

REVUE DES ÉTUDES TARDO-ANTIQUES

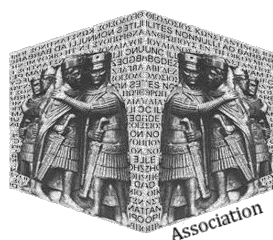
Histoire, textes, traductions, analyses, sources et prolongements de l'Antiquité Tardive

(RET)

publiée par l'Association « Textes pour l'Histoire de l'Antiquité Tardive » (THAT)

ANNÉE ET TOME IV
2014-2015

Supplément 2



Textes pour
l'Histoire de
l'Antiquité
Tardive

REVUE DES ÉTUDES TARDO-ANTIQUES (RET)

fondée par

E. Amato et †P.-L. Malosse

COMITÉ SCIENTIFIQUE INTERNATIONAL

Nicole Belayche (École Pratique des Hautes Études, Paris), Giovanni de Bonfils (Università di Bari), Aldo Corcella (Università della Basilicata), Raffaella Cribiore (New York University), Kristoffel Demoen (Universiteit Gent), Elizabeth DePalma Digeser (University of California), Leah Di Segni (The Hebrew University of Jerusalem), José Antonio Fernández Delgado (Universidad de Salamanca), Jean-Luc Fournet (École Pratique des Hautes Études, Paris), Geoffrey Greatrex (University of Ottawa), Malcom Heath (University of Leeds), Peter Heather (King's College London), Philippe Hoffmann (École Pratique des Hautes Études, Paris), Enrico V. Maltese (Università di Torino), Arnaldo Marcone (Università di Roma 3), Mischa Meier (Universität Tübingen), Laura Miguélez-Cavero (Universidad de Salamanca), Claudio Moreschini (Università di Pisa), Robert J. Penella (Fordham University of New York), Lorenzo Perrone (Università di Bologna), Claudia Rapp (Universität Wien), Francesca Reduzzi (Università di Napoli « Federico II »), Jacques-Hubert Sautel (Institut de Recherche et d'Histoire des Textes, Paris), Claudia Schindler (Universität Hamburg), Antonio Stramaglia (Università di Cassino).

COMITÉ ÉDITORIAL

Eugenio Amato (Université de Nantes et Institut Universitaire de France), Béatrice Bakhouché (Université de Montpellier 3), †Jean Bouffartigue (Université de Paris X-Nanterre), Jean-Michel Carrié (École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris), Sylvie Crogiez-Pétrequin (Université de Tours), Pierre Jaillette (Université de Lille 3), Juan Antonio Jiménez Sánchez (Universitat de Barcelona), †Pierre-Louis Malosse (Université de Montpellier 3), Annick Martin (Université de Rennes 2), Sébastien Morlet (Université de Paris IV-Sorbonne), Bernard Pouderon (Université de Tours), Stéphane Ratti (Université de Bourgogne), Jacques Schamp (Université de Fribourg).

DIRECTEURS DE LA PUBLICATION

Eugenio Amato (responsable)

Sylvie Crogiez-Pétrequin

Bernard Pouderon

Peer-review. Les travaux adressés pour publication à la revue seront soumis – sous la forme d'un double anonymat – à évaluation par deux spécialistes, dont l'un au moins extérieur au comité scientifique ou éditorial. La liste des experts externes sera publiée tous les deux ans.

Normes pour les auteurs

Tous les travaux, rédigés de façon définitive, sont à soumettre par voie électronique en joignant un fichier texte au format word et pdf à l'adresse suivante :

redaction@revue-etudes-tardo-antiques.fr

La revue **ne publie de comptes rendus** que sous forme de recension critique détaillée ou d'article de synthèse (*review articles*). Elle apparaît **exclusivement par voie électronique** ; les tirés à part papier ne sont pas prévus.

Pour les **normes rédactionnelles détaillées**, ainsi que pour les **index complets** de chaque année et tome, prière de s'adresser à la page électronique de la revue :

www.revue-etudes-tardo-antiques.fr

La mise en page professionnelle de la revue est assurée par Arun Maltese, Via Tissoni 9/4, I-17100 Savona (Italie) – E-mail : bear.am@savonaonline.it.

ISSN 2115-8266

RET Supplément 2

Le dossier de la *Correspondance* d'Ambroise

Actes de la journée d'études ambrosiennes
(28 novembre, Palais Universitaire, Strasbourg)

édités par

MICHELE CUTINO ET FRANÇOISE VINEL

2014

Le présent Supplément a été publié avec le subside de :

EA 4377 – ÉQUIPE D'ACCUEIL DE THÉOLOGIE CATHOLIQUE
ET DE SCIENCES RELIGIEUSES DE L'UNIVERSITÉ DE STRASBOURG
(COMPOSANTE ERCAM – ÉQUIPE DE RECHERCHE
SUR LE CHRISTIANISME ANCIEN ET MÉDIÉVAL)

Université de Strasbourg

SOMMAIRE

<i>Avant-propos</i> , par MICHELE CUTINO et FRANÇOISE VINEL	p. III
HERVÉ SAVON, <i>L'Église dans l'histoire et dans l'État</i>	VII

PREMIÈRE PARTIE : LES DOSSIERS

HERVÉ SAVON, <i>La structure et la formation du " livre IX " de l'édition Faller–Zelzer des lettres d'Ambroise</i>	3
GÉRARD NAUROY, <i>Qui a organisé le Livre X de la Correspondance d'Ambroise de Milan ?</i>	15
FRÉDÉRIC CHAPOT, <i>La correspondance d'Ambroise de Milan : analyse du dossier C, Lettres 11 (M 29) à 16 (M 76) à Irénée</i>	31
ALINE CANELLIS, <i>Les Epistulae 18 (M 70), 19 (M 71), 20 (M 77), 21 (M 34), 22 (M 35), 23 (M 36) d'Ambroise de Milan à Orontianus – Étude du « Dossier D »</i>	47
CAMILLE GERZAGUET - PAUL MATTEI, <i>Les lettres d'Ambroise extra collectionem. Présentation philologique du dossier. Approche historique et doctrinale</i>	61
MICHELE CUTINO, <i>Les finalités et l'organisation de la correspondance d'Ambroise de Milan : un projet inachevé</i>	87

DEUXIÈME PARTIE : ASPECTS EXÉGETIQUES ET FORMELS DES DOSSIERS

FRANÇOISE VINEL, <i>L'épître 2 et la méthode exégétique d'Ambroise</i>	147
LAURENCE GOSSEREZ, <i>Le reflet de l'Exameron dans les lettres d'Ambroise de Milan (6, 29 ; 6, 31 ; 6,34)</i>	161
SMARANDA BADILITA, <i>Les références à Gn 9, 20-21 dans la correspondance d'Ambroise</i>	191

II	SOMMAIRE	
BIBLIOGRAPHIE		199
INDEX AMBROSIANUS		205

LES FINALITÉS ET L'ORGANISATION DE LA CORRESPONDANCE D'AMBROISE DE MILAN : UN PROJET INACHEVÉ

Abstract : In this paper we examine in depth the programmatic reflections on the correspondence of Ambrose, in order to compare with the collection of letters that the manuscript tradition has transmitted to us. A comprehensive examination of the data suggests that Ambrose has designed the project to publish his letters, but he has not completed this.

Keywords : Correspondence of Ambrose, literary models, Cicero, Paul, Origen, *otium negotiosum*, *varietas*, manuscript tradition.

En entrant tout de suite dans le vif de mon intervention sur les finalités et l'organisation de la correspondance d'Ambroise de Milan, je veux préciser la démarche méthodologique que je suivrai : tout en cherchant à organiser dans le cadre le plus fiable possible les éléments observés souvent isolément par les critiques, je veux interroger tout d'abord en profondeur les déclarations d'Ambroise lui-même sur ses lettres, qui ont de nombreuses occurrences dans sa correspondance, par rapport à deux éléments fondamentaux qui sont les finalités programmatiques et le projet rédactionnel et son éventuelle évolution et accomplissement. Dans la deuxième partie de mon intervention j'approfondirai la situation de la *collectio* en dix livres à travers laquelle la correspondance d'Ambroise nous est parvenue, à la lumière d'une analyse globale de la structure du recueil et des données de la tradition manuscrite, pour vérifier, enfin, si cette *collectio* correspond effectivement aux intentions d'Ambroise, ou si elle n'est pas plutôt le fruit d'une sélection imposée par la tradition textuelle, et, donc, en dernière analyse, si le recueil épistolaire que nous possédons a été publié tel quel par l'évêque milanaise. À cet égard, il est bon de rappeler très brièvement¹ les tendances principales

¹ En fait G. Nauroy a déjà fait un résumé historique exhaustif du débat critique : voir G. NAUROY, « Édition et organisation du recueil des lettres d'Ambroise de Milan : une architecture cachée ou altérée ? », dans A. CANELLIS (éd.), *La Correspondance d'Ambroise de Milan*, Saint-Étienne 2012, p. 19-62, en particulier 31-44.

des critiques. D'une part il y a la position de M. Zelzer, bien connue parce qu'elle a été défendue, même si c'est avec des nuances de plus en plus marquées, dans plusieurs contributions à partir de 1975² : Ambroise aurait recueilli ses lettres dans les dernières années de sa vie (395-397) dans les dix livres de la *collectio*, sur le modèle de Pline le Jeune, tant du point de vue de la structure – neuf livres d'épîtres personnelles et le dixième de nature politique, constitué par des lettres officielles – que du point de vue stylistique – la *uarietas* des sujets traités et des destinataires auxquels les lettres sont adressées. Par ailleurs, un autre classement, par destinataire, visant à retrouver l'ordre original de la correspondance, restée inachevée, a été proposé par J.-P. Mazières³ sur la base du *Parisinus Latinus* 1754 (XII^e s.) qui est l'unique manuscrit⁴, parmi ceux qui nous sont parvenus, à présenter une trentaine de lignes de l'épître 15, omises par les autres témoins de la *collectio*. Par contre, H. Savon⁵ a formulé d'importantes réserves à l'égard de la thèse de Zelzer en montrant qu'Ambroise ne suit pas le modèle plinien ni pour la structure ni pour le style : le dixième livre de la correspondance de l'évêque milanaise n'a pas du tout le caractère nettement politique du 'correspondant' plinien, et en plus il semble improbable qu'Ambroise ait connu une articulation en dix livres de la correspondance plinienne, compte tenu de la tradition manuscrite de celle-ci⁶ ; par ailleurs, le critère rhétorique de la *uarietas*, qui est poursuivi systématiquement par l'auteur classique, à son avis n'est pas du tout clair dans le recueil ambrosien, basé plutôt sur de véritables dossiers exégétiques⁷, dont la tradition manuscrite – en particulier le *Bononiensis* 32 (VI^e s.), siglé B₁, le manuscrit le plus ancien dans l'absolu de la tradition – pourrait montrer aussi une transmis-

² Édition du CSEL à part, je me limite à citer quelques titres significatifs : « Die Briefbücher des hl. Ambrosius und die Briefe *extra collectionem* », *AAWW* 112, 1975, p. 7-23, en particulier p. 15 ; « Mittelalterliche 'Editionen' der Korrespondenzen des Ambrosius als Schlüssel zur Überlieferung der Briefbücher », *WSt* 96, 1983, pp. 160-180, en particulier 179 ; « Ambrosius von Mailand und das Erbe der klassischen Tradition », *WSt* 100, 1987, p. 201-226, en particulier 213-215 ; « Zur Komposition der Briefsammlung des hl. Ambrosius », dans *Studia Patristica* XVIII, Leuven 1990, p. 212-217 ; (avec K. ZELZER) « *Retractationes* zu Brief und Briefgenos bei Plinius, Ambrosius und Sidonius Apollinaris », dans Alvarium. *Festschrift für Ch. Gnllka*, Münster 2002, p. 393-405.

³ J.-P. MAZIÈRES, « Un principe d'organisation pour le recueil des Lettres d'Ambroise de Milan », dans Y.M. DUVAL, *Ambroise de Milan. XV^eème centenaire de son élection épiscopale*, Paris 1974, p. 199-218.

⁴ Avec C (XV^e s.) qui dépend de P (*Sancti Ambrosii opera, Epistulae et acta, epistularum libri VII-IX*, recensuit M. ZELZER, CSEL LXXXII/2, Vindobonae 1990, p. LVII-LVIII)

⁵ H. SAVON, « Saint Ambroise a-t-il imité le recueil de lettres de Pline le Jeune ? », *REAug* 41, 1995, p. 3-17.

⁶ Voir ci-dessous dans le texte.

⁷ H. SAVON, « Un dossier sur la loi de Moïse dans le recueil des lettres d'Ambroise », dans A. CANELLIS (éd.), *La Correspondance* [n. 1], p. 75-92.

sion indépendante par rapport à la *collectio*, ce qui crée pour Savon un sentiment de désordre⁸ qui ne semble pas pouvoir correspondre aux intentions d'Ambroise. Enfin, G. Nauroy dans ses contributions a cherché à défendre l'importance de la *collectio* en tant que véritable expression du projet éditorial d'Ambroise, sans toutefois trop insister sur le modèle plinien, en tout cas, librement réinterprété par l'évêque milanais : en effet, d'une part il a souligné que l'ordre apparemment singulier des lettres plaiderait en faveur de la thèse qui voit dans Ambroise lui-même l'auteur de cette organisation plutôt que de la thèse qui attribue celle-ci à l'initiative maladroite d'un éditeur intervenu après la mort de l'évêque⁹ ; d'autre part il s'est engagé dans la recherche d'un dessein réfléchi d'Ambroise dans chaque livre qui compose la correspondance, en particulier dans le premier et dans le dixième¹⁰.

1. Les réflexions métalittéraires d'Ambroise sur le genre épistolaire

1.1. La terminologie topique

Il faut commencer, à mon avis, par une analyse attentive, jusqu'ici substantiellement absente dans la critique, des réflexions métalittéraires d'Ambroise sur les lettres parce que celui-ci parle lui-même dans l'épître 32¹¹ de la publication et de l'organisation de sa correspondance, et parce que c'est justement sur la base de cette singulière accumulation des références à la théorie épistolaire que M. Zelzer dans une récente contribution¹², où elle a fait une sorte d'inventaire de ces référé-

⁸ Ce sentiment est partagé aussi par Y.M. DUVAL, « Les lettres d'Ambroise de Milan aux empereurs. Les échanges avec Gratiens », dans R. DELMAIRE – J. DESMULLIEZ – P.-L. GATIER (éd.), *Correspondances. Documents pour l'histoire de l'Antiquité tardive*, Lyon 2009, p. 199-226, en particulier 204-207.

⁹ G. NAUROY, « Édition » [n. 1], en particulier p. 59-61.

¹⁰ Pour le livre X je renvoie à la contribution présente dans ce volume, ainsi qu'à G. NAUROY, « Édition » [n. 1], en particulier p. 55-58 ; pour le livre I, voir ci-dessous. Il s'agit d'une approche poursuivie déjà par M. ZELZER, « Origenes in Briefsammlung des Ambrosius : "cum ipse Origenes longe minor sit in nouo quam in ueteri testamento..." » (Ambr., *epist.* 65, 1), dans W.A. BIENERT-V. KÜNEWEG (éds.), *Origeniana septima : Origenes in den Auseinandersetzungen des 4. Jahrhunderts*, Leuven 1999, p. 591-596, où la savante observe que l'un des différents indices permettant de discerner un ordre secret dans la correspondance, ce sont justement les indications relatives aux deux auteurs qui l'avaient le plus influencé, c'est-à-dire Philon et Origène, ce dernier étant évoqué dans la deuxième partie du recueil. En effet, comme l'a montré H. SAVON, « Un dossier » [n. 6], p. 79-80, Origène est ici critiqué par Ambroise.

¹¹ *Epist.* 32, 7 (voir ci-dessous).

¹² M. ZELZER, « Ambroise et la théorie épistolaire des grecs », dans A. CANELLIS (éd.), *La Correspondance* [n. 1], p. 133-145, en particulier 144.

rences sans toutefois en montrer la signification ou le rapport réciproque, a vu encore la preuve que les lettres ambrosiennes ne sont pas « des lettres réellement envoyées ou des réponses à des questions réellement posées, mais des sermons remaniés en forme épistolaire pour les dédier à ses amis et pour les honorer ».

Or, pour bien situer les références en question, il faut remarquer avant tout la différence profonde entre les affirmations génériques entrant dans la topique du code épistolaire, qui se trouvent surtout dans la partie initiale du recueil, et les véritables déclarations programmatiques appartenant à sa partie centrale, en particulier à la lettre 28 à Chromace et aux lettres 32-33-37 à Sabinus. Voyons les premières à partir du début de la lettre 1 à Iustus¹³ :

Pulchre admones, frater, ut **epistulares fabulas et sermonem absentium ad interpretationem** conferamus oraculi caelestis, interrogans me quid significet illud didrachmum, cuius dimidium Hebraeus praecipitur offerre « pro redemptione animae suae » (Ex. 30, 12-13). Quid enim tam consociabile quam **de diuinis rebus sermonem contexere** ?

Tu fais bien, frère, de m'exhorter à dédier nos bavardages épistolaires et notre colloque à distance à l'interprétation de la parole révélée, en me demandant quelle est la signification du didrachme dont le juif doit verser la moitié « pour le rachat de son âme ». Qu'y a-t-il de plus adapté, en effet, que de nous unir pour engager une conversation sur les réalités divines ?

Cette première lettre n'est pas une lettre-programme qui, comme on l'a affirmé¹⁴, introduirait tout le recueil : en effet, l'exhortation de Justus à dédier « les bavardages épistolaires et le colloque à distance » à l'interprétation de la Bible n'a pas une valeur absolue, mais est liée – comme le souligne le participe *interrogans* qui est complétif d'*admones* – à une question spécifique posée à Ambroise par ce

¹³ Selon les Mauristes (voir *PL* 16, col. 904) la lettre aurait été envoyée à ce personnage, peut-être l'évêque de Lyon, avant l'an 381, mais J.-R. PALANQUE (*Saint Ambroise et l'Empire romain*, Paris 1933, p. 474) doute que le Justus soit l'évêque Justus de Lyon. Selon M. ZELZER (*Sancti Ambrosii opera* [n. 4], p. XXXVIII-XXXIX) Ambroise n'aurait écrit avant 395 la lettre 1 à Just, décédé vers 390. C'est pourquoi elle pense qu'il s'agit d'une lettre fictive.

¹⁴ Voir O. FALLER, *Sancti Ambrosii opera, Epistulae et acta*, epistularum libri I-VI, recensuit O. F., CSEL LXXXII/1, Vindobonae 1978, p. 2 in app., et M. ZELZER, *Sancti Ambrosii opera* [n. 4], p. XXXVIII-XXXIX.

¹⁵ Voir K. THRAEDE, *Grundzüge griechisch-römischer Brieftopik*, München 1970, pp. 27-47 ; 109-111 ; 162-165 ; 183-191 ; A. GARZYA, « L'epistolografia letteraria tardoantica », dans *Le trasformazioni della cultura nella tarda antichità*, Roma 1985, vol. I, p. 347-373, en particulier 361-362 ; A. MARCONE, « Praesentiae tuae imago. Storia e preistoria di un topos epistolare e la corrispondenza di Simmaco », dans *Humana sapit. Etudes d'Antiquité tardive offertes à L. Cracco Ruggini*, Turnhout 2002, pp. 201-206.

personnage. Cette lettre, donc, se conformant au motif épistolaire topique du 'dialogue à distance'¹⁵, évoqué par l'expression *sermo absentium*, rentre dans la typologie de la lettre-*problème*, c'est-à-dire de la lettre de réponse à une question¹⁶, en ce cas exégétique. C'est justement l'une des typologies les plus répandues dans le recueil – 24 lettres sur 77 – : tantôt la question est posée par le destinataire de la réponse, selon des clichés formulaires¹⁷, tantôt il s'agit d'une *quaestio* qu'Ambroise se propose lui-même de traiter en partageant son exposé avec les destinataires¹⁸. En outre ces lettres – *quaestiones*, nous allons le voir, reviennent parfois par couples ou même en de véritables séries. Je me réfère, en particulier, aux lettres 21-23 à Orontianus : au début de la 23 qui conclut la série, Ambroise, en effet, souligne la véritable chaîne instituée¹⁹ par la succession des questions et des réponses :

Concatenantur sibi epistulae nostrae, ut tamquam inter praesentes uideamur sermonem cadere ; ita ego **ex tua interrogatione tuque ex mea explanatione** epistulis scribendis materiam damus.

Nos lettres s'enchaînent, si bien qu'il semble que nous conversions tout comme si nous étions en présence l'un de l'autre. Ainsi, toi à travers tes questions, moi, à travers mes réponses, nous fournissons la matière à nos lettres.

Par ailleurs, l'expression *epistulares fabulae* n'indique pas, comme le remarquait déjà O. Faller²⁰, le caractère fictif de la correspondance, mais équivalait tout sim-

¹⁶ Quoique, dans le monde antique, ces lettres ne soient pas considérées comme de véritables lettres (cfr. Demetr., *De eloc.* §§ 230-231 ; Iul. Vict., p. 447, 43 Halm = p. 105, 18 Giomini-Celentano), elles sont cependant très répandues à partir de la période hellénistique : pour la littérature latine classique nous pouvons rappeler les *Epistolicae quaestiones* de Varron. Chez les chrétiens, voir surtout les lettres exégétiques de Jérôme (voir, e.g., *epist.* 25-29 ; 36 ; 65 ; 74 ; 120).

¹⁷ La stéréotypie est l'une des caractéristiques du genre épistolaire : voir P. CUGUSI, *Evoluzione e forme dell'epistolografia latina nella tarda repubblica e nei primi due secoli dell'impero. Con cenni sull'epistolografia preciceroniana*, Roma 1983, p. 102-105. Voir dans la correspondance ambrosienne *epist.* 1, 1 : *interrogans me* ; 2, 1 : *motum te cum legeres, significasti mihi* ; 3, 1 : *iure te mouit* ; 4, 1 : *moueri te significasti mihi* ; 13, 1 : *prudenter requirendum putasti* ; 14, 1 : *non perfunctorie motus uideris* ; 15, 1 : *pertulisti ad me quasi filius quaesivisse alios de te* ; 16, 1 : *poposcisti ut...* ; 18, 2 : *non otiose te mouit* ; 20, 1 : *non otiose quaerendum putasti* ; 21, 1 : *quaesisti a me* ; 23, 2 : *moueri te indicasti* ; 29, 11 : *Moueri te insinuasti mihi* ; 34, 1 : *requirendum putasti* ; 48, 1 : *me consulendum putasti* ; 54, 1 : *quaeris a me* ; 62, 1 : *poposcisti a me* ; 63, 1 : *non perfunctorie motus es*.

¹⁸ Voir *epist.* 19, 1 : *haec uero epistula de ecclesiae filia nobis sermo sit* ; 40, 1 : *celeberrima quaestio* ; 64, 1 : *quo uno absolutas arbitror quaestiones quae plerosque mouere consueverunt* ; 65, 1 : *hodierno quoque sermone uim ipsam apostolicae disputationis meditabor aperire* ; 68, 2 : *semper quidem decantata quaestio* ; 69, 1 : *non mediocriter plerosque mouet quaestio*.

¹⁹ Voir aussi *epist.* 37,5 : *inter quaerendi et respondendi mutuas uices*.

²⁰ O. FALLER, *Sancti Ambrosii opera* [n. 14], p. 2 in app. ; voir aussi M. ZELZER, *Sancti Ambrosii opera* [n. 4], p. XX.

plement à « conversations », « bavardages » par lettre. Dans la lettre 1, en effet, l'évêque milanais relève simplement l'importance pour les liens d'amitié de consacrer la lettre/*sermo absentium* à la réflexion scripturaire – c'est la véritable signification de l'expression *quid tam consociabile*²¹ – : ainsi la lettre constitue une suite naturelle de la praxis des « bavardages » sur la Bible entretenus en présence l'un de l'autre. Il s'agit d'un concept souligné aussi par l'évêque dans l'*epist.* 48, où il affirme répondre volontiers à la question posée par Flavius Pisidius Romulus, parce qu'elle lui donne la possibilité de s'entretenir avec l'ami lointain encore plus que de faire un exposé sur un thème particulier²².

Un autre cas exemplaire de cette terminologie topique est constitué par le début de la lettre 7, où Ambroise, en se référant toujours à la praxis du *sermo absentium*, vise une autre typologie épistolaire :

7, 1-4 *passim* : **1.** Proxime cum ueteris amoris usu **familiaris** inter nos **sermo caederetur**, delectari te insinuasti mihi, cum aliquid **de Pauli apostoli scriptis coram populo ad disputandum** adsumerem, quod eius profundum **in consiliis** uix comprehendatur, sublime **in sententiis** ... **disputantem** accendat, tum quia in plerisque ita se ipse suis exponat sermonibus ut is qui **tractat** ... grammatici quam **disputatoris** fungatur munere. **2.** ... quia non ieiune me fecisse iam quod postulas arbitratus es, parebo uoluntati tuae, admonitus praesertim et **prouocatus exemplo meo**, quod mihi non difficillimum, quia **non magnum aliquem, sed me ipsum imitabor**, cum **in meos, non magnos aliquos usus reuertor**. **3.** Et **de consiliis** quidem cum beatae uitae imago atque effigies nostro sermone exprimeretur, putamus eam factam complexionem, ut pluribus fortasse alias ... non improbemur ... **4. Haec autem epistula** quoniam te absentem offendit, **de sententiis Pauli est apostoli**, qui nos a seruitute in libertatem uocat dicens : « Pretio empti estis, nolite serui hominum fieri » (1 Cor. 7, 23) ... Quae **sententia** magno a **philosophis** fluctuata atque iactata est **disputationis** molimine, dicentibus “ omnis sapiens liber ”, omnis autem insipiens seruiat.

²¹ La traduction de G. BANTERLE (dans *Sant'Ambrogio, Discorsi e Lettere II/I. Lettere 1-35*, introduzione, traduzione, note e indici a cura di G.B., *SAEMO* 19, Roma-Milano 1988, p. 23) « che cos'è, infatti, tanto conveniente quanto l'intrattenersi sulle cose divine ? » est incorrecte. Voir aussi *epist.* 7, 2 : *uetustas habet aliquid cum pluribus consociabile*. Sur ce motif des lettres en tant que manifestation de l'amitié dans l'Antiquité tardive, voir PH. BRUGGISSER, *Symmaque ou le rituel épistolaire de l'amitié littéraire. Recherche sur le premier livre de la correspondance*, Fribourg 1993, p. 4-5.

²² *Epist.* 48, 1 : *Epistolarum genus propterea repertum, ut quidam nobis cum absentibus sermo sit, in dubium non venit ; ... sed hoc multo locupletior proximis tuae dilectionis experiri coepi affatibus, quibus me consulendum putasti quid sibi uellet quod Aaron aurum detraxerit... (Ex. 32, 2ss.). Magnum est enim nullum pati absentibus damnum irrepere non solum suauitatis, sed etiam collationis et liberalis scientiae. Quid igitur de eo sentiam, quoniam exposcis, conferendi magis quam exponendi studio loquar.*

Il y a peu de temps, alors que nous discussions entre nous familièrement, selon l'habitude de notre vieille amitié, tu fis des allusions au plaisir que tu éprouvais lorsque je prenais en considération quelques passages de l'apôtre Paul pour disputer de quelques questions devant le peuple, parce que la profondeur de ses enseignements est à peine comprise, la sublimité de ses sentences ... excite celui qui dispute, en outre parce que dans la plupart de ses discours il s'exprime de façon que celui qui les traite, semble tenir le rôle du grammairien plutôt que de celui qui dispute... vu que tu es convaincu que j'ai fait avec quelque efficacité ce que tu me demandes, je vais obéir à ta volonté d'autant plus que je suis exhorté et stimulé par mon propre exemple, ce qui pour moi n'est pas trop difficile, parce que je m'imiterai moi-même, et non pas quelque grand auteur, en revenant non pas à des usages illustres, mais à ma propre pratique. Et à propos justement de ses enseignements, lorsque nous avons cherché à exprimer l'image véritable de la vie bienheureuse dans notre discours, nous croyons avoir fourni une synthèse qui ne déplaira peut-être pas à beaucoup de personnes ... Par contre cette lettre, comme tu te trouves loin, concerne la sentence de l'apôtre Paul, qui nous appelle de l'esclavage à la liberté, en disant : « Vous avez été achetés très cher : ne vous rendez pas esclaves d'autres hommes » (1 Cor. 7, 23)... Cette sentence a été à l'origine de flottements et de discussions, avec beaucoup d'efforts dialectiques, pour les philosophes qui affirmaient que « chaque sage est libre », et, par contre, que chaque insensé est esclave.

Avant tout il faut observer que, contrairement à l'opinion courante²³, dans le début de cette lettre il n'y a aucune référence au *sermo familiaris* en tant que caractéristique formelle des lettres parce que le *sermo* en question concerne justement une discussion en présence entre Ambroise et son ancien maître, le prêtre Simplicianus²⁴, qui est à l'origine de cette lettre. En effet, Simplicianus l'avait exhorté à reprendre son habitude de faire devant le peuple des dissertations sur les épîtres de Paul, dont on remarque la profondeur des enseignements et la sublimité des sentences (*profundum in consiliis ... sublime in sententiis*) : c'est un élément que nous retrouvons aussi dans le début de la lettre 65 où Ambroise souligne justement l'infériorité d'Origène même dans l'interprétation des profondeurs de la *disputatio* de l'apôtre Paul par rapport à son exégèse vétérotestamentaire²⁵. Ambroise, pour indiquer cette activité, insiste dans l'*epist.* 7 sur les termes *dis-*

²³ Voir M. ZELZER, « Ambroise » [n. 12], p. 140 n. 36 ; P.F. MORETTI, « Aspetti lessicali delle epistole di Ambrogio », dans A. CANELLIS (éd.), *La Corresponsance* [n. 1], p. 149 n. 22.

²⁴ Sur ce personnage et son échange épistolaire avec Ambroise, voir C. PASINI, « Simpliciano e il vescovo Ambrogio », *Studia Ambrosiana* 1, 2007, p. 45-65 ; H. SAVON, « Simplicien, père d'Ambroise in accipienda gratia », *Studia Ambrosiana* 1, 2007, p. 147-159.

²⁵ *Epist.* 65, 1 : *Etsi sciam quod nihil difficilius sit quam de apostoli lectione disserere, cum ipse Origenes longe minor sit in nouo quam in ueteri testamento, tamen ... hodierno quoque sermone nim ipsam apostolicae disputationis meditabor aperire.*

*putare/disputator*²⁶ ainsi que sur *tractare*²⁷. Or, cette terminologie, par laquelle, sur la base justement du modèle paulinien²⁸, il définit d'habitude spécifiquement l'homélie exégétique, est appliquée ici par l'évêque milanais à l'argumentation propre au traité philosophique, si bien que au par. 4 il rapproche explicitement son discours sur la sentence de Paul 1 Cor. 7, 23 *Pretio empti estis nolite fieri servi hominum*, des discussions des philosophes (*Quae sententia magno a philosophis fluctuata atque iactata est disputationis molimine*), et de plus, en se rattachant à cette lettre, au début de la dixième, il affirme être tombé sur des discussions philosophiques en traitant à partir de la lettre de Paul le thème 'chaque sage est libre' (10, 1 : *Videbamus proxime in disceptationes incidisse philosophiae, cum de apostoli Pauli epistula sumentes exordium tractaremus quod omnis sapiens liber*). Ambroise, donc, veut 'christianiser' ici, à travers la *disputatio* paulinienne, la typologie épistolaire de l'épître/traité philosophique, si répandue dans l'Antiquité tardive : cette typologie caractérise surtout²⁹ les épîtres 7 et 10, avec le 'préambule' de l'épist. 6, qui, nous le

²⁶ Dans le premier par. de la lettre 7 nous trouvons trois fois la catégorie de la *disputatio* qui devrait être traduite de la même façon : G. BANTERLE (*Sant'Ambrogio* [n. 21], p. 73) ne donne pas une traduction cohérente : *ad disputandum* est traduit « per le mie istruzioni al popolo », *disputantem accendat* – et c'est la traduction la plus correcte –, « stimola chi ne discute » ; enfin la traduction de *grammatici magis quam disputatoris fungatur munere*, « farebbe più la parte del grammatico che del commentatore », c'est tout à fait trompeur parce que c'est justement propre au grammairien de lire et commenter le texte, le *disputator* c'est plutôt celui qui dispute, qui exprime ses idées et les soutient à travers des arguments. La *disputatio* c'est la discussion d'une thèse devant le peuple et, donc, il faut traduire, dans les trois cas, « discuter », « dissenter ».

²⁷ Le terme *tractare* qui, bien que plus générique que *disputatio*, fait référence en tout cas à la typologie rhétorique du *genus probativum*, dont la fonction est de *docere* et toujours *coram populo* comme Ambroise le dit dans l'épître, c'est-à-dire devant un public présent dans l'église : il suffit de rappeler ce que dit l'évêque milanais dans l'épist. 75 (par.15) conçue dans le cadre de la polémique contre Valentinien II et l'évêque arien Auxence : pour justifier son refus de se rendre au consistoire impérial pour le débat sur la question des basiliques, qu'il juge une question de foi, *causa religionis*, Ambroise affirme *si tractandum est tractare in ecclesia didici* : voir, à cet égard, L.F. PIZZOLATO, « Ambrogio e la retorica : le finalità del discorso », dans L.F. PIZZOLATO - M. RIZZI, *Nec timeo mori. Atti del Congresso Internazionale di studi ambrosiani nel XVI centenario della morte di sant'Ambrogio, Milano 4-11 aprile 1997*, Milano 1998, p. 235-265, en particulier 255-256.

²⁸ Ambroise applique souvent le terme *disputatio* à la prédication de Paul : par exemple dans *epist. extra coll.* 14, 22 où il qualifie le discours de Paul devant l'Aréopage d'Athènes comme *simplex disputatio* : voir L.F. PIZZOLATO, « Ambrogio e il superamento della retorica », dans A. ISOLA-E. MENESTRÒ, *Curiositas. Studi di cultura classica e cristiana in onore di Ubaldo Pizzani*, Napoli 2002, p. 283. En tout cas, la *disputatio*, comme le montre déjà H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, Paris 1959, tom. I, p. 90-93, devient très tôt le nom spécifique de l'homélie exégétique dans la littérature patristique.

²⁹ Voir aussi la typologie, très proche, de la lettre doctrinale chrétienne dont l'épist. 55 à Iustus sur l'*ars christiana* est un exemple clair : voir M. CUTINO, *Réemploi de Philon d'Alexandrie et typologies*

verrons au cours de notre exposé, développent de façon cohérente un thème commun.

Davantage encore : Ambroise souligne dans cet *incipit* qu'il ne sera pas compliqué pour lui de satisfaire la demande de son ami Simplicianus parce qu'il ne suivra pas des exemples illustres, grands, mais ses propres écrits antérieurs, c'est-à-dire un sermon sur la vie bienheureuse, qui sans aucun doute, comme le remarquait déjà O. Faller³⁰, renvoie à *Iacob* 1, 3, 9 – 1, 7, 27, un sermon centré justement lui-même, comme l'approfondissement qu'Ambroise en fait dans cette lettre, sur le thème de la liberté et de la servitude, et, par conséquent, sur le rapport entre la loi et la grâce, à la lumière de l'épître de Paul aux Romains³¹. Or, il est intéressant de remarquer – ce qui a échappé aux traducteurs³² – qu'en reprenant le binôme *in consiliis*/ *in sententiis* avec lequel il avait connoté au par. 1 l'enseignement de Paul, Ambroise distingue le sermon susdit du *De Iacob et beata uita*, centré *de consiliis*/sur les préceptes de Paul et prononcé *coram populo*, de la lettre qu'il va écrire *de sententiis*, c'est-à-dire sur les affirmations de l'apôtre et en particulier, sur la sentence tirée de *1 Cor* 7, 23. Il s'agit justement d'une réflexion sur le thème 'chaque sage est libre', et cette réflexion peut être conduite désormais seulement par le biais de la lettre, non *coram populo* ou en parlant directement avec l'ami, parce que l'écrit est conçu quand Simplicianus est absent, est au loin, d'où la conjonction adversative *autem* qui inaugure le par. 4 (*Haec autem epistula quoniam te absentem offendit*) : c'est une affirmation qui s'intègre encore une fois tout simplement dans le topos du 'dialogue entre absents', permis par les lettres³³.

épistolaires dans la correspondance d'Ambroise de Milan, dans A. CANELLIS (éd.), *La Correspondance* [n. 1], p. 201-236, en particulier 229-233.

³⁰ O. FALLER, *Sancti Ambrosii opera* [n. 14], p. 43 in app. ; pour des rapprochements entre l'*epist.* 7 et le *De Iacob*, voir aussi G. NAUROY, *Exégèse et création littéraire chez Ambroise de Milan. L'exemple du De Ioseph patriarcha*, Paris 2007, p. 136-144.

³¹ Voir, à cet égard, G. NAUROY, « L'Épître aux Romains dans le *De Iacob* et de *uita beata* d'Ambroise de Milan, entre judaïsme hellénisé et néoplatonisme », dans A. NOBLESSE-ROCHER (éd.), « *Justice et grâce* » dans les commentaires sur l'Épître aux Romains. *Actes de la deuxième journée d'exégèse médiévale et moderne*, Strasbourg 2008, p. 48-74.

³² G. BANTERLE (*Sant'Ambrogio* [n. 21], p. 73) ne remarque pas qu'Ambroise utilise cette même distinction *consilia* / *sententiae* pour distinguer aux par. 3-4 à propos de Paul, ce qu'il a déjà fait et ce qu'il va mettre en place. Voyons la traduction du début du par. 3 : « e riguardo a ciò che ci proponevamo tracciando in un nostro discorso una viva immagine della vita beata, pensiamo di avere offerto un quadro complessivo ... » : la traduction de *de consiliis* est tout à fait incompréhensible parce que, en étant la *complexio*, l'assemblage d'idées fait par Ambroise dans le discours de *vita beata*, sans aucun doute, le sermon su-dit, *de consiliis*, auquel fait pendant dans le par. suivant *de sententiis*, reprend *in consiliis* du par. 1 ainsi que *de sententiis in sententiis* toujours du par. 1 : il doit être traduit, donc, « et quant à son enseignement, à ses instructions, ... ».

³³ C'est pourquoi cette affirmation n'a pas besoin, donc, d'être traduite, comme le fait G. BANTERLE (*Sant'Ambrogio* [n. 21], p. 73), « loin de ta résidence », et d'être glosée dans l'annotation

1. 2. Les véritables déclarations programmatiques de la correspondance

1.2.1. Ces déclarations d'Ambroise sur les lettres rentrent donc dans la définition topique des typologies épistolaires, sans aucune originalité particulière et surtout sans aucune référence programmatique à l'épistolographie. Par contre, certaines déclarations que nous allons examiner, présentes dans l'*epist.* 28 à Chromace et dans les *epist.* 32-33-37 à Sabinus, nous donnent des renseignements sur les finalités des lettres et sur leur cadre idéologique, propre à Ambroise, ce qui constitue sans aucun doute un élargissement de perspective par rapport aux autres déclarations génériques.

Avant tout, il faut partir d'un passage (par. 7) de l'*epist.* 32, bien connu parce que, nous allons le voir de près, il nous informe aussi de l'organisation de la correspondance d'Ambroise :

Haec tecum **prolusimus**. Quae in libros nostrarum epistularum referam, **si placet**, atque in numerum reponam, ut tuo commendentur nomine et tuis ad nos, nostris ad uos litteris augeatur mutuus amor per dominum, ut ita legas quo iudices et quod mouerit scribas ad me ; amor enim uerus constantia probatur. **Placet iam, quod senibus usu facilius est, cottidiano et familiari sermone epistulas texere** et, si quid **de scripturis diuinis** obuium inciderit, **adtexere**.

Voilà un hors-d'œuvre que je partage avec toi. Si tu l'apprécies, je l'enregistrerai dans les livres de mes lettres et la compterai parmi celles-ci, afin qu'elles soient illustrées par ton nom et, que, en vertu des épîtres envoyées par moi à toi et par toi à moi, l'amour réciproque s'accroisse grâce à notre Seigneur, de façon que tu les lises pour les juger et pour m'écrire si quelque chose te laisse perplexe : c'est la constance, en effet, qui prouve l'amour véritable. J'aime désormais, ce qui est plus simple à faire pour les vieillards, tresser des lettres dans un style courant et familier, et, si se présente quelque question sur les écrits divins, l'ajouter à la trame de celles-ci.

Il s'agit de l'épilogue de la lettre, ajouté par Ambroise comme une sorte d'apostille. Nous nous limitons à remarquer maintenant le fait que l'évêque milanais affirme ici vouloir se dédier désormais (*placet iam*), compte tenu de son âge avancé (*quod senibus usu facilius est*), à écrire des lettres empruntées au style – nor-

(*ibid.* n. 2) « sans livres » : le texte rapproché par lui d'Aulu Gelle (XX, 10 : *ego hos uersus ex octauo Annali absentes dixi*) est lui-même trompeur parce qu'il concerne l'emploi d'*absens* pour indiquer une citation de mémoire, faite par l'auteur sans pouvoir contrôler ses sources avec les livres, une situation tout à fait différente par rapport à notre contexte.

malement suivi par les auteurs des recueils épistolaires³⁴ – ‘courant et familier’, en y ajoutant, à l’occasion, des questions scripturaires, ce qui précise formellement la perspective, déjà vue, du ‘bavardage épistolaire’ dédié à l’approfondissement de l’Écriture³⁵ : l’expression *cotidiano et familiari sermone epistulas texere*, comme l’a déjà souligné M. Zelzer³⁶, se rattache sans aucun doute à une expression analogue des lettres *Ad familiares* de Cicéron³⁷.

Mais c’est dans l’épilogue (par. 16) d’une autre lettre, la 28³⁸, que nous trouvons tous les éléments programmatiques sur lesquels insiste Ambroise dans un exposé très dense et allusif qui est éclairci par les affirmations des lettres à Sabinus et par d’autres références intertextuelles :

Hoc munusculum sanctae menti tuae transmissi quia uis aliquid de ueterum scriptorum interpretationibus paginare. **Ego autem adsumpsi epistulas familiari sermone adtexere redolentes aliquid de patrum moribus.** Quarum **gustum si probaueris**, posthac huiusmodi mittere non uerecundabor. Malo enim **senilibus uerbis de supernis rebus alucinari tecum**, quod graece dicunt **ἀδολεσχῆσαι** · Ἐξῆλθεν γὰρ Ἰσακ εἰς τὸν πεδίον ἀδολεσχῆσαι (*Gen.* 24, 63), ueniente Rebecca, futurae ecclesiae animo uidens mysteria. Malo, inquam, **alucinari tecum uerbis senilibus**, ne uidear **artem desisse**, quam **concitatoribus deflare aliquid** iam nec studiis nostris aptum nec uiribus.

J’envoie ce petit don à ton saint esprit, parce que tu veux que je compose quelque chose sur l’interprétation des écrits anciens. Par contre, j’ai choisi de tresser dans un style familier des lettres qui eussent vent de la praxis des ancêtres. Si tu apprécies ce hors-d’œuvre, dorénavant je n’aurai aucune honte à t’envoyer ce genre d’écrits. J’aime mieux, en effet, converser avec toi sur les réalités célestes, en utilisant des paroles propres aux vieillards, ce qu’en grec on dit “adoleschêsaï” – « Isaac sortit », en effet, « dans la plaine pour converser » (*Gen* 24, 63) alors que survenait Rébecca –, j’aime mieux, dis-je, converser avec toi en utilisant des paroles propres aux vieillards, pour ne pas donner l’impression d’avoir quitté ma profession, que lancer au-dehors, avec des paroles plus impétueuses, quelque chose qui désormais est mal approprié à nos intérêts et à nos forces.

³⁴ Pour les caractères de la structure, du style et des typologies de la lettre latine, voir P. CUGUSI, *Evoluzione* [n. 17], p. 43-135.

³⁵ Voir ici la distinction entre les deux moments *texere* et *adtexere*.

³⁶ Voir M. ZELZER, « Ambroise » [n. 12], p. 142 n. 50.

³⁷ Cic., *Fam.* 9, 21, 1 : *epistulas cotidianis uerbis texere solemus*.

³⁸ Sur cette lettre en général voir Voir M. ZELZER, « Zum Brief des Ambrosius an Chromatius », dans P.F. BEATRICE - A. PERŠIĆ (éds.), *Chromatius of Aquileia and his age. Proceedings of the International Conference held in Aquileia, 22-24 May 2008*, Turnhout 2011, p. 179-191 ; A. BASTIT, « La lettre d’Ambroise à Chromace et la péricope de la prophétie de Balaam (*Epist.* 28 = M 50) », dans A. CANELLIS (éd.), *La Correspondance* [n. 1], p. 251-276.

La lettre en question, en fait, est l'une des lettres/*pròblema* où Ambroise traite une question sans avoir été sollicité de l'extérieur, en ce cas, à partir de *Tit.* 2, 6, le fait que Dieu ne peut pas mentir³⁹. De son épilogue il ressort que Chromace avait demandé à Ambroise de lui envoyer « quelques interprétations des écrits anciens », c'est-à-dire un travail exégétique sur l'Écriture : en distinguant ici nettement cette perspective-ci de celle épistolaire, Ambroise précise au contraire avoir choisi programmatiquement (*ego autem ... adsumpsi*) de rédiger dans un style familier des lettres (*epistulas familiari sermone adtexere*) qui eussent vent de l'usage des ancêtres (*redolentes aliquid de patrum moribus*). La première de ces précisions – *sermo familiaris* – concerne encore le choix stylistique, formulé aussi à la fin de l'*epist.* 32. La seconde précision, concernant les lettres qui doivent avoir vent – *redolere* – de *patrum mores*, est éclaircie par un passage de la lettre 37 à Sabinus, évêque de Plaisance (par. 5-6) :

5. Iam, si **ut hortaris, aliquid et de ueteribus scripturis redoleat in epistulis**, non solum conglutinari uidentur per uerae doctrinae profectum, sed etiam plenioris colloqui species et forma exprimi, ut inter quaerendi et respondendi mutuas uices assumpta concertatio in unum conducere, et coram uideatur amicos locare, qui tali se lacessunt et complectuntur munere. **6.** Quid autem **maiorum nostrorum exempla** proferam, qui epistolis suis fidem infuderunt populorum mentibus atque ad integros et confertos scripserunt populos et praesentes se esse cum absentes scriberent, significarunt dicente sancto apostolo quia absens erat corpore, sed praesens spiritu (*1 Cor.* 5, 3) ... ? ... epistula enim Pauli quaedam effigies erat eius praesentiae et forma operis.

En outre si, comme tu nous exhortes à le faire, nos lettres ont aussi vent des écritures anciennes, il semble que non seulement nos âmes soient reliées par le profit de la véritable doctrine, mais aussi que se réalise la forme d'un dialogue plus plein, si bien que, sur la base des questions et réponses réciproques, la discussion entreprise semble réunir dans un même lieu et placer l'un devant l'autre les amis qui, en vertu de ce rôle, se stimulent et s'embrassent entre eux. Par ailleurs, pourquoi ne pas rappeler les exemples de nos ancêtres qui, à travers leurs écrits, inspirèrent la foi aux âmes des fidèles et qui écrivirent à des peuples entiers et nombreux, et se montrèrent présents même à distance, comme c'est le cas du saint apôtre, là où il dit qu'il était absent avec son corps, mais présent avec son esprit (*1 Cor.* 5, 3) ... ? En effet, l'épître de Paul était, de quelque façon, l'image de sa présence et le modèle de l'action.

³⁹ La lettre commence *ex abrupto* sans aucune formule de salutations : *Numquid mentitur deus ? Sed non mentitur, quia impossibile est mentiri deum.*

Dans ce texte nous ne trouvons pas seulement la réaffirmation du topos du 'dialogue à distance' instauré par les lettres, et des liens d'amitié renforcés par l'échange culturel « sur la base des questions et réponses réciproques », mais il y a beaucoup plus à remarquer : en effet, de l'expression *Iam si, ut hortaris, aliquid et de ueteribus scripturis redoleat in epistulis* du par. 5, il ressort que c'est Sabinus même qui a suggéré (*ut hortaris*) à Ambroise de donner à ses lettres la perspective programmatique en question : c'est une exhortation bien différente par rapport à l'*admones* de Justus dans l'*epist.* 1, parce que l'exhortation de l'*epist.* 37 concerne les caractéristiques des lettres en général, non pas une question exégétique particulière. Mais surtout il faut observer que dans cette expression nous trouvons le même verbe *redolere* de la lettre à Chromace pour indiquer l'imitation des modèles anciens (*de ueteribus scripturis*). Dans le par. 6 Ambroise identifie ainsi ce modèle ancien à suivre, appartenant aux *maiorum exempla* (*Quid autem maiorum nostrorum exempla proferam...*), expression qui est dans la même ligne de *patrum mores* évoqués dans l'*epist.* 28, avec l'épître de Paul⁴⁰ : celle-ci, en effet, en tant que lettre pastorale, constitue en quelque sorte le prolongement à distance de son activité missionnaire, si bien qu'elle peut être définie « l'image de sa présence et le modèle de l'action ». Cette perspective, comme on peut le remarquer, constitue un véritable approfondissement par rapport aux références à la correspondance de Paul que nous trouvons dans les autres épîtres comme les 7 ou 65 : dans celles-ci les lettres de Paul sont utilisées seulement en tant que matière de *disputatio*, et Ambroise souligne en particulier dans l'*epist.* 7 qu'il n'a pas besoin, à cet égard, d'un grand modèle, parce qu'il suit la praxis de l'un de ses sermons compris dans le *De Iacob* ; dans les épîtres à Chromace et à Sabinus, au contraire, Paul est mis en cause en tant que véritable modèle épistolaire tout à fait distinct, comme le montre l'épître 28, de la perspective de l'*interpretatio*/activité exégétique.

1.2.2. Il y a un autre élément à analyser en profondeur dans la lettre à Chromace. Ici Ambroise dit aussi qu'il préfère *alucinari* avec son ami (*tecum*) ... *de supernis rebus*. Le verbe *alucinari*, comme l'a indiqué F. P. Moretti⁴¹, est une allusion intertextuelle encore une fois à un passage de la correspondance *Ad familiares* de Cicéron, en particulier de l'une des lettres *ad Quintum fratrem*⁴², entrant dans le topos épistolaire de la nécessité d'écrire, à travers le moyen épistolaire, même s'il n'y a pas d'arguments à traiter⁴³. Cependant, ici le mot n'est pas évoqué par

⁴⁰ Voir aussi, à cet égard, G. NAUROY, « Édition » [n. 1], p. 42.

⁴¹ P.F. MORETTI, « Aspetti » [n. 23], p. 150-154.

⁴² Cic., *Ad Quint.* II, 10(9), 1 : *Sed quem ad modum coram cum sumus sermo nobis deesse non solet, sic epistulae nostrae debent interdum alucinari.*

⁴³ Sur ce thème, voir P. CUGUSI, *Evoluzione*, [n. 17], p. 75.

Ambroise, comme l'a observé la savante italienne⁴⁴, par rapport à la possibilité de déroger au critère de la brièveté typique des lettres familières en vertu du contenu exégétique des lettres qui exige un exposé long et détaillé : comme on peut le vérifier sur la base du commentaire sur le psaume 118⁴⁵, où Ambroise classe les diverses significations du verbe *adoleschēsai* en latin, le sens propre au verbe est « bavarder », « papoter », ce qui permet de rattacher l'expression *alucinari tecum de supernis rebus* à la perspective de la lettre 1 où l'évêque milanais accueille l'invitation de Iustus à dédier aux réalités divines ses *epistulares fabulae*, ses « bavardages épistolaires ». Mais un élément nouveau donne ici à ce bavardage une finalité tout à fait différente, c'est-à-dire la citation de *Gen.* 24, 63 – en grec, selon une *praxis* propre à l'épistolographie latine⁴⁶ –, qui explique comme une glose l'*adoleschēsai/alucinari*. Or, dans les traités exégétiques antérieurs à ceux d'Ambroise, chez Philon⁴⁷ et surtout chez Origène⁴⁸ *adoleschēsai* de *Gen.* 24, 63

⁴⁴ P.F. MORETTI, « Aspetti » [n. 23], p. 154 : « Da un lato l'*alucinari-ἀδολεσχήσαι* ciceroniano, dall'altro quello praticato da Isacco e, a imitazione di Isacco, da David, legittimano per Ambrogio epistolografo la possibilità di indulgere alla lunghezza, quando la profondità dei divini misteri lo richieda ».

⁴⁵ Ambr., in *psalm.* 118 serm. 4, 13 : *Graecus ἀδολεσχήσω posuit, quod dicit Latinus halucinabor. In quo uidetur esse aliqua sermonis offensio secundum vulgarem consuetudinem, quia ἀδολεσχήσαι vulgo aestimatur uel halucinari uel plus quam oportet aliquid loqui et superfluum uideri, quod audienti fastidio est ; et uidetur esse praeter ordinem, cum ordo rerum uideatur adferre fastidium, ut si causam uelis enarrare aliquam et ordinem serues, auditor autem ad rerum festinet exitum, superiora fastidit. Sed non potest plene instrui nisi qui ordine sui cuncta cognouerit ; inde non solum factum deprehenditur, sed etiam facti pondus et facientis affectus. Ideoque David quasi bonus sui index atque arbiter prope ad fastidium uult doceri et uel superfluo immorari tempore quam necessarium ordinem praeterire.* Ce texte est déjà mentionné de façon synthétique par O. FALLER, *Sancti Ambrosii opera* [n. 14], p. 194 in app.

⁴⁶ Voir P. CUGUSI, *Evoluzione* [n. 17], p. 83-86.

⁴⁷ Philo, *Leg. All.* III, 43 : « Cest pour cela que même Isaac, la joie de l'âme, quand il parle seul à seul avec Dieu (ὅταν ἀδολεσχήῃ καὶ ἰδιᾶζῃ θεῷ), il 'sort', en quittant soi-même et son intellect. L'Écriture affirme, en effet, que « Isaac sortit dans la plaine pour converser » (*Gen.* 24, 63).

⁴⁸ Orig., in *psalm.* 118, ad v. 15 : « Par ces mots, nous apprenons qu'il n'est possible de comprendre les voies de Dieu qu'en examinant les commandements de Dieu et en les scrutant à fond, au point que l'on peut employer la métaphore de la « conversation » (*ἀδολεσχήαν*) pour l'examen des commandements ; et alors il s'agira d'une « conversation » qui n'est pas blâmable. Selon l'expression habituelle de l'Écriture, en effet, « Isaac sortit dans la plaine pour converser » avec Dieu (*ἀδολεσχήσαι τῷ θεῷ*), et souvent on trouve mention de justes qui conversent d'une louable conversation » ; Orig., *Selecta in Gen.*, ad 24, 63 : « Isaac sortit dans la plaine pour converser ». Il faut vraiment qu'il sorte des réalités terrestres, celui qui veut dialoguer de celles divines. Il appela cette attitude « converser » (*ἀδολεσχήσαι*) : il n'ajoute pas avec qui, et avec raison : en effet, il ne s'agit pas d'un colloque avec des hommes, mais d'un colloque ou avec Dieu ou avec soi-même (μηδὲ ἀνθρώπων ἢ τοιαύτη ὁμιλία γίνεται, ἀλλ' ἤτοι πρὸς Θεόν, ἢ αὐτοῦ τινος πρὸς ἑαυτόν) ».

indique toujours de façon métaphorique la conversation solitaire d'Isaac avec Dieu, un parler des réalités divines avec sa propre conscience qui devient une véritable communion mystique avec Dieu. Ambroise se relie à cette exégèse dans toutes ses interprétations de ce texte génésiaque : en particulier, toujours dans l'exégèse du Ps. 118⁴⁹, après avoir montré que dans les traductions latines de l'Écriture le terme grec en question est traduit plutôt avec *deambulare* ou *exercere*, et après en avoir déduit, donc, que ce terme peut être assimilé à l'exercice prolongé de la méditation, et, par conséquent, être appliqué à l'étude attentive de l'Écriture qui comporte justement un effort prolongé de réflexion, Ambroise rapproche la méditation d'Isaac qui sort dans la plaine pour converser avec Dieu, du « se promener dans l'innocence de son propre cœur » dont parle David dans le Ps. 101, 2 : c'est la perspective même qui est soulignée dans un passage du *De Isaac*⁵⁰. La citation, donc, de *Gen.* 24, 63 dans la lettre 28 se situe dans l'idéal de la vie contemplative, dédiée au dialogue dans la conscience avec Dieu, l'idéal de l'ὁμοίωσις τῷ θεῷ qu'Augustin synthétise dans la formule *deificari in otio*⁵¹.

Ce lien entre production épistolaire et dialogue intérieur avec Dieu est précisé aussi dans le début (par. 1) de la lettre 33 à Sabinus :

1. Quoniam tibi quoque conplacuit nostrarum usus epistularum, **in quibus quidam inter absentes praesentium sermo est**, pergam frequentius te in meis scriptis, et cum solus sum, adloqui. **Numquam enim minus solus sum, quam cum solus esse uideor, nec minus otiosus, quam cum otiosus.** Certe pro arbitrio accerso quod uolo atque adiungo mihi, quos magis diligo aut quos aptiores arbitror ; nemo interpellat, nemo interpolat. **Tunc ergo te magis teneo et de scripturis confero et prolixiorem simul sermonem caedimus.** 2. **Sola erat Maria et loquebatur cum angelo.** Sola erat quando superuenit in eam spiri-

⁴⁹ Ambr., in *psalm.* 118 serm. 4, 13-14 : Ἀδολεσχία enim uel halucinatio uidetur longa quaedam esse meditatio uel morosa quaedam mentis intentio ; a quo non longe abest exercitium uel animi uel corporis. Nam ut ille, qui exercet membra sua palaestra, diutius exercet, ut roboret, ita qui exercet mentem suam in scripturis diuinis uel in consiliis, diutius exercere debet. « Exiuit in campum Isaac », Graecus dixit ἀδολεσχῆσαι, Latinus « deambulare » uel « exercere ». Rebecca ueniebat — typus in ea praefigurabatur ecclesiae —, parabantur nuptiae, in quibus sacramentum magnum foret magnum. Videns patriarcha ista mysteria exiuit in campum diffundens acrimoniam suae mentis et « deambulabat in innocentia cordis sui » (Ps. 101, 2). Dinersis utique cogitationibus exercebat animum et in mirabilibus misteriis delectabatur.

⁵⁰ Ambr., *Isaac.* 3, 6 : Abducebat se et abluabat nitiis saeculi huius, eleuabat animam suam sicut Isaac in campo uel abalienabat uel, ut alii habent, deambulabat. Nam hoc quoque ostendit cum uirtutibus familiare habere consortium, ut deambulet unusquisque in innocentia cordis (Ps. 101, 2).

⁵¹ Cette formule se trouve dans la première production augustiniennne, qui se signale justement par l'idéal de l'*otium philosophandi* : voir G. FOLLIET, « *Deificari in otio*. Augustin, *Epistula* 10, 2 », *RecAug* 2, 1962, p. 225-236 ; J. LECLERQ, *Otia monastica. Études sur le vocabulaire de la contemplation au Moyen Âge*, Roma, 1963, en particulier p. 37-41.

tus sanctus et uirtus altissimi obumbravit eam. Sola erat et operata est mundi salutem et concepit redemptionem uniuersorum. **Solus erat Petrus** et totum per orbem consecrandarum gentium **cognouit mysteria. Solus erat Adam** et non praeuaricatus, quia **mens eius adhaerebat deo**.

Vu qu'à toi aussi a plu la pratique de nos lettres, dans lesquelles, de quelque façon, il y a un dialogue en présence même entre ceux qui sont à distance, je continuerai à t'adresser la parole plus fréquemment dans mes écrits, même quand je suis tout seul. En effet, jamais je ne suis moins seul que lorsque je semble être tout seul, ni moins en repos que lorsque je semble être au repos. Sans aucun doute, je convoque à mon plaisir ceux que je veux, et je m'associe ceux que j'aime le plus et que je crois les plus adaptés ; personne ne soulève d'objections, personne n'interrompt. Alors seulement, donc, tu m'appartiens vraiment, et nous discutons ensemble de l'Écriture et nous prolongeons ensemble notre conversation. Toute seule était Marie et elle parlait avec l'ange. Elle était seule lorsque sur elle vint l'Esprit saint et que la puissance du Très-Haut la prit sur son ombre (Lc. 1, 35). Elle était seule et elle accomplit le salut du monde et conçut la rédemption de tous les hommes. Tout seul était Pierre et il connut les mystères de la sanctification des gens dans tout le monde. Tout seul était Adam et il ne prévariqua pas, parce que son esprit était uni à Dieu.

Ambroise, selon une praxis elle-même topique du genre épistolaire⁵², cite ici, en l'appliquant à soi-même, une sentence proverbiale, « jamais je ne suis moins seul que lorsque je semble être tout seul, ni moins en repos que lorsque je semble être au repos », attribuée dans le début du troisième livre du *De officiis* cicéronien à Scipion l'Africain⁵³. L'évêque milanais analyse aussi, de façon critique, cette expression proverbiale dans le début du livre III de son *De officiis*⁵⁴, pour donner

⁵² Voir P. CUGUSI, « L'epistolografia. Modelli e forme di comunicazione », dans G. CAVALLIO - P. FEDELI - A. GIARDINA, *Lo spazio letterario di Roma antica*, II, Roma 1989, p. 390 e n. 50.

⁵³ La sentence en question est citée par Cicéron dans la préface du livre III de son *De officiis* (1, 1 : P. Scipionem, Marce fili, eum qui primus Africanus appellatus sit, dicere solitum scripsit Cato, qui fuit eius fere aequalis, numquam se minus otiosum esse quam cum otiosus, nec minus solum quam cum solus esset) ainsi que dans le premier livre du *De republica* (I, 26-27. Voir sur ce texte G. PFLIGERSDORFFER, *Politik und Muße. Zum Proömium und Einleitungsgespräch von Ciceros De republica*, München, 1969, p. 72-73 et n. 117), et Caton l'Ancien l'attribuait – très probablement, à son tour, dans la préface à ses *Historiae* – à son contemporain Scipion l'Africain, le fameux vainqueur de la deuxième guerre punique : celui-ci dans ses moments de repos aurait eu l'habitude d'affirmer que « jamais il n'était moins en repos que lorsqu'il était au repos, ni moins seul que lorsqu'il était tout seul » (K. GROSS, « “ Numquam minus otiosus quam cum otiosus ”. Das Weiterleben eines antiken Sprichwortes im Abendland », *Antike und Abendland* 26, 1980, p. 122-137). Il s'agit du thème classique, central dans la culture et dans l'éthique de l'aristocratie romaine, de la valeur de l'*otium* et de son rapport avec le *negotium*.

⁵⁴ Ambr., *off.* III, 1, 1-7.

la relecture chrétienne de l'*otium negotiosum* profane, dont il est question justement dans la sentence. Je me suis occupé de cette relecture récemment⁵⁵ : ici je me limite à remarquer que dans l'incipit de *De officiis* III⁵⁶, en recourant au thème topique du larcin de l'Écriture⁵⁷, pour montrer la priorité chronologique de la Bible dans la fondation de cet idéal, Ambroise donne justement l'exemple de David qui, bien avant Scipion, selon la parole du *Ps.* 101, 2 – l'équivalent, nous l'avons vu, de *Gen.* 24, 63 qui est central dans l'*epist.* 28 –, « se promenait dans l'innocence de son cœur », et il interprète ainsi l'*otium* de David en tant qu'exercice solitaire d'ascèse envers Dieu, pour cela actif et laborieux. Dans l'*epist.* 33 l'évêque milanais va bien au-delà de cette perspective 'apologétique', en utilisant la sentence pour préciser ultérieurement encore une fois le topos le plus répandu dans ses lettres, celui du 'bavardage'⁵⁸ entre absents' et de l'échange épistolaire *de scripturis* : la réflexion intérieure sur l'Écriture, le colloque avec Dieu dans la solitude de l'*otium* contemplatif – dont Ambroise fournit dans la lettre en tant que figures exemplaires Marie, Pierre et même Adam avant le péché originel⁵⁹ –

⁵⁵ M. CUTINO, « Ambroise de Milan et l'*otium negotiosum* de Scipion l'Africain (Cic. *off.* III, 1, 1-4). Pour une interprétation de *De officiis ministrorum* III, 1, 1-7 », à paraître dans *Anabases* 2014 ; voir aussi C. SOMENZI, « Ambrogio e Scipione l'Africano. La fondazione cristiana dell'*otium negotiosum* », dans L.F. PIZZOLATO - M. RIZZI, *Nec timeo mori* [n. 27], p. 753-768.

⁵⁶ Ambr., *off.* III, 1, 1-2 : *David propheta docuit nos tamquam in ampla domo deambulare in corde nostro* (*Ps.* 101, 2) *et conuersari cum eo tamquam cum bono contubernali, ut ipse sibi diceret et loqueretur secum ... Non ergo primus Scipio sciuit solus non esse cum solus esset nec minus otiosus cum otiosus esset.*

⁵⁷ Sur ce thème, voir J. PEPIN, « Le 'challenge' Homère-Moïse aux premiers siècles chrétiens », *RSR* 2, 1955, p. 105-122.

⁵⁸ Entre encore dans le motif du bavardage épistolaire l'emploi de la formule *sermonem caedere*, qui revient plusieurs fois dans les lettres d'Ambroise là où celui-ci souligne justement la teneur de sa correspondance, empruntée à la *familiaritas*, sur le modèle des *Ad familiares* de Cicéron : nous la trouvons, en effet, au début de la lettre 23 (par. 1 : *Concatenantur sibi epistulae nostrae, ut tamquam inter praesentes uideamur sermonem caedere*), la dernière qui conclut, en faisant un bref bilan, la série des lettres exégétiques adressées à Orontianus. Enfin, au début de la lettre 48 (par. 1 : *Epistolarum genus propterea repertum, ut quidam nobis cum absentibus sermo sit, in dubium non venit, sed fit hoc usu exemploque pulchrius si inter parentem ac filios crebra et iucunda alloquia caedantur*), en partant encore du topos du dialogue entre absents, à l'origine du genre épistolaire, il dit que cette praxis devient encore plus agréable lorsque *crebra et iucunda caedantur* entre le parent et ses fils. En effet, il faut remarquer la singularité de cette expression qui appartient sans doute au *sermo popularis*, parce que nous la retrouvons avant tout dans la comédie, dans l'*Heautontimoroumenos* de Térence, vv. 242-243 (*Sic est. Verum interea, dum sermones caedimus, / illae sunt relictæ : voir Eugraph. ad l. 'caedere sermones' qui frequenter et plurimum loquitur ; Schol. Ter. p. 116, 25 : 'caedimus' miscemus, diuidimus*) et que J. MAROUZEAU (Térence, *Heautontimoroumenos*, éd. J. M., Paris 1947, p. 34) rend avec « taillons des bavettes » qui équivaut à bavarder avec volubilité.

⁵⁹ Sur ce thème de la solitude chez Ambroise, voir C. SOMENZI, « La solitudine nella storia della salvezza secondo Ambrogio di Milano : da Adamo a Gesù », *Annali di Scienze Religiose* 3, 1998, p. 219-232.

acquièrent une dimension sociale et didactique, en débouchant sur l'échange spirituel entre amis interdit par la distance.

La production épistolaire, ainsi, est présentée dans les lettres 28 et 33 par Ambroise comme le véritable côté chrétien de l'*otium negotiosum* profane : en effet, le dialogue avec Dieu dans l'intériorité, dans une optique chrétienne, n'est pas renfermé dans une dimension solipsiste, il devient un *alucinari*, un *deambulare cum aliquo*, et il doit être partagé avec ceux qui sont également intéressés à l'approfondissement de l'Écriture. C'est pourquoi ce dialogue intérieur aboutit à une dimension communautaire, comme le soulignent le recours à l'exégèse mystique de type ecclésial de *Gen.* 24, 63 dans la lettre 28, selon laquelle l'attente de Rébecca par Isaac c'est la contemplation des mystères de l'Église future (*futurae ecclesiae animo uidentis mysteria*), ainsi que l'indication de la part d'Ambroise de l'épître pastorale de Paul en tant que modèle à reproduire.

1.2.3. Il faut considérer, enfin, dans les lettres à Chromace et à Sabinus un dernier élément significatif, constitué par les nombreuses références d'Ambroise à son âge avancé, lorsqu'il conduit sa réflexion sur le statut littéraire de la correspondance. Ces références sont si précises et détaillées, qu'elles ne peuvent pas être dues au hasard. L'insistance d'Ambroise sur sa vieillesse lui sert, avant tout, à souligner que l'épistolographie, dans la dimension intime et quotidienne du *sermo familiaris*, est pour lui désormais – il faut remarquer la présence de cet adverbial dans l'*epist.* 28 (*iam nec studiis nostris aptum nec uiribus*) et dans l'*epist.* 32 (*Placet iam, quod senibus usu facilius est*) – l'activité littéraire la plus adaptée à cette phase de sa vie. En particulier dans l'*epist.* 28 – où, par ailleurs, on peut penser que les données biographiques se rencontrent aussi avec la suggestion implicite du modèle origénien⁶⁰ – le choix « de tresser dans un style familier des lettres qui eussent vent de la praxis des ancêtres » plutôt que, en allant à la rencontre de la demande effective de Chromace, de composer « quelque chose sur l'interprétation des écrits anciens », c'est-à-dire de faire un travail exégétique, ce choix est justifié par l'évêque milanais (*malo enim*) à travers l'opposition formelle instaurée entre l'*alucinari senilibus uerbis*, « le converser en utilisant des paroles propres aux vieillards », et le *concitatoribus* (sc. *uerbis*) *deflare aliquid iam nec studiis nostris aptum nec uiribus*,

⁶⁰ En effet, il me semble significatif que dans l'un des textes que nous avons cités ci-dessus, Orig., *Selecta in Gen.*, comme le verset de *Gen.* 24, 63 se conclut avec la précision que « Isaac sortit dans la plaine pour converser *sur le soir* (πρὸς δείλης) » – un particulier omis par Ambroise dans la citation du verset – cet élément-ci est expliqué par l'exégète alexandrin en tant que symbole du fait que « seulement qui est parvenu à la vieillesse peut à peine comprendre les réalités divines et colloquer de celles-ci » (Τὸ δὲ πρὸς δείλης σύμβολόν ἐστι τοῦ μόλις ἐπὶ γήρως δύνασθαι τινα ἐλθόντα μετὰ καταλήψεως τῶν θειοτέρων ὁμιλεῖν).

« lancer au-dehors⁶¹, avec des paroles plus impétueuses, quelque chose qui désormais est mal approprié à ses intérêts et à ses forces » actuelles. Ce sont les forces, donc, qui manquent désormais à l'évêque pour poursuivre son activité exégétique. C'est pourquoi l'écriture des lettres en style familier *de scripturis* devient un véritable succédané de l'activité pastorale : Ambroise, en fait, comme il le dit toujours dans la lettre 28, ne veut pas donner l'impression d'avoir quitté son engagement dans sa profession – *ne uidear artem desisse*, une autre précieuse allusion intertextuelle aux *Ad familiares* de Cicéron⁶².

Nous synthétisons maintenant les éléments que nous avons relevés dans l'analyse de la réflexion métalittéraire qu'Ambroise conduit dans les lettres 28 et 32-33-37 sur les caractéristiques de la correspondance. Ces lettres nous montrent, sans aucun doute, de façon cohérente, que dans les dernières années de sa vie, Ambroise a approfondi les *topoi* épistolaires utilisés dans des lettres conçues avant, en proposant une réflexion originale sur les finalités de sa production épistolaire.

On peut affirmer qu'Ambroise indique dans ces lettres programmatiques deux modèles, l'un profane, allusivement évoqué, les *Ad familiares* de Cicéron⁶³, auxquelles est emprunté justement le *sermo familiaris* que l'évêque veut utiliser dans ses épîtres, l'autre chrétien, explicitement cité, les lettres pastorales de Paul. En détournant le modèle profane des lettres familières de Cicéron et la conception païenne de l'*otium negotiosum*, Ambroise veut conférer une dimension épistolaire à la méditation intérieure dédiée, selon le modèle origénien, au dialogue avec Dieu dans l'espace de la conscience : ainsi la rumination solitaire de l'Écriture partage avec les amis et familiers les fruits de la contemplation intérieure, et fait en sorte que même le repos de l'évêque devienne *negotiosum*, c'est à-dire une continuation de l'activité pastorale, qui pouvait devenir désormais de plus en plus faible à cause de l'âge avancé. D'où l'importance donnée ici à la production épistolaire de Paul. Ce n'est pas un hasard, par ailleurs, si les lettres où Ambroise éclaircit ces instances programmatiques sont adressées à des évêques qui gravitent autour de la chaire épiscopale milanaise⁶⁴ : tout comme Paul qui se rendait présent avec ses

⁶¹ Sur cette signification rare de *deflare*, voir ThIL V/1, 361, 21-30 et K. THRAEDE, *Grundzüge* [n. 15], p. 190 n. 354.

⁶² Cic., *Fam.* VII, 1, 4 : *libenter mebercule artem desinerem tecumque et cum similibus nostri uiuerem*, signalé déjà par O. FALLER, *Sancti Ambrosii opera* [n. 14], p. 194 in app.

⁶³ Ce modèle est évoqué aussi dans d'autres cas : il s'agit d'*epist.* 5, 1 = Cic., *Fam.* XVI, 23, 2 et d'*epist.* 6, 3 = Cic., *Fam.* IV, 3, 2, occurrences signalées déjà par G. WILBRAND, *S. Ambrosius quos auctores quaeque exemplaria in epistulis componendis secutus sit*, Monasterii Guestfalorum 1909, p. 44.

⁶⁴ On trouve une autre référence à la praxis de Paul d'écrire à plusieurs sujets ou à deux personnes dans l'*epist.* 47, 3 mais elle plus générique (la lettre, en effet, est un billet d'occasion à deux

lettres dans les communautés fondées par lui, l'évêque veut encore exercer même à distance son magistère pastoral.

2. Le rapport entre les déclarations sur la correspondance et le recueil : un projet et une révision en cours

Les lettres 28 et 32-33-37 constituent aussi un incontournable point de départ pour aborder la question complexe de l'organisation du recueil. À cet égard, la lettre 32 a été justement l'objet d'une attention particulière parce qu'ici Ambroise parle de livres de lettres, dans lesquels il a l'intention d'insérer l'échange épistolier avec Sabinus (*Quae in libros nostrarum epistularum referam, si placet, atque in numerum reponam*), inauguré justement par cette lettre (*Haec tecum prolusimus*), et pour leur redonner du lustre (*ut tuo commendentur nomine*) et, ce qui nous intéresse davantage, pour les soumettre à son jugement afin que Sabinus communique ses perplexités éventuelles (*ut ita legas quo indices et quod mouerit scribas ad me*). Cependant, la preuve qu'Ambroise ait effectivement envoyé des livres à corriger à Sabinus ne peut pas être tirée, comme le croit de façon erronée M. Zelzer⁶⁵, du par. 3 de l'épître 32 même (*Adsume igitur beniuolenti animo aurem uersitiae et pertracta omnia, sermones uellica, si in his non forenses blanditiae et suasoria uerba, sed fidei sinceritas est et confessionis sobrietas. Notam adpone ad uerbum dubii ponderis et fallacis staterae, ne quod pro se esse aduersarius interpretetur*), parce qu'il y est question sans aucun doute d'un texte ambrosien de contenu doctrinal, le *De fide* ou le *De spiritu sancto*, révisés par l'ami évêque en vue d'une publication⁶⁶ : il suffit de poursuivre la lecture du texte avec le début du par. 4 (*Tamen quoniam " non in sermone est regnum dei, sed in uirtute " [1 Cor. 4, 20], uerbum si offenderit, uirtutem professionis interrogato. Professio autem fidei sententia est, quam aduersum Sabellianos et Arrianos ita a maioribus traditam tenemus, ut patrem deum et filium eius et spiritum sanctum ueneremur*), où Ambroise exhorte clairement Sabinus, si quelques mots dans les livres envoyés lui semblent inconvenants, à considérer toutefois la substance de la profession de la foi en matière trinitaire contre les sabelliens et les ariens.

évêques : *Et ego uobis indiuisae gratiae munus sine ullo depensam offensionis periculo et diuisionis scrupulo, cum praesertim etiam haec forma scriptionis apostolicae sit, ut et unus ad plures, ut Paulus ad Galatas, et duo ad unum possint scribere, sicut scriptum est : " Paulus, uinctus Iesu Christi, et Timotheus frater Philemoni " (Phm. 1).*

⁶⁵ M. ZELZER, *Sancti Ambrosii opera* [n. 4], p. XVIII.

⁶⁶ Voir, à cet égard, B. GERBENNE, « La divinité du Saint-Esprit dans les lettres de saint Ambroise de Milan : rapports entre quelques passages de la correspondance et le *De spiritu sancto* », dans A. CANELIS (éd.), *La Correspondance* [n. 1], p. 367-380, en particulier p. 376-379.

C'est plutôt le début de la lettre 37 (par. 1-3) envoyée toujours à Sabinus qui nous donne des renseignements précieux sur les phases rédactionnelles de la correspondance :

1. Transmisi petitum codicem scriptum apertius atque enodatius quam ea scriptura est quam dudum direxi, ut legendi facilitate nullum iudicio tuo afferatur impedimentum. Nam exemplaris liber non ad speciem sed ad necessitatem scriptus est ; non enim dictamus omnia, et maxime noctibus, quibus nolumus aliis graues esse ac molesti, tum quia **ea quae dictantur impetu quodam prouunt et profluo cursu feruntur**. **2.** Nobis autem, quibus curae est **senilem sermonem familiari usu ad unguem distinguere et lento quodam figere gradu**, aptius uidetur **propriam manum nostro affigere stilo**, ut non tam **deflare aliquid** uideamur, quam abscondere, neque alterum scribentem erubescamus ... **3.** ... Apostolus quoque **Paulus** sua scribebat manu, sicut ipse ait : **« Mea manu scripsi uobis »** (*Gal.* 6, 11) : ille propter honorificentiam, nos propter uerecundiam.

Je t'envoie ici le manuscrit que tu m'as demandé, écrit de manière plus claire et compréhensible par rapport à l'écrit que je t'ai fait parvenir il y a peu de temps, afin que, pour la facilité de lecture, ton jugement n'ait pas d'obstacles. En effet, le livre qui servait de modèle fut écrit sous la poussée de l'urgence, sans se préoccuper de la mise en page ; en fait, nous ne dictons pas tout, particulièrement la nuit, quand nous ne voulons pas être un poids et un embarras pour les autres ; enfin, ce qui est dicté éclate avec une certaine impétuosité et coule à flots abondants. À nous, par contre, qui prenons soin, selon une pratique familière, de façonner à la perfection un discours propre aux vieillards et, pour ainsi dire, de marcher d'un pas lent, il nous semble mieux d'appliquer la main à notre poinçon, afin de ne pas donner l'impression de lancer paroles au dehors, mais plutôt de les cacher, et de ne pas rougir devant un autre qui écrit... L'apôtre Paul même écrivait de sa propre main, comme il le dit lui-même : « Je vous ai écrit de ma propre main » (*Gal* 6, 11), lui pour une distinction honorifique, nous pour la pudeur.

Dans cette lettre Ambroise parle d'un codex manuscrit envoyé par lui à réviser à Sabinus, écrit, afin que son jugement ne rencontre aucun obstacle (*ut ... nullum iudicio tuo afferatur impedimentum*), de manière plus claire et compréhensible par rapport à son exemplaire (*exemplaris liber*), à lui précédemment envoyé, qui avait été écrit pour des nécessités pratiques (*ad necessitatem*), sans prendre soin de la calligraphie (*non ad speciem*). La différence d'écriture entre ces deux codex donne à l'évêque milanais la possibilité de s'engager dans des considérations métalittéraires sur l'acte de l'écriture même. En effet, la rédaction de l'*exemplar*, c'est-à-dire du premier manuscrit dépend justement du fait que celui-ci, au contraire du second, rédigé bien évidemment par quelque copiste, dont l'envoi est accompagné par l'*epist.* 37, n'avait pas été dicté (*non enim dictamus omnia*), mais Ambroise l'avait rédigé de sa propre main (*aptius uidetur propriam manum nostro affigere stilo*) : cette praxis, qui est conforme, par ailleurs, à la volonté de l'évêque de sauvegar-

der l'intimité de ses pensées (*ut uideamur ... abscondere*) et, en n'étant pas la nuit un poids ou un embarras pour d'autres (*maxime noctibus, quibus nolumus aliis graues esse ac molesti*), de ne pas devoir rougir devant celui-ci (*neque alterum scribentem erubescamus*) pour la pudeur (*propter uerecundiam*), lui permet surtout, selon un usage qui lui est familier, de façonner à la perfection un discours soigné propre aux vieillards (*Nobis ... curae est senilem sermonem familiari usu ad unguem distinguere*), au lieu de lancer au dehors (*ut non tam deflare aliquid uideamur*) un déluge de mots (*ea quae dictantur ... profluo cursu feruntur*) avec une certaine impétuosité (*impetu quodam prouunt*). Or, il est intéressant de remarquer la présence dans ce contexte des termes déjà relevés dans l'*epist.* 28 : en effet, ici l'*usus familiaris*, le *sermo senilis* de l'activité solitaire d'écriture sont opposés à l'*impetu quodam ... deflare aliquid* des écrits dictés à un secrétaire, tout comme dans la lettre 28 l'*alucinari uerbis senilibus* propre à la production épistolaire, est opposé à *concitatoribus (uerbis) deflare aliquid* postulé par les autres activités.

Davantage encore : Ambroise s'insère ici expressément dans un autre topos du genre épistolaire, l'« autographie », qui rentre dans la définition des lettres destinées à maintenir un caractère rigoureusement familier et intime⁶⁷, comme nous pouvons le déduire aussi du fait que l'évêque milanais affirme avoir écrit de sa propre main l'*epist. extra coll.* 11⁶⁸, la fameuse lettre concernant le massacre de Thessalonique en 390, afin que, bien évidemment, les reproches adressés par lui à l'empereur Théodose puissent rester à l'abri d'oreilles indiscretes. Et Ambroise place ce topos même sous l'égide de son modèle chrétien, l'épistolographe Paul, dont il cite *Gal.* 6, 11 « Je vous ai écrit de ma propre main ».

Enfin, après cette prémisse, Ambroise passe à la réflexion métalittéraire sur le *genus epistolarum* centré sur le modèle Paul, que nous avons déjà pris en considération. Le passage entre la prémisse et cette réflexion est médiatisé par cette phrase du par. 4 :

4. Tamen dum adhuc habes de libris iudicium, interludamus epistulis, quarum eiusmodi usus est, ut disiuncti locorum interuallis, affectu adhaereamus ; in quibus inter absentes imago refulget praesentiae et colloquio scripta separatos copulat ; in quibus cum amico miscemus animum et mentem ei nostram infudimus

Cependant, alors que tu dois encore donner ton avis sur les livres, continuons à nous amuser par nos lettres, dont l'utilité est que, même si nous sommes loin dans l'espace, nous sommes joints par notre affection, car dans les lettres brille l'image

⁶⁷ Voir, à propos des auteurs chrétiens, O. PECERE, « La scrittura dei Padri della Chiesa tra autografia e dictatio », *Segno e testo* 5, 2007, p. 3-29.

⁶⁸ Ambr., *epist. extra coll.* 11, 14 : *Postremo scribo manu mea quod solus legas.*

de la présence à distance et le colloque sous forme écrite unit ceux qui sont séparés ; dans les lettres nous réalisons aussi une véritable communion d'âmes et nous déversons nos pensées sur notre ami.

L'exhortation à Sabinus à *interludere*, à continuer à s'amuser par lettre⁶⁹, même si l'ami doit encore lui donner son *iudicium* – auquel on fait référence déjà au début de cette lettre –, sur les livres, significativement mentionnés sans qu'il faille les préciser ultérieurement, dans ce contexte doit être lue nécessairement en ligne de continuité avec l'épilogue de la lettre 32, où Ambroise, pour indiquer ce hors-d'œuvre avec lequel il a l'intention d'inaugurer un échange épistolaire avec Sabinus, avait employé justement le verbe *proludere* (*Haec tecum prolusimus*), et avait manifesté, en même temps, l'intention de soumettre ses lettres à son jugement (*ut ita legas quo iudices et quod mouerit scribas ad me*).

C'est pourquoi le rapprochement entre l'apôtre Paul et lui-même opéré par Ambroise à propos de l'« écrire de sa propre main », ainsi que les points de contact précis qu'on peut établir, sur le plan des concepts et de la terminologie, entre l'*epist.* 37 et les *epist.* 28 et 32, nous font penser qu'il est très vraisemblable que le codex envoyé à Sabinus dont parle l'*epist.* 37, soit un codex concernant justement les lettres.

Si donc nous considérons la correspondance entre Ambroise et Sabinus, on peut observer qu'elle se déroule quand il y a déjà des *libri epistolarum* que l'évêque milanais peut effectivement faire circuler pour les soumettre au jugement de l'ami. Il est intéressant aussi que cette activité de révision soit en cours quand les finalités programmatiques sont encore en train d'être bien éclaircies et précisées : la lettre, en effet, qui nous donne des informations sur cette révision de la correspondance, l'*epist.* 37, est celle-là même où Ambroise attribue à Sabinus l'invitation (*Iam si, ut hortaris...*) à lui adressée, à écrire des lettres reproduisant la teneur des modèles anciens, c'est-à-dire des lettres pastorales de Paul.

3. Y a-t-il un principe d'organisation dans le recueil ?

3.1. Les critères internes

3.1.1. Nous pouvons désormais poser la question de l'accomplissement du projet de l'édition ambrosienne de l'épistolier, conformément aux finalités déduites des lettres à Chromace et à Sabinus. Le recueil qui nous a été transmis par la plupart

⁶⁹ Sur l'aspect 'ludique' de la production épistolaire, voir M. ZELZER, « Ambroise » [n. 12], p. 142.

des manuscrits est-il bien la réalisation définitive de ce projet qui est en cours dans les dernières années de la vie d'Ambroise ? À cet égard, les lettres 28 et 32-33-37 nous donnent déjà des indications précieuses. Avant tout, il faut remarquer que ces lettres – comprises, pour la plupart, à l'intérieur du livre VI ou du livre VII – ne sont pas placées dans une situation significative du point de vue programmatique, bien au contraire il semble que leur importance soit, de quelque façon, cachée : il est significatif que la lettre 32, bien que, de l'aveu d'Ambroise même, elle inaugure la correspondance avec Sabinus, soit précédée, dans l'ordre du recueil, par la lettre 27, la première du sixième livre, sans qu'on fasse aucune allusion aux antécédents de cette correspondance, tout comme si celle-ci se déroulait depuis longtemps⁷⁰.

Davantage encore : le projet en cours que les lettres 28 et 32-33-37 nous font entrevoir ne correspond pas du tout à l'hétérogénéité des matériels du recueil qui nous est parvenu. En effet, si dans ses déclarations sur les lettres – et celles qui appartiennent à la topique épistolaire et celles qui en précisent mieux les finalités – Ambroise parle exclusivement d'épîtres dédiées à l'approfondissement de l'Écriture, ou dans l'atmosphère intime des *epistulae ad familiares* ou en tant que succédané de l'activité pastorale, les lettres de la *collectio* ne rentrent certes pas toutes dans cette catégorie : il y a bien des lettres publiques, et pas seulement dans le livre X, dont on admet généralement le caractère 'politique', mais aussi dans les neuf autres livres, comme l'*epist.* 25 (à l'empereur Théodose), l'*epist.* 30 (à l'empereur Valentinien II) ou l'*epist.* 51 (adressée aux évêques de la Macédoine, au clergé et au peuple de Thessalonique après la mort du saint évêque de cette ville-ci, Acholius) ; par ailleurs, un grand nombre des lettres du recueil ne concernent pas des questions exégétiques, mais des questions d'actualité variées, et souvent – onze cas – elles se réduisent à de simples billets d'amitié.

Enfin, nous avons vu qu'à la fin de la lettre à Chromace Ambroise préannonce que si l'ami apprécie ce hors-d'œuvre épistolaire, dorénavant il n'aura pas honte à lui envoyer ce genre d'écrits. Il s'agit d'une affirmation qui est parfaitement dans la ligne de celle de l'*epist.* 32 à Sabinus, où l'évêque dit : « Voilà un hors-d'œuvre que je partage avec toi. Si tu l'apprécies, je l'enregistrerais dans les livres de mes lettres et la compterais parmi celles-ci ». Et que Sabinus ait apprécié cette idée, on peut le déduire du début de l'*epist.* 33 (*Quoniam tibi quoque complacuit nostrarum usus epistularum, in quibus quidam inter absentes praesentium sermo est, pergam frequentius te in meis scriptis, et cum solus sum, adloqui*), qui suit, même chronologiquement, l'*epist.* 32. Si, donc, la première lettre à Sabinus a eu effectivement une

⁷⁰ Cette lettre est née d'une occasion bien précise, un échange épistolaire sur la conversion radicale de Paulin de Nole au monachisme en 395, et elle appartient, donc, aux dernières années de la vie d'Ambroise.

suite, par contre la lettre 28 est l'unique à avoir été envoyée à Chromace dans la correspondance. Or, il s'agit d'une inconséquence significative qui ne peut pas être justifiée si le recueil qui nous est parvenu est le fruit d'une publication définitive et achevée de la part d'Ambroise : il est tout à fait invraisemblable qu'Ambroise ait inséré à la fin de la lettre, dans un passage important du point de vue programmatique, une référence explicite à la continuité d'un dialogue avec l'intention de ne pas lui donner une suite, là où il prend soin de le faire pour Sabinus, parce que les lecteurs de cette correspondance publiée auraient pu en déduire à raison que les lettres ambrosiennes n'avaient pas plu à Chromace ! Ou il faut penser, donc, à quelque lettre qui a disparu dans la tradition manuscrite du recueil, ou cette inconséquence est bien l'un des signes de l'état d'inachèvement de la correspondance.

Les déclarations d'Ambroise, donc, sur ses lettres semblent montrer, sous plusieurs aspects (finalités, typologie des lettres, organisation progressive du projet épistolaire), des dyscrasies significatives avec le recueil qui nous est parvenu.

3.1.2. Peut-être ces dyscrasies dépendent-elles du fait que le recueil exprime dans son organisation même ou dans sa structure cachée la véritable perspective ambrosienne sur la correspondance ? C'est justement l'élément qu'a valorisé M. Zelzer, en rapprochant cette organisation, dont elle prétend qu'elle consiste en neuf livres de lettres privées et un dixième de nature politique, de celle de l'épistolier de Pline le Jeune, justement articulé ainsi. Le rapprochement a concerné aussi le style : l'impression de désordre que le recueil peut donner rentrerait plutôt, selon M. Zelzer, dans le procédé stylistique de la *variatio*. Il semble difficile, cependant, à partir déjà des remarques d'H. Savon citées par nous, d'accepter le recueil de Pline en tant que modèle de la correspondance ambrosienne : avant tout, en dépit de quelques occurrences signalées par F. Trisoglio⁷¹, qui ne sont pas du tout convaincantes⁷², nous avons vu que Pline est tout à fait absent parmi les modèles épistolographes intertextuels, indiqués par Ambroise, que ce soit directement ou allusivement. Par ailleurs, la division entre lettres privées et lettres publiques, à caractère politique, qui est rigoureuse chez Pline, n'est pas présente dans le recueil ambrosien, et la perspective du dixième livre, comme le montre bien G. Nauroy⁷³, est tout à fait différente par rapport à l'équivalent plinien, qui

⁷¹ F. TRISOGLIO, « Sant'Ambrogio conobbe Plinio il Giovane ? », *Rivista di Studi Classici* 20, 1972, p. 363-410.

⁷² On peut citer déjà les perplexités de P. CUGUSI, « Aspetti letterari della tarda epistolografia greco-latina », *AFLC* 6, 1985, p. 115-139, en particulier p. 131.

⁷³ Comme le montre G. NAUROY dans la relation « Qui a organisé le Livre X de la Correspondance d'Ambroise de Milan ? », comprise dans ces actes.

comprend exclusivement la correspondance officielle entretenue par lui avec l'empereur Trajan.

En outre, il faut souligner clairement qu'il n'est pas sûr que la division même de l'épistolier ambrosien en dix livres remonte à l'archétype : en fait, dans une grande partie des manuscrits du recueil considérés par O. Faller, *BEKLZV*⁷⁴, on trouve seulement, à la fin de l'*epist.* 6, *Explicit liber primus incipit liber secundus*, et, à la fin de l'*epist.* 17 *Explicit liber III, incipit V*, ce qui a fait penser à la chute de quelques lettres du livre II, des lettres du livre III, et des premières épîtres du livre IV. M. Zelzer⁷⁵, en particulier, croit trouver confirmation de cette corruption de la tradition manuscrite même dans le ms. *Vaticanus Latinus* 293 – siglé *U* dans l'édition du CSEL –, lequel, comprenant les lettres 1-4, 6-7, 10, 17-23, et présentant à la fin de l'*epist.* 4 l'explicit *Finit liber I Incipit liber II*, après l'*epist.* 21 *Explicit V Incipit VI* et à la fin de l'*epist.* 23 *Explicit*, montrerait, à son avis, que sans aucun doute son copiste a tiré les lettres en question d'un exemplaire duquel justement les dernières lettres du livre II, toutes les lettres du livre III et les dernières du livre IV étaient déjà absentes. Or, à part que le ms. *G*, très proche, suite au *stemma codicum* de M. Zelzer, de *L*, présente les explicit /incipit qui suivent l'*epist.* 17 avec une numérotation cohérente (*Explicit liber II, incipit III*), quatre manuscrits, dont et O. Faller et M. Zelzer tiennent compte dans leur édition, siglés *FOHP*, appartenant tous, selon toujours le *stemma* de l'édition du CSEL⁷⁶, à des subarchétypes distincts, n'ont pas du tout la division en livres. Particulièrement significative, à cet égard, parmi ces manuscrits, est la présence de *P*, le ms. *Parisinus Latinus* 1754 de XII^{ème} s., valorisé par J.P. Mazières, parce que, comme nous l'avons dit, il conserve, lui seul, une partie de la lettre 15 absente dans le reste de la tradition manuscrite : c'est pourquoi, tout en partageant des fautes conjonctives avec les autres manuscrits et en présentant des rapports plus étroits avec en particulier *FLG*, il constitue une ligne indépendante de la tradition qui mériterait d'être mieux représentée dans le *stemma*. Mais surtout M. Zelzer a donné une représentation imprécise de la situation du ms. *U*, dont, par ailleurs, l'importance pour la restitution du texte doit être mieux remarquée par rapport à la présentation donnée par cet éditeur dans les *Prolegomena*⁷⁷ : ce manuscrit, en

⁷⁴ Je cite ces sigles, tirés de l'édition de M. Zelzer, selon l'ordre chronologique des manuscrits.

⁷⁵ M. ZELZER, *Sancti Ambrosii opera* [n. 4], p. XVII-XVIII.

⁷⁶ *F* se rattache à *LG*, *P* a des points de contacts avec ceux-ci, mais il appartient à un subarchétype autonome, comme il est suffisamment éclairci par la partie de l'*epist.* 15 conservée seulement par ce manuscrit, *O* semblerait descendre du même subarchétype que *W*, le manuscrit Corbo – mais le *stemma codicum* de M. Zelzer ne souligne pas le fait que *O* partage un ordre proche de *P* –, et *H*, qui, par ailleurs, est lié à celui-ci et par ces biais à *A*.

⁷⁷ M. ZELZER, *Sancti Ambrosii opera* [n. 4], p. LVIII-LIX.

effet, qui, d'après le repérage des fautes communes⁷⁸, descend du même archétype de la *collectio*, dans un nombre vraiment significatif de cas nous fournit la bonne leçon contre tout le reste des manuscrits⁷⁹. Il représente, donc, un autre subarchétype de la tradition manuscrite. Or, si l'on examine de près les incipit/explicit de ce manuscrit, on trouve la situation suivante :

- (1) *Ambrosius Iusto salutem*
- (2) *Ambrosius Simpliciano salutem*
- (3) *Ambrosius ad Simplicianum salutem*
Explicit ad Simplicianum
- (4) *Ambrosius Hireneo (sic) salutem*
Explicit liber I. Incipit II
- (6) *Ambrosius Hireneo salutem*
Finit ad hireneum. Incipit ad Simplicianum
- (7) *Finit ad Simplicianum tertia. Incipit ad eundem IIII*
- (10) /
- (17) *eiusdem ad eundem*
- (18) *Ambrosius Orontiano*
Explicit ad Orontianum. Incipit eiusdem II
- (19) *Explicit ad Orontianum III. Incipit ad quem supra*
- (20) *Explicit IIII. Incipit V*
- (21) **Explicit V. Incipit VI**
- (22) *Explicit VI. Incipit ad quem supra V*
- (23) *Explicit*

M. Zelzer interprète les vestiges d'incipit/explicit à la fin du manuscrit – c'est-à-dire après l'épître 21 explicit V incipit VI ; après 23 explicit – en tant que incipit/explicit de livres, là où, au contraire, l'explicit V incipit VI après la lettre 21 ne concerne pas du tout des livres, mais tout simplement la numérotation des lettres à Orontianus : la lettre 21 est justement la cinquième de cette série adressée à ce personnage, la lettre 22 est la sixième. Par ailleurs, le ms. *U* ne mentionne que deux livres, le premier comprenant les lettres 1-4, le second les lettres 6 et suivantes, et il est intéressant de remarquer que cette division en livres, correspondant aussi à deux blocs thématiques homogènes – 1-4, d'une part, 6-7-10 et 17-23 d'autre part – est d'autant plus significative qu'elle ne coïncide pas avec le critère du regroupement de lettres par destinataires : la lettre quatre, en effet, est

⁷⁸ Je les cite selon l'indication des lignes de chaque lettre, tirée de l'édition du *CSEL* : voir *epist.* 1, 60 ; 3, 26 ; 7, 76. 184. 359. 395 ; 18, 189 ; 20, 101 ; 22, 15.

⁷⁹ Voir *epist.* 2, 8 ; 3, 142 ; 4, 10. 13. 75. 102 ; 6, 50. 83 ; 7, 29-30. 42. 63. 151. 446 ; 10, 76 ; 17, 59 ; 19, 7. 34. 84 ; 21, 57. 65. 68. 70. 72 ; 22, 118. 119. 167 ; 23, 54.

envoyée à Irénée ainsi que la sixième. Mais surtout il est significatif que l'*epist.* 17 est conçue comme faisant un tout organique non pas avec la série des lettres 11-16 à Irénée, comme dans la division de la *collectio* où elle conclut le livre IV, mais avec celle des lettres 18-23 à Orontianus, sans qu'il y ait aucune mention d'explicit ou incipit de livres. Ces éléments nous montrent que sans aucun doute l'anti-graphe de *U* présentait, à l'égard de la division en livres, une situation bien différente par rapport à celle des autres manuscrits comportant cette division.

À la lumière, donc, de ces éléments, on peut observer, au moins, qu'il n'y a pas d'indications claires dans la tradition pour conclure que la division en dix livres, ou en livres en général, remonte sans aucun doute à l'archétype, et, donc, dans l'optique d'un recueil publié par lui, aux intentions d'Ambroise même. D'où il faudrait également être prudent à propos de la chute supposée d'un nombre non précisé de lettres qui pourraient combler le vide de l'indication du troisième livre dans la *collectio* : à la lumière de la documentation citée ci-dessus, il me semble plus simple de postuler la chute de quelques incipit/explicit et, par conséquence, quelque erreur concernant la numérotation des livres intervenue dans la tradition.

En tout cas, pour revenir à la question du modèle plinien, d'où nous sommes partis, si Ambroise a articulé sa correspondance en dix livres, il peut bien l'avoir fait sans l'exemple de Pline, parce que dans l'Antiquité tardive, comme le montre clairement Sidoine Apollinaire qui se rattache, lui, oui, sans aucun doute, à ce modèle épistolographique même dans le nombre des livres⁸⁰, on connaissait avec toute probabilité un recueil plinien en neuf livres, tandis que le dixième livre de la correspondance de cet auteur a eu une tradition manuscrite indépendante par rapport aux autres neuf livres⁸¹.

3.1.3. Par ailleurs, sur le plan méthodologique, on ne peut pas recourir, pour justifier un ordre particulier – ou mieux – un apparent désordre qui semble échapper à tout classement, au critère rhétorique de la *uarietas*. En fait, la succession des épîtres dans le recueil ne rentre pas du tout dans cette perspective, comme on peut le remarquer à partir de ce tableau très synthétique :

⁸⁰ Voir Sid. Apoll., *epist.* IX, 1.

⁸¹ Sur la tradition de la correspondance de Pline voir G. MAZZOLI, « La prosa filosofica, scientifica, epistolare », dans F. MONTANARI (ed.), *La prosa latina*, Roma 1991, p. 207-211.

n.°	Typologie	Destinataires
1	lettre-question sur <i>Ex.</i> 30, 12-13	à Justus
2	lettre-question sur <i>Ex.</i> 24, 5-6	à Simplicianus
3	lettre-question sur <i>Lev.</i> 10, 16-20	à Simplicianus
4	lettre-question sur <i>Ex.</i> 8, 26	à Irénée
5	lettre privée sur des questions d'actualité	à Félix
6	lettre-exhortation sur la base de données philosophico-exégétiques	à Irénée
7	lettre – <i>disputatio</i> sur le thème <i>omnis sapiens liber</i>	à Simplicianus
8	lettre-consolation à un ami frappé par un deuil	à Faustinus
9	lettre-exhortation au baptême	à Bellicius
10	lettre-disputatio sur le thème <i>omnis sapiens dives</i>	à Simplicianus
11	lettre-méditation sur le thème du <i>summum bonum</i>	à Irénée
12	lettre-méditation sur l'âme parfaite à partir d' <i>Agg.</i> 1, 2-4	à Irénée
13	lettre-question si Dieu fait différence entre les croyants	à Irénée
14	lettre-question sur <i>Deut.</i> 21, 10-17 (cité dans l' <i>epist.</i> 13)	à Irénée
15	lettre-question sur <i>Deut.</i> 22, 5	à Irénée
16	lettre-question sur <i>Eph.</i> (en particulier 3, 12)	à Irénée
17	lettre-exhortation sur le <i>kleros</i> véritable	au clergé
18	lettre-question sur <i>Mich.</i> 5, 2	à Orontianus
19	lettre-méditation poursuivant les arguments de l' <i>epist.</i> 18	à Orontianus
20	lettre-question sur l'héritage divin	à Orontianus
21	lettre-question sur la substance de l'âme à partir de <i>Rom.</i> 8, 20-21	à Orontianus
22	lettre-méditation poursuivant la réflexion sur <i>Rom.</i> 8, 22-23	à Orontianus
23	lettre-question sur <i>Rom.</i> 8, 26	à Orontianus
24	lettre privée sur des questions d'actualité	à Marcellus
25	lettre officielle sur les obsèques de Valentinien II	à l'empereur Théodose
26	billet privé	à Eusèbe
27	lettre privée sur la question actuelle de la conversion de Paulin de Nole	à Sabinus
28	lettre-question sur le thème “ Dieu ne ment point ” (<i>Tît.</i> 1, 2)	à Chromace
29	lettre-question sur la création de l'homme après les autres animaux	à Orontianus
30	lettre officielle sur une ambassade	à l'empereur Valentinien II
31	lettre-méditation sur la valeur symbolique des nombres sept/huit	à Orontianus
32	lettre privée sur des questions éditoriales	à Sabinus
33	lettre privée poursuivant la réflexion de l' <i>epist.</i> 33	à Sabinus
34	lettre-question sur le paradis	à Sabinus
35	lettre privée sur des questions d'actualité	à Sisinnius
36	lettre-exhortation sur la gestion de l'épiscopat	à Constantius
37	lettre privée sur des questions éditoriales	à Sabinus

38	lettre privée sur des questions d'actualité	à Eusèbe
39	lettre privée sur une polémique doctrinale actuelle	à Sabinus
40	lettre-question sur la valeur symbolique de la perdrix (citée dans l' <i>epist.</i> 39)	à Irénée
41	billet privé	à Syricius
42	billet privé	à Atticus
43	billet privé	à Félix
44	billet privé	à Romulus
45	billet privé	à Titianus
46	billet privé	à Syricius
47	billet privé	à Foegadius et Delphinus
48	lettre-question sur <i>Ex.</i> 32, 2	à Romulus
49	lettre privée sur des questions d'actualité	à Seuerus
50	lettre privée sur des questions d'actualité	à Studius
51	lettre publique – éloge funèbre d'Acholius	aux évêques de Macédoine, au clergé et au peuple de Thessalonique
52	lettre exhortation – éloge funèbre d'Acholius	à Anisius
53	billet privé	à Candidianus
54	lettre-question concernant la manne	à Irénée
55	lettre-méditation sur l'art chrétienne à partir de <i>Gen.</i> 22, 7	à Justus
56	lettre privée sur des questions d'actualité	à Syagrius
57	lettre privée sur les mêmes questions de l' <i>epist.</i> 56	à Syagrius
58	lettre privée sur des questions d'actualité	à Paternus
59	lettre privée sur les mêmes questions de l' <i>epist.</i> 58	à Cynegius
60	billet privé	à Antonius
61	billet privé	à Alypius
62	lettre-exhortation sur le thème des mariages mixtes	à Vigilius
63	lettre-question sur <i>Rom.</i> 4, 15	à Irénée
64	lettre-question sur <i>Gal.</i> 3, 24	à Irénée
65	lettre-question sur <i>Gal.</i> 3, 10-13 (liée à l' <i>epist.</i> 64)	à Clementianus
66	lettre-méditation sur une question liée encore à <i>Gal.</i>	à Orontianus
67	lettre-question sur <i>Iob.</i> 9, 1-3	(<i>om.</i>)
68	lettre-question sur <i>Iob.</i> 8, 11	à Irénée
69	lettre-question sur la circoncision	à Constantius
70	lettre privée sur des questions doctrinales d'actualité	à Théophile
71	lettre publique (synodale ?) sur une question doctrinale	à Anisius et aux évêques de la Macédoine

72	lettre officielle sur la question de l'autel de la Victoire	à l'empereur Valentinien II
72a	<i>Relatio III</i> de Symmaque	à l'empereur Valentinien II
73	lettre officielle réponse à la <i>Relatio</i> de Symmaque	à l'empereur Valentinien II
74	lettre officielle sur la question de Callinicum	à l'empereur Théodose
75	lettre officielle sur la question des basiliques	à l'empereur Valentinien II
75a	<i>Sermo contra Auxentium</i>	_____
76	lettre privée sur la question des basiliques	à Marcelline
	<i>De obitu Theodosi</i>	_____
77	lettre privée sur l'invention des martyrs Gervais et Protas	à Marcelline

De ce tableau il ne ressort pas seulement, comme l'a bien remarqué H. Savon, que le modèle stylistique plinien est tout à fait absent – chez Pline, comme chacun le sait, la *uarietas* concerne rigoureusement thèmes et destinataires⁸² –, mais aussi qu'on ne peut pas proprement parler de *uarietas*. Ce procédé stylistique, au-delà de Pline, en tout cas, a ses règles, même si elles ne sont jamais formalisées dans les traités de rhétorique grecs et latins⁸³ : il s'agit de la *poikilia*, une partie de l'*ornatus*, qui a pour but, afin de poursuivre le beau (*kallos*), d'éviter le *taedium*, la satiété (en grec *koros*) découlant de l'excessive uniformité formelle et, donc, de la monotonie de l'*elocutio* – le langage –, ou de l'*inventio*, l'argumentation ou la narration. Mais l'organisation de ce recueil ne semble pas du tout vouloir éviter cette “satiété”, plutôt elle manifeste très souvent la tendance opposée à l'association des épîtres : tantôt, il y a des lettres qui développent de façon cohérente la même thématique, mais qui sont adressées à des destinataires différents – c'est le cas des quatre premières lettres (deux à Simplicianus, une à Justus et à Irénée) concernant la notion du partage et du véritable héritage divin par rapport aux traités de Philon *Quis rerum diuinorum heres* et *De fuga et inuentione*⁸⁴, dont l'association répond à une logique bien précise ; c'est encore le cas du dossier Acholius, constitué par deux éloges funèbres⁸⁵ – *epist.* 51-52 – l'un consolation à destination publique,

⁸² Voir P.V. COVA, *La critica letteraria di Plinio il Giovane*, Brescia 1966, p. 37-40 ; 126-136.

⁸³ Voir H.L.F. DRIJEPONDT, *Die antike Theorie der varietas. Dynamik und Wechsel im Auf und Ab als Charakteristikum von Stil und Struktur*, Hildesheim 1979, p. 191-194.

⁸⁴ Sur ces lettres, voir M. CUTINO, *Réemploi de Philon* [n. 29], p. 203-212.

⁸⁵ Voir sur ce dossier, D. VIELLARD, « Les Lettres 51 et 52 (M15 et M 16) d'Ambroise sur la mort d'Acholius, évêque de Thessalonique », dans A. CANELLIS (éd.), *La Correspondance* [n. 1], p. 327-342.

l'autre exhortation privée à Anisius –, ou des *epist.* 58-59, concernant toutes les deux un mariage à éviter, mais adressées l'une à Paternus, l'autre à son fils Cynegius, ou, enfin, des lettres 64-66 sur l'exégèse de *Gal.* 3 par rapport à Origène, partagées entre trois destinataires, dont la 65 se rattache expressément à la 64. Tantôt, par contre, il y a des lettres constituant des micro-unités à deux ou trois, qui sont expressément liées entre elles en tant qu'adressées au même destinataire : c'est le cas du dossier des épîtres 11-16 à Irénée⁸⁶, à l'intérieur duquel l'*epist.* 12 se relie à la précédente, constituant toutes les deux des méditations scripturaires, bien que sur des thèmes divers, et l'*epist.* 14 se rattache à la 13 sur la base de la citation dans celle-ci de *Deut.* 21, 10-17 qui fait question, ce qui détermine aussi l'agglutination de l'*epist.* 15 sur *Deut.* 22, tandis que la conclusive 16, concernant les questions sur *Eph.*, est autonome sauf pour l'indication du même destinataire ; c'est encore le cas des épîtres 18-23 à Orontianus⁸⁷, parmi lesquelles, si l'on excepte l'intervalle de l'*epist.* 20 sur l'héritage divin, il y a deux blocs avec des rappels internes, les lettres 18-19 qui, à partir de *Mich.* 5, 2, définissent les étapes du progrès de l'âme, et 21-23 qui développent une réflexion sur *Rom.* 8, 20-26 : ainsi au début de l'*epist.* 23 qui conclut ce bloc, comme nous l'avons vu, c'est Ambroise même qui souligne la chaîne des lettres instaurée par les *quaestiones/responsiones* (*Concatenantur sibi epistulae nostrae, ut tamquam inter praesentes uideamur sermonem caedere ; ita ego ex tua interrogatione tuque ex mea explanatione epistulis scribendis materiam damus*). À ces dossiers il faut ajouter aussi les micro-unités des *epist.* 32-34 à Sabinus, les deux premières concernant des questions éditoriales ou métalittéraires, la troisième portant sur le paradis, et les *epist.* 56-57 adressées toutes les deux à Syagrius sur la même question pratique, l'affaire de la vierge Indicia.

Que cette tendance à associer les lettres ne soit pas due au hasard, mais repose sur des critères d'organisation mis en œuvre déjà par Ambroise, est ultérieurement confirmé par le cas singulier des lettres 39-40, liées seulement par la mention, à la fin de la 39, de la perdrix (40, 1 : *Licet enim mihi de superioris fine epistulae sequentis mutuari exordium*), même si elles ont des thèmes et des destinataires différents⁸⁸.

⁸⁶ Sur ce dossier voir J.-P. MAZIÈRES, « Les lettres d'Ambroise de Milan à Irenaeus », *Pallas* 26, 1979, p. 103-114, et dans ce volume F. CHAPOT, « La correspondance d'Ambroise de Milan : analyse du dossier C, Lettres 11 (M 29) à 16 (M 76) à Irénée ».

⁸⁷ Sur ce dossier voir J.-P. MAZIÈRES, « Les lettres d'Ambroise de Milan à Orontien : remarques sur leur chronologie et leur destinataire », *Pallas* 20, 1973, p. 49-57, et dans ce volume A. CANELLIS, « Les *Epistulae* 18 (M 70), 19 (M 71), 20 (M 77), 21 (M 34), 22 (M 35), 23 (M 36) d'Ambroise de Milan à Orontianus – Étude du dossier D ».

⁸⁸ Le manuscrit *P* indique en tant que destinataire Sabinus, mais cette forme peut être une normalisation comme c'est le cas également de l'indication dans ce manuscrit d'Irénée en tant que destinataire de l'*epist.* 65 au lieu de Clementianus du reste de la tradition, qui fait problèmes.

Par ailleurs, si l'on regarde de près le tableau ci-dessus du point de vue des typologies épistolaires, on peut remarquer que, parmi les lettres 1-35, nous trouvons 22 épîtres entrant dans les types substantiellement équivalents de la lettre-question, de la lettre-méditation/réflexion ou de la lettre/*disputatio*⁸⁹, avec de véritables séries homogènes qui coïncident avec les critères d'association susdits (les lettres 1-4 sont toutes des lettres-question ; parmi les lettres 11-16 à Irénée, les deux premières sont des lettres-méditation, les quatre autres des lettres-question ; les lettres 18-23 à Orontianus sont toutes substantiellement des lettres-question parce que la 19 et la 22 sont des lettres-méditation qui poursuivent la question abordée dans les lettres précédentes 18 et 21), tandis que ce genre de lettres, parmi les épîtres 35-77, donc, paradoxalement après les lettres 28 et 32-33-37 qui cernent justement les finalités de ces typologies, est beaucoup moins présent (11 au total) si l'on exclut les lettres 63-69, caractérisées, pour la plupart, comme nous allons le voir, par un dossier exégétique très singulier. Par contre, des 16 lettres privées – y compris celles consacrées à des questions métalittéraires/éditoriales – 10 se trouvent parmi les épîtres 35-77, et surtout dans cette partie du recueil se trouvent 10 sur 11 des billets d'amitié, qui manifestent eux aussi la tendance à l'association, parce que 7 correspondent aux *epist.* 41-47. Enfin, les lettres officielles ou à destination publique, en général, tendent à être concentrées parmi les lettres 70-77 du recueil – 5 lettres contre 3 du reste du recueil –, bien qu'il y ait aussi ici des lettres privées (70, 76 et 77) et de véritables discours (72a, 75a et *De obitu Theodosi*), et que des lettres officielles/publiques – comme nous l'avons déjà observé – soient présentes parmi les autres épîtres.

C'est pourquoi on peut conclure que le recueil, sous l'aspect des typologies épistolaires, semble se polariser autour de trois centres d'attraction, une majorité de lettres exégétiques, correspondant *grosso modo* aux dossiers/micro-unités constitués sans doute par Ambroise même, dans la première partie, une prévalence des lettres privées, y compris les billets d'amitié, dans la partie centrale, et à la fin de la *collectio* la plupart des lettres officielles. Cependant cette polarisation est tout à fait libre, incohérente, et cette incohérence ne peut pas du tout être qualifiée comme *uarietas*, procédé tout à fait différent par rapport à l'association/agglutination poursuivies par Ambroise là où il semble donner une organisation à ses lettres.

3.1.4. Cette constatation nous rend aussi prudents à propos de l'individualisation des “ fils rouges ” à l'intérieur de chaque livre qui pourraient dévoiler les véritables intentions d'Ambroise cachées derrière la succession apparemment désor-

⁸⁹ On peut parvenir à 24 si l'on ajoute les épîtres-exhortation 6 et 17 qui sont homogènes à ces typologies parce que l'exhortation insiste sur des matériels bibliques –scripturaires.

donnée des épîtres : outre le fait que, comme nous l'avons vu, l'existence et les limites de livres dans l'archétype ne sont pas sûrs, on risque d'attribuer à la volonté de l'auteur des associations ou des motivations qui appartiennent plutôt à la perspective des critiques. Selon quel critère ou quelle intention, peut-on se demander, les lettres 8 et 9, respectivement une consolation adressée à Faustinus frappé par un deuil, et une exhortation au baptême destinée à Bellicius, interrompent-elles la série logique des lettres 6-7-10, qui, par ailleurs, nous allons le voir, sont liées étroitement au bloc des lettres 1-4 ? De même, si les lettres 24-25-26 qui concluent le livre V du recueil répondent à l'exigence de montrer l'aspect pratique des relations entretenues par Ambroise à côté de l'aspect théologico-doctrinal, en associant d'autres typologies – lettre privée, lettre officielle, simple billet – à celle qui est dominante dans les lettres exégétiques, selon quel critère, sont-elles placées justement à la fin du long dossier des lettres 18-23 à Orontianus, sans entrecouper plutôt la séquence prolongée constituée par celui-ci et le dossier, également long, des *epist.* 11-16 à Irénée, entre lesquels nous trouvons seulement la lettre 17 qui rentre dans leur même typologie épistolaire ? Quelle cohérence interne peut-on repérer dans les livres les plus hétérogènes et pour le contenu et pour les typologies textuelles, c'est-à-dire dans les livres VII et VIII ?

Dans cette tendance à identifier les associations cachées dans chaque livre rentre la tentative récente et méritoire, sous plusieurs aspects, de G. Nauroy⁹⁰ de voir dans le premier livre de la correspondance le souci de préciser le rôle central du Christ dans l'accomplissement de la Loi vétérotestamentaire. Cependant, il s'agit, en fait, d'un thème générique qui peut être relevé dans plusieurs lettres ambrosiennes, parce qu'il rentre, comme l'a souligné T. Graumann⁹¹, dans la perspective exégétique habituelle de l'évêque, et qui, en tout cas, n'explique pas, à mon avis, la présence de la lettre 5 – une courte missive où Ambroise invite l'ami Félix, évêque de Côme, à participer à la consécration d'une nouvelle basilique à Lodi – entre 1-4 et 6 : les références épisodiques – mentionnées par G. Nauroy – à *Col.* 1, 15, citée également dans l'*epist.* 1, 22, et à la distinction entre les vertus spirituelles et les cadavres des pensées pestilentielles à propos de l'interprétation allégorique de *Num.* 16, 47-48, qui semble se conformer à un passage du *Quis rerum diuinarum heres* de Philon, constituent, en fait, un lien un peu faible avec les autres épîtres.

Par contre, il faut, à mon avis, mettre en relief les liaisons /associations

⁹⁰ G. NAUROY, « Le Christ et la loi dans le premier livre de la correspondance d'Ambroise de Milan », dans M.-A. VANNIER (éd.), *La christologie et la Trinité chez les Pères*, Paris 2013, p. 155-175.

⁹¹ Voir T. GRAUMANN, *Christus interpres. Die Einheit von Auslegung und Verkündigung in der Lukaserklärung des Ambrosius von Mailand*, Berlin-New York 1994.

qu'Ambroise même veut instaurer justement entre les lettres 1-4 et 6-7-10. Ces lettres, en effet, développent de façon unitaire et cohérente, en partant de l'Ancien Testament pour aboutir au Nouveau, une relecture chrétienne de deux thèmes philoniens étroitement connexes entre eux – appartenant aux traités *Quis rerum diuinorum heres*, *De fuga et inuentione* et *Quod omnis probus liber* – d'une part du thème de l'héritier des réalités divines, qui doit détacher son intellect du corps à travers l'*ἱλασμός*, la purification, c'est-à-dire à travers la séparation entre ce qui appartient à Dieu et ce qui appartient à la perspective terrestre, entre le bien et le mauvais, d'autre part du thème de la liberté et de la richesse véritables qui sont basées sur cette purification des mœurs et sur l'acquisition de la sagesse. La lettre 1⁹² inaugure cette longue réflexion, en soulignant, à partir de l'exégèse d'Ex. 30, 12-13, que, au contraire du juif, qui offre à Dieu, selon la lettre de ce texte, la moitié du didrachme, parce qu'il paie l'autre moitié, « un lot qui n'est pas un lot, mais le lot émissaire » à la sensation et à ses vices, pour le chrétien Dieu est l'unique héritage⁹³, c'est pourquoi il donne à Dieu la drachme entière de sa foi⁹⁴, et ainsi il est vraiment libre⁹⁵. La lettre 2, sur la base de la division du sang du sacrifice, dont parle Ex. 24, 6, une partie sur l'autel, l'autre dans des cratères, applique la notion du partage à la méthode exégétique, c'est-à-dire à la distinction entre *moralia* et *mystica*, en soulignant, en même temps, le rôle médiateur du prêtre à travers le magistère de la parole divine⁹⁶. Cette fonction sacerdotale par rapport au partage est soulignée de façon pleine, ainsi dans l'*epist.* 3, où Ambroise met en rapport le refus des prêtres en Lev. 10, 16-19 de consommer le bouc offert en victime pour la pénitence du péché d'Israël, avec le partage entre le bouc immolé pour le péché et le bouc émissaire chassé dans le désert de Lev. 16, 7-10⁹⁷, pour

⁹² Sur cette lettre voir la lecture d'H. SAVON, « Réemploi et transformation des thèmes philoniens dans la première lettre d'Ambroise à Just », dans *Chartae charitatis. Études de Patristique et d'Antiquité tardive en Hommage de Y.-M. Duval*, Paris 2004, p. 83-95.

⁹³ *Epist.* 1, 17 : *nihil enim eorum [sc. uerorum Hebraeorum] quae sub rege terreno erant, possidebant. Ergo eorum imitatores non soluunt tributum, quibus "portio deus est" (Deut. 18, 2).*

⁹⁴ *Epist.* 1, 15-16 : *Et ideo tu, Christiane, istum non imiteris quia tibi scriptum est non ut didrachmi dimidium, si tamen uis perfectum esse, deo offeras, sed ut omnia tua uendas et des pauperibus nec ut portionem seruitutis mundo reserues, sed ut totum te abneges et domini crucem tollas et sequaris eum. Cognouimus itaque ideo dimidium didrachmi lege postulari quia dimidium generi huiusmodi, id est conversationi saeculari et usui domestico et posteritati reseruabatur, quibus necesse erat et "sortem exsortem", id est "transmissionis deputari".*

⁹⁵ *Ibid.* 14 : *Qui autem uerus est liber, uerus hebraeus, totus est dei, totum quod habet libertatis est.*

⁹⁶ *Epist.* 2, 5 : *in istos crateres uerbum illud, in quo est principatus sacerdotii uel prophetiae, effudit sanguinis sui partes, ut inuifcet atque animet inrationabiles portiones et faciat rationabiles.*

⁹⁷ Ce texte, utilisé dans la notion du partage philonien, est central dans les lettres 1 et 3, où pour rendre la notion d'"émissaire", de "ce qui est rejeté", Ambroise emploie le terme *transmissio* qui fait difficulté. G. BANTERLE (*Sant'Ambrogio* [n. 21], p. 30) dans le passage de l'*epist.* 1 cité dans

souligner que le sacrifice que le véritable prêtre peut accepter est celui des bonnes œuvres⁹⁸. La lettre 4, en se référant elle-même à une question concernant le sacri-

la n. 95, rend *transmissionis* avec « destiné au paiement du tribut ». Voyons, avant tout, le modèle philonien, le par. 187 du *Quis rerum divinarum heres sit* : Ἀνάγκη γὰρ καὶ τῷ τοιούτῳ γένει κληρον ἄκληρον καὶ ἀποπομπᾶν ἐκ τοῦ διδράχμου δοθῆναι, ἐναντίον τῇ ἀνατεθειμένη δραχμῇ τε καὶ μονάδι. M. HARL (Philon d'Alexandrie, *Quis rerum divinarum heres sit*, Introduction, traduction et notes par M. H., Paris 1966, p. 257) dans son édition de ce texte traduit cette phrase : « il est inévitable en effet, que cette espèce-là – il s'agit des vices et de la sensibilité – « reçoive le lot qui n'est pas un lot, mais le lot émissaire pris sur le didrachme ». Cependant, dans son introduction, la position de Harl (*ibid.*, p. 138-139) est plus critique à propos d'ἀποπομπᾶν : elle fait référence au par. 179 du traité où Philon cite un autre cas de partage mis en œuvre par le Logos diviseur, celui de deux boucs pour l'expiation/ἱλασμός basé justement sur le texte du Lévitique 16, 8-10, « Aaron tirera au sort entre les deux boucs : un pour Jahvé et un autre pour *apopompaion* » : dans le texte biblique le bouc désigné par le sort pour Jahvé est offert en sacrifice pour le péché, sur celui désigné par le sort pour ἀποπομπᾶν on doit faire le rite de l'expiation et le chasser vers le désert, vers l'ἀποπομπή, « éloignement ». Dans le texte de la Septante, le mot ἀποπομπᾶν est la traduction pour le mot hébreu *Azazel*, très probablement un démon du désert. Harl reconnaît que, même si en français on le traduit habituellement par « émissaire », chez Philon, cependant, si l'on regarde les trois verbes qui dans son texte explicitent cette notion – μετανίσταται καὶ διώκισται καὶ μακρὰν ἀπελήλαται σοφίας – et le nom de φυγᾶς, « transfuge » qui lui est attribué, chez Philon donc, il paraît plutôt signifier « ce qui doit être rejeté ». Si bien que le traducteur italien des œuvres de Philon, R. RADICE (*Filone di Alessandria. Tutti i trattati del commentario allegorico alla Bibbia*, a cura di R. R., presentazione di G. Reale, Milano 2005, p. 1326 n. 90), lui reproche de n'avoir pas été conforme à ses prémisses avec la traduction « émissaire », qui fait perdre le sens du message de Philon. C'est pourquoi pour ἀποπομπᾶν il propose toujours « espulso » (*ibid.*, p. 1279). Or, le passage de *Lev.* 16, 8 relatif aux deux boucs revient chez Ambroise peu après dans la lettre 3, par. 13 – cité dans la n. 99 – : ici il y a le même terme pour ἀποπομπᾶν du Lévitique, *transmissio*, inhérent au même contexte. G. BANTERLE (*Sant' Ambrogio* [n. 21], p. 49) de façon conforme à la traduction de l'*epist.* 1, traduit ici « destinato al sorteggio dell'espiazione ». Ces deux traductions, en fait, sont des escamotages qui ne permettent pas de comprendre ce qu'Ambroise veut dire en faisant correspondre *transmissio* à ἀποπομπᾶν du texte philonien/biblique. Pour comprendre le choix d'Ambroise il faut avant tout comprendre qu'ἀποπομπᾶν a une valeur active : il vaut « ce /celui éloigne le mal », d'où « émissaire », « expiatoire » normalement appliqué au bouc du Lévitique (c'est pourquoi la traduction de Radice « espulso » n'est en tout cas pas correcte) : il suffit de penser, à cet égard, à des termes en grec formellement semblables, l'adjectif ἀποτρόπαιος et le substantif neutre ἀποτρόπαιον qui vaut « ce qui détourne le mal ». Ambroise respecte cette valeur active mais comme les contextes, où le terme est mentionné chez Philon et dans la Bible, concernent proprement le κληρὸς, le lot, l'héritage, il le traduit avec un terme qui s'intègre justement bien dans la terminologie de l'héritage. Il suffit de vérifier, à ce propos, les occurrences suivantes, tirées de toute la production ambrosienne : *Tob.* 20, 76 : *legimus enim duas sortes in Levitico, de quibus dictum est : unam domino facies, alteram transmissori. Transmissor sortem suam ad faeneratores transmisit, servi domini in sorte sunt Christi ; Abr.* I, 9, 84 : (*Cam*)... *maledictionis hereditatem transmisit in suos ; epist. extra coll.* 1, 7 : (*diabolus*) *redegerat humanum genus in perpetuam captivitatem obnoxiae hereditatis gravi fenore quod obaeratus auctor ad posteros de fenerata successione transmiserat ; in psalm.* 37, 23 : *sed diabolus dimittamus quasi hircum emissionis in desertum.* Comme on peut le

fice – cette fois celui des animaux offerts par les juifs à Dieu, abominables pour les mœurs dépravées des Égyptiens, dont parle *Ex.* 8, 22 – se rattache, d'une part, à la première lettre en soulignant que le véritable héritage des croyants est celui des biens dont seulement Dieu est part⁹⁹, et annonce, d'autre part, à travers les figures exemplaires de Lia et de Rachel¹⁰⁰, le thème des lettres 7 et 10, centrées sur l'identité entre sagesse et liberté/richeesse. La lettre 6, donc, développe le précepte pythagoricien de ne pas emprunter la voie commune, qui constitue l'incipit du *Quod omnis probus liber*, dans une exhortation adressée à Irénée, mais concernant la conduite que les prêtres doivent tenir : l'élitisme de la sentence philosophique, revendiqué, selon le motif du larcin des anciens¹⁰¹, pour la Bible, sur la

remarquer, ces textes concernent significativement tous la transmission de l'héritage du péché à cause de la dette usurière contractée par l'homme avec le diable. Particulièrement significatif pour comprendre la valeur active du terme *transmissio* est l'occurrence du *De Tobia* où nous trouvons *transmissor*, « celui qui transmet ». Le terme *transmissio* donc doit être traduit dans les deux cas des épîtres par « transmission du péché » : il est significatif que dans l'unique cas où le contexte n'est pas celui de l'héritage, le dernier tiré dall'*Explanatio in duodecim psalmos*, le terme qui rend l'ἄπο-πομπᾶν du Lévitique c'est *emissio* qui correspond, plus ou moins, au traditionnel « émissaire ». Ambroise réinterprète, donc, en termes propres à la tradition chrétienne la terminologie philonienne, élaborée à son tour sur le texte de la Septante. Il distingue la partie propre à Dieu de la partie qui est propre à l'héritage terrestre, le péché et sa transmission, à laquelle le chrétien doit renoncer, parce qu'elle est un héritage qui n'est pas un héritage, elle ne lui appartient pas vraiment.

⁹⁸ *Epist.* 3, 13-14 : *Ideo et alibi legis duos bircos, "unum in quo sors domini, alterum transmissionis" (Lev. 16, 7-10), illum in quo sors domini, offerri atque immolari pro peccato, illum uero in quo sors transmissionis, dimitti in desertum, ut accipiat populi iniquitates uel alicuius peccatoris. Sicut enim "duo sunt in agro et unus eorum adsumitur, alius derelinquitur" (Mt. 24, 40), ita duo sunt birci, unus, qui ad sacrificium est utilis, alius, qui in desertum dimittitur. Hic nulli usui neque edendus neque epulandus sacerdotum filiis. Sicut enim ex his, quae alimentorum sunt, quod bonum est, editur, quod inutile aut malum proicitur, ita et bona opera epulatoria dicimus, quae sint usui. Non placebit ergo domino, si manducet sacerdos sacrificium, in quo fraus sit oblationis, non sedulae confessionis sinceritas.*

⁹⁹ *Epist.* 4, 6 : *His ergo debetur hereditas dei. Unde et Esaias dicit : "Est hereditas credentibus in Domino" (Is. 54, 17). Et pulchre ait "est hereditas" : ipsa enim sola hereditas est, alia non est. Neque enim caecus then-saurus hereditas est neque caduca omnia hereditatis habent commodum ; sola est illa hereditas, in quibus est "portio deus" (Deut. 18, 2) [voir n. 93]. Unde sanctus domini dicit : "Portio mea dominus" (Lam. 3, 24), et alibi : "Heres factus sum testimoniorum tuorum" (Ps. 118, 14). Vide quae possideat iustus, mandata dei, oraculorum, praecepta eius. In his diues est, his pascitur. Il faut encore remarquer que l'*epist.* 4 se rattache aussi à l'*epist.* 1 pour le thème de la monnaie spirituelle qui est l'apanage de celui qui est riche de biens divins (par. 10) : *bona moneta ... quam spiritalem monetam amisit qui splendida magis saeculi elegit quam uera et utilia uitae suae, quorum decor expertem diuinorum bonorum praeterit, quoniam ille, quae putat pulchra, in his se fallit ipsum.**

¹⁰⁰ *Ibid.* 7 : *Haec ergo possidentes Lia et Rachel patrias opes non requirebant, in quibus erat pecunia adultera, inrationabilis species et spiritalis expers uigoris. Denique quasi diuites et liberae non eum diuitem, sed egentem arbitrabantur. Omnis enim bonarum et liberalium consors disciplinarum neminem insipientium diuitem putat, sed inopem et egenum, abiectum quoque, etsi regalibus diuitiis affluat et superbus auro suam iacet potentiam.*

¹⁰¹ Sur ce thème, voir ci-dessus n. 57.

base de certains passages tirés de l'Exode¹⁰², est réinterprété selon la notion, centrale dans les quatre premières lettres, du partage, et appliqué aux prêtres, figures également au centre du bloc 1-4 : Dieu veut séparer les prêtres du reste du peuple, parce que de ceux-ci on exige une austérité morale supérieure¹⁰³, d'où la perspective éthique mise en évidence dans cette épître exhortative¹⁰⁴, dont la conclusion, par ailleurs, met en garde contre les mœurs dépravées des Égyptiens¹⁰⁵, faisant ainsi le lien avec l'*epist.* 4. Enfin, à partir cette fois des textes néotestamentaires, respectivement *1 Cor.* 7, 23 et *1 Pt.* 3, 3-4, la lettre 7¹⁰⁶ développe de façon complète la réflexion sur le thème de la liberté du sage, abordé dans les lettres antécédentes, et la lettre 10 accomplit cette réflexion : elle montre que le sage, outre qu'il est libre, possède la véritable richesse¹⁰⁷, et observe, en conclusion, qu'il faut renoncer aux biens extérieurs, non pas à l'héritage de la vie éternelle¹⁰⁸.

¹⁰² *Epist.* 6, 1 : *Pythagoricum mandatum in aliquorum scriptis praedicare invenimus quod ille discipulos suos communem atque usitatam populo prohibuerit ingredi viam. Sed hoc unde adsumpserit, non est incognitum... Legerat itaque in Exodo diuino praeceptum esse oraculo : " Solue calciamentum pedum tuorum " (Ex. 3, 5), id etiam praeceptum Iesu Naue, uidelicet ut detritae et popularis viae deponeret puluerem, quia viam domini ambulare desiderarent. Legerat praeceptum eidem Moysi, ut montem cum sacerdotibus ascenderet, populus autem deorsum staret (Ex. 24, 13-15).*

¹⁰³ *Ibid.* 1-2 : *Separauit igitur sacerdotes a populo et postea ipsum Moysen intra nubem introire praecepit. Vides diuisiones : nihil in sacerdotibus plebeium, nihil popolare, nihil commune cum studio atque usu et moribus inconditae multitudinis. Sobriam a turbis grauitatem, seriam vitam, singulare pondus dignitas sibi vindicat sacerdotibus. Quomodo enim potest obseruari a populo qui nihil habet secretum a populo, dispar a multitudine ?*

¹⁰⁴ Tout le texte est rythmé par des exhortations à la première personne du pluriel, où, donc, Ambroise écrivant se comprend lui-même : voir *ibid.* 3 : *Supergrediamur igitur plebeias opiniones et strata quaedam gregalis conuersationis ac detritae viae orbitas declinemus... quaeramus nobis viam inaccessam sermonibus insolentium ; 4 : has igitur deuias semitas declinantium et illum deficientium puluerem ... derelinquamus. Conuertamur autem et sequamur sapientiae viam... ; 6 : Ingrediamur autem portas domini, portas iustitiae ... ; 7 : Sit ergo uia nostra angustior, uirtus exuberantior... ; 8 : Sit gressus ad superiora.*

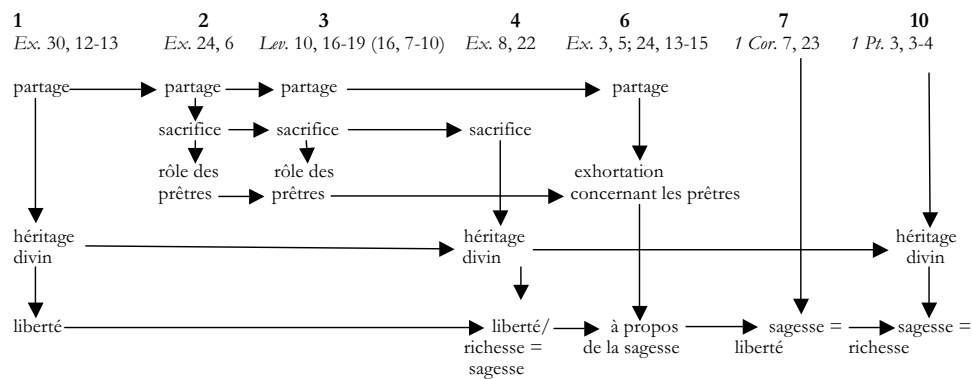
¹⁰⁵ *Ibid.* 8 : *" Vae his qui descendunt in Aegyptum " (Is. 31, 1). Non utique transire in Aegyptum criminisum est, sed transire in mores Aegyptiorum, transire in eorum perfidiae scenitatem et luxuriae deformitatem. Qui eo transit, descendit, qui descendit cadit. Declinemus itaque Aegyptium hominem et non deum.*

¹⁰⁶ En fait, Ambroise va au delà de l'identification philosophique entre sagesse et liberté, en montrant le côté paulinien, voir chrétien, de ce binôme, c'est-à-dire que servir même est source de la liberté (voir en particulier *epist.* 7, 23-24 : *Docuit me apostolus quod ultra ipsam libertatem sit, ut et seruire libertas sit... Est ergo sapienti et seruire libertas*). Pour cette nouvelle approche ambrosienne, voir M. CUTINO, *Réemploi de Philon* [n. 29], p. 213-219, en particulier 217-218.

¹⁰⁷ *Epist.* 10, 1-2 : *Videbamus proxime in disceptationes incidisse philosophiae, cum de apostoli Pauli epistula sumentes exordium tractarem quos omnis sapiens liber. Verum postea, cum Petri apostoli epistulam legerem, aduertere quod omnis sapiens etiam diues nec secum exceperit, qui feminas ornatum omnem non in pretiosis monilibus, sed in bonis moribus habere scripserit : " non ", enim inquit, " extrinsecus capillorum implicatio aut auri circumpositio aut habitus uestimentorum ornamentum, sed ille absconditus cordis homo " (1 Pt. 3, 3-4). Duo sunt igitur : et esse hominem in homine et illum esse diuitem, qui sibi nullarum diuinarum usum requirat.*

¹⁰⁸ *Ibid.* 11 : *Secundum haec Petrus apostolus definiuit " non in auro et argento et indumentis feminarum esse*

Ces sept lettres, donc, promeuvent l'identification du véritable héritier des réalités divines, dont parle l'Ancien Testament, avec le chrétien qui gagne sa liberté en se séparant radicalement de toutes tendances mondaines et stimulations des sens, pour se consacrer entièrement à Dieu, c'est-à-dire avec le prêtre, dont la dignité doit s'élever au modèle de la vie chrétienne. Les rapports que nous avons soulignés peuvent être schématisés ainsi :



Or, il me semble significatif de remarquer que le contenu d'*U*, un manuscrit, nous venons de le voir, très particulier, correspond exactement à ces deux blocs de lettres. Davantage encore : l'association dans ce codex à ces deux blocs de la lettre 17 et des 18-23 à Orontianus – sept lettres en tout, par ailleurs, tout comme celles des deux premiers blocs – semble parfaitement opportune. En effet, l'*epist.* 17¹⁰⁹, tout comme la lettre 6, est une exhortation morale et concerne les prêtres ; cette fois, Ambroise s'adresse directement à ceux-ci, en les invitant à faire passer l'héritage divin avant leurs moyens de subsistance¹¹⁰, de l'absence desquels ils

ornamentum, se in occulto cordis homine atque abscondito ". Unde nulla se exuat cultum pietatis, ornatum gratiae, uitae aeternae hereditatem.

¹⁰⁹ Dont dans ce manuscrit le destinataire est Simplicianus tout comme celui des lettres 7 et 10 : en marge une autre main a ajouté *clericis*.

¹¹⁰ *Epist.* 17, 12-13 : *Quid enim stultius quam relictis caelestibus ad terrena intendisse et posthabitis perpetuis elegisse ea quae caduca sunt et fragilia ? Nemo ergo dicat : " non est nobis portio " in Iacob, " neque hereditas " (2 Reg. 20, 1) in Istrabel, nemo dicat : non sum in clero ; quia scriptum est : " Date Leui clerus eius " (Deut. 33, 8), et iterum David ait quia is qui " inter clericos " (Ps. 67, 14) duos medius requiescit, ipse ad superna alis evolat spiritalibus. Non dicas de deo tuo : " Grauis mihi est ", nec de loco tuo " inutilis mihi est " (Sap. 2, 15)... Sed tu, quicumque in clero es domini, portio eius et possessio (Deut. 18, 2 : voir n. 93 ; 99), noli recedere de domini possessione. Il est tout à fait évident qu'ici Ambroise joue avec le mot *clerus*, entendu en même temps dans son signification originare " héritage ", " lot " (= *κληρος*), et dans la signification accessoire de " clergé ", en référence à ceux qui ont vraiment part à l'héritage divin.*

s'inquiètent¹¹¹. Ensuite, ce thème de l'héritage divin est expressément développé dans la lettre 20¹¹² qui est placée au centre, en tant que clé de voute, entre les deux blocs des lettres 18-19 sur les progrès de l'âme et 21-23 sur la substance de l'âme et sur la dichotomie esclavage/caducité versus liberté/éternité : dans l'*epist.* 20 l'héritage divin est identifié définitivement avec la véritable liberté qui vient de la grâce divine, opposée à la Loi de l'Ancien Testament. Enfin, tous les destinataires des lettres contenues dans *U* appartiennent, avec toute probabilité, au clergé¹¹³, ce qui est également significatif dans une série de lettres qui aboutissent à la valorisation de la dignité des prêtres en tant que modèle de vie chrétienne authentique.

Que le rédacteur d'*U* ait lui-même sélectionné ces matériaux épistolaires en envisageant cette unité thématique cohérente, ou que cette sélection, opérée par lui selon les destinataires – première lettre à Iustus et *epist.* 17 aux clercs à part, nous avons 2-3 à Simplicianus, 4-6 à Irénée, 7-10 à Simplicianus, 18-23 à Orontianus – se soit révélée par hasard équivalente à une unité thématique si cohérente, cela ne me semble pas vraisemblable. Par ailleurs, compte tenu de la tradition manuscrite, nous n'avons pas d'éléments sûrs pour affirmer que les matériaux d'*U* aient connu une existence ou une divulgation autonome, en tant que dossier des lettres, pour confluer ensuite avec le recueil, dont ce manuscrit partage, nous l'avons dit, des fautes communes. Nous allons voir que cela se passe autrement à propos d'un autre témoin, *B*¹.

¹¹¹ *Epist.* 17, 1-2 : *Plerumque humanis obrepit mentibus, ut aliqua leui praestrecti offensione, si non illis cedant pro studio uoluntaria, officio desistant ; quod in alio genere hominum tolerabile, in his uero, qui rei diuinae intendunt, plenum doloris. Sunt enim aliqui in clericorum munere, quibus inimicus obrepere studet, si alias eos non potuerit circumuenire, ut laesis huiusmodi inserat cogitationes : " Quid mihi prodest in clero manere, subire iniurias, labores perpeti, quasi non possit ager meus me pascere, aut si ager desit, quasi aliter exercere sumptum non queam ? " Itaque huiusmodi cogitationibus etiam boni mores ab officio retribuntur, quasi uero hoc solum sit in clerico, ut sumptum expediat suum, et non diuinum sibi post mortem potius subsidium locet.*

¹¹² *Epist.* 20, 1 : *Non otiose quaerendum putasti quae sit rei diuinae hereditas aut cur tanto aestimetur nomine, ut propter eam plerique etiam mortem suam offerant. Verum si consideres quia et in usu humano hereditatis pecuniariae gratia facit, ut uenerabiliora fiant iura pietatis, quia hoc quoque plus defertur parentibus, ne laesa pietas patris ulciscatur se ex heredatione uel abdicatione contumacis pignoris, mirari profecto desines, quae sit tanta diuinae hereditatis adpetentia.*

¹¹³ Iustus est évêque de Lyon en 381 à l'occasion du concile d'Aquilée, Simplicien est prêtre de l'église de Milan, destiné à succéder à Ambroise même à la tête de cette église et Orontianus est ordonné prêtre par Ambroise (voir *epist.* 18, 25) : pour Irénée l'appartenance au clergé n'est pas sûre, bien qu'elle soit très probable : voir J.-R. PALANQUE, « Deux correspondants de S. Ambroise : Orontien et Irénée », *RÉL* 11, 1933, p. 153-163.

3.2. La tradition manuscrite

En effet, à la lumière des éléments observés jusqu'ici, il est légitime, finalement, d'interroger la tradition qui nous a transmis le recueil, pour vérifier la présence éventuelle de la main d'Ambroise dans le projet rédactionnel de l'épistolier. Je prendrai en considération, à cet égard, deux questions : le rapport entre l'*epist.* 74 et l'*epist. extra coll.* 1a et celui entre le dossier des lettres transmis par le ms. *B'* et le livre IX du recueil.

3.2.1. En ce qui concerne la première question, l'*epist.* 74 du recueil rentre dans l'affaire de la synagogue de Callinicum¹¹⁴. Comme chacun le sait, dans cette petite ville orientale, avaient eu lieu, semble-t-il, deux événements importants, l'incendie de la synagogue à l'instigation de l'évêque et l'incendie d'un temple de la secte gnostique des Valentiniens par des moines en représailles, parce que les gnostiques auraient entravé la procession de ceux-ci à l'occasion de la fête des sept frères Maccabées. Informé de ces faits de la part du *comes Orientis*, alors qu'il est encore à Aquilée, où il combat contre l'usurpateur Maxime, finalement battu en août 388, l'empereur Théodose prévoit que les moines coupables soient punis d'emprisonnement et que l'évêque soit obligé de reconstruire à ses frais la synagogue. Ambroise est mis au courant des faits à Aquilée où il se trouve pour l'élection de Chromace, nouvel évêque de la ville après la mort de son prédécesseur Valérien le 26 Novembre de cette année-là. Par la suite, lorsqu'il retourna à Milan, Ambroise écrivit une lettre à l'empereur, afin de le faire revenir sur sa décision. L'évêque de Milan, dans cette lettre, fait entrer l'affaire non pas dans les questions d'ordre public, mais dans une *causa Dei*¹¹⁵, une affaire de Dieu, une question religieuse, dans la perspective de laquelle l'empereur, qui fait partie, en tant que fidèle, de l'Eglise, doit suivre les conseils et les avertissements de ses pasteurs, les évêques. Cette lettre n'ayant été suivie d'aucun effet, Ambroise traite la question dans l'église, *coram populo*, en présence de l'empereur, avec un sermon qui a été rapporté par Ambroise lui-même dans une lettre à sa sœur Marcelline, la première *extra collectionem* : cette lettre contient également en pièce jointe la lettre

¹¹⁴ Sur cette lettre voir F. J. DÖLGER, *Kaiser Theodosius des Grosse und Bischof Ambrosius von Mailand in einer Auseinandersetzung zwischen Predigt und Messliturgie*, dans *Antike und Christentum*, I, Münster 1929, 54-65, et surtout G. NAUROY, « Ambroise et la question juive à Milan à la fin du IV^e siècle. Une nouvelle lecture de l'*epist.* 74 (= 40 M.) », dans J.-M. POINSOTTE (éd.), *Les Chrétiens face à leurs adversaires dans l'Occident latin au IV^e siècle*, Rouen 2001, 37-59.

¹¹⁵ Cfr. *epist.* 74, 11 : *Quid igitur est amplius, disciplinae species an causa religionis ? Cedat oportet censura devotioni* ; 27 : *Si de causis pecuniariis comites tuos consulis, quanto magis in causa religionis sacerdotes domini aequum est consulas ?*

déjà envoyée à l'empereur et nous informe de l'épilogue de l'affaire¹¹⁶. Ainsi, nous apprenons que le sermon prononcé par Ambroise avait été suivi par un vif échange contradictoire entre Ambroise et l'empereur, soutenu par ses *comites* : vu la ferme intention de l'évêque de ne pas procéder à la célébration du sacrifice eucharistique jusqu'à ce qu'il ait été assuré par lui qu'il révoquera son action contre les moines et l'évêque de Callinicum, Théodose donne enfin à contrecœur des assurances à cet égard, et Ambroise, ainsi, passe à la célébration de l'eucharistie.

Or, ce qui nous intéresse ici est le fait que la version de la lettre envoyée à Théodose en pièce jointe à l'*epist. extra coll.* 1, pour cela numérotée dans le *CSEL epist. extra coll.* 1a, diffère de la version de cette même lettre contenue dans le recueil, c'est-à-dire de l'*epist.* 74, sur plusieurs points significatifs (pas seulement concernant la révision formelle) qui ne peuvent pas s'expliquer comme des variantes de la tradition manuscrite. C'est pourquoi M. Zelzer a envisagé ici de façon correcte la preuve d'une intervention d'Ambroise en vue de la publication de sa correspondance. La savante s'est concentrée surtout¹¹⁷ sur des lignes qui se trouvent seulement à la fin de l'*epist.* 74, tout à fait absentes, par contre, dans l'*epist. extra coll.* 1a :

Tu igitur qui armatis pepercisti hostibus et seruasti inimicos tuos, ne, quaeso, tanto studio putes uindicandum in Christianos. Nunc te, imperator, rogo, ut non aspernanter acceperis me et pro te et pro me timentem ; sancti enim uox est : “ Ut quid factus sum uidere contritionem populi mei ? ” (1 Mac. 2, 7) Ut offensam incurram dei ? **Ego certe quod honorificentius fieri potuit feci, ut me magis audires in regia, ne si necesse esset audires in ecclesia.**

Toi donc, qui as épargné tes ennemis armés et qui as sauvé tes adversaires, s'il te plaît, ne pense pas qu'il faut intervenir contre les chrétiens avec une si grande fureur ! Maintenant je te prie, empereur, de n'avoir pas du dédain pour moi qui crains pour toi et pour moi-même. C'est un saint, en effet, qui dit : “ Pourquoi suis-je né, pour voir la ruine de mon peuple ? ” Pour encourir l'offense de Dieu ? Sans doute ce qu'on pouvait faire avec plus de ménagements, je l'ai fait, afin que tu m'écoutes dans ton palais plutôt que, s'il le fallait, dans l'église.

¹¹⁶ *Epist. extra coll.* 1, 27-28.

¹¹⁷ Elle ne prend pas en considération toutes les divergences entre les deux rédactions, et parmi celles omises il y a, comme nous le montrons ici, des cas vraiment intéressants : voir *Sancti Ambrosii opera, Epistulae et acta*, epistularum liber decimus, epistulae extra collectionem, gesta concilii Aquileiensis, recensuit M. ZELZER, CSEL LXXXII/3, Vindobonae 1982, p. XXI-XXII.

Or, pour M. Zelzer¹¹⁸, cet ajout expliquerait bien pourquoi Ambroise n'a pas inséré dans le recueil l'*epist. extra coll.* 1 qui contenait justement le discours en public auquel l'évêque se réfère à la fin de l'*epist.* 74 : en fait, après l'affaire de Callinicum, les rapports entre l'empereur et l'évêque semblent se refroidir sensiblement, si bien que dans l'*epist. extra coll.* 11, envoyée par Ambroise à Théodose à propos d'une autre affaire, celle du massacre de Thessalonique en 390, il dit que l'empereur avait invité expressément ses collaborateurs à ne pas mettre à part l'évêque des décisions du consistoire¹¹⁹, c'est pourquoi selon la savante autrichienne Ambroise voudrait faire oublier dans sa correspondance cet épisode, en se limitant à la phrase ajoutée à la fin de l'*epist.* 74.

Or, je pense qu'en fait M. Zelzer n'a pas bien analysé en détail toutes les différences entre les deux versions de la lettre, à la lumière aussi de l'apostille qui figure dans la version du recueil. Il faut, avant tout, remarquer qu'Ambroise déjà dans la formulation divulguée à l'époque de l'affaire Callinicum laisse envisager, de façon allusive, la perspective de l'intervention dans l'église, si l'empereur ne l'écoute pas, comme il ressort de ce rapprochement :

<i>Epist. extra coll.</i> 1a, 5	<i>Epist.</i> 74, 5
Si in me peccari uiderem, non deberem tacere ; scriptum est enim : “ Quodsi peccauerit in te frater tuus, uade et corripe eum inter te et ipsum ; si te audierit, lucratus es fratrem tuum ; si autem te non audierit, adhibe tecum unum uel duos ut in ore duorum uel trium testium stet omne uerbum ; quodsi non audierit eos, dic ecclesiae ” (<i>Mt.</i> 18, 15-17). Aduertis, ergo, imperator, quod causam dei dissimulasse non queam ?	Si in me peccari uiderem, non deberem tacere ; scriptum est enim : “ Si frater tuus in te peccauerit, corripe illum primo, deinde increpa duobus et tribus testibus ; si te non audierit, dic ecclesiae ” (<i>Mt.</i> 18, 15-17). Causam dei tacebo ? Quid igitur sit quod metuum consideremus.

¹¹⁸ M. ZELZER, *Sancti Ambrosii opera* [n. 118], p. XXIII. Dans la contribution « Qui a organisé le Livre X de la Correspondance d'Ambroise de Milan ? », comprise dans ces actes, G. NAUROY se place substantiellement dans ce sillon, en envisageant, cependant, une double intervention d'Ambroise : la partie finale de l'*epist.* 74 aurait été présente dans la lettre envoyée à l'empereur ; Ambroise l'aurait censurée dans un premier temps dans la copie de celle-ci divulguée par lui à travers la missive adressée à sa sœur Marcelline, pour ne pas donner l'impression d'avoir menacé l'empereur de faire son intervention dans l'église ; enfin, il aurait publié dans la correspondance la version originale de la lettre adressée à l'empereur, avec quelques modifications, mais sans l'*epist. extra coll.* 1, parce que, comme le témoigneraient aussi l'absence dans le livre X du recueil de l'*epist. extra coll.* 11 relative à l'affaire, bien plus grave, du massacre de Thessalonique et la présence, par contre, du *De obitu Theodosi*, Ambroise après la mort de l'empereur, veut casser tous les aspects qui pouvaient nuire à la représentation de Théodose en tant que prince chrétien idéal.

¹¹⁹ *Epist. extra coll.* 11, 2 : *solī mibi in comitatu ius naturae ereptum uidebam audiendi, ut et loquendi priuare munere ; motus enim frequenter es quod ad me peruenissent aliqua quae in consistorio tuo statuta forent.*

On peut voir que dans la version de l'*epist. extra coll.* 1a le texte de Mt. 18, 15-17 est cité de façon complète et littérale, tandis que dans l'*epist.* 74 il est abrégé, avec l'insertion, cependant, dans le passage évangélique, des verbes (*increpa* qui se rattache à *corripe*, plus marqué que dans la source biblique où il se trouve déjà) appartenant au lexique de la *correptio*, le module oratoire dans lequel, comme je l'ai montré dans une contribution récente¹²⁰, Ambroise fait entrer la typologie du discours tenu par lui dans l'église devant l'empereur, relaté justement dans la lettre à Marcelline¹²¹ : tout se passe comme s'il voulait signifier – *a posteriori* – avoir emprunté le ton sévère des reproches de l'homélie aux directives du texte sacré. Mais ce qui nous importe davantage, c'est l'avertissement (*advertis, ergo, imperator*) adressé par Ambroise à Théodose dans l'*epist. extra coll.* 1a que, suite justement au modèle biblique, il ne pourra pas dissimuler¹²² la *causa dei*, c'est-à-dire que, si les exhortations privées ou réservées seulement à quelques témoins ne produisent aucun effet – comme c'est le cas pour la lettre qui lui a été officiellement envoyée¹²³ –, il ne pourra pas ne pas donner une dimension publique à la question en la soulevant devant l'église. Cet avertissement est tout à fait absent dans l'*epist.* 74 qui se limite à l'interrogation rhétorique, plus générique et un peu pléonastique¹²⁴, *causam dei tacebo ?*, parce qu'Ambroise ici ne veut pas donner l'impression d'avoir menacé l'empereur d'intervenir dans l'église et d'avoir, donc, déjà conçu cette démarche quand il avait envoyé la lettre, ce qui, par ailleurs, correspond à la réalité des faits : il suffit de souligner, comme je l'ai montré dans le travail susmentionné, que l'homélie tenue dans l'église en présence de l'empereur

¹²⁰ Voir M. CUTINO, « Strategie argomentative nell'omelia di Ambrogio di Milano sull'affare Callinico fra polemica anti giudaica e teologia politica », dans *Forme della polemica nell'omiletica latina di IV-VI secolo*. Convegno Internazionale di Studi Foggia 11-13 settembre 2013 (à paraître).

¹²¹ Dans le discours de l'*epist. extra coll.* 1 à la dimension vétérotestamentaire della *correptio*, représentée par l'interprétation symbolique du *baculum nucinum* de Ier. 1, 11, dans le par. 4 est associée celle néo-testamentaire de l'apôtre Paul, sur la base surtout de l'emploi de deux textes qui définissent l'action pédagogique de l'apôtre, toujours dans le cadre de la *correptio* à travers l'image du bâton, c'est-à-dire 1 Cor. 4, 21 et 2 Tim. 4, 2 (« *Argue obsecra increpa* »).

¹²² Sur Ambroise et cette importante catégorie politique impériale (pour laquelle je renvoie aux mélanges d'études « *Dissimulatio*. Tra antropologia e teologia », *Annali di Scienze Religiose* 4, 2011, p. 9-192), voir L.F. PIZZOLATO, « Dall'Editto di Milano all'impero cristiano. Ambrogio nel regno della dissimulazione », dans *Costantino a Milano : l'Editto e la sua storia (313-2013)*, Milano 8-11 maggio 2013 (à paraître).

¹²³ Voir, à cet égard, *epist. extra coll.* 1, 2 : *Tunc ego cum saepius agendo parum proficerem, et epistulam dedi imperatori quam simul misi et ubi processit ad ecclesiam hunc sermonem habui.*

¹²⁴ Cette interrogative se place, en effet, dans le sillon d'un passage précédant, *epist.* 74, 4 = *epist. extra coll.* 1, 2 : *si in causis rei publicae loquar, quamvis etiam illis iustitia servanda sit, non tanto astringar metu si non audiar, in causa vero dei quem audies si sacerdotem non audies, cuius maiore peccatorum periculo ? Quis tibi verum audebit dicere si sacerdos non audeat ?*

est basée sur l'approfondissement¹²⁵ de la même documentation scripturaire – en premier lieu, le discours du prophète Nathan au roi David en 2 *Sam.* 12 et l'épisode de la pécheresse pardonnée par Jésus en *Lc.* 7, 36-50 – qu'Ambroise valorise dans la lettre¹²⁶, si bien qu'il y a une parfaite complémentarité, à cet égard, entre lettre et sermon.

Ainsi, dans l'apostille ajoutée à la fin de l'*epist.* 74, Ambroise veut montrer qu'il s'était conduit avec beaucoup de ménagements à l'égard de l'empereur : le mot clé est justement *honorificentius*, appartenant au même vocabulaire que l'évêque emploie à la fin du discours tenu par lui dans l'église contre Auxence¹²⁷, à l'occasion de la question des basiliques en 386, pour souligner que, s'il s'était refusé de traiter de cette question devant le consistoire ou s'il avait opéré une distinction entre la *causa civilis* et la *causa dei*, cela n'avait pas du tout constitué une offense à la dignité de l'empereur, comme on le lui avait reproché, parce que dans les questions religieuses, ecclésiastiques, l'empereur est dans l'église, non pas au dessus de celle-ci¹²⁸. Les modifications apportées par Ambroise à la version attribuée à la lettre à Marcelline rentrent, en effet, dans cette perspective : l'évêque veut montrer à l'opinion publique qui connaissait bien l'affrontement dramatique entre lui et Théodose, qu'il n'avait pas porté atteinte à la dignité de l'empereur, et que celui-ci n'avait donc pas raison d'ignorer totalement ses requêtes ; ce faisant, Théodose l'a obligé à traiter la question dans l'église là où – à l'inverse de sa position lors de l'affaire des basiliques – il aurait préféré que cette question, bien qu'elle-même *causa Dei*, restât dans le palais royal. L'apostille finale ne sert pas, comme le pense M. Zelzer¹²⁹, à condenser dans une phrase un épisode peu édi-

¹²⁵ Le discours du prophète Nathan au roi David en 2 *Sam.* 12 est employé par Ambroise dans la partie conclusive de son discours (par. 25), tandis que la plus part du discours (par. 5-23) est centré sur l'exégèse de l'épisode de la pécheresse pardonnée par Jésus en *Lc.* 7, 36-50.

¹²⁶ *Epist.* 74, 22-24 : *Et quid posthac Christus loquetur ? Non recordaris quid David sancto per Nathan prophetam mandauerit ? ... Itaque tibi non quasi ingrato recensui sed quasi iure collata enumeravi, ut his admonitus cui plus collatum est plus diligas. Denique hoc respondenti Simoni dixit dominus Iesus : " Recte iudicasti " (Lc. 7, 43). Statimque conuersus ad mulierem, quae pedes eius unguento unxit typum ecclesiae gerens, ait Simoni : " Propter quod dico tibi : Remissa sunt peccata eius multa, quoniam dilexit multum. Cui autem minus dimittitur minus diligit " (Lc. 7, 47). Haec est mulier quae in domum Phariseae intravit et eiecit Iudaeum, Christum autem acquisiuit. Ecclesia enim synagogam exclusit.*

¹²⁷ Pour ce discours, voir M. CUTINO, « Les finalités du *Sermo contra Auxentium* d'Ambroise dans le cadre du conflit pour la basilique de Milan en 386 », dans F. VINEL (éd.), *Écrire contre. Quête d'identité, quête de pouvoir dans la littérature des premiers siècles chrétiens*, Strasbourg 2012, p. 139-154.

¹²⁸ *Epist.* 75a, 36 : *Quod cum honorificentia imperatoris dictum nemo potest negare. Quid enim honorificentius quam ut imperator ecclesiae filius esse dicatur ? Quod cum dicitur sine peccato dicitur, cum gratia dicitur. Imperator enim intra ecclesiam non supra ecclesiam est ; bonus enim imperator quaerit auxilium ecclesiae, non refutat. Haec ut humiliter dicimus ita constanter exponimus.*

¹²⁹ Voir n. 118.

fiant qu'Ambroise veut désormais faire oublier, mais elle constitue plutôt une justification, un regret.

La plupart de ces modifications s'intègrent bien dans cette clé de lecture : en effet, il s'agit, le plus souvent, de formules très obséquieuses envers l'empereur, à commencer par l'intitulé de l'épître (*Clementissimo principi ac beatissimo imperatori Theodosio Augusto Ambrosius episcopus* de l'*epist.* 74¹³⁰ contre le plus sec *Ambrosius Theodosio imperatori* de l'*epist. extra coll. 1a*), ou moins directes¹³¹. D'autres modifications sont plus substantielles : certaines expressions qui dans l'*epist. extra coll. 1a* faisaient craindre à l'empereur que l'affaire de Callinicum soit interprétée comme pouvant être un danger pour la foi catholique, sont présentées dans l'*epist.* 74 comme signe de la sollicitude du pasteur envers la foi de l'un de ses fidèles, l'empereur¹³² ; l'exhortation à mériter la protection divine pour ses enfants et successeurs Honorius et Arcadius est nuancée dans l'invitation à postuler encore pour ceux-ci la clémence divine¹³³.

Or, du point de vue qui nous intéresse, la question de l'organisation du recueil, ces interventions, sans aucun doute dues à Ambroise, nous témoignent que la révision des épîtres par l'évêque, dont il nous parle dans certaines lettres à Sabinus, a concerné aussi les lettres officielles.

¹³⁰ Il s'agit des formules proches, en général, des intitulés des lettres du livre X adressées à l'empereur Valentinien II (*epist.* 72-73-75) et de certaines *extra collectionem* (5-6-7-8), là où la formule des lettres officielles contenues dans les autres livres est plus sèche : voir *epist.* 25 (*Ambrosius Theodosio imperatori*) et 30 (*Ambrosius Valentiniani imperatori*).

¹³¹ Je me réfère, avant tout, à des expressions plus nuancées de l'*epist.* 74 par rapport à celles de l'*epist. extra coll. 1a* : voir *epist.* 74, 1 : *imperator beatissime* ~ *epist. extra coll. 1a, 1 : om.* ; *epist.* 74, 14 : *deus pro illis prohibet rogari quos tu uindicandos putas* ~ *epist. extra coll. 1a, 14 : deus pro illis prohibet rogari quos tu uindicas* ; *epist.* 74, 30 : *de hoc ut placet arbitrio tuo consulere et temperare dignaberis* ~ *epist. extra coll. 1a, 30 : de hoc ut placet arbitrio tuo consule et tempera*.

¹³² Voir *epist.* 74, 9 : *Iube labarum synagogae inferri, uideamus si non resistunt* ~ *epist. extra coll. 1a, 9 : Iube labarum synagogae inferri, uideamus si non resistunt milites* (la présence de *milites* dans la première version fait envisager à Théodose le danger que les soldats romains et chrétiens puissent résister à faire entrer dans la synagogue, en tant que lieu de l'infidélité, le labarum, symbole de la croix chrétienne, tandis que l'omission de ce mot dans la seconde version donne à l'expression *si non resistunt* une dimension plus vague ; *epist.* 74, 26 : *Graue est fidem tuam pro Iudaeis periclitari* ~ *epist. extra coll. 1a, 26 : Graue est fidem nostram pro Iudaeis periclitari* (dans ce dernier cas, la lettre envoyé, Ambroise présente l'affaire de Callinicum comme un danger pour la foi catholique en général, tandis que dans la lettre revue le danger concerne la foi de l'empereur, dont l'évêque se prend soin).

¹³³ Voir *epist.* 74, 31 : *Habes in quibus domini adhuc debes circa imperium Romanum inuitare clementiam* ~ *epist. extra coll. 1a, 31 : Habes in quibus domini adhuc debes circa imperium Romanum inuitare et emereri clementiam*. Il est tout à fait évident que la présence aussi de *emereri* dans la lettre envoyé est plus explicite par rapport au seul générique *inuitare* conservé dans la lettre revue.

Que cette révision se soit concrétisée dans une publication achevée, c'est une toute autre question. En dehors du fait que, comme nous l'avons remarqué, on n'envisage pas une distribution cohérente dans le recueil qui nous est parvenu entre lettres privées et lettres officielles, et que les lettres officielles qui se retrouvent surtout à la fin de ce recueil, dans l'actuel livre X, sont hétérogènes (leur éventuelle sélection, par rapport à celles qui sont restées au dehors, *extra collectionem*,¹³⁴ n'étant pas parfaitement intelligible), ce sont justement l'absence de l'*epist. extra coll.* 1 à côté de l'*epist.* 74, et, d'autre part, la présence *extra collectionem* de la première version de celle-ci avec la lettre à Marcelline contenant le discours prononcé dans l'église, qui ne tiennent pas dans la perspective d'une révision ambrosienne, ni du point de vue formel ni sur le plan de motivations profondes. En effet, les variantes entre la première et la seconde formulation de la lettre à Théodose ne justifient pas du tout l'absence délibérée de l'actuelle *epist. extra coll.* 1 et du discours qu'elle contient : au contraire, comme nous venons de le voir, les modifications apportées servent à Ambroise à mettre en évidence qu'il s'était montré déferent (*honorificentius*) envers l'empereur et que, donc, c'est à cause de l'inefficacité inopinée de cette lettre auprès de celui-ci qu'il avait été contraint d'intervenir dans l'église. Si vraiment Ambroise avait pour but de faire oublier la conclusion de l'épisode de Callinicum, en tant que peu édifiant par rapport à l'image qu'il voulait fournir dans sa correspondance des relations entre lui-même et Théodose ou par rapport au portrait idéal de celui-ci en tant que véritable empereur chrétien – qui dépendrait, en effet, surtout de la présence dans la *collectio* du *De obitu Theodosi*, parce qu'en fait le grand absent du livre X c'est justement Théodose –, il est plus naturel de penser qu'il n'aurait pas du tout inséré cette lettre dans son recueil. En effet, d'une part la 'postérité', n'aurait pas pu bien comprendre le déroulement de l'affaire sans le complément, à la lumière de l'apostille finale, autant plus nécessaire de l'*epist. extra coll.* 1, d'autre part le rapport osmotique entre la lettre et le discours composés lors de l'affaire Callinicum était sans aucun doute parfaitement clair pour les contemporains : il suffit de rappeler que Paulin de Milan dans sa *Vita Ambrosii* conçue en 412 ou 422¹³⁵, en relatant les paroles adressées par le prophète Nathan à David de 2 *Sam.* 12 auxquelles

¹³⁴ Voir, à cet égard, dans ce volume C. GERZAGUET - P. MATTEI, « Les lettres d'Ambroise extra collectionem. Présentation philologique du dossier. Approche historique et doctrinale ».

¹³⁵ Sur ce problème chronologique je renvoie à E. ZOCCA, « La “ Vita Ambrosii ” alla luce dei rapporti fra Paolino, Agostino e Ambrogio », dans L.F. PIZZOLATO - M. RIZZI, *Nec timeo mori* [n. 27], p. 803-828, et à Y.-M. DUVAL (†) - M. CUTINO, *Paulin de Milan, Vie d'Ambroise*. Introduction, texte critique, traduction française et commentaire (à paraître dans *Supplementum Vigiliae Christianae* 2014).

Ambroise se réfère dans le discours tenu dans l'église devant Théodose en 388, les cite selon la formulation de ces paroles dans la lettre envoyée avant à Théodose, qui 'actualisent' la perspective du discours du prophète vétéro-testamentaire¹³⁶. Ces associations Nathan/Ambroise et David/Théodose seront ensuite mises à profit et par Ambroise même dans l'*epist. extra coll.* 11¹³⁷ et par le biographe Paulin¹³⁸ lors de la question suivante du massacre de Thessalonique en 390, si bien que de cela, avec toute probabilité, dépend aussi la dédicace *a posteriori* d'un écrit, l'*Apologia prophetarum David*, à l'empereur Théodose selon une souche manuscrite de cette œuvre¹³⁹.

Par ailleurs, si l'on objecte que la lettre à Théodose ne pouvait pas être omise en tant que nécessaire parce que, à côté des questions païennes et ariennes, représentées respectivement par les lettres 72-72a-73 et 75-75a-76, Ambroise voulait donner aussi des aperçus sur la question juive, alors Ambroise aurait d'autant plus dû faire recours à l'*epist. extra coll.* 1¹⁴⁰ : en effet, dans l'*epist.* 74 la question

¹³⁶ Paul. Med., *vita Ambr.* 23, 1 : *Postea uero quam Mediolanum reuersus est, posito imperatore in ecclesia, de eadem causa tractauit in populo. In quo tractatu introduxit Domini personam loquentis imperatori* : "Ego te ex ultimo imperatorem feci, ego tibi exercitum inimici tui tradidi, ego tibi copias, quas ille aduersum te exercitui tuo parauerat, dedi, ego inimicum tuum in potestatem tuam redegi, ego de semine tuo supra solium regni constitui, ego te triumphare sine labore feci : et tu de me inimicis meis donas triumphos ? Il est tout à fait évidente que Paulin se réfère à *epist.* 74, 22 = *epist. extra coll.* 1a, 22, en citant le début et la fin de la prosopopée du Seigneur : *Ego te de fratribus tuis minorem elegi et de priuato imperatorem feci. Ego de fructu seminis tui in sede imperiali locaui... ego tibi inimicum tuum in potestatem tuam captiuum deduxi... dederunt tibi hostes tui commeatus suos quos sibi parauerant... Ego ergo te triumphare feci de inimico tuo et tu de plebe mea das meis inimicis triumphum ?*, tandis que dans le discours tenu dans l'église (*epist. extra coll.* 1, 25) Ambroise, plus prudent, respecte en fait la lettre de l'exhortation biblique du prophète Nathan à David.

¹³⁷ Voir *epist. extra coll.* 11, 7-9. Il est significatif le fait qu'ici Ambroise, pour exhorter Théodose à faire pénitence, évoque, en premier lieu, encore une fois 2 *Sam.* 12, mais en en relatant la pénitence de David, non pas le discours de Nathan, et qu'à cet épisode il associe une autre fameuse expiation de David, celle concernant le recensement du peuple interdit par Dieu de 2 *Sam.* 24 (par. 8 : *Iterum ... percussus est corde*) : la volonté d'instaurer un lien entre le premier et le second péché de David – c'est-à-dire entre l'affaire Callinico et celui de Thessalonique – est très probablement à l'origine de l'indication trompeuse de la part d'Ambroise de Nathan en tant que prophète envoyé à nouveau (par. 8 : *Et missus est iterum ad eum Nathan propheta*) à David = Théodose, là où, en effet, dans le texte biblique le prophète en question cette fois c'est Gad.

¹³⁸ Paul. Med., *vita Ambr.* 24, 1-3.

¹³⁹ Je me permets, à ce propos, de renvoyer à mon appendice « David e Teodosio nel dossier Callinico e nell' *Apologia prophetarum David* », comprise dans M. CUTINO, « Strategie argomentative » [n. 121].

¹⁴⁰ J'ajouterais aussi que même sur le plan formel on attendrait la présence de l'*epist. extra coll.* 1a. En effet, la complémentarité lettre-sermon ou discours semble constante dans les dossiers sur les différentes questions : dans le dossier sur la question de l'autel de la Victoire, à côté des *epist.* 72-73, nous avons la *Relatio Symmachi* (= *epist.* 72a), et dans le dossier sur l'affaire des basiliques, le

proprement juive est à l'arrière-plan, tandis qu'Ambroise se concentre plutôt sur le fait qu'un empereur chrétien ne peut pas privilégier, même dans des questions secondaires ou d'ordre public, les autres fausses confessions par rapport à la véritable foi du catholicisme : il faut rappeler, à cet égard, que l'affaire Callinicum ne concernait pas seulement les juifs mais aussi les gnostiques valentiniens¹⁴¹ et que tous les deux sont traités, à cet égard, dans la lettre de la même façon. L'affaire de Callinicum est présentée, au contraire, en tant que véritable question juive dans le discours tenu dans l'église en 388 et relaté dans la lettre à Marcelline, où les gnostiques ne sont pas du tout mentionnés : dans ce texte, en effet, à travers l'exégèse de l'épisode de la pécheresse pardonnée de *Lc.* 7, 36-50, déjà proposé à Théodose dans la lettre envoyée, Ambroise approfondit le côté théologique de la question, en montrant que la synagogue a perdu le salut qui est devenu l'apanage des chrétiens¹⁴².

Enfin, comme M. Zelzer¹⁴³ croit que Paulin lui-même a publié les premières dix lettres *extra collectionem*, il me semble invraisemblable que le biographe d'Ambroise, qui, vu les rapports avec celui-ci, n'aurait jamais pu ignorer l'existence d'un recueil publié par l'évêque, et qui, par contre, dans sa *Vita Ambrosii*, se base, pour l'épisode en question, exclusivement sur la lettre à Marcelline¹⁴⁴ et son annexe, ait pris l'initiative autonome de publier la lettre à Marcelline, exclue par l'évêque, avec, en plus, en pièce jointe, une version antérieure de la lettre adressée à Théodose qui avait des écarts significatifs par rapport à la formulation qu'Ambroise aurait voulu faire connaître aux lecteurs ! Tout se passe, donc, comme si la révision faite par Ambroise n'avait pas acquis une forme définitive divulguée et connue par ses contemporains.

3.2.2. Venons-en, enfin, à la question du rapport entre le dossier transmis par *B^I*, le ms. Bononiensis, de VI s., le manuscrit le plus ancien dans l'absolu de la tradition des lettres, qui comprend les *epist.* 64-68, et le livre IX du recueil où ces lettres sont contenues. L'importance de ce manuscrit a été également sous-évaluée dans l'édition du CSEL, tandis que H. Savon a attiré l'attention sur celui-

Sermo contra Auxentium (= *epist.* 75a) s'ajoute à la documentation épistolaire constituée par les *epist.* 75-76 et, après le *De obitu Theodosi* – un autre discours ! – 77. Cette partie de la correspondance, donc, semblerait relier lettres et discours concernant questions politiques dont Ambroise avait été protagoniste.

¹⁴¹ Sur lesquels Ambroise se concentre dans *epist.* 74, 16.

¹⁴² Voir, en particulier, le long développement exégétique des par. 12-24.

¹⁴³ M. ZELZER, *Sancti Ambrosii opera* [n. 118], p. LXXXV-LXXXVI.

¹⁴⁴ Voir Paul. Med., *vita Ambr.* 23, 4 : *Haec autem scripta sunt in epistula, quam ad germanam sua fecit, in qua tractatum inseruit, quem eodem die habuerat de baculo nuceo qui a propheta Hieremia visus esse describitur.*

ci¹⁴⁵. Tout d'abord, il faut observer qu'il n'y a pas d'erreurs dans lesquelles B^I et la *collectio* dans sa globalité coïncident. Par ailleurs, même s'il est affecté par un grand nombre de fautes, dans des cas significatifs B^I donne la bonne leçon contre tout le reste de la tradition¹⁴⁶. C'est pourquoi il est correctement absent dans le *stemma codicum* de l'édition du CSEL, parce qu'il n'appartient pas à l'archétype de la *collectio*.

Par ailleurs, comme l'a fait observer correctement H. Savon¹⁴⁷ dans la contribution susdite, on a la preuve irréfutable que la *collectio* a été influencée par la tradition de ce manuscrit : il s'agit des incipit/explicit avec la numérotation des lettres en question propre à ce manuscrit, qui sont reproduits dans un nombre significatif de témoins du recueil. La situation fait clairement ressortir ce schéma basé sur l'apparat du CSEL, où P^I est employé par M. Zelzer¹⁴⁸ en tant que le manuscrit le plus ancien qui se rattache à B^I manquant substantiellement de l'*epist.* 68 si l'on excepte quelques lignes initiales :

- (64) explicit epistula I B_1
- (65) Incipit feliciter epistula II filiciter in Christo Iesum B_1 LXV $A(pr)W(pc)$ LXVI
 $A(ar)BEFKLMN$
 Explicit epistula II B_1 ABELMS
- (66) Incipit epistula III B_1 ABELMSW add. lege filiciter in Christo Iesum B_1 LXVI
 $AW(pc)$, LXVII BEFLMN
 Explicit epistula III B_1 BELMSW
- (67) Incipit epistula IIII B_1 BELMSW add. lege filiciter in Christo Iesum B_1 LXV N
 LXVII $ALW(pc)$ LXVIII EFKM
- (68) LXVIII $A(pr)W(pc)$ LXVIII $A(ar)BEKLM$
 Explicit epistula IIII (III A) ad galat(h)as $P_1 (=B_1)$ ABELMSW

Comme on peut le remarquer, B^I numérote les lettres en question *epistula* I, I, III, et IV, parce qu'il est affecté par la fusion dans une unique *epistula* IV des lettres numérotées 67-68 dans le recueil, et il présente dans l'explicit de cette *epistula* IV (= 67-68) la précision trompeuse *ad galat(h)as* en appliquant à tout l'ensemble des lettres l'intérêt pour l'épître paulinienne aux Galates qui, en fait, concerne seulement les lettres I-II-II = 64-65-66, tandis que la IV = 67-68 concerne des épisodes de l'évangile de Jean. Or, quelques éléments très significa-

¹⁴⁵ H. SAVON, « Un dossier », [n. 7], p. 75-92.

¹⁴⁶ Je cite les lignes des lettres en question selon le critère déjà observé dans les n. 78-79 : 64, 23-24. 25. 33. 78. 110 ; 66, 80 ; 67, 53. 63-65 ; 68, 73. 119. 158.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 77-78. 92.

¹⁴⁸ M. ZELZER, *Sancti Ambrosii opera* [n. 4], p. LIX-LX.

tifs présents dans certains manuscrits du recueil, *ABELMSW*¹⁴⁹ – les explicit avec la numérotation propre à *B'* à partir de l'*epist.* 65 jusqu'à l'*epist.* 68, là où, généralement¹⁵⁰, les manuscrits du recueil n'ont pas d'explicit à la fin de chaque lettre ; la formule *explicit epistula IIII ad galat(h)as* à la fin de l'*epist.* 68, sans qu'il y ait, par ailleurs, un explicit pour l'*epist.* 67 ; enfin la présence dans les *epist.* 66 et 67, après l'incipit identique à celui de *B'*, de la numérotation progressive propre au recueil – tous ces éléments montrent qu'à cet égard les manuscrits en question ont été sans aucun doute influencés par la tradition de *B'*.

3.2.2.1. Il est certain, donc, que les lettres contenues dans *B'* ont connu une transmission indépendante de la *collectio*. Cette transmission autonome consiste-t-elle dans un dossier autonome ? Peut-on voir, donc, dans ces lettres la preuve d'une diffusion partielle des matériaux épistolaires, intégrés, ensuite, dans le recueil ? Et qui, éventuellement, aurait opéré cette intégration ? À cet égard, nous enregistrons substantiellement trois positions : celle de M. Zelzer¹⁵¹ selon laquelle ce florilège ne saurait être l'œuvre d'Ambroise puisqu'on n'y trouve ni les noms des destinataires ni les formules épistolaires initiales et finales ; celle de G. Nauroy¹⁵², plus concentré sur le contenu, qui a fait remarquer que s'il y avait eu de la part d'Ambroise une publication autonome de ce dossier (par ailleurs insuffisant par sa dimension à former un codex), l'évêque aurait plutôt regroupé les lettres de 63 à 69 pour former un véritable ensemble centré sur le rapport entre la loi et la nouvelle économie de l'évangile ; enfin, celle d'H. Savon¹⁵³ qui, en mettant en évidence, au contraire, la cohérence du dossier des lettres 64-68 et son importance à cause des remarques qu'elles contiennent sur Origène¹⁵⁴, pense qu'il n'est pas vraisemblable qu'Ambroise ait intégré lui-même ce dossier élaboré par lui à un ensemble confus (ce que serait l'actuel livre IX selon H. Savon), où il n'aurait plus attiré l'attention. Ce dossier, plutôt, à son avis, sans doute après la disparition de l'évêque, aurait été intégré dans la *collectio* alors que celle-ci, pour l'essentiel, s'était déjà constituée. Cette intégration, donc, est l'œuvre d'un copiste.

¹⁴⁹ Ces manuscrits appartiennent à des subarchétypes différents : *EMSW* proviennent du même subarchétype ; *B* a des erreurs qui le rattachent à *L* ; *A* est proche de *K*.

¹⁵⁰ Si l'on excepte l'explicit *contuli* propre à *BFL*, sur lequel voir M. ZELZER, *Sancti Ambrosii opera* [n. 4], p. LIII.

¹⁵¹ M. ZELZER, « Quelques remarques sur la tradition des œuvres d'Ambroise et sur leurs titres originaux », dans G. NAUROY (éd.), *Lire et éditeur aujourd'hui Ambroise de Milan. Actes du colloque de l'Université de Metz (20-21 mai 2005)*, Berne 2007, p. 21-35, en particulier p. 27.

¹⁵² G. NAUROY, « Édition » [n. 1], p. 53-54 et n. 106.

¹⁵³ H. SAVON, « Un dossier », [n. 7].

¹⁵⁴ Voir aussi dans ce volume, H. SAVON, « La structure et la formation du “livre IX” de l'édition Faller-Zelzer des lettres d'Ambroise ».

Pour donner, à mon avis, une réponse satisfaisante aux questions que nous avons formulées, il faut considérer toutes les dyscrasies entre la formulation des lettres 64-68 fournie par *B'* et celle propre à la *collectio*. Il y a, avant tout, un élément, auquel on n'a pas donné beaucoup d'importance jusqu'ici : il est vrai que les lettres de *B'* se présentent sans intitulé et sans formules de salutations – ce qui, par ailleurs, n'est pas un cas isolé dans le recueil¹⁵⁵ –, et pourtant elles ont également dans ce manuscrit une claire définition épistolaire et thématique, voire bipartite, sur la base de l'intertexte biblique, qui est bien encadrée par les incipit des premières lettres de chaque partie, si nous les lisons comme ils se présentent dans le manuscrit, sans l'intervention de Zelzer visant à les conformer aux données contradictoires du recueil. Les trois premières lettres de *B'*, un véritable dossier sur la lettre de Paul aux Galates d'inspiration origénienne, sont introduites, en effet, par une lettre – la 64 du recueil – dont l'incipit c'est *Audisti, frater, hodie lectum in apostolo*, tandis que dans le recueil au lieu de *frater* nous avons le vocatif *fili*. L'autre bloc, constitué par les lettres 67-68, qui se concentre sur des épisodes de l'évangile de Jean (dans un ordre inverse, ch. 9-8), commence lui-même dans *B'* avec l'incipit identique de la lettre 67, *Audisti, frater, lectionem euangelii* : la lettre est adressée, donc, au même *frater* générique destinataire du bloc précédent, et cette fois ce vocatif est significativement confirmé par la *collectio* même, qui présente, par ailleurs, une incongruité de ce début par rapport au congé, où il y a le vocatif *fili*. M. Zelzer, pour harmoniser le début de cette lettre avec la formule des salutations de la *collectio*, se limite à corriger *frater* en *fili*, là où la question est plus complexe : il est tout à fait évident que dans *B'* *frater* ne peut pas être réduit à une faute, parce qu'il est conforme au destinataire de la lettre 64, en recourant au même destinataire dans les apostrophes directes qui servent à distinguer les deux blocs exégétiques dédiés à Galates et à Jean : pourquoi, si la version du recueil est la source de *B'*, le copiste de celui-ci aurait dû corriger l'originale vocatif *fili* de l'*epist.* 64 en *frater* ? S'il s'agit d'une faute due au hasard, comment peut-on expliquer la présence encore de *frater* au début de l'*epist.* 67, cette fois partagé par le recueil ? L'incongruité *frater/fili* dans l'*epist.* 67 du recueil montre, donc, encore une fois l'originalité et l'indépendance de la tradition de *B'*.

Par ailleurs, par rapport au recueil, dans *B'* la lettre 68 ne comprend pas les premières lignes jusqu'à *ac* :

1. Etsi iam superiore epistula hanc quam proposuisti quaestiunculam absoluerim, tamen aliquid plenius requirenti tibi ut filio afferre atque exsculpere non supersederim.
2. Ac semper quidem decantata quaestio ... in libro euangeli ...

¹⁵⁵ On peut citer l'*epist.* 69 sans congé et l'*epist.* 71 sans intitulé et sans congé.

En outre dans *B'* cette lettre suit sans solution de continuité la lettre précédente : nous sommes ici devant à une erreur du copiste, qui, cependant, nous donne aussi des informations sur le dossier de ce manuscrit. En effet, il est difficile de penser que le copiste de *B'* aurait fusionné les *epist.* 67-68 en une seule lettre, sans s'apercevoir qu'il s'agissait des deux lettres indépendantes, si dans ce dossier avaient été présentes les premières lignes de l'*epist.* 68, qui font référence aux circonstances de l'échange épistolaire entre Ambroise et le destinataire de la lettre, et qui distinguent, donc, cette lettre de la précédente *epist.* 67. Significatif est aussi, à cet égard, le fait que le début manque 'chirurgicalement' dans *B'* jusqu'à la conjonction *ac* qui permet d'introduire la question au centre de l'épître après la formule introductive précédente : c'est justement l'incipit ex abrupto *Semper quidem decantata quaestio ...* qui favorise la fusion des *epist.* 67-68. Par ailleurs, il s'agit d'une typologie d'incipit qui n'est pas isolée dans la correspondance, en particulier dans les lettres qui font partie de quelque série : l'exemple le plus clair, c'est la lettre 18 à Orontianus qui commence également ex abrupto avec *Prophetarum quidem congregationem gentium adnuntiarunt...*

3.2.2.2. Or, il est très intéressant d'examiner les caractéristiques de l'incipit de l'*epist.* 68, absent dans *B'*, dont le contenu et la forme sont sans aucun doute ambrosiens. La situation qui ressort de cet incipit est la suivante :

a) la lettre est adressée dans le recueil à Irénée ;

b) Ambroise dit avoir répondu à une petite question proposée (*quaestiuncula*) par le destinataire Irénée déjà dans la lettre précédente (*superiore epistula*) ou, comme le propose G. Nauroy¹⁵⁶, dans une lettre précédente, même si, il faut le remarquer, cette signification-ci n'est pas justifiée par l'*usus scribendi* relatif aux incipit de la correspondance ambrosienne¹⁵⁷ : il est très intéressant, à cet égard, surtout l'incipit de l'*epist.* 22¹⁵⁸ où, tout comme dans l'*epist.* 68, Ambroise affirme vouloir de son plein gré intégrer du point de vue exégétique la réponse donnée à une question posée par le destinataire (en ce cas Orontianus) ;

¹⁵⁶ Dans un article à publier, « Comment interpréter la présence isolée de quatre lettres d'Ambroise de Milan dans un manuscrit de Boulogne-sur-Mer ? », gentiment mis à la disposition des membres du groupe de recherche ambrosien.

¹⁵⁷ Voir *epist.* 12, 1 : *Ubi superiorem absolui epistulam* (Ambroise se réfère à la lettre 11) ; *epist.* 14, 1 : *superiore epistula scripsimus* (il s'agit sans aucun doute de la lettre 13) ; *epist.* 19, 1 : *superiore epistula* (= *epist.* 18) *de ea anima sermonem contulimus* ; *epist.* 40, 1 : *Licet enim mihi de superioris fine epistulae sequentis mutuari exordium* (l'*epist.* 40 commence par *Ier.* 17, 11, texte centré sur la perdrix avec lequel se conclut l'*epist.* 39).

¹⁵⁸ *Epist.* 22, 1 : *Superior epistula tuae inquisitioni respondit ; haec meae responsionis portio est, quae non soluat, sed inpleat superiorem.*

c) cependant, suite à la requête expresse du destinataire d'un approfondissement (*tamen aliquid plenius requirenti tibi*) sur la petite question résolue, Ambroise compose l'*epist.* 68.

Cet incipit, comme il est évident, pose une série des problèmes, compte tenu de la situation de la lettre dans le recueil. En effet, les premières lignes de l'*epist.* 68, en rappelant de façon cryptique une question posée par le destinataire à laquelle Ambroise a répondu, instaurent une claire liaison avec une lettre précédente qui ne peut pas être la lettre 67, parce que dans celle-ci on ne fait aucune référence à une question posée à l'évêque, et, en tout cas, dans toute la *collectio* on ne trouve aucune documentation relative à cette typologie de question posée par Irénée. En effet, c'est la lettre 50 à Studius à laquelle on pourrait rattacher la lettre 68 : dans la lettre 50, en effet, Studius avait posé à Ambroise une question sur les limites de la miséricorde dans le domaine de l'action politique, et dans sa réponse l'évêque recourt justement aussi à *Ioh.* 8, 3-11, concernant l'épisode fameux de la pécheresse pardonnée par Jésus : il est tout à fait compréhensible qu'il veuille, donc, approfondir ici la réponse donnée à travers l'éclaircissement exégétique du lieu évangélique en question. Toutefois, dans son édition M. Zelzer reproduit la leçon des manuscrits, en acceptant Irénée en tant que destinataire de l'épître et en justifiant cette incongruité à la lumière de la *varietas* dans le choix des destinataires, qui seraient plutôt des dédicataires, suggérée par le modèle de la correspondance de Pline¹⁵⁹.

Or, à vrai dire, pour justifier cette incongruité manifeste, on ne peut pas faire recours au critère de la *varietas* qui, comme nous l'avons dit, est un procédé rhétorique avec ces règles qui, en tout cas, ne contredisent pas le critère de la vraisemblance, d'importance capitale dans l'optique et du destinataire réel de la lettre et du lecteur de l'ouvrage publié : c'est ce critère qui ici est mis en cause par l'envoi de la lettre 68 à un destinataire qui n'est pas celui de la ou d'une lettre précédente ni celui qui a vraiment sollicité la question ; et faire recours ici à la distinction entre dédicataire et destinataire c'est tout à fait égarant parce qu'Irénée ici ne peut pas du tout être un dédicataire : la présence de *tibi* dans le début de la lettre fait penser au lecteur que l'auteur s'adresse sans aucun doute au personnage nommé dans l'*intitulatio* et qu'il fait référence à des requêtes bien précises que ce personnage lui a formulées. Par ailleurs, il ne semble pas convaincant d'imaginer qu'Ambroise ait eu ainsi l'intention de tresser un réseau d'échos ou de rappels au sein du recueil entre la lettre 68 et la lettre 50 : en fait pour le lecteur un rappel si lointain et cryptique à une petite question évoquée de façon si allusive, par ailleurs avec un intitulé tout à fait égarant, pouvait avoir seulement un effet de

¹⁵⁹ M. ZELZER, *Sancti Ambrosii opera* [n. 4], p. 169 in app. (et p. XXXV).

distanciation, qui sans aucun doute ne peut pas appartenir aux intentions d'Ambroise.

Sur la base, donc, de ce que nous avons dit à propos du dossier autonome de *B'*, il me semble que l'*incipit* de l'*epist.* 68 dans le recueil témoigne de l'intervention directe d'Ambroise qui cherche à réviser un matériel – les lettres de 64 à 68 – qu'il avait fait circuler de façon indépendante, selon des finalités qui nous échappent. Le dysfonctionnement de cette intervention nous confirme que le projet de publication n'a pas été achevé.

3.2.2.3. À la lumière de cela on peut donner une toute autre explication aussi à d'autres incongruités dans le texte des *epist.* 64-68 dans le recueil, qui sont également frappantes, c'est-à-dire :

- l'absence de destinataire de la lettre 67 ;
- la contradiction, déjà vue, *frater/fili* concernant le destinataire inconnu de cette lettre, ce qui semble témoigner de l'incertitude d'Ambroise dans la destination définitive de ce matériel originellement autonome ;
- l'inconséquence, au début de l'*epist.* 65, entre la dédicace de la lettre à Clementianus, nom rare mentionné ici seulement dans le recueil, qui ne semble pas être une simple erreur de la tradition manuscrite, et la référence explicite à la lettre précédente – *quoniam superiore epistula uisus tibi sum* – qui est tout à fait incompréhensible par rapport au changement de destinataire : la 64, en effet, est adressée à Irénée ; et pour les mêmes raisons soulignées par nous à propos de l'*epist.* 68, la présence au début de l'*epist.* 65 de *tibi*, identifiant l'interlocuteur d'Ambroise avec le destinataire de la lettre même, exclut qu'on puisse parler de Clementianus en tant que dedicataire. En outre, il ne s'agit pas d'une inconséquence qui puisse être justifiée, comme on l'a proposé¹⁶⁰, à la lumière de la succession des lettres 39-40, la première adressée à Sabinus, la seconde à Irénée, où Ambroise demande licence de se relier à la lettre précédente, qui se conclut avec l'exemple de la perdrix. Cette situation, en effet, est tout à fait différente : la liaison thématique instaurée entre les deux lettres indique que sur ces lettres Ambroise est intervenu en vue de leur publication, mais le critère de vraisemblance est parfaitement respecté : c'est au lecteur qu'Ambroise s'adresse en demandant licence¹⁶¹, pour lui faire remarquer le rapport institué par lui entre deux lettres originellement distinctes selon le destinataire, tout en respectant les conventions du genre épistolaire.

¹⁶⁰ G. NAUROY, « Édition » [n. 1], p. 52.

¹⁶¹ Dans l'*epist.* 68, 17 Ambroise s'adresse directement au lecteur : *Vide, lector, diuina mysteria*.

Enfin, il faut observer que l'indubitable circulation autonome des *epist.* 64-68 avant leur intégration dans le recueil, peut bien s'expliquer, à mon avis, en tant que hors-d'œuvre des matériaux homilétiques¹⁶² sur Galates et sur Jean envoyés sous forme épistolaire à un unique destinataire, qui, sur la base du vocatif *frater* (terme exclusivement employé dans les lettres par rapport aux *coepiscopi*) fait penser à un collègue d'Ambroise dans l'épiscopat, et, comme ces lettres présentent aussi une réflexion sur des lectures du jour, à un collègue qui appartient au même milieu liturgique qu'Ambroise. En étant envoyées en blocs, les lettres sont tout à fait dépourvues de l'indication du destinataire et des formules de salutation. À la lumière de cela, il n'est pas impossible de voir dans la transmission autonome de ces lettres l'un des hors-d'œuvre qui peuvent avoir été envoyés par Ambroise à Sabinus, évêque de la toute proche Plaisance, sur la base des informations qui ressortent de l'*epist.* 37.

La circulation autonome des lettres 64-68 nous confirme aussi ce que l'échange épistolier avec Sabinus nous fait entrevoir, c'est-à-dire l'existence de *libri epistularum* avant l'organisation du recueil.

Conclusions

Il me semble que l'analyse de ce qu'Ambroise même dit, sous différents points de vue, de sa correspondance, connexe à l'examen de l'organisation du recueil qui nous est parvenu, nous donne des informations précieuses sur la genèse et la situation des lettres de l'évêque milanais. Voyons-les dans le détail :

- 1) Ambroise dans les dernières années de sa vie – cependant, les références génériques à son âge avancé ainsi qu'à un épuisement des forces ne nous permettent pas d'être plus précis – manifeste le propos de se dédier de façon plus systématique à l'épistolographie en tant que, d'une part, substitut et complément de l'activité pastorale, d'autre part, proposition du côté chrétien de l'*otium* littéraire païen, plus solidaire que le solipsisme culturel des intellectuels anciens.
- 2) Lorsqu'il conçoit ce projet et en précise les caractéristiques, l'évêque milanais a déjà commencé une révision de ses *libri epistularum* dont nous témoigne, en particulier, la correspondance avec son ami Sabinus.

¹⁶² En effet, dans ces lettres, incipit des *epist.* 64 et 67 à part (*audisti, frater hodie lectum*) il y a des traces significatives de l'origine homilétique : voir *epist.* 68, 10 : *Unde et hoc quod hodie in apostolo lectum est, mysticum reor.*

- 3) Comme cet échange épistolaire même avec Sabinus nous l'indique, des *libri epistularum* circulaient indépendamment du recueil. Le dossier de *B'* nous en donne une confirmation importante du point de vue de la tradition manuscrite. On peut aussi formuler l'hypothèse que même *U* fournisse la preuve d'une circulation indépendante d'un dossier, avant d'être compris dans le recueil : les lettres y contenues, en effet, comme nous l'avons montré, partagent une grande cohérence qui ne semble pas être due au choix aléatoire d'un copiste, en identifiant avec le prêtre chrétien qui se consacre entièrement à Dieu le véritable héritier des réalités divines et le sage vraiment libre de la tradition philosophique.
- 4) La révision de la correspondance de la part d'Ambroise, de façon cohérente par rapport aux déclarations programmatiques, intéresse avant tout les lettres 'familières', privées, de contenu exégétique – les *epist.* 64-68 sur Galates et Jean sont l'exemple le plus clair – mais pas seulement : la double version de l'*epist.* 74 nous dit qu'Ambroise s'intéressait aussi à réviser sa correspondance officielle. Quelle est la relation précise entre cette révision et les déclarations programmatiques qui de la correspondance officielle ne font mot, cela nous échappe.
- 5) L'organisation du recueil qui nous est parvenu, semble échapper à des critères esthétiques particuliers – la *uarietas*, par exemple – ou à des fils rouges thématiques/formels à repérer dans le tissu même de chaque livre. Le modèle plinien résulte absent et au niveau des déclarations programmatiques et dans la structure profonde du recueil. Les véritables modèles mêmes, déclarés explicitement – l'apôtre Paul – ou évoqués implicitement – les *Ad familiares* de Cicéron –, ne restent que des suggestions formelles, voir intellectuelles, mais ils ne sont pas suivis de façon cohérente dans la *praxis* épistolaire.
- 6) Même la distinction du recueil en dix livres, en vertu des informations fournies par les subarchétypes qui composent la tradition manuscrite, n'est pas vraiment claire si elle remonte aux intentions d'Ambroise : au contraire, les données que nous avons ne permettent pas d'exclure que cette division appartienne plutôt à l'histoire de la tradition et que dans celle-ci la numérotation des livres ait été perturbée.
- 7) Là où il est possible de retracer la main d'Ambroise, la tendance à regrouper les lettres par destinataires, par thèmes, par typologies exégétiques dans des macro/micro-unités, est évidente. Je parlerais aussi dans le recueil d'une certaine polarisation autour de trois typologies principales – lettres exégétiques au sens plus large du terme, lettres privés/d'occasion, lettres officielles – qui se succèdent dans la disposition des lettres, cependant, en ce cas même, sans aucune cohérence claire et nette, mais de façon très libre.
- 8) La révision en cours quand on parle des finalités de la correspondance,

l'individuation des modèles sans qu'ils deviennent vraiment opératoires dans un projet éditorial, l'élaboration des macro/micro-unités qui donnent lieu à une structure polarisée du recueil, mais totalement libre dans les articulations particulières, tous ces éléments se rencontrent avec les dysfonctionnements présents dans le recueil qui ne semblent pas s'expliquer dans le cas d'une *collectio* publiée dans un état définitif et conclu : je me réfère à l'absence d'une suite de l'*epist.* 28 à Chromace, en dépit de l'intention déclarée d'Ambroise d'inaugurer une correspondance avec lui, à la disposition des lettres envoyées à Sabinus, qui contredit la teneur même des déclarations ambrosiennes à leur égard ; à l'état du dossier Callinicum qui est incomplet sans l'*epist. extra coll.* 1, vues les modalités de la révision de l'*epist.* 74 qui justifient le discours tenu dans l'église en tant que part intégrante, bien évidemment, de ce dossier et de cet épisode, et vu que ce dossier est connu seulement dans sa forme complète par le biographe Paulin de Milan ; et je me réfère, naturellement, aux nombreux dysfonctionnements dans les lettres 64-68 de la *collectio* qui sont la preuve de la volonté ambrosienne d'intégrer, dans un ensemble plus vaste et dans une succession différente – comme en témoigne en particulier l'*epist.* 68 –, de matériaux épistolaires, qui ont sûrement circulé avant ou indépendamment du recueil. Cette intégration, cependant, est inachevée ou abordée à peine.

- 9) Ambroise a cherché, donc, à organiser ses épîtres, mais il n'a pas réussi à conclure cette entreprise, si bien que la tradition nous les a transmises sans des véritables principes d'ordonnance, dans une forme, la *collectio* qui a rassemblé la plus part – mais non la totalité, comme le montre la tradition indépendante et souvent contradictoire des *epistulae extra collectionem* – des lettres sur lesquelles l'évêque milanais avait déjà commencé à travailler.

On peut donc conclure que, tout en gardant l'ordre des lettres de la *collectio*, l'unique ordre suffisamment fondé sur la tradition manuscrite, il reste cependant très utile et très important, dans l'édition de la correspondance ambrosienne qui va être mise en place dans le cadre de la collection de *SC*, d'approfondir la vulgate sur ce recueil à la lumière d'un réexamen critique et textuel complet : cette entreprise, partagée par les savants du groupe de recherche ambrosienne, constituera la véritable contribution scientifique de cette nouvelle édition française.