependant, que les deux exemples d'empereurs dépravés qui soient cités soient justement ceux de deux *jeunes* empereurs, Néron et Caligula (§ 50, lignes 4-6)! A Honorius, Ambroise donne au contraire comme modèles Gratien et Théodose, qui ont su « porter un joug pesant dès leur jeunesse » (§ 52, lignes 11 sq.). Nous retrouvons le texte de Jérémie qui avait *introduit* l'éloge de Valentinien II dans l'*Oraison funèbre* de ce prince [3]. Il sert ici de *conclusion*. Mais il est aussi un programme pour le jeune Honorius.

La plasticité des textes bibliques n'a d'égale que celle qu'Ambroise confère aux cadres ou aux thèmes profanes. Car il serait erroné de dire qu'il n'y a aucune trace d'un cadre rhétorique et moins encore aucune volonté de la part d'Ambroise de se plier aux devoirs et aux joies de l'affection. La savante construction que j'ai essayé de mettre en lumière pourrait, avec ses symétries et ses embrassements, sembler révéler le calcul d'une tête froide. En réalité, quelle émotion tout au long de ce dis-

[1] *Obit. Theod.* 44, et en particulier lignes 7 sq.; 46, lignes 9 sq.

[2] *Obit. Theod.* 47, 4: *Visitata est Maria ut Euam liberaret; uisitata est Helena ut redimerentur imperatores.*

[3] *Obit. Valent.* 9; *supra* p. 263.

cours! N'est-il pas significatif que le seul endroit où Ambroise éclaire sa démarche soit celui où il avoue qu'il prolonge son discours pour se « consoler » (§ 35)? C'est là le seul emploi de *solari* dans cette *Oraison funèbre*. La consolation ne provient plus désormais d'une ratiocination et d'un appel à des arguments destinés à convaincre ou à charmer la raison. Elle est dans le tableau d'une vie où Ambroise découvre l'imitation de Jésus. Théodose, nouveau David par ses fautes, s'est montré également un nouveau David par son humilité. On comprend que l'orateur ait mis dans la bouche de l'Empereur chrétien un poème d'un roi selon le cœur de Dieu, et qu'il ait fait de cette prière de l'Eglise l'essentiel de son *Oraison funèbre*. La « forme » chrétienne exclut tout recours à une « forme » profane, païenne, de même qu'il n'y a pas de compromis possible entre l'idéal de l'empereur chrétien et celui d'un ou des empereurs païens [1].

CONCLUSION

Avant de conclure cette étude, je voudrais dire que, si, dans le cadre de ces *Entretiens* sur les « genres littéraires », j'ai la conviction de fournir un éclairage quelque peu nouveau de ces oraisons funèbres, j'ai la conscience non moins nette de ne pas avoir épuisé leurs richesses proprement « littéraires ». En tout

[1] Dans ce *De obitu Theodosii*, on n'a relevé que quatre allusions à des réalités ou à des textes païens. Trois figurent dans la page où Ambroise, à l'adresse d'Honorius, oppose à Gratien et Théodose les figures de Néron et Caligula d'une part (§ 50, ligne 5), celle de Julien d'autre part (§ 51, 13 sq.). Les deux premiers ont été les esclaves de leur *libido*, et Ambroise cite à leur propos la condamnation portée par Salluste dans la préface de son *Catilina* contre ceux qui se ravalent au niveau de la bête (§ 51, lignes 6 sq.: *Catil.* 1, 1). Quant à Julien, plutôt qu'à Dieu, il s'est livré à la philosophie (§ 51, 13-15). Or, Ambroise l'a laissé entendre dans un quatrième endroit où il a condamné les philosophes qui permettaient la colère (§ 14, 1-3), il n'y a pas d'accord possible entre la philosophie et Dieu. L'exclusion de la rhétorique et des « valeurs » qu'elle vante en découle comme une conséquence inéluctable.

cas, même si la mise en évidence de ma « thèse » m'a, dans le cadre restreint de cette étude, amené à privilégier certains aspects de ces oraisons funèbres, je n'ai nullement l'intention de diminuer la dette qu'Ambroise a contractée à l'égard de la rhétorique, même lorsqu'il la refuse, ni à l'égard des *topoi* de la consolation, même lorsqu'il en change le contenu ou le sens. Il y aurait également à montrer comment ces oraisons funèbres sont riches de tout ce qu'elles taisent ou négligent de leurs modèles profanes. Aucune d'entre elles n'a, par exemple, recouru aux *topoi* de la naissance, de la famille ou de l'éducation [1]. Encore moins est-il question des qualités *militaires* de Théodose [2]. Celui-ci n'apparaît que comme un serviteur de Dieu, comme les autres hommes, dans cette cérémonie qui est d'abord un office religieux ordinaire, même si les circonstances historiques ou politiques sont exceptionnelles et ne peuvent être négligées [3].

[1] Jérôme refuse explicitement ces *topoi* lorsqu'il parle de Népotien, qui n'était sans doute pas de grande famille (*Epist.* 60, 8); il en traite par prétérition au sujet de Fabiola (*Epist.* 77, 2) ou de Marcella (*Epist.* 127, 1), mais il ne se prive pas de les développer au sujet de Blésilla (*Epist.* 39, 1) et surtout de Paula (*Epist.* 108, 3-4). Grégoire de Nazianze, à l'occasion de la mort de son frère Césaire, vante sa propre famille (*Or.* VII 2-5). Ambroise reste muet sur la sienne et, des deux empereurs, ne veut envisager que leur personne et même leurs dernières années. L'allusion à la jeunesse de Théodose (§ 53, lignes 4 sq.) ne l'entraîne pas à parler de son père, dont la mort chrétienne a fait l'admiration d'Orose (*Hist.* VII 33, 7).

[2] Cette omission étonne, scandalise un certain nombre d'historiens, qui songent au *Panégyrique* de Pacatus, mais contestent quelquefois par ailleurs la valeur militaire de Théodose... Ambroise ne fait allusion à la Rivière froide que pour y voir le fruit de la *fides* de Théodose. C'est la thèse que devait présenter le *Panégyrique* d'un autre Aquitain et connaissance d'Ambroise, Paulin de Nole, d'après ce que lui-même et Gennade de Marseille disent de cet écrit. A propos de son influence sur Rufin d'Aquilée, qu'Augustin suit et *modifie* dans *Cité de Dieu* V 26, voir mon « Eloge de Théodose dans la Cité de Dieu (V 26, 1). Sa place, son sens et ses sources », in *Recherches Augustiniennes* 4 (1966), 135-179, et particulièrement 153 sq.; 169 n. 123; 171-175.

[3] Ainsi des circonstances de la mort de Valentinien et de la situation ambiguë dans laquelle se trouvaient Ambroise et l'Italie; ainsi de la situation « constitutionnelle » à la mort de Théodose. Pour la mort de Satyrus, voir *supra* pp. 243-244.

En attirant l'attention sur le cadre liturgique et sur ces « formes » bibliques, il me semble que l'on rend compte davantage de ces textes qui ont tout d'abord été prononcés dans le cadre d'un office religieux et qui supposent toute une série de lectures et de chants. Les oraisons funèbres chrétiennes, « profanes » dans leur origine, se sont trouvées insérées dans un cadre religieux qui a réagi sur elles. On le constate beaucoup mieux chez Ambroise que chez Grégoire de Nysse, où le discours demeure une ἐπίδειξις, même lorsqu'il concerne Mélèce. Mais il s'est trouvé, chez Ambroise, que la culture littéraire et philosophique s'est, à l'occasion de ce genre littéraire et de son contenu, trouvée confrontée avec une question beaucoup plus vaste et fondamentale: celle de la vérité révélée et de son expression.

Nous avons eu plusieurs fois l'occasion de noter, et dès les deux *Discours* consacrés à Satyrus, qu'Ambroise revendiquait pour l'Ecriture l'origine de telle définition philosophique de la prudence [1], de tel aphorisme sur le malheur de la naissance [2]. Pour Ambroise, la vérité biblique est toujours à la fois antérieure et supérieure aux maximes des philosophes. Mais on peut dire que cet *a priori* ne se limite pas au domaine notionnel. L'évêque peut de temps à autre se moquer des règles rhétoriques de la composition [3] et déclarer qu'il préfère à l'*ars* les *exempla* des patriarches; on sent et on s'aperçoit que ce problème de l'esthétique de la Bible l'a préoccupé et qu'il y a réfléchi [4], ne serait-ce que pour répondre aux critiques païennes. « Nos adversaires disent », écrit-il, « que nos écrivains n'ont pas respecté les règles de l'art. Nous non plus ne le prétendons. En

[1] *Exc. Sat.* I 42, 6 sq.

[2] *Exc. Sat.* II 30, 1-3. Voir p. 256.

[3] Voir, par ex., *De officiis ministrorum* I 116.

[4] Voir, par ex., les considérations sur le style « historique » de Luc: *In Luc.*, *Prol.* 1-5.

effet, ils n'ont pas écrit selon les règles de l'art, mais selon la grâce qui dépasse tout art. Ils ont en effet écrit ce que l'Esprit Saint leur donnait à dire. Cependant, ceux qui ont mis par écrit les règles de l'art, ont trouvé cet art dans les écrits de nos écrivains, et c'est de là qu'ils ont tiré leurs manuels et leurs règles » (*Epist.* 8, 1). Ambroise appuie cette affirmation, à première vue si surprenante, par un exemple qui le montre surtout préoccupé, en fait, de retrouver dans un texte biblique de seconde importance les classifications et les catégories rhétoriques et philosophiques [1]. Le fait est doublement révélateur. Il nous montre tout d'abord Ambroise à l'affût de ces « parentés », qu'il fait toujours jouer dans le même sens. Les « formes bibliques » que nous avons découvertes dans ses oraisons funèbres ne relèvent pas toutes de la seule liturgie. Lorsqu'Ambroise substitue les éloges du *Cantique des Cantiques* à l'éloge proposé par Ménandre, lorsqu'il juxtapose les adieux de Virgile à Nisus et Euryale et l'*Elégie* de David sur la mort de Saül et Jonathan, ou lorsqu'il passe du thrène prévu par la rhétorique aux *Thrènes* de Jérémie, il ne fait pas de doute — même s'il n'en dit pas un mot — qu'il a été conscient des ressemblances des *genres*. Certains *Psaumes* pouvaient convenir de la même façon à l'éloge ou à la déploration, aux apothéoses et aux ascensions de l'âme. Nous connaissons trop mal cette liturgie et son histoire pour pouvoir assister à sa constitution et déceler son éventuelle évolution. En ce qui concerne Ambroise, en tout cas, je ne pense pas que l'on puisse parler réellement d'évolution, même si nos trois oraisons funèbres sont très différentes, même si elles s'échelonnent, comme je l'ai rappelé, sur deux décennies. Un appel aux deux *Lettres* 15, de 382-383,

[1] Cette *Lettre* 8, 2 s'appuie en effet sur Philon, *De fuga et invent.* 133.

et 39, de date indéterminable [1], montrerait un certain nombre de constantes d'un bout à l'autre de la carrière ecclésiastique d'Ambroise. La philosophie ou la rhétorique ne sont pas progressivement évacuées par la Bible. Dès ses premiers écrits, Ambroise affirme que ce que celles-ci contiennent de bon *provient* de la Bible et n'a donc pas à être éliminé ni justifié [2].

Les prémisses sont assurément fausses. Il faut bien voir que cette erreur entraîne aussi des conséquences sur le plan esthétique. Elles ne sont pas, en ce domaine, propres à Ambroise. Lorsque Jérôme rapproche par exemple David d'Horace ou lorsqu'il aborde le livre de Job avec les catégories de la rhétorique classique [3], il est douteux qu'il puisse rendre véritablement compte de l'originalité de David ou de Job [4]. Il en sera de même lorsqu'Augustin isolera chez saint Paul et chez Amos des exemples d'éloquence selon le modèle profane [5]. Vouloir à tout prix retrouver l'*ars* gréco-romaine dans un texte biblique risquait de

[1] La *Lettre* 15 développe *Phil.* 1, 23 (§ 3) en un sens analogue à *Exc. Sat.* II 41-42, mais aussi le *Ps.* 54, 8 (§ 3), comme *Obit. Theod.* 29 développera le *Ps.* 54, 7, le *Ps.* 47, 9 (§ 4) et *Bar.* 3, 24-25 (§ 4) comme *Obit. Theod.* 1 et 52; l'*Epist.* 39, entre autres, juxtapose le *topos* de la destruction des villes (§ 3), déjà présent dans la *Lettre* de Sulpicius à Cicéron, à un développement sur la « connaissance selon la chair » et la connaissance selon l'esprit d'après *2 Cor.* 5, 16, après avoir pris en compte le *desiderium* de Faustinus pour sa sœur, dont il ne met pas en doute les mérites et la foi (§ 5). C'était la situation et les sentiments d'Ambroise au moment de la mort de Satyrus. La date de cette lettre, malgré J. R. PALANQUE (*Saint Ambroise et l'Empire romain* (Paris 1933), 550), ne peut être déterminée.

[2] On voit donc que, pour Ambroise, les richesses profanes sont toujours un emprunt aux richesses de la Bible ou leur dégradation. Il ne voudrait donc pas parler, comme je l'ai fait plus haut, de « sacralisation » du profane (voir *supra* p. 247). Mais le cheminement psychologique est bien celui-là.

[3] Hier. *Praefatio in librum Iob ex hebraeo* (in *PL* XXVIII 1081-1082).

[4] J'ai montré le même désir de mettre la Bible au goût de l'époque dans « Saint Cyprien et le roi de Ninive dans l'In Ionam de Jérôme. La conversion des lettrés à la fin du IVe siècle », in *Epektasis. Mélanges J. Daniélou* (Paris 1972), 551-570, et particulièrement 567-569.

[5] Aug. *Doctr. christ.* IV 6, 9-7, 21. Celui-ci revient d'ailleurs à l'affirmation d'Ambroise: *Neque enim haec humana industria composita, sed diuina mente sunt fusa et sapienter et eloquenter...* (§ 21).

rendre aveugle à l'esthétique véritable et multiple de la Bible. On sera moins sévère pour une telle attitude en relevant que cette erreur a été, *mutatis mutandis*, celle même des critiques modernes qui ont trop étudié les oraisons funèbres d'Ambroise en projetant sur elles les cadres classiques. On y verra le signe de l'importance que conservent à l'époque les genres littéraires, quels qu'ils soient. On constatera aussi que ces écrivains et Ambroise en particulier ont, par mimétisme biblique, modifié, distendu ces cadres, de sorte qu'il y a davantage dans leur pratique que dans leur théorie. Ce n'est pas chose unique dans l'histoire de la littérature. C'est aussi la faiblesse des classifications, quelles qu'elles soient, puisque, depuis Pascal au moins, nous savons que la véritable éloquence se moque de l'éloquence...

DISCUSSION

M. Fontaine: La triade oratoire ambrosienne d'Yves-Marie Duval répond à la triade hagiographique hiéronymienne de M. Fuhrmann: ces deux études « cinétiques » montrent le mouvement de la création littéraire à travers trois « épreuves » successives d'un même genre, dues à un même auteur. Elles illustrent ainsi *in vivo* l'idée que le grand écrivain est celui qui *remodèle* un genre littéraire, et en modifie plus ou moins profondément le profil général par les mutations que sa création personnelle lui fait accomplir: il le *façonne à neuf*, et il en propose de *nouveaux modèles*.

Mais la situation de la triade ambrosienne représente un cas extrême, en ce sens que le genre de l'oraison funèbre prend naissance au cœur même de la liturgie chrétienne, entre ces deux autres prises de parole que sont la lecture des textes sacrés et l'hymnodie. Arrivé au terme de sa maturation ambrosienne, avec l'*Oraison funèbre de Théodose*, il coïncide finalement avec une espèce particulière du genre spécifiquement chrétien de l'homélie, qui est exégétique et parénétique tout à la fois: en l'occurrence un sermon qui commente le *Psaume* 114 afin d'en tirer des leçons pratiques pour l'auditoire de la Cour, et, plus particulièrement, pour l'état-major impérial et le jeune Honorius. La nature singulière de cette prédication lui permet de prendre ses distances avec ses modèles et ses antécédents antiques; mais elle lui impose aussi, puisqu'il s'agit de se faire comprendre efficacement d'un auditoire officiel, où se mêlent aux chrétiens des convertis de fraîche date et des lettrés attachés aux langages des lettres antiques, de ne pas abandonner totalement le recours aux souvenirs profanes (p. ex. virgiliens). Paradoxalement, comme naguère dans l'apologétique, c'est donc ici la préoccupation de l'efficacité pastorale qui limite une christianisation totale des thèmes et de l'expression à tous ses niveaux.

M. Duval: Je souscris à votre premier point, parce que je puis le vérifier: Ambroise est bel et bien devenu un modèle, et on peut suivre son influence de saint Jérôme à saint Bernard, pour ne parler que de littérature latine. Je voudrais en revanche préciser que si j'accepte pour le *De obitu Theodosii* le terme de cas-limite (peut-être faudrait-il même parler de mutation), je me suis refusé à parler d'évolution consciente continue. Les trois *Oraisons funèbres* ont été prononcées dans des circonstances dramatiques, mais trop différentes les unes des autres pour que les trois textes soient pleinement comparables. J'ai au contraire insisté sur le fait que la théorie du larcin est affirmée sur le plan *doctrinal* dès le *De excessu fratris Satyri* (378), avant d'être utilisée sur le plan *littéraire* dans le *De obitu Valentiniani* (392). Malheureusement, nous ne connaissons la date ni de la *Lettre* 8, qui en dresse la constatation, sur le plan littéraire, ni de la *Lettre* 39, qui recourt à la fois à la tradition profane et à l'enseignement chrétien. Il faut donc être très prudent.

M. Herzog: Das Auftreten der von Y.-M. Duval beschriebenen biblischen Formen lässt sich als eine zunehmende Durchdringung, Eroberung literarischer Konventionen durch biblische Darstellungsweisen deuten. Duval spricht von « mimétisme biblique » — dies würde die Perspektive des Autors betreffen; objektiv könnte man von dem im 4. Jh. sichtbar werdenden enormen literarischen Potential der Bibel sprechen. Den Prozess dieser Integration in die Literatur kann man durchaus in den von Duval vorgestellten Formtypen verfolgen; er sprengt zunehmend die Balance zwischen « rhetorischen » Formen und biblischen « Inhalten ». — Diese überzeugenden Beobachtungen geben Anlass, ein Forschungsproblem und eine Frage zu äussern. Der Prozess des Eindringens der Bibel in literarische Formen ist nämlich die Kehrseite des grossen Vorgangs, der für die lateinische Literatur des 4. Jh. entscheidend sein dürfte: die Gewinnung der lateinischen Bibel als Literatur. Ich frage mich ferner, ob, wie es Duval am Beispiel des Ambrosius darstellt, « liturgische » Situationen hierbei eine so ausschlaggebende Rolle gespielt haben und nicht vielmehr die Ausarbeitung einer

exegetischen Technik — unabhängig von der homiletischen « Situation » — seit Origenes. Vielleicht bedarf es hier nur einer Verständigung über den Begriff « Liturgie ».

M. Duval: Il est certain que le problème posé par la qualité littéraire de la Bible, surtout de la Bible *latine*, a été crucial pour tous les écrivains chrétiens du IVe siècle, de Lactance à Augustin en passant par Jérôme et Ambroise. Nous n'avons de confessions analogues ni chez Tertullien, ni chez Cyprien, qui est pourtant le défenseur du style biblique *incultus* dans la page de l'*In Ionam* de Jérôme que j'ai analysée et que je cite dans une des notes de ma conclusion. Que l'exégèse ait joué un grand rôle dans cette découverte des beautés, souvent émiettées, de la Bible, rien de plus certain; mais il faut bien voir que cette découverte découle, d'une part, de la connaissance auprès des Juifs des lois de la *poésie* hébraïque en particulier; d'autre part de l'application (souvent dangereuse) au texte biblique de catégories gréco-latines. C'est le point sur lequel j'ai voulu insister.

En ce qui concerne la notion de liturgie ou de cadre liturgique, je ne vois pas qu'elle s'oppose ici à l'exégèse, même si celle-ci peut revêtir plusieurs formes, du tome à la scolie en passant par l'homélie, si on se réfère à Origène. Lorsqu'on compare certains commentaires écrits avec certaines homélies de Jérôme, on ne constate pas de différence de nature. Dans le cas des oraisons funèbres d'Ambroise, l'exégèse du *Cantique des Cantiques* et celle du *Psaume* 114 viennent toutes deux d'Origène, du moins pour l'essentiel. Pour ce *Psaume* 114, le moyen de vérifier cette dépendance se trouve précisément dans le *Tractatus de psalmis* 114 de Jérôme. Le prédicateur s'explique d'abord à lui-même l'Ecriture avant de l'expliquer au peuple. Il n'est que de penser au tableau qu'Augustin a donné d'Ambroise à sa table de travail: le pasteur doit nourrir son troupeau. Il peut lui signaler les beautés littéraires de la Bible comme il peut lui procurer un plaisir littéraire en remodelant les textes bibliques; cela d'autant plus, sans doute, qu'il était lui-même sensible aux objections païennes. Mais il ne se privait pas, par ailleurs, devant une faute de langue

caractérisée, de souligner que la forme littéraire est beaucoup moins importante que le contenu: *res* et *verba* toujours !

M. Fontaine: J'adhère tout à fait à l'élargissement que M. Duval vient de donner à la notion de liturgie: elle peut avoir aussi une acception individuelle, dans l'expression d'un « culte intérieur » où, justement, la lecture et la méditation de la Parole scripturaire tiennent une grande place. Sur ce point, la « réception littéraire » de la Bible doit tenir compte de deux facteurs connexes: la conversion croissante de l'aristocratie lettrée, en particulier dans la seconde moitié du IVe s.; la diffusion — sensiblement contemporaine — de l'ascétisme monastique en Occident. Bon nombre de μουσικοὶ ἄνδρες franchissent ainsi successivement, ou en une seule fois, les pas de deux conversions: au christianisme et au style de vie ascétique. Ceux-là ont formé par excellence la minorité la plus agissante dans la « réception littéraire » de la Bible. Décidés à pratiquer le mieux possible la *lectio divina* et à nourrir des Ecritures leur nouvelle vie de foi, ils n'ont pu s'empêcher d'aborder celles-ci avec leurs habitudes culturelles antérieures (cf. par ex. le plus ancien commentaire exégétique de Jérôme, *Sur l'Ecclésiaste* !). Ils ont été entraînés ainsi à pratiquer, peu consciemment, une lecture encore « antique » des Ecritures, comme d'un nouveau rayon de leur culture littéraire: celui de la *bibliotheca sacra*; sans compter la double formation orale du peuple chrétien à l'Ecriture et à son système d'interprétation allégorique centré sur le Christ (voir, pour Ambroise en particulier, la conclusion de l'excellente thèse de H. Savon, *Saint Ambroise devant l'exégèse de Philon le Juif* (Paris 1977)), à travers la « formation permanente » par les *enarrationes* épiscopales.

M. Cameron: It seems to me worth emphasising that Ambrose appears to have no Latin predecessor in this genre later than Seneca, while in the East we have examples from the Gregories, Basil and Libanius, all much more closely modelled on the rhetorical tradition codified by Menander. There was undoubtedly a revival and refinement of ceremonial literature at Rome and especially at court in

Milan at the end of the fourth century, and it may be that it was Ambrose himself who revived the formal *consolatio*. The most conspicuous and prolific exponent of this ceremonial literature was of course Claudian, a Greek, and an experienced disciple of Menander. But it is doubtful to what extent Menander's teachings were operative in the West before this. The Gallic panegyrists knew them, but the official rhetor of Milan in the 380s was Augustine—who knew no Greek. In fact we do not know of any Greek rhetors in Rome or Milan at this period, nor did Macrobius see fit to place one in the company of Praetextatus. No Latin translation of Menander's books is extant and there are good reasons for supposing that none was ever made. It may thus be doubted whether Ambrose, who was educated in the West, had any first hand knowledge of Menander (which would certainly simplify your problem), though of course he may have seen one of the apparently fairly numerous Greek *consolationes* of the period based on Menander.

M. Schmidt: Ich frage mich, ob manche Voraussetzungen Ihrer Aufbauanalyse nicht noch kritischer überprüft werden können, so dass Ihre Resultate dann noch deutlicher hervortreten. Das Problem scheint mir zu sein, wie weit das menandrische Schema im Westen bekannt war, genauer wie weit sich ein lateinischer Redner daran messen bzw. messen lassen wollte. Menander stellt ja eine Art Schlusspunkt in der Entwicklung der griechischen Rhetorik dar, die wegen ihrer geschrumpften politischen Bedeutung sich die Ausarbeitung der personenbezogenen, zeremoniellen Rede (Preisrede, Grabrede) besonders angelegen sein lassen konnte. Diesen Vorsprung hat die römische Theorie der Kaiserzeit wegen des Beharrungsvermögens der republikanischen Rhetorik erst allmählich und relativ spät aufgeholt. So wie man sich in der Panegyrik an das plinianische Vorbild hielt, scheint sich Ambrosius zunächst auf die Motive und Strukturen der Konsolationstopik bezogen zu haben, weniger auf ein — auch im Erwartungshorizont des westlichen Publikums nicht präsentes — festes Schema, das aufzubrechen war. Selbst wenn er bei seiner Bildung eine der menandrischen vergleichbare *dispositio*

der Trauerrede gekannt haben mag, war sie für ihn kaum so verpflichtend, wie es für den Osten die Praxis von Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa aufweist. Eine interessante Folie bilden die *Panegyriken* Claudians, die der festen Form des Panegyricus im Westen zur Verbreitung halfen. Ich möchte vier Punkte unterstreichen:

1) Gegenüber einer vagen Vorstellung einer ubiquitären und allzeitigen totalen Rhetorik der Antike ist die historische Entwicklung auch in ihrer je verschiedenen lokalen Ausprägung zu differenzieren;

2) die Ebene der Makrostruktur einer Rede ist gesondert von einzelnen — auch strukturierenden — Motiven (z.B. Tugendkatalog) zu betrachten;

3) Menander kann als nützlicher Vergleichspunkt, nicht jedoch als historischer Bezugspunkt, als Analogie und nicht als Quelle dienen;

4) die Originalität des Ambrosius wäre demnach so zu bestimmen, dass er das verfügbare Repertoire von Topoi zumal der philosophischen *consolatio* frei handhabte und christlich um- bzw. überformte.

M. Duval: La première question de M. Schmidt rejoint la suggestion de M. Cameron et pose le problème de Ménandre et de sa connaissance en Occident avant Claudien, qui le suit scolairement dans ses *Eloges*. A mon avis, Ménandre n'est pas « le manuel » unique, encore que ce soit à peu près le seul que nous connaissions, et il est loin lui-même d'être aussi rigoureux que semblent le laisser entendre ceux qui ont voulu retrouver son plan partout. Sur ce point, je suis donc d'accord, je crois, avec le troisième point de M. Schmidt. Par ailleurs, je ne puis penser qu'Ambroise n'ait pas reçu à Rome une éducation grecque très soignée. Dès les premières années de son épiscopat, il lit à livre ouvert les ouvrages grecs les plus divers. Il s'est d'ailleurs formé à l'époque de Marius Victorinus, un helléniste hors pair. Le texte du Pseudo-Denys d'Halicarnasse que j'ai cité dans mon introduction insiste également sur l'utilité de pratiquer *à l'école* le genre de l'ἐπιτάφιος. Je ne suis donc pas enclin à penser qu'Ambroise n'a découvert les préceptes rhétoriques

de la consolation, chez Ménandre ou ailleurs (ou les consolations), qu'au moment où il a eu lui-même à écrire le *De excessu fratris Satyri*. Il en avait déjà au moins une teinture, par l'école. Les oraisons funèbres ménandriennes de Grégoire de Nysse ou de Grégoire de Nazianze sont d'ailleurs postérieures à 378, à l'exception de l'*Oraison funèbre de Césaire*.

J'ai enfin parlé d'une tradition philosophique et d'une tradition littéraire de la consolation. Il me paraît tout à fait *latin* — et typique d'Ambroise comme de Cicéron ou de Sénèque — de constater un certain éclectisme, qui est, dans le cas présent, renforcé par la foi chrétienne: Ambroise puise à la fois dans les deux traditions profanes, mais la foi en la résurrection de la chair l'invite à ne pas donner trop de place à la lamentation et, sur le plan philosophique, à refuser certains arguments.

Je serais en revanche tout disposé à distinguer « Makrostruktur » et « Mikrostruktur ». Pour le *De obitu Valentiniani*, il a surtout été question de « Mikrostruktur »; je constate cependant que chez Ménandre la *consolation* (Makrostruktur) est déjà constituée par un assemblage de « Mikrostrukturen »: thrène, éloge, thrène, consolation.

Quant à la dernière remarque, elle me semble concerner surtout le *De excessu Satyri*, car les *topoi* philosophiques apparaissent peu dans le *De obitu Theodosii* et n'occupent qu'une place limitée dans le *De obitu Valentiniani*.

M. Cameron: It is possible that Ambrose did not treat of the birth, family education etc. of at any rate the two emperors because these subjects had already been adequately dealt with in other, more conventional *laudationes funebres*. We learn from Priscian (*Anast.* 160 f.) and Corippus (*Iust.* IV 154 f.) that it was normal for more than one panegyric to be recited on ceremonial occasions. But I agree that the omission of these sections from all three *consolationes* is probably significant.

M. Duval: On peut certes se demander s'il y a eu des *laudationes funebres* profanes; mais on ignore tout à leur sujet. Pour Valentinien II,

vu les circonstances de sa mort et l'époque d'incertitude politique que provoquait en Italie l'attitude de Théodose, il me paraît peu vraisemblable qu'un rhéteur se soit aventuré à prononcer une telle *laudatio funebris* alors que la fixation même de la date des funérailles s'est fait attendre. Pour Théodose, mort peu après sa victoire, nous n'avons de trace que du *Panégyrique* de Paulin de Nole. Tout panégyrique de la victoire de la Rivière froide qu'il a été, à en juger par ce que nous en dit saint Jérôme, ce panégyrique semble avoir été composé après la mort de l'empereur; mais, vous le savez mieux que moi, Claudien, qui a écrit à la fin de 394 — donc encore du vivant de Théodose — pour les deux consuls de 395, nommés par lui, n'a pas reçu à ce moment de « commande » pour un panégyrique de l'empereur. Nous ne connaissons malheureusement pas le nom du successeur d'Augustin à Milan. Cependant, ce serait peut-être concevoir les choses de façon trop moderne (un discours religieux avant ou après un discours profane) ou trop judiciaire (en pensant au partage des rôles entre les avocats), que de penser qu'Ambroise n'avait pas à parler des *topoi* « profanes » parce que quelqu'un l'avait déjà fait. Peut-être certains sujets pouvaient-ils l'embarrasser (l'éducation de Valentinien II, l'influence de Justine ou la question de la mort de Théodose l'Ancien)? Mais je croirais plutôt que ce sont des motifs religieux qui ont commandé ce silence. J'ai surtout voulu opposer ce silence total aux variations de Jérôme auquel il arrive pourtant d'attirer ici ou là l'attention sur ce point précis.

M. Fuhrmann: Duvals Abhandlung zeigt, dass die Gattung « Trauerrede » von Ambrosius in zunehmendem Masse « liturgisiert » worden ist — sein Verfahren besteht ja darin, die biblischen Partien einzubeziehen, von denen sich Ambrosius jeweils hat leiten lassen, und mit ihrer Hilfe die Schwierigkeiten zu beseitigen, die sich der bisherigen, einseitig von rhetorischen Schemata ausgehenden Betrachtungsweise darboten. Herr Duval setzt hierbei konsequenterweise und, wie mir scheint, mit Recht voraus, dass diese Partien während der Trauerfeier und vor der Rede verlesen worden waren, so dass die Zuhörerschaft sie frisch im Gedächtnis hatte.

Hieraus resultiert einiges für die « Form » der ambrosianischen Trauerreden: diese Reden sind nicht mehr vollauf aus sich selbst verständlich (sie wären es auch für die zeitgenössischen Zuhörer ohne die Verlesung der biblischen Partien nicht gewesen). Ihre « Einheit » und « Ganzheit » — im Sinne der aristotelischen *Poetik* — wird somit zweifelhaft; diese Ganzheit weicht ja der Rücksicht auf ein grösseres Ganzes, auf den gesamten Kultakt. Die Trauerrede, bisher « autonom » und in sich geschlossen, wird heteronom und Teil einer umfassenden Gegebenheit.

Zum Schluss eine Frage: welche Bedeutung hat in der Abhandlung Duvals der Begriff « biblische Form » — ist das Vorbild, der Leitfaden einer biblischen Partie ein zulänglicher Grund, von « Formen » zu sprechen?

M. Duval: Il est bien certain que les *Oraisons funèbres* d'Ambroise ne sont pleinement intelligibles que dans leur cadre liturgique, et qu'elles ne sont pas pleinement unifiées, au sens aristotélicien. Mais je n'ai pas dit et je ne voudrais pas avoir donné à entendre que *tous* les textes bibliques qui sont exploités ont été lus lors de la cérémonie. Par ailleurs, je me suis bien gardé de définir le mot « forme », que j'ai choisi, bien avant qu'il fasse partie du titre définitif de ces *Entretiens*, parce qu'il est extensible... et déformable. Les trois *Oraisons funèbres* ont été traitées de manière différente par Ambroise, et je ne considère pas de la même façon l'utilisation du *Psaume* 114 dans le *De obitu Theodosii* d'une part, l'utilisation des *Thrènes* de Jérémie et des éloges du *Cantique des Cantiques*, en tant que thrènes et éloges, ou l'utilisation de l'*Elégie de David sur Saül et Jonathan* dans l'*Oraison funèbre de Valentinien*, d'autre part. Dans ces cas, il me semble qu'Ambroise a réellement choisi ces textes pour leur forme, autant que pour leur contenu littéraire, avec la volonté de remplacer une « forme » profane par une « forme » biblique. Il ne s'agit pas d'une forme qui serait un plan d'ensemble et qui viendrait entièrement de la Bible. Il faut d'ailleurs remarquer que la *consolation*, telle que la décrit Ménandre, est, elle aussi, une juxtaposition de différents genres: thrène, *encomion*, consolation. Le *De obitu Theodosii*

est à considérer à part. *Grosso modo*, on pourrait dire que le centre en est occupé par une prosopopée, puisque c'est Théodose lui-même qui est censé s'adresser à Dieu.