

# 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 Jaillotte (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

LE REFLET DE L'EXAMERON DANS LES LETTRES  
D'AMBROISE DE MILAN (6, 29 ; 6, 31 ; 6,34)

*Abstract* : This article demonstrates that four letters of Ambrose (6, 29 ; 6, 31 ; 6, 34 ; epist. 14 *extra collectionem*) form a thematic coherent group unified by the intertextuality. In these letters Ambrose alludes to Philo, Origen and especially to *Georgics* of Virgil. He explains the numerical symbols and the allegorical garden. Referring implicitly to Qo 7, 25, he defines the hybrid genre of exegetic commentary related to the didactic and philosophical epic tradition. Thereby he gives the poetic, mystic and musical key of *Exameron*.

*Keywords* : Ambrose of Milan, *Georgics*, *Hexameron*, numbers, paradise, didactic epic.

Deux missives citent explicitement le titre de l'*Exameron*, les lettres 6, 19 et 6, 34<sup>1</sup>, car elles apportent les réponses à des questions posées l'une par Orontianus, l'autre par Sabinus, après la lecture de l'ouvrage. Ambroise écrit à Orontianus :

Moueri te insinuasti mihi lecto Examero quod ipse scripsi, quia cum tantum diuinae scripturae serie uel stilo sermonis mei collatum aduertere homini quantum nulli in hac terra animantium, prius omnia, uel uolatilia, uel terrestria, uel quae in aquis sunt produxerat terra uel aqua quam homo, propter quem illa creata sunt, generaretur eiusque rei ratione de me requirere, quam et Moyses siluerit et ego non ausurim attingere. (*Epist.*, 6, 29, 1).

Tu m'as laissé entendre qu'à la lecture de l'*Exameron* que j'ai mis par écrit, tu avais été troublé en remarquant ceci : alors que la suite des divines Écritures aussi bien que mon propre discours exégétique n'ont conféré à aucun des êtres vivants sur cette terre autant d'importance qu'à l'homme, pourtant tous les animaux, volatiles, terrestres, aquatiques, la terre ou l'eau les a produits avant que l'homme pour lequel ils ont été créés n'ait été engendré ; et de me demander la raison de cette énigme, raison 'que Moïse lui-même a passée sous silence et que moi, je n'ai pas osé toucher<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Ambrosius, *Epistulae*, recensuit O. FALLER, M. ZELZER, CSEL, vol. 82, t. 2, 1990.

<sup>2</sup> Les traductions proposées dans cet article sont personnelles, sauf mention contraire.

On peut rapprocher de cette lettre 6, 29 la lettre 6, 31 qui semble en être la suite. Ces dernières missives adressées toutes deux à Orontianus sont en effet traditionnellement liées. Elles ont été séparées par une lettre à Valentinien dans l'édition d'O. Faller, suivant l'ordre de la tradition 'vulgate' des manuscrits. Mais tous les autres éditeurs les associent. J.-P. Mazières souligne le fait que « le manuscrit P (Paris, B.N. lat. 1754) en fait le prolongement immédiat (sous les n° 32 et 33) de l'hexade précédente destinée au même correspondant »<sup>3</sup>.

La seconde mention de l'*Exameron* se trouve dans la lettre 6, 34. Ambroise y répond à une question de Sabinus.

Lecto Examero, utrum paradisum subtexuerim requirendum putasti et quam de eo haberem sententiam significandum, idque uelle te studiose cognoscere (*Epist.*, 6, 34, 1).

Après avoir lu mon *Exameron*, tu as jugé qu'il fallait me demander « si je tramais à la suite un *Paradis* » et expliciter quelle était ma pensée sur ce chapitre : tu avais une forte envie de la connaître.

Un certain nombre de missives entrent dans la même constellation en raison des thèmes qu'elles abordent. Ainsi se dessine un dossier autour de l'*Exameron*, dossier à la fois chronologique et thématique qui, comme l'avait déjà remarqué G. Nauroy en 2009<sup>4</sup>, assure l'armature du livre 6 tel qu'il se présente dans l'édition d'O. Faller (CSEL). Ce dossier se trouve lié, avec l'*Exameron* lui-même, à la lettre à l'église de Verceil<sup>5</sup>. Outre l'éclairage qu'il jette sur la façon dont Ambroise lui-même concevait son traité exégétique, nous nous proposons d'élucider les implications de ce réseau thématique sur la cohérence d'ensemble du recueil épistolaire dont il marque à peu près le centre.

## I. Un dossier épistolaire autour de l'*Exameron*

Si l'on admet la datation tardive de l'*Exameron*, il faudra dater les lettres qui s'y réfèrent des alentours de 391-396, au moins dans leur version finale<sup>6</sup>.

<sup>3</sup> J.-P. MAZIERES, *Lettres d'Ambroise de Milan à Simplicianus et Orontianus*, Thèse de doctorat de 3<sup>e</sup> cycle, Université de Paris-Sorbonne, 1979, t. 2, p. 145.

<sup>4</sup> G. NAUROY, « Édition et organisation du recueil des lettres », *La correspondance d'Ambroise de Milan*, textes réunis et préparés par A. CANELLIS, Saint-Étienne, PUSE, 2012, p. 49-50.

<sup>5</sup> Nous nous permettons de renvoyer sur ce point à notre article : « La date de l'*Exameron* d'après les lettres d'Ambroise », in *La correspondance* [n. 5], p. 307-325.

<sup>6</sup> L'on peut en effet penser que certaines lettres ont été rectifiées ou réécrites après coup au moment de la composition du recueil, sans aller jusqu'à les croire entièrement fictives.



Leur rédaction se situe dans une période qu'Ambroise appelle lui-même sa vieillesse. Il évoque en effet le temps de sa jeunesse lointaine où il écrivit son traité sur le paradis. « *Ego autem iam dudum de eo scripsi, nondum ueteranus sacerdos* – Mais moi, j'ai écrit sur ce thème il y a fort longtemps, quand je n'étais pas encore un évêque bien ancien » (*Epist.*, 6, 34, 1). Cette entrée en matière catalogue le *De Paradiso* parmi les œuvres de jeunesse et situe cette partie de la correspondance dans les dernières années de la vie d'Ambroise. La vieillesse alors venait plus tôt que de nos jours, vers 50 ans. Ce n'est certainement pas par coquetterie qu'Ambroise évoque son grand âge et ses souffrances physiques. La lettre 6, 32 à Sabinus mentionne les habitudes des vieillards (§7) ; Ambroise y déclare que désormais, étant vieux, il n'écrira plus que des lettres. La lettre 6, 33 adressée au même destinataire en est la suite : elle répond à l'intention exprimée plus haut de maintenir par l'écriture « une conversation fictive entre absents ». On est amené à rapprocher de ce groupe la lettre 7, 37 adressée à Sabinus et la lettre 6, 28 à Chromatius qui comportent la même précision sur l'âge avancé des épistoliers. Au §16 de cette lettre 28, Ambroise présente Chromatius comme un sage vieillard à qui conviennent comme à lui-même de graves conversations.

Le contexte de ces échanges épistolaires est ecclésial, car tous les destinataires sont des clercs. Le prêtre Orontianus, qui, précocement baptisé, a été ordonné par Ambroise en personne (*Epist.* 5, 18 et 19) est l'un de ses correspondants favoris. Son identité reste obscure. J.-P. Mazières<sup>7</sup> a observé que son nom ne suffit pas à prouver une origine orientale syrienne, comme le supposait J.-R. Palanque<sup>8</sup> ; son intérêt pour la foi et les rites juifs peut être motivé aussi bien par ses origines familiales que par ses préoccupations pastorales. Sabinus, évêque de Plaisance, est intervenu au concile d'Aquilée en 381 ; c'est lui aussi l'un des principaux destinataires des lettres d'Ambroise, au moins depuis 395, car, dans la lettre 27 qu'il lui adresse, Ambroise fait allusion à la conversion de Paulin et à sa décision de vendre ses biens et de se retirer à Nole, décision datée du 25 décembre 394. Chromatius qui a également assisté au concile d'Aquilée de 381 en tant que presbytre de l'évêque Valérien dont il a ensuite été ordonné successeur en 388, a probablement été lui aussi consacré par l'évêque de Milan<sup>9</sup>.

La correspondance qu'Ambroise entretient avec ces clercs s'intègre donc dans la gestion quotidienne de l'église de Milan. Ambroise s'y montre dans son activité épiscopale d'enseignement et d'écoute, à la manière de saint Paul, tissant entre les

<sup>7</sup> J.-P. MAZIERES, « Les lettres d'Ambroise de Milan à Orontianus : remarques sur leur chronologie et leur destinataire », *Pallas*, XX (1973), p. 49-57.

<sup>8</sup> J.-R. PALANQUE, « Deux correspondants de saint Ambroise, Orontien/Orontianus et Irénée », *REL* 11, 1933, p.153-163.

<sup>9</sup> A. BASTIT, « La lettre d'Ambroise à Chromace et la péripécopie de la prophétie de Balaam (*Epist.* 28 = M. 50) », in *La correspondance* [n. 5], p. 251-275.

évêques de l'Émilie Ligurie une communauté fondée sur la charité et destinée à lui survivre en prolongeant son action (*Epist.* 6, 30, 4-5). À cette époque, l'évêque de Milan se prépare à la mort et met en ordre ses écrits pour leur publication. Dans la lettre 6, 32, 1, il dit avoir envoyé à Sabinus ses manuscrits et lui demande de l'aider à les corriger avec la plus grande sévérité pour les rendre dignes d'être publiés. Tout laisse penser que l'*Exameron* faisait partie des ouvrages expédiés à ce moment-là, bien que plusieurs commentateurs aient cru pouvoir rapporter les propos d'Ambroise à un seul traité qu'ils identifient aux trois livres du *De fide*. Mais aucun titre ne précise de quels ouvrages il s'agit. La profession de foi dont Ambroise demande à Sabinus de vérifier l'orthodoxie est le credo trinitaire de Nicée que l'évêque de Milan professe dans toutes ses œuvres. Elle figure, comme ailleurs, dans l'*Exameron*<sup>10</sup>. On réduirait donc singulièrement le sens des observations d'Ambroise en les limitant aux cinq livres du *De fide*. En fait, le pluriel *libellos* peut aussi bien désigner les divisions internes d'un traité en plusieurs volumes qu'une série d'opuscules indépendants les uns des autres. Le diminutif même peut n'avoir qu'un sens de modestie et désigner des ouvrages assez volumineux. Il est probable que le pluriel assez général qu'emploie Ambroise englobe sinon l'ensemble, du moins une partie importante de son œuvre. Ce qui confirme cette interprétation, c'est le fait que le travail de Sabinus semble s'échelonner sur une assez longue période, puisqu'Ambroise mentionne le retour d'un premier paquet de livres accompagné d'éloges, et l'envoi d'un autre lot qu'il soumet à son tour à l'examen de son ami : « Vous m'avez renvoyé mes livres qui paraissent plus dignes d'estime, après le jugement favorable que vous avez porté. C'est pourquoi je vous en ai envoyé d'autres » (*Epist.* 6, 32, 1).

Dans la même lettre, l'évêque de Milan laisse entendre qu'il projette d'éditer ses réponses aux missives de Sabinus, car il lui demande avec courtoisie son agrément. Après quelques pages où il énumère les critères de correction doctrinale et stylistique à respecter, il déclare explicitement qu'il publiera ces réflexions critiques, ce qui implique l'existence d'un dossier programmatique concernant la préparation même de l'édition des œuvres :

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... (*Epist.* 6, 32, 7)

J'ai essayé avec toi ces préludes que j'insérerai, si tu le veux bien, dans les livres de nos lettres et que je remettrai en ordre, afin qu'ils soient recommandés par ton nom et que, grâce aux lettres que tu nous adresses et à celles que nous vous écrivons, grandisse notre amour mutuel dans le Seigneur...

<sup>10</sup> Ambr., *Hex.*, I, 19 et 29 et *Hex.*, VI, 41.

La tournure de cette phrase peut sembler un peu redondante, à moins d'attribuer à *numerum*, comme l'a fait J.-P. Mazières, le sens fort d'un classement numérique concerté. L'expression *atque in numerum reponam* n'est peut-être qu'une glose d'Ambroise lui-même ou d'un commentateur médiéval. La phrase signifie en tout cas qu'Ambroise s'est livré à un tri. La présence du préfixe *re-* (*referam*, *reponam*) situe les choix d'Ambroise a posteriori, ce qui implique un classement indépendant de l'ordre chronologique<sup>11</sup>.

Le verbe *prolusimus* évoque des explications didactiques, des essais préparatoires, des prolégomènes. À notre avis, ces réflexions pourraient non seulement préluder à l'édition du recueil épistolaire, mais concerner l'œuvre complète d'Ambroise. Car il n'existe aucune solution de continuité entre les genres littéraires pratiqués par Ambroise : la lettre amicale prolonge avec souplesse la conversation, et souvent prend l'ampleur d'une épître spirituelle ou d'un traité exégétique, acquiert le tour oratoire d'un sermon ou tourne à la méditation. Non seulement les principes d'édition qu'Ambroise énonce dans ses lettres valent pour l'ensemble de ses ouvrages, mais la variété des tons et le mélange des genres qui caractérisent les lettres elles-mêmes sont en harmonie avec les autres écrits dont elles constituent le kaléidoscope étincelant.

La lettre 6, 32 exprime donc probablement une véritable intention d'isoler et de classer certaines lettres destinées à servir de préface générale, ou de postface, celles des années 391-396 qui, dans le sixième livre de l'édition de M. Zelzer, concernent la révision des livres d'Ambroise avant leur publication définitive.

On n'a aucune certitude sur la manière dont le recueil épistolaire était organisé. Le modèle de la correspondance de Pline le Jeune adopté par M. Zelzer dans son édition reste problématique. En effet, le souci littéraire de la composition formelle est, comme l'a remarqué H. Savon<sup>12</sup>, secondaire dans les préoccupations de l'évêque. Ambroise veille avant tout à la clarté de son enseignement qui ne doit donner lieu à aucune ambiguïté susceptible de causer des erreurs ou de troubler ses correspondants dans la pureté de leur foi.

« Examinez si la profession de foi est pure et exacte » demande-t-il à Sabinus (*Epist.* 6, 32, 3-4).

<sup>11</sup> Un certain nombre de lettres d'Ambroise ont disparu, comme celle de 387 que mentionne Augustin, *Conf.*, IX, 5, 13, Bibliotheca Teubneriana, éd. M. SCUTELLA, 1934, 96), introductions et notes par A. SOLIGNAC, trad. de E. TRÉHOREL et J. BOUISSOU, BA, t. 13 & 14, Paris, Études Augustiniennes, 1992, p. 94-95.

<sup>12</sup> H. SAVON, « Ambroise a-t-il imité le recueil des lettres de Pline le Jeune ? », *REAug.*, 41 (1995), p. 3-17 ; état de la question dans G. NAUROY, in *La correspondance* [n. 5], *Correspondance*, p. 36-42.

Il est donc peu probable qu'Ambroise se soit conformé aux habitudes littéraires païennes en imitant l'organisation de la correspondance de Pline. Le classement en dix livres transmis par la tradition la plus ancienne, qu'il soit l'œuvre d'Ambroise ou de son éditeur, s'explique plutôt par rapport à la sacralisation biblique de la décade qu'interprètent Philon, Clément et Origène<sup>13</sup>.

En ce qui concerne le genre épistolaire, le modèle d'Ambroise était saint Paul, comme le reconnaît G. Nauroy à la suite d'H. Savon<sup>14</sup>. Bien des lettres d'Ambroise sont en effet des épîtres pauliniennes, soit de petits traités en forme de lettres, écrits pour préciser et développer des points d'exégèse, de doctrine ou de morale. Ambroise y attaque les Sabelliens, les Ariens, les Photiniens et les Apollinaristes (*Epist.* 6, 32, 4-5 ; cf. 7, 39), prolongeant les polémiques de l'*Exameron*. Sa première préoccupation est de faire pièce à l'hérésie qu'il assimile au paganisme, renvoyant dos à dos les philosophes (*Epist.* 14 *extra coll.*, 20). Si Ambroise indique ses choix stylistiques – simplicité, clarté et douceur<sup>15</sup> –, ce souci de la forme est commandé par sa fonction pastorale. L'évêque de Milan a rassemblé à la fin de sa vie un certain nombre de missives susceptibles d'éclairer ses lecteurs et de compléter ses ouvrages plus importants.

## II. L'arithmologie ambrosienne

L'*Exameron* est le seul livre dont nous connaissons le titre parmi ceux qu'Ambroise a soumis à la vigilance de ses collaborateurs : d'où la valorisation dont ce traité a fait l'objet dans les hypothèses de reconstitution du recueil épistolaire ambrosien, et notamment l'arithmologie du six qu'on a pu en déduire. J.-P. Mazières a jadis supposé, sans pouvoir toutefois restituer entièrement l'ordre perdu du recueil – notamment en raison de la disparition du livre 3 –, qu'Ambroise avait voulu regrouper ses lettres par hexades adressées presque toutes à un même destinataire<sup>16</sup>.

<sup>13</sup> Philon d'Alexandrie, *De specialibus legibus* IV, 105, introduction, traduction et notes par A. MOSÈS, *Œuvres* 25, Paris, 1970, 262-265 ; Clément d'Alexandrie, *Stromates*, VI, 16, 133, 1, introduction, texte critique, traduction et notes par Mgr Patrick DESCOURTIEUX, SC 446, Cerf, Paris, 1999, p. 326-327 ; Origène, *Commentaire sur Jean*, II, 220, texte critique, avant-propos, traduction et notes par Cécile Blanc, SC n° 120<sup>bis</sup>, Paris, tome 1, p. 362-363.

<sup>14</sup> G. NAUROY, in *La correspondance* [n. 5], p. 42.

<sup>15</sup> *Epist.* 8, 55.

<sup>16</sup> J.-P. MAZIÈRES, « Un principe d'organisation pour le recueil des Lettres d'Ambroise de Milan », in *Ambroise de Milan. XV<sup>e</sup> Centenaire de son élection épiscopale*. Dix études rassemblées par Y.-M. Duval, Paris, Études Augustiniennes, 1974, p. 199-218.

Le fait que la mention de l'*Exameron* sur les six jours de la création figure précisément dans le livre 6 des lettres n'est sans doute pas un hasard : si cet arrangement ne remonte pas à Ambroise, il est certainement dû à l'un des éditeurs les plus anciens, peut-être Paulin, dont les conceptions sur la symbolique des nombres rejoignent celle du maître.

En tout cas, la lettre 6, 29 qui mentionne l'*Exameron* est dominée, comme la suivante, par les questions d'ordre et de hiérarchie. Elle traite des raisons de la création de l'homme en dernier et s'inscrit dans le dialogue didactique de l'évêque et de ses ouailles ; car la question d'Orontianus fait écho aux murmures de l'assistance qui s'était impatientée à la fin du prêche en attendant si longtemps les commentaires sur la création de l'homme ; le prédicateur qui avait l'oreille fine, avait entendu les chuchotements (*Hex.*, 6, 3)<sup>17</sup>. La lettre 29 répond donc non seulement à Orontianus, mais aux interrogations du public. Ambroise y justifie le plan de ses homélies *examérales* par la place de l'homme dans la nature. Comme on l'a souvent remarqué, il emprunte une grande partie de ses explications à Philon d'Alexandrie<sup>18</sup>, tout comme il le fera dans la lettre 6, 31 sur l'hebdomade et l'ogdoade qui complète la précédente<sup>19</sup>. Cependant, cette dernière constitue également un complément à l'*Exameron*, destiné non seulement à lever toute ambiguïté sur la signification biblique des nombres, mais à définir les principes exégétiques d'Ambroise.

En effet, la composition de l'*Exameron* qui est elle-même calquée sur l'ordonnance numérique de l'univers, pouvait prêter à confusion. Tout comme Didyme l'Aveugle, son contemporain<sup>20</sup>, Ambroise relie la structure du monde à une arithmologie très ancienne, égyptienne et pythagoricienne, assimilée depuis longtemps par les platoniciens et les stoïciens, à laquelle beaucoup attribuaient une origine juive : Pythagore aurait pris des leçons dans la Bible<sup>21</sup>. Des notions numériques

<sup>17</sup> *Hex.*, VI, 3 : *Audio enim iam dudum aliquos insusurrare dicentes : 'Quamdiu aliena discimus et nostra nescimus, quamdiu de reliquis animantibus docemur scientiam et nosmet ipsos ignoramus ?' — « J'entends en effet depuis un petit moment certains murmurer en disant : 'Que de temps passé à apprendre ce qui nous est étranger, que de temps à nous instruire de la science des autres êtres vivants sans savoir ce qui nous concerne nous ! »*

<sup>18</sup> G. MASCHIO, *Aspetti esegetici dell'epistolario ambrosiano : la creazione dell'uomo*, in *La corrispondance* [n. 5], p. 237-249 ; M. CUTINO, *Réemploi de Philon d'Alexandrie et typologies épistolaires* in *La correspondance* [n. 5], p. 201-236.

<sup>19</sup> M. CUTINO, *Réemploi de Philon d'Alexandrie* in *La correspondance* [n. 5], p. 201-236.

<sup>20</sup> Didyme l'Aveugle, *Sur la Genèse*, I, 36, introduction, édition, traduction et notes par P. NAUTIN, avec la collaboration de L. DOUTRELEAU, SC 233, Cerf, Paris, 1976, p. 96-97.

<sup>21</sup> *Ambr.*, *Epist.*, I, 6 ; G. MADEC, *Saint Ambroise et la philosophie*, Études Augustiniennes, Paris, 1974, p. 106-107.

analogues transposées de l'astrologie ou de la mythologie étaient utilisées par les gnostiques<sup>22</sup>. Ambroise conçoit l'harmonie du cosmos comme un accord musical, donc mathématique, et récupère certains éléments de la science profane. Il voit la création du monde ex nihilo comme une inscription du temps dans l'éternité, ou, en termes platoniciens et pythagoriciens, comme un déploiement du multiple à partir de l'un. Il attribue une valeur particulière au nombre un. En ce sens il est, comme l'a montré Pierre Courcelle, « dévot de la monade<sup>23</sup> » : Philon considérait déjà que la monade procède du nombre un « le seul, l'illimité, pur de tout mélange et indivisible »<sup>24</sup>. À sa suite, Origène et Basile, puis Ambroise mettent à part le jour un de la création, celui où furent posés les principes (*Hex.*, 2, 2)<sup>25</sup>.

Ils valorisent aussi les nombres trois, quatre, six, sept et huit qui sont ceux de la semaine génésiaque, dans des termes encore imprégnés de réminiscences païennes<sup>26</sup>.

La lettre 6, 31 d'Ambroise célèbre le nombre trois, qui ordonne l'univers en trois parties, le ciel, la terre et la mer, mais aussi les subdivisions des astres, le soleil, la lune et les étoiles (§ 3). Cela donne à penser que la structure de l'*Exameron* s'ordonne elle-même suivant cette arithmologie. Les six livres s'inscrivent en effet dans l'hexade sacrée des six jours, mais se subdivisent, alternant nombres pairs et impairs des jours et des homélies dans une répartition inverse. Le prologue comprend les deux premiers livres, soit trois homélies, suivis de quatre livres en six homélies, 9 en tout. Dans le prologue, l'harmonie parfaite du trois, nombre indivisible qui possède un début, un milieu et une fin, résout la division intrinsèque au nombre deux et clôt l'exposé des principes créateurs. Quant aux quatre derniers livres de l'*Exameron*, ils déploient l'accomplissement de la création dans le ciel, sur les eaux et sur la terre, à travers les quatre éléments,

<sup>22</sup> J. DANIELOU, *Bible et liturgie : la théologie biblique des sacrements et des fêtes d'après les Pères de l'Église*, coll. « Lex Orandi » 11, Cerf, Paris, 195, p. 351-353.

<sup>23</sup> P. COURCELLE, « Ambroise dévot de la monade », *Recherches sur saint Ambroise. « Vies » anciennes, culture, iconographie*, Études Augustiniennes, Paris, 1973, p. 25-33.

<sup>24</sup> Philon d'Alexandrie, *Quaestiones in Genesim* IV, 110, *Les œuvres de Philon d'Alexandrie*, Livres III-VI, e versione armeniaca, traduction et notes par Charles MERCIER, complément de l'ancienne version latine, texte et apparat critique, traduction et notes par Françoise PETIT, 34b, Cerf, Paris, 1984, p. 318-321 ; *Legum Allegoriae*, II, 3, *Les œuvres de Philon d'Alexandrie*, 2, introduction, traduction et notes par Claude MONDÉSERT, Cerf, Paris, 1962, p. 106-107.

<sup>25</sup> Origène, *Homélies sur la Genèse*, I, 1, texte latin de W. A. BAEHRENS, introduction par Henri DE LUBAC et Louis DOUTRELEAU, traduction et notes par L. DOUTRELEAU, SC 7bis, Cerf, Paris, 2003, p. 26-27 ; Basile de Césarée, *Homélies sur l'Hexaéméron*, II, 8, 21C (49D), texte grec, introduction et traduction de Stanislas GIET, SC 26bis, Cerf, Paris, 1968, p. 182-183.

<sup>26</sup> L. PIETRI, « Le temps de la semaine à Rome et dans l'Italie chrétienne (IV<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> s.) », dans *Le temps chrétien de la fin de l'Antiquité au Moyen Âge (III<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles)*, Paris, 1984, p. 68-69.

feu, air, eau et terre. Ambroise se représente la création comme un mélange de ces quatre éléments (*Hex.*, 1, 20) ; il rappelle que l'année se divise en quatre saisons (*Hex.*, 4, 21) et il valorise la tétrade dans les mêmes termes que les alexandrins Philon et Clément. La tétrade, nombre carré dont la figure est « splendeur et lumière » est en effet pour Philon « la base de la décade, support des choses invisibles, voire même du logos<sup>27</sup> ». Clément d'Alexandrie voit dans les quatre colonnes du saint des saints au temple de Jérusalem le symbole de « la tétrade sainte des anciennes alliances », proche du « tétragramme mystique<sup>28</sup> ». On retrouve ces conceptions chez Didyme, et, plus tard, Isidore<sup>29</sup>. Le symbolisme ambrosien des nombres 6, 7 et 8 relève du même genre de spéculations, alors tombées dans le domaine commun de la pensée. Le six, celui de la semaine de la création du monde, était déjà considéré par Philon comme un nombre parfait, égal à ses parties (moitié, tiers et sixième), le premier rectangulaire. Selon lui, il aurait « son origine dans l'hexade, archétype de la corporéité », et de plus manifesterait « la parenté de la création avec le peuple contemplatif, c'est-à-dire Israël<sup>30</sup> ». Ambroise met aussi le nombre 6 en rapport avec les six moyens qu'a l'homme d'échapper au monde en s'élevant vers la sainteté, cette seconde création d'ordre spirituel (*fug. saec.*, 2, 9)<sup>31</sup>. Il éclaire ainsi indirectement l'initiation liturgique et contemplative graduelle qui est celle des six jours de l'*Exameron*. Cette image ascensionnelle rappelle les représentations des gnostiques qui se représentaient l'ascension de l'âme à travers sept sphères planétaires et valorisaient l'hebdomade<sup>32</sup>.

Ambroise célèbre longuement l'hebdomade et, à un moindre degré, la décade. Il met en parallèle d'une part les sept vertus et les sept étoiles de la Grande Ourse, d'autre part les sept organes des sens, le septième mois de la gestation où les prématurés sont viables (*Epist.* 6, 31, 44, 4-5). Il énumère également les sept âges de la vie ou les dix périodes de sept ans que distinguent Hippocrate et Solon, les sept viscères dans le ventre et les sept éléments extérieurs du corps : la tête, le dos, le ventre, les deux mains et les deux pieds (*Epist.* 6, 29, 12-13).

<sup>27</sup> Philon, *Quaest. Gen.* II, 14 ; R. DEVREESE, *Les anciens commentateurs grecs de l'Octateuque et des Rois*, Studi e testi 201, Città del Vaticano, Biblioteca apostolica vaticana, 1959, p. 12-13.

<sup>28</sup> Clément d'Alexandrie, *Stromate* V, introduction, texte critique et index par A. LE BOULLUEC, traduction de P. VOULET, SC 278, Cerf, Paris, 1981, tome I, p. 80-81.

<sup>29</sup> Didyme l'Aveugle, *Gen.*, I, 36, [n. 21], p. 96-97 ; cf. Isidore, *Nat.* 7, 1.

<sup>30</sup> *Ambr.*, *Epist.* 6, 31, 2 ; Philon d'Alexandrie, *Quaest. Gen.*, III, 38, *op. cit.*, p. 85 et p. 116-117 ; Devreesse, *Les anciens commentateurs* [n. 28], p. 14.

<sup>31</sup> Cf. Philon d'Alexandrie, *De fuga et inuentione*, 94-105, dans *Les œuvres de Philon d'Alexandrie* n° 17, introduction, texte, traduction et notes par E. STAROBINSKI-SAFRAN, Cerf, Paris, 1970, p. 170-181.

<sup>32</sup> J. DANIELOU, *Bible et liturgie* [n. 23], p. 351-352.

Outre ces applications mathématiques pythagoriciennes et platoniciennes, Ambroise récupère l'idée stoïcienne que l'homme, centre du monde, est un microcosme en harmonie avec le macrocosme : *cognoscamus humani corporis fabricam instar esse mundi*, déclare Ambroise (*Hex.*, 6, 55). La coloration stoïcienne de cette conception musicale, mathématique et physiologique du cosmos et du corps humain se confirme au livre 6 de l'*Exameron*, où Ambroise reprend presque littéralement les développements du stoïcien Balbus dans le *De natura deorum* de Cicéron (II, 36, 140 et II, 57, 143)<sup>33</sup>. Il souligne comme Cicéron la supériorité de l'homme, le seul parmi « les êtres vivants à voir, à connaître et à admirer l'harmonie du monde » (Cic. *De nat. deorum*, II, 61, 153 ; *Hex.*, 6, 67), il compare sa langue à un plectre (*Hex.*, 6, 60 ; Cicéron, *Nat. deorum*, II, 59, 149) et la sagesse elle-même à la musique (*Hex.*, 6, 76). Accentuant l'inflexion platonicienne déjà sensible chez Cicéron<sup>34</sup>, il discerne dans l'univers une orientation anthropologique ordonnée par la Providence divine.

Notons toutefois la prédominance, malgré l'héritage cicéronien, de l'inflexion pythagoricienne et platonicienne sur le stoïcisme dont l'immanentisme reste étranger au christianisme. Comme l'a montré Pierre Courcelle, Ambroise mêle ses reprises de Cicéron à des souvenirs très précis des *Ennéades* de Plotin (*Ennéade* III, 2, 17)<sup>35</sup>.

Ambroise conserve l'idée d'une structure numérique abstraite dont il évacue le substrat mythologique. Mais il rejette la théorie de la musique des sphères (*Hex.*, 2, 7)<sup>36</sup>. Il souligne le rôle calendaire des astres, mais fustige les horoscopes ; à la suite de Basile, il remarque l'impossibilité à déterminer l'instant exact de la naissance dans les soixante divisions du zodiaque<sup>37</sup>. Il dénonce le charlatanisme des astrologues Chaldéens<sup>38</sup>. Il défend la responsabilité morale : empruntant ses termes aux fameux développements astrologiques des *Géorgiques* (1, 508 ; 1, 45 ; 1,

<sup>33</sup> M. TESTARD, « Saint Ambroise cicéronien et Augustin », *Saint Augustin et Cicéron*, Études Augustiniennes, Paris, 1958, t. 2, p. 121-122.

<sup>34</sup> S. LUCIANI, *Temps et éternité dans l'œuvre philosophique de Cicéron*, PUPS, Paris, 2010, p. 370-374. L'auteur analyse la façon dont, dans la pensée de Cicéron, la conception platonicienne du temps et de l'éternité l'emporte sur le fond stoïcien, p. 370-374.

<sup>35</sup> P. COURCELLE, « Nouveaux aspects du platonisme chez saint Ambroise », *REL* 34, 1956, p. 220-239 ; repris dans *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, Paris, (1<sup>re</sup> éd. 1950), 1968, p. 345 et s.

<sup>36</sup> C. LO CICERO, *Un "recupero" pagano : Ambrogio e l'armonia delle sfere*, in *Pagani e cristiani da Giuliano l'Apostata al sacco di Roma*, a cura di F. E. CONSOLINO (Studi di filologia antica e moderna, 1), Soveria Mannelli, Rubbettino, 1995, pp. 279-297.

<sup>37</sup> Bas., *Hex.*, 6, 5 ; Ambr., *Hex.*, IV, 13-14.

<sup>38</sup> Bas., *Hex.*, 6, 6 ; Ambr., *Hex.*, IV, 15.



298-299), il en inverse le sens et observe que les activités humaines ne serviraient à rien si tout était décidé à l'avance par le destin, et qu'en outre elles sont honteuses si elles sont dictées par l'appât du gain et non par la foi (*Hex.*, 4, 19). Ambroise s'élève contre la croyance superstitieuse que la quatrième forme de la lune, qui est la pleine lune<sup>39</sup>, porterait malheur (*Hex.*, 4, 34). Au contraire, il soutient que la pleine lune est un signe d'espoir, car c'est celle « du quatorzième jour du salut » désigné dans l'*Exode* comme étant celui où devait être sacrifié l'agneau pascal qui préfigure le Christ (*Hex.*, 4, 34 : Ex 12, 6). Approuvant cette fois les préceptes de Virgile dans les *Géorgiques* (I, 432-435), il rappelle que les païens eux-mêmes font de la lune un signe de beau temps, quand elle se lève pour la quatrième fois (*ortu quarto*), pure (*pura*), sans que ses cornes soient émoussées (*neque obtusis cornibus*). Pourquoi dès lors n'annoncerait-elle pas l'avènement de la paix éternelle, elle qui annonce la sérénité du ciel ? Ambroise fait aussi de la lune une figure de l'Église dont les diverses phases symbolisent les tribulations (*Hex.*, 4, 32), à la suite d'Origène et de Didyme l'Aveugle<sup>40</sup>. Bien qu'il récuse l'astrologie, l'arithmologie et les computs ne sont donc pas étrangers à sa pensée.

Des notions numérologiques scripturaires se combinent au substrat philosophique et scientifique qui forme l'univers mental du quatrième siècle. L'opinion d'Ambroise sur les nombres est donc nuancée et pourrait prêter à confusion.

En fait, à ses yeux et à ceux de ses contemporains, c'est la Bible qui justifie la valorisation du nombre, et notamment le verset de l'*Ecclésiaste* 7, 25 qu'Ambroise ne mentionne pas dans l'*Exameron*, mais qu'il cite entièrement dans le *De bono mortis*<sup>41</sup> : le nombre y est associé à la sagesse pour désigner la connaissance des mystères de l'univers. La Vieille Latine qu'utilise Ambroise, comporte en effet l'expression *sapientiam et numerum* qui traduit le *σοφίαν καὶ ψῆφον* de la LXX (« sagesse et suffrage », le *ψῆφον* désignant le caillou de vote). La Vulgate remplacera par « *sapientiam et rationem* » l'ancienne traduction latine. Mais à la fin du

<sup>39</sup> Isid., *Nat.*, XVIII, 7.

<sup>40</sup> Orig., *In Gen.*, I, 7, p. 42 ; Didyme, *Gen.*, I, 39, [n.21], p. 102-103 ; Ambroise mentionne également cette allégorie ecclésiale dans sa lettre à Valentinien (*Epist.* 10, 73, 26), datée de l'été 384.

<sup>41</sup> Qo, 7, 25 ; Ambr., *Bon. Mort.*, 7, 28, éd. C. SCHENKL, CSEL 32, 1, 1897, 729 ; le seul commentaire antérieur à Ambroise de ce verset qui nous soit parvenu est celui de Didyme l'Aveugle, *Commentarii in Ecclesiasten* 7-8, 8, dans KRAMER J., KREBBER B., *Didymos der Blinde, Kommentar zum Ecclesiastes (Tura-Papyrus)*, 4, *Komm. Zu Eccl. Kap. 7-8, 8 (Papyrologie Texte und Abhandlungen* 16) Bonn 1972, p. 104-120 ; l'index de *Biblia Patristica* relève également trois citations ponctuelles : Athan., *Epist. ad monachos*, §2 ; Hil. *Psalm. I-XCI*, 123 §9, dans ZINGERLE A., CSEL 22 (1891), p. 595 ; Clem., *Ad virginem epistulae duae*, 2, 10, dans Funk F. X., Diekamp F., *Patres Apostolici*, 2, 3, éd. Tubingae, 1913, p. 44. Par ailleurs, les chaînes conservent la trace des commentaires perdus de Qo par Denys d'Alexandrie et par Origène.

quatrième siècle, celle-ci faisait encore autorité<sup>42</sup>. Le livre de l'*Ecclésiaste* s'insérait dans la trilogie salomonienne (*Proverbes – Ecclésiaste – Cantique*) assimilée, dans la tradition patristique depuis Origène<sup>43</sup>, aux trois parties de la philosophie grecque (éthique – physique – époptique ou mystique) qu'Ambroise adopte, entre autres, dans le *De Isaac*, 23<sup>44</sup>. Dans le processus d'hellénisation de la culture chrétienne, l'*Ecclésiaste* représentait « la physique » scripturaire, c'est-à-dire la connaissance de la nature : il enseignait le mépris du monde, car, en indiquant la place de l'homme dans l'univers, il lui faisait prendre conscience de sa misère, en lui montrant sa vanité, il lui enseignait la voie de la sagesse. Ainsi la physique et l'éthique étaient-elles étroitement liées. La leçon de l'*Ecclésiaste* rejoignait la pensée de Cicéron dans les *Tusculanes* (*Tusc.*, IV, 37) qui, à l'école des stoïciens, mais aussi de Platon, tirait déjà de la contemplation de l'immensité du cosmos un vertige « pascalien » avant la lettre.

Ambroise a retenu cette leçon dans l'*Exameron*. D'après l'index de G. Banterle<sup>45</sup>, il y fait à sept reprises des allusions précises à l'*Ecclésiaste* : il se réfère, notamment, à Qo, 7, 24 pour évoquer la profondeur insondable de la sagesse divine (*Hex.*, 2, 10). Il est probable que son arithmétique métaphysique repose elle aussi sur la lecture origénienne du verset. Ainsi, sa méditation sur la création expose une philosophie naturelle contemplative, « une physique », au sens où l'entendaient les Anciens, et pose que l'ordre du monde repose sur le nombre<sup>46</sup>.

<sup>42</sup> *La Bible d'Alexandrie*, vol. 18. *L'Ecclésiaste*, traduction du texte grec de la Septante, introduction et notes par Françoise VINEL, Paris, Cerf, 2002, p. 146-147.

<sup>43</sup> Origène, *Commentaire sur le Cantique des Cantiques*, Prologue 3, 5-6, texte de la version latine de Rufin, introductions et notes par L. BRÉSARD et H. CROUZEL, avec la collaboration de M. BORRET, SC 375, Cerf, Paris, 1991, p. 132-133.

<sup>44</sup> S. SAGOT, *La triple sagesse dans le De Isaac et anima. Essai sur les procédés de composition de saint Ambroise*, in *Ambroise de Milan, XVI<sup>e</sup> centenaire de son élection épiscopale*. Études Augustiniennes, Paris, 1974, p. 69-114, plus particulièrement p. 89 ; G. MADEC, *Saint Ambroise et la philosophie* [n. 22], p. 193-199 ; M. HARL, *Les trois livres de Salomon et les trois parties de la philosophie dans le Prologue du Cantique des Cantiques*, in *Mélanges M. Richard*, TU 133, Berlin, 1987, p. 249-269.

<sup>45</sup> Sant' Ambrogio, *Opere esegetiche I, I sei giorni della creazione*, intr., trad., note e indici di Gabriele BANTERLE, Milano, Roma, 1979, p. 427.

<sup>46</sup> Augustin qui a développé l'explication de Qo, 7, 25 dans son traité, *Le libre arbitre* II, 11, 30 donne sans doute le teneur de l'exégèse alexandrine qui sous-tend la pensée ambrosienne. « Comme les Livres divins n'en disent pas moins de la sagesse, qu'elle atteint d'une extrémité à l'autre avec force et dispose toutes choses avec douceur (Sg. 8, 1), cette puissance par laquelle elle atteint d'une extrémité à l'autre avec force désigne peut-être le nombre, et celle par laquelle elle dispose toutes choses avec douceur, se nomme, elle, proprement la sagesse, bien que l'une et l'autre appartiennent à une seule et même sagesse. » (trad. G. MADEC) ; Saint Augustin, *Le maître. Le libre arbitre*, Introductions et traductions par G. MADEC, Nouvelle bibliothèque augustinienne, Paris, 1993, p. 185 ; et Bibliothèque augustinienne, vol. 6, 1976, p. 330-333.

Même si Ambroise ne cite pas explicitement Qo 7, 25 dans sa lettre, il est clair qu'il voit de même dans l'harmonie numérique de la création l'effet de la sagesse divine : le nombre exprimant la puissance qui crée la variété des créatures, et la sagesse expliquant la douceur avec laquelle elles sont disposées.

D'autre part, l'ordre des choses et la *dispositio* du discours inspiré de Moïse, alors considéré comme l'auteur de la *Genèse*, sont perçus par Ambroise dans des cadres de pensée rhétoriques, puisqu'ils viennent tous deux du Logos<sup>47</sup>. Dans le récit biblique de la création, Ambroise interprète le nombre et l'organisation des six jours comme une stratégie divine dont Moïse, dans sa prescience, aurait été instruit, afin de couper court aux hérésies à venir (*Hex.*, 1, 5). C'est pourquoi il fait des deux premiers versets sur les jours un et deux un ensemble qu'explicitent les trois premiers sermons, constituant une sorte de prologue théologique trinitaire au discours mosaïque ; il pose ainsi le principe créateur qui est le Christ, tout en rappelant la consubstantialité des trois personnes divines<sup>48</sup>. Il répartit les quatre versets suivants sur les jours trois, quatre, cinq et six de la création du monde, entre les mardi, mercredi, jeudi et vendredi saint, mais aussi avec le temps de l'énonciation. Par exemple, à la fin du sermo 7, il évoque au présent et à la première personne la chaleur du soleil brûlant la coloquinte sous lequel s'abrite Jonas (*Hex.*, 5, 35). Le récit scripturaire sans cesse réactualisé par la liturgie vaut ainsi à la fois pour le passé, pour le présent et pour l'avenir.

Bien plus, Ambroise souligne à plusieurs reprises, en termes philosophiques, que la succession des six jours de la *Genèse* ne recouvre pas la réalité de l'acte créateur originel qui fut immédiat. Le récit ne fait que représenter le passage de l'immuable au muable, " quand le devenir commença " (*Hex.*, 1, 12). Dans sa lettre 31, Ambroise développe cette idée. Il explique que la narrativisation biblique de la création répond à un but pédagogique, car l'instant de la création fut, est, restera toujours impénétrable à l'homme (*Epist.* 6, 31, 2). La clef ultime de l'harmonie cosmique lui échappe également. Seul le récit scripturaire inspiré à Moïse permet de l'appréhender partiellement et progressivement en la rendant concevable à une intelligence humaine<sup>49</sup>.

Il en est de même pour les étapes de la résurrection de Lazare telles que les analyse Ambroise en corrélation avec la *Genèse* (*Hex.*, 1, 27)<sup>50</sup>. La recomposition

<sup>47</sup> Nous nous permettons de renvoyer à notre article : « Le commencement dans l'*Exameron* d'Ambroise de Milan », dans *Commencer et finir. Débuts et fins dans les littératures grecque, latine et néolatine*, Coll. CEROR n° 31, éd. CERGR, Lyon, décembre 2007, p. 135-151.

<sup>48</sup> Cf. notre Introduction [n. 11], p. 45 à 50.

<sup>49</sup> Nous nous permettons de renvoyer à notre étude à paraître « La science dans l'*Exameron* », destinée à la *REAug.*

<sup>50</sup> Voir notre article : « Une pédagogie de la foi : l'exégèse de Jn 11, 1-44 dans l'*Exameron* ».

du corps formé des quatre éléments en décomposition depuis quatre jours apparaît comme un processus de nature identique à la création génésiaque des quatre éléments<sup>51</sup>. Elle annonce la résurrection du Christ, et, à sa suite, celle des baptisés à la fin des temps, qui est une seconde création. Dans la lettre 31, Ambroise explique la méthode du Créateur et celle de l'auteur sacré qui l'inspire, comme il avait expliqué dans l'*Exameron* la méthode du Christ pour le miracle de Béthanie (*Hex.*, 1, 27), en termes de rhétorique et de pédagogie. C'est le principe de convenue qui permet à l'auteur sacré de s'adapter à son public.

« L'ordre requiert généralement temps et nombre » (*Epist.*, 31, 2-3), déclare Ambroise. De même que le miracle qui s'est effectué instantanément, est raconté dans l'évangile par étapes, la création qui s'est faite d'un seul coup, est narrée dans la Bible en six jours. Cet échelonnement narratif permet, sinon d'élucider, du moins de justifier le mystère du temps par la condescendance et l'amour du Créateur. Cette temporalité ouvre en effet un intervalle qui est celui de la liberté humaine. Cet intervalle, le temps vécu, se définit pour Ambroise comme un temps éthique, celui du discernement et du choix entre le bien et le mal.

Le Créateur a instauré avec douceur un ordre nécessaire pour faire comprendre son dessein, qui est l'économie du salut, et permettre à l'homme de progresser librement tout au long de sa vie. Mais Ambroise prend soin de se démarquer des Pythagoriciens en soulignant la condescendance divine qui commande le déploiement biblique du nombre.

Sex itaque diebus mundum creavit, septimo die requieuit ab operibus suis. Bonus septimus numerus, quem non Pythagorico et ceterorum philosophorum more tractamus, sed secundum formam et diuisiones gratiae spiritualis. Septem enim uirtutes principales sancti spiritus propheta Ezeias complexus est. Haec ebdomas, sicut ipsa patris et filii et spiritus sancti uenerabilis trinitas, sine tempore, sine ordine, auctor numeri, non sub numeri lege deuincta (*Epist.*, 6, 31, 3).

Il a donc traité le monde en six jours 'et le septième jour il s'est reposé de ses œuvres'. Le nombre sept est bon : nous n'en traitons pas à la façon des Pythagoriciens et des autres philosophes, mais selon le plan et les distinctions propres à la grâce de l'Esprit. Ce sont en effet sept vertus principales de l'Esprit saint qu'a annoncé le prophète Isaïe<sup>52</sup>.

d'Ambroise de Milan (I, 27) », dans *La conversion chez les Pères de l'Église*, textes rassemblés par D. VIGNE, 2014, éditions Parole et silence, p. 141-157.

<sup>51</sup> Ambr., *Paenit.*, 2, 7, 58, SC p. 170-171 ; Orig., *Fragm. In Joann.*, 79 (GCS 10, 546-547).

<sup>52</sup> Is 11, 2-3 (LXX) : καὶ ἀναπαύσεται ἐπ' αὐτὸν πνεῦμα τοῦ θεοῦ, πνεῦμα σοφίας καὶ συνέσεως, πνεῦμα βουλής καὶ ἰσχύος, πνεῦμα γνώσεως καὶ εὐσεβείας· ἐμπλήσει αὐτὸν πνεῦμα φόβου θεοῦ. οὐ κατὰ τὴν δόξαν κρινεῖ οὐδὲ κατὰ τὴν λαλιὰν ἐλέγξει ; Bible de Jérusalem : « Un rejeton sort de la souche de Jessé, un surgeon pousse de ses racines : sur lui repose l'esprit de Yahvé, esprit de sages-

L'évêque de Milan déclare que l'unité musicale et mathématique de l'univers repose sur la puissance de l'Esprit saint : il remarque que c'est « d'après l'orbe circulaire des sept vertus spirituelles sublimé par la force de l'opération divine qu'a été créée une sorte de service des sept planètes par lequel ce monde est illuminé » (*Epist.* 6, 31, 3 : « *ad illum septenarium uirtutum spiritalium circuitum atque orbem operationis diuinae uigore praestantem septenarium quoddam ministerium planetarum creatum aduertimus, quo hic mundus inluminatur* »). Le soutènement pythagoricien, platonicien et philonien de cette imagerie contemplative est patent, mais Ambroise ne reprend que partiellement les spéculations numériques de Philon sur la primauté du sept (*Opif.* 111-113)<sup>53</sup>, car il n'adhère pas à la théorie platonicienne des idées ; pour lui la prééminence de l'Esprit septuple n'appartient pas à un monde intelligible pré-existant, mais s'effectue dans la force de l'opération divine elle-même *operationis diuinae uigore* (*Epist.* 6, 31, 3), c'est-à-dire dans la fulgurance immédiate de la création ex nihilo, en plaçant la création du monde sous l'inspiration de l'Esprit saint, qui, tout comme le Père et le Fils est créateur et continue d'opérer dans le temps présent (*Hex.*, 1, 29)<sup>54</sup>.

Par conséquent, Ambroise relie au credo nicéen non seulement la théologie gènesiaque, mais une conception anthropologique et finaliste du temps. Dans l'économie du salut, les sept vertus de l'esprit de sagesse se déploient dans l'histoire : esprit de sagesse et d'intelligence, esprit de conseil et de force, esprit de science, de crainte et de piété. « Cette heptomade, de même que la vénérable trinité du Père, du Fils et du Saint Esprit », est « elle-même hors du temps et sans ordre, créatrice du nombre sans être assujetti au nombre » (*Epist.* 6, 31, 3). Comme l'a montré Pierre Courcelle, Ambroise applique à l'Esprit septuple et à la Trinité une formule philosophique caractéristique de la monade, effigie divine, principe et fin des nombres, telle que la définit Macrobie (*Somm. Scip.* I, 6, 5)<sup>55</sup>. Mais il la repense dans une perspective chrétienne eschatologique, en la rapportant implicitement au verset de l'Apocalypse sur l' $\alpha$  et l' $\omega$  (*Apoc.* 1, 8), ainsi que le confirme sa lettre à Iustus (*Epist.*, 1, 21).

La septuple grâce de l'Esprit saint est l'un des thèmes de prédilection d'Ambroise : tantôt il la compare à la voix de Jacob, tantôt aux sept cordes de la cithare que fait retentir le plectre de David (*De Iacob*, II, 9, 39 ; *In Psalm.*, 1, 11 ; *In*

se et d'intelligence, esprit de conseil et de force, esprit de science et de crainte de Yahvé ». Les LXX et la Vulgate ajoutent la piété, par dédoublement de la « crainte de Yahvé », d'où la liste des « sept dons du Saint-Esprit ».

<sup>53</sup> M. CUTINO, in *La correspondance* [n. 5], p. 228-229.

<sup>54</sup> G. MASCHIO, in *La correspondance* [n. 5], p. 242.

<sup>55</sup> P. COURCELLE, « Ambroise dévot de la monade », [n. 23] p. 33.

*Luc*, 6, 10). Dans le *De Iacob*, il l'associe, comme dans la lettre 31, au symbolisme génésiaque et à l'illumination de l'univers<sup>56</sup>. Il dit que la mère des sept frères Macchabées a enfanté ses sept fils martyrs comme les lumières des sept jours de la Création. Il compare ses entrailles à une cithare et ses enfants au chandelier à sept branches ; il voit en l'hebdomade génésiaque ainsi représentée la figure du temps de la Loi qui va des origines à la venue du Christ, tandis que le huitième jour, le dimanche, le jour de la résurrection du Seigneur, figure le temps de la rédemption<sup>57</sup>. L'hebdomade constituée par les sept fils et l'ogdoade qu'ils forment avec leur mère devient alors l'image de l'enfantement de la foi et résume toute l'histoire du salut. La mère des Macchabées devient l'allégorie de l'Église dispensatrice de grâce : « qu'elle est resplendissante la lampe de l'Église, brillant de ses sept luminaires et de son sein, le huitième, procurant l'huile à tous les autres ! » (*De Iacob*, II, 11, 33)<sup>58</sup>.

De même dans la lettre 6, 31, l'hebdomade figure l'Ancien Testament et l'ogdoade le Nouveau : mais Ambroise le démontre à partir de citations bibliques différentes qui mettent l'accent sur l'accomplissement sacramentel et liturgique de la rédemption. Ambroise cite le verset de l'*Ecclésiaste* sur la part donnée aux sept et aux huit ; il commente les quinze pièces d'argent, sept plus huit, versées par Osée pour prix de son épouse, et le muid et demi d'orge, et il y reconnaît le symbole de la plénitude de la foi qui inclut les deux Testaments et se réalise dans l'Église (*Ecclésiaste*, 11, 2 ; *Osée*, 3, 2 ; Ambroise, *Epist.*, 6, 31, 6-8). Les sept pasteurs et les huit morsures mentionnés par Michée 5, 4-5 signifient la même chose à ses yeux : ils représentent « les commandements de la Loi » et « les préceptes de l'Évangile », « la paix de l'Ancien Testament et la grâce du nouveau ». L'allégorie des huit morsures désigne plus précisément la communion : elle s'explique par le fait que c'est par la bouche, en mangeant le corps du Christ que « nous goûtons au don de la vie éternelle » (*Epist.* 6, 31, 8-9). Ces allégories soulignent la portée eschatologique du huitième jour de la semaine chrétienne, dans une gradation qui

<sup>56</sup> Ambroise de Milan, *Jacob et la vie heureuse*, introduction, texte critique, traduction, notes et index par Gérard NAUROY, SC n° 534, Éditions du Cerf, Paris, 2010, p. 484-485.

<sup>57</sup> Sur l'origine purement chrétienne de la doctrine du huitième jour, cf. J. DANIELOU, *Bible et liturgie* [n. 23], p. 348-350.

<sup>58</sup> J. DANIELOU, *Bible et liturgie : la théologie biblique des sacrements et des fêtes d'après les Pères de l'Église*, coll. « Lex Orandi » 11, Cerf, Paris, 1951, V. HAHN, *Das wahre Gesetz. Eine Untersuchung der Auffassung des Ambrosius von Mailand vom Verhältnis der beiden Testamente*, Münster W. 1969, p. 68-90 ; G. NAUROY, « Les frères Maccabées dans l'exégèse d'Ambroise de Milan ou la conversion de la sagesse judéo-hellénique aux valeurs du martyr chrétien », in *Figures de l'Ancien Testament chez les Pères*, Cahiers de Biblia Patristica 2, Strasbourg, 1989, p. 2239-245 (= *Écriture et esthétique*, Peter Lang, 2003, p. 378-383).

rappelle l'échelle origénienne du *Cantique* qu'Origène comparait à la sortie d'Égypte et mettait en relation avec la Pâque<sup>59</sup>. Comme lui Ambroise fait du repos du Grand Sabbat l'aboutissement spirituel de cette montée<sup>60</sup>. Mais au repos de Dieu le septième jour de la Création – le mot de « sabbat » signifie « repos » –, il oppose le Repos céleste du huitième jour de la Pâque où le Christ fait entrer son peuple par sa résurrection, jour de la félicité parfaite (*Epist.*, 31, 8). Il oppose hier à aujourd'hui et cite, dans le prolongement de l'*Exameron*, la parole de Jésus en croix au brigand repentant : « Car le Repos est dans le ciel, et non pas sur la terre. Notre Repos, c'est le Seigneur Jésus qui dit : “ Aujourd'hui tu seras avec moi en Paradis ” » (*Hex.*, 4, 13 ; *Epist.* 6, 31, 10). Ambroise passe ainsi du repos de Dieu le septième jour de la création, au repos dans le Christ le lendemain du sabbat, le dimanche, huitième jour, qui commémore la Pâque chrétienne. Le temps liturgique réactualise ainsi en permanence la semaine génésiaque où c'est l'Esprit septuple qui crée le monde, tandis que l'octave christique symbolise la résurrection et l'entrée dans l'éternité. À ce titre, le huitième jour est le commencement de la deuxième création, conception qu'on trouve déjà dans la *Didascalie*, 113 et dans *De sabbatis et circumcissione*, une œuvre de la fin du IV<sup>e</sup> siècle attribuée à Athanase d'Alexandrie<sup>61</sup>.

Ambroise tire son interprétation allégorique du temps de l'exégèse orientale et plus particulièrement de Basile à qui il emprunte l'image du cercle figurant l'hebdomade qui revient sans cesse sur elle-même et mesure le temps, tandis que l'unique jour remplit la semaine en revenant sept fois sur lui-même : le huitième jour se superpose ainsi au jour un de la semaine génésiaque, donnant à la génération du Verbe-lumière une portée eschatologique (Bas., *Hex.*, 1, 9A-9B (4A), *op. cit.*, p. 96-97 et *Hex.* 2, 8, 49C (21B), *op. cit.*, p. 180-181 ; Ambroise, *Hex.*, 1, 10 et 1, 37).

Dans un même ordre d'idée, Ambroise ne souligne la prééminence du sept dans l'ordre du monde et la constitution du corps humain que pour mieux exprimer la perfection de l'octave : le don de l'octave arrache en effet l'homme à la douleur et à la mort : il le fait vivre désormais dans le Christ, nouveau prêtre selon l'ordre de Melchisédech (*Epist.* 31, 16-19). À la mémoire de l'origine inscrite dans la matière se sont substituées la célébration mystique du présent et l'espérance de la Pâque à venir, dans le contexte liturgique de la semaine sainte. De la

<sup>59</sup> Origène, *Homélies sur le Cantique*, 1, 1, introduction, traduction et notes par O. ROUSSEAU, SC 37, Cerf, Paris, 1953, p. 60 : « Il te faut sortir d'Égypte ... pour pouvoir chanter le premier cantique... » ; Origène, *Commentaire sur le Cantique, Prologue*, 4, 5-12, [n. 44], p. 148-155.

<sup>60</sup> Origène, *Homélies sur le Cantique*, 1, 1, [n. 60], p. 60 : *sabbatum Sabbatorum*, « le Sabbat des Sabbats ».

<sup>61</sup> J. DANIELOU, *Bible et liturgie* [n. 23], p. 338-340.

sorte, la symbolique des nombres signifie qu'une nouvelle temporalité s'instaure. La lettre 6, 31 permet à Ambroise de l'expliquer, en indiquant que la fin de l'histoire, qui est l'ogdoade, se situe au-delà du cadre hebdomadaire de la *Genèse*. Ainsi, « le septième jour appartient à l'Ancien Testament, le huitième au Nouveau » (6, 31, 6).

Toutefois la lettre 6, 31 n'est pas seulement une *retractatio* de Philon d'Alexandrie relu à la lumière d'Origène, ni même un complément sur des questions numériques non traitées dans l'*Exameron*. Elle a la particularité de se situer aussi dans une perspective métatextuelle par rapport au discours exégétique du prédicateur lui-même qui, comme Moïse et saint Paul, se veut animé des sept vertus de l'Esprit saint, et participe à l'œuvre évangélique et rédemptrice. En précisant l'orientation spirituelle – théologique, typologique, sacramentelle et ecclésiale – de l'arithmologie ambrosienne, cette lettre explicite les fondements d'une exégèse allégorique fondée sur l'Esprit, et non sur la lettre, point qui a tant frappé Augustin<sup>62</sup>. Ambroise fait ainsi plus clairement ressortir le partage entre le fond scientifique qu'il assimile, les doctrines païennes ou hérétiques qu'il rejette, et l'actualisation liturgique spécifiquement chrétienne de son exégèse.

### III. Les reflets du paradis

Un second groupe de lettres développe le thème du paradis en consonance avec la lettre 6, 34 à Sabinus, où Ambroise mentionne explicitement l'*Exameron*.

Dans cette lettre 34, l'évêque de Milan explique l'histoire d'Adam et Ève au Paradis sur un mode allégorique qui permet d'intérioriser et de moraliser l'image. Résumant un chapitre du *De Paradiso*, où il s'inspire sans le citer du *De opificio mundi* de Philon d'Alexandrie (*Opif.*, 164-167)<sup>63</sup>, Ambroise représente l'âme comme un champ ou un jardin et les vertus comme des arbres qu'il faut cultiver pour qu'ils donnent un bon fruit. Ève figure la sensation et Adam l'intellect. Dans la lettre 6, 34, la leçon semble identique à celle qu'Ambroise avait déjà exposée dans le *De paradiso* : l'homme doit cultiver son champ-âme et y faire pousser les vertus en puisant à la source de grâce qu'il porte en lui et qui est le Seigneur Jésus.

<sup>62</sup> Aug., *Conf.*, VI, 4, 6, *Œuvres de saint Augustin*, 13, livres I-VII, texte de l'éd. de M. SKUTELLA, introduction et notes par A. Solignac, traduction de E. TRÉHOREL et G. BOUISSOU, Bibliothèque Augustinienne, Études Augustiniennes, Paris, 1992, p. 529 ; P. COURCELLE, *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, éd. De Boccard, Paris, 1968, p. 97.

<sup>63</sup> Philon, *Quaestiones in Genesim*, IV, 15, [n. 25], p. 179.



Est ergo paradisus terra quaedam fertilis, hoc est anima fecunda, in Edem plantata... (*De Paradiso*, 12)

Le paradis est donc une terre fertile, c'est-à-dire une âme féconde, plantée dans l'Éden ...

Dans ce passage, Ambroise reprend le symbole biblique de la terre, image de l'âme, à la lumière de saint Paul (I Cor 3, 6-9), suivant une thématique déjà courante dans l'ancienne Église, notamment chez Clément d'Alexandrie et Origène<sup>64</sup>.

Mais cette métaphore agricole trouvait aussi un écho dans la tradition philosophique platonicienne, dans la mouvance d'Antiochus d'Ascalon, telle que l'avait intégrée l'exégèse juive hellénisée<sup>65</sup>. Philon d'Alexandrie avait consacré un traité allégorique à l'agriculture de l'âme<sup>66</sup>. Dans son système allégorique, l'agriculture, prototype de l'effort humain, était la figure de ce que la culture ajoute à la nature. L'évêque de Milan s'inspire manifestement de lui en faisant l'éloge du travail, notamment à partir de l'allégorie du puits qui sert à l'arrosage de l'âme-terre. Dans le *De sacrificiis Abelis et Caini*, 35-42, Philon comparait en effet le travail à la lumière nécessaire à la perception visuelle et le présentait comme une médiation nécessaire entre la pensée et le bien, entre le progrès éthique et pratique<sup>67</sup>. Le puisage de l'eau vive figurait l'exégèse allégorique, comprise comme une technique propre à extraire la vérité de l'Écriture sainte. L'eau puisée était l'image de la connaissance qui irrigue l'âme ; et la vérité allégorique profonde s'identifiait au secret de la nature, dans une démarche néoplatonicienne où le sensible conduit à l'intelligible. Plus tard, comme l'a montré P. Courcelle, Ambroise s'est sans doute également servi du traité de Plotin *De l'Amour* qui est une exégèse du *Banquet* et qu'il utilise dans le *De bono Mortis* (5, 21), pour rapprocher le jardin de Zeus, le

<sup>64</sup> Hébr. 6, 7 ; Éphés., 2, 20 ; Jér. 1, 10 ; Matth., 13, 3 ; Clém. Al., *Strom.*, I, 1, 3 ; GCS, 15, 3 ; Origène, *Homélie sur Josué*, 13, 4 et 22, 5, texte latin de W.A. BAERHENS, introduction, traduction et notes par A. Jaubert, Cerf, Paris, 2000, p. 310-311 et p. 449.

<sup>65</sup> Philon d'Alexandrie, *De plantatione*, introduction, traduction et notes par J. POUILLOUX, *Les œuvres de Philon d'Alexandrie* n°10, Cerf, Paris, 1963, p. 38-47 ; *Legum allegoriae*, I, 43-II, 108, in *Les œuvres de Philon d'Alexandrie* n° 2, introduction, traduction et notes par C. MONDÉSERT, Cerf, Paris, 1962, p. 48-163 ; P. HADOT, *Le voile d'Isis, Essai sur l'histoire de l'idée de nature*, Gallimard, Paris, 2004, p. 60-65.

<sup>66</sup> Philon d'Alexandrie, *De agricultura*, introduction, traduction et notes par J. POUILLOUX, *Les œuvres de Philon d'Alexandrie* n° 9, Cerf, Paris, 1961, en particulier, §8-16, p. 24-29.

<sup>67</sup> Philon d'Alexandrie, *De sacrificiis Abelis et Caini*, 35-42, introduction, traduction et notes par A. MÉASSON, *Les œuvres de Philon d'Alexandrie* n° 4, Cerf, Paris, 1966, p. 98-113 ; H. SAVON, *Saint Ambroise devant l'exégèse de Philon le juif*, Études Augustiniennes, Paris, 1977, t. 1, p. 71-77 ; P. HADOT, *Le voile d'Isis, Essai sur l'histoire de l'idée de nature*, Gallimard, Paris, 2004, p. 60-65.

paradis terrestre et le jardin de l'âme qu'il faut bêcher et sarcler. Tous ces thèmes sont liés au commentaire qu'Origène avait fait du *Cantique*<sup>68</sup>.

Dans sa lettre 6, 34 et dans l'*Exameron*, Ambroise évoque à son tour le labeur humain qui fertilise la terre (le *labor*) et symbolise les efforts des hommes vers la vertu, tandis que la fécondité inépuisable de la nature dépend de la grâce divine. Mais, pour lui comme pour Origène, cette grâce est celle de la Rédemption par le Christ que symbolise l'eau vivifiante du puits ou de la source, aux implications sacramentelles baptismales<sup>69</sup>.

Ambroise montre que la Passion fait revenir la puissance vivifiante du Verbe créateur qui, avant le péché, avait fait verdier et fleurir la terre originelle en un instant (*Hex.* 3, 65). La métaphore filée du cultivateur qui ajoute l'effort humain aux dons de la nature, donne pour ainsi dire en surimpression une double image de l'ascétisme et de la grâce. Elle permet de situer l'homme dans la nature avec réalisme, en définissant ses objectifs sans occulter la souffrance quotidienne par laquelle il imite le Christ et s'incorpore à lui.

Dans sa lettre, Ambroise a supprimé les noms grecs qui figuraient encore dans le *De Paradiso*, et il a effacé la première partie de son ancienne exégèse, centrée sur le sens littéral. Il y répondait à ceux qui se demandaient comment justifier la présence du diable au paradis, en explicitant les fondements du libre-arbitre<sup>70</sup>. Dans un second temps, pour ceux que cette démonstration n'avait pas convaincus, il développait l'exégèse allégorique de Philon en décrivant le paradis comme une représentation de l'âme et faisait de l'agriculture la figure du progrès moral, soutenu par le labeur. La lettre à Sabinus ne conserve que cette deuxième interprétation. Ambroise supprime également plusieurs citations scripturaires du *De Paradiso*, les versets du Ps 35, 10 (« Puisque la source de vie est en toi »), Ps 14, 27, Si 16 et Jn 4, 14 ; ainsi que le verset de Jean, 8, 38 ; cf. Isaïe, 58, 1 : « Des fleuves d'eau vive découlent de ton sein », et le verset des Proverbes, 5, 13 : « bois l'eau de tes cruches et les sources de tes puits ».

Dans sa lettre 34, il les remplace par une citation du *Cantique des cantiques* et il évoque la source scellée dans le jardin de l'épouse qu'il identifie au Christ (Ct 4, 12). Il enrichit ainsi le sens de l'exégèse philonienne.

Denique Solomon in spiritu paradisum in homine esse euidenter declarauit. Et quia mysteria exprimit uel animae et uerbi uel Christi et ecclesiae, ideo ait de uirgi-

<sup>68</sup> G. MADEC, *Saint Ambroise et la philosophie* [n. 22], p. 114-115 : les points de contact textuels montrent que Plotin est la source d'Ambroise dans le *De Bono mortis*, plutôt qu'Origène.

<sup>69</sup> Origène, *Homélie sur Josué*, 13, 3-4, [n. 65], p. 310-311.

<sup>70</sup> Ambroise montre que Satan n'a qu'un pouvoir limité, celui de tenter, mais non pas celui de terrasser : l'homme reste responsable de ses choix, car il dispose du secours de la grâce.

ne anima uel ecclesia, quam uolebat uirginem castam adsignare Christo : Paradisus clusus soror mea sponsa, paradisus clusus, fons signatus (6, 34, 4).

Enfin Salomon a déclaré évidemment par l'inspiration du Saint Esprit que le paradis est dans l'homme ; et comme il décrit les mystères ou de l'âme ou du Verbe, ou de Jésus-Christ et de l'Église, voilà pourquoi il dit de l'âme Vierge, ou de l'Église qu'il voulait fiancer à Jésus-Christ comme une vierge chaste : “ Vous êtes un paradis fermé, ma sœur, mon épouse. Vous êtes un Paradis fermé, une fontaine scellée ”.

Cette image du jardin spirituel, allégorie platonicienne de l'âme appliquée à l'épouse du *Cantique*, vient d'Origène<sup>71</sup>. Elle est longuement commentée dans le *De bono mortis* (5, 19), œuvre que L. V. Pizzolato date des alentours de 396<sup>72</sup>. Elle relie la lettre 34 aux thèmes mystiques préférés d'Ambroise à la fin de sa vie. De plus, elle est adaptée aux préoccupations du destinataire de la lettre, car Sabinus, qui est un clerc âgé, s'intéresse sans doute moins au sens littéral que les néophytes auxquels s'adressait le *De Paradiso*.

On n'a pas souvent remarqué l'importance de la référence à l'*Ecclésiaste* dans ce développement exégétique. Or, c'est l'*Ecclésiaste* qui oriente cette exégèse du jardin, dans une perspective proche des développements de Grégoire de Nysse. La date des homélies de Grégoire sur l'*Ecclésiaste*, écrit probablement en 378-379 (381 étant le terminus ad quem), autorise d'ailleurs à y reconnaître l'une des sources secondaires de l'*Exameron* d'Ambroise, particulièrement pour ce qui concerne les réflexions sur le travail agricole. Grégoire, qui s'inspire lui aussi de Philon et d'Origène, développe l'image du cultivateur récoltant les fruits de sa vertu et l'*ekphrasis* du jardin spirituel<sup>73</sup>. À la vanité de la peine évoquée par Qo, 1, 3 : « Quel avantage pour l'homme à tout le tourment qu'il prend sous le soleil ? », il oppose l'effort ascétique<sup>74</sup>.

Dans l'*Exameron*, le *labor* agricole se transforme en allégorie de la souffrance du Rédempteur, tandis que la fécondité de la terre devient une image de la grâce et des fruits spirituels. Ambroise compare l'Église à la vigne (Ps 80 (79), 9-12) ; il montre le Seigneur en vigneron bêchant son champ et déchargeant l'homme du

<sup>71</sup> Origène, *Homélies sur le Cantique des cantiques*, 1, [n. 60], p. 61 : *ad altiora conscende, ut possis anima decora cum sponsa et hoc canere canticum canticorum*.

<sup>72</sup> *Chronologia Ambrosiana*, a cura di Giuseppe VISONÀ, Milano, Roma, 2004, p. 65.

<sup>73</sup> Grégoire de Nysse, *Homélies sur l'Ecclésiaste*, III, 8-9, texte grec de l'édition P. ALEXANDER, introduction, traduction, notes et index par F. VINEL, Cerf, Paris, 1996, p. 216-221.

<sup>74</sup> *La Bible d'Alexandrie*, vol. 18. *L'Ecclésiaste*, traduction du texte grec de la Septante, introduction et notes par Françoise VINEL, Paris, Cerf, 2002, p. 102.

fardeau des soucis terrestres (*Hex.*, 12, 50). Pour les latins de l'Antiquité tardive, ce modèle de vie chrétienne semblait rejoindre l'idéal de sagesse à la campagne que donne Cicéron dans le *Cato Major* (XV, 54) ou Virgile dans les *Géorgiques*. Ambroise emprunte à l'Arpinate ses propres termes pour décrire les nœuds des sarments de la vigne (*C. M.*, 15, 52 ; Ambroise *Hex.*, 3, 49). Il transpose la célèbre apostrophe de Virgile aux paysans « heureux s'ils connaissaient leurs biens », en expliquant ce bonheur par les dons du Seigneur au troisième jour de la *Genèse* (*G.* 2, 458 ; *Hex.*, 3, 9, 41). Ces convergences scripturaires, exégétiques et philosophiques, propres à persuader le public milanais peuvent expliquer l'ampleur qu'Ambroise donne aux motifs du verger, du champ et du jardin.

Cependant la principale raison de ce développement est en rapport avec l'explication de l'*Exameron* lui-même qui fait l'objet de sa lettre à Sabin. La lecture allégorique du paradis est en effet la clef symbolique du traité. C'est elle qui donne à la contemplation de l'univers sa profondeur mystique, son unité et sa beauté. Le thème du paradis parcourt tout l'*Exameron*, sous forme d'un jeu métaphorique complexe de correspondances, comme nous l'avons montré ailleurs<sup>75</sup>. La question de Sabinus touche donc à l'essentiel. Le reflet de l'éden perdu habite chacun des six livres de ce long traité à la fois comme souvenir, comme vision actualisée et comme aspiration et figure de la Terre promise et du royaume éternel. Il en est pour ainsi dire « le cœur mystique ». Cette réécriture ambrosienne de l'allégorie philonienne est de plus magnifiée par la tonalité virgilienne qui résulte d'une foule de citations implicites et d'allusions tissées dans la trame du commentaire exégétique, dont les plus développées sont l'évocation de la mer et des nuages et la république des abeilles<sup>76</sup>.

La lettre 6, 29 montre que ces allusions à Virgile dans l'*Exameron* ne sont pas de simples ornements : elles ont un rôle structurant et hautement signifiant. Ambroise y explique en effet son double objectif : sa méditation porte non seulement sur l'Écriture sainte, mais sur l'harmonie du monde. Il justifie la supériorité de l'homme dans la hiérarchie des êtres par sa soif de connaissance et son intelli-

<sup>75</sup> Pour plus de détails, cf. L. GOSSEREZ, « Les jardins de saint Ambroise dans l'*Exameron* », *Graphè*, n°17, 2008, p. 65-93.

<sup>76</sup> *Hex.*, V, 43 et V, 67-71 ; M. D. DIEDERICH, *Vergil in the works of st. Ambrose*, Washington, 1931, p. 8-32 ; G. CONSOLO, « Risonance virgiliane nell'*Exameron* di S. Ambrogio », *Miscellanea di St. Di Lett. Crist. Antica* n° 5, 1955, pp. 66-77 ; L. ALFONSI, « L'ecphrasis ambrosiana del libro delle api » virgiliano », *VetCbr* 2 (1965) 129-138 ; NAZZARO, A. V., « La presenza di Virgilio in Ambrogio », *Prospettive sul tardoantico*, Atti del Convegno di Pavia (27-28 novembre 1997), a cura di G. MAZZOLI e F. GASTI, « Biblioteca di Athenarum » 41, Ed. New Press, Como, 1999, p. 91-108 ; F. CAPPONI, « L'imitazione virgiliana nel libro V dell'*Esameron* Ambrosiano », *Koinonia*, 23 /2 – 1999, p. 33-98.

gence (*Epist.* 6, 29, 15). À la suite d'Origène, il voit dans l'intelligence humaine l'analogie créée de l'intellect divin, ce qui fait des sciences de la nature une voie d'approche de Dieu (*Peri Archôn*, I, 1, 6). Ainsi la conquête de la science et celle de la sagesse vont-elles de pair pour Ambroise comme pour Virgile (*G.* II, 490-492) et même l'art modeste du cultivateur ou le savoir-faire des campagnards apportent un enseignement parénétiq ue (*G.* 2, 493-494 ; *Hex.*, 5, 39). Dans sa lettre 6, 29 Ambroise évoque la façon dont l'esprit avide de connaissances s'élève dans les airs et franchit les hauteurs du ciel (*Epist.*, 6, 29, 15), en s'inspirant de Philon d'Alexandrie (*Opif.*, 69), mais aussi du *Songe de Scipion* et, plus précisément, du *De natura deorum* de Cicéron dont il reprend les termes (2, 20, 51). Ce passage évoque aussi les développements astronomiques des *Géorgiques* de Virgile et l'*Histoire Naturelle* de Pline qui cite lui-même Virgile<sup>77</sup>. Cette vision grandiose du cosmos où roulent les astres dont l'homme, pénétré d'admiration, se rend maître par son intelligence, renvoie en médaillon aux développements cosmiques des livres un et quatre de l'*Exameron*. Sa tonalité épique et philosophique en fait une sorte de *recusatio* d'Épicure, et place le commentaire exégétique dans la lignée des philosophies anti-épicuriennes qui ont véhiculé une vision spiritualisée de l'univers<sup>78</sup>. Simultanément, Ambroise rattache sa célébration de la Création à la tradition de l'épopée didactique, suggérant que la *Genèse* biblique remplace désormais les chants cosmogoniques d'Hésiode, d'Épicure et de Virgile. En multipliant dans sa lettre les références littéraires, il définit implicitement le genre hybride de l'*Exameron*. Il situe son traité entre le commentaire exégétique, la *disputatio* philosophique dérivée du genre inauguré par Cicéron dans les *Tusculanes*<sup>79</sup> et le poème didactique en prose sur la nature, inspiré de Virgile.

Outre cette filiation générique, les références à Virgile signalent les points importants de l'enseignement d'Ambroise dans l'*Exameron*. La lettre 6, 29 comporte en effet un terme poétique pour désigner les profondeurs de la terre : *lethaea* rappelle le fleuve des enfers où s'ébattent les âmes pareilles à des abeilles au chant VI de l'*Énéide* (*Epist.* 6, 29, 15). Ambroise met ainsi implicitement la

<sup>77</sup> Pline l'Ancien, *Histoire Naturelle*, 18, 57, (207) à 66 (249), texte établi, traduit et commenté par H. LE BONNIEC, avec la collaboration d'A. LE BŒUFFLE, Les Belles Lettres, Paris, 1972, p. 126-140 (citation de Virgile, entre autres, 18, 65 (242), p. 138).

<sup>78</sup> J. FONTAINE, *Le songe de Scipion, premier Anti-Lucretius ?*, *Mélanges d'archéologie et d'histoire offerts à André Piganiol*, édités par R. CHEVALLIER, S.E.V.P.E.N., Paris, 1996, p. 1711-1729.

<sup>79</sup> Le terme utilisé par Ambroise pour désigner l'*Exameron*, c'est tantôt *sermones*, tantôt *disputationes*, ; *Sermones* : *Hex.*, II, 1, 1 ; III, 2, 7 ; 4, 9, 34 ; V, 11, 33 ; V, 12, 37, etc. : *disputationes* : *Hex.*, V, 12, 36 ; V, 12, 37 ; sur l'emploi de ce dernier terme par les Pères de l'Église pour désigner leurs traités exégétiques, cf. H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, Paris, Aubier, p. 90-93.

catabase d'Orphée ou d'Énée en consonance avec les révélations de Moïse (*G.* 1, 78 ; 4, 545 ; *En.* 6, 705).

Plus loin (*Epist.* 29, 17), il énumère les animaux que l'homme apprivoise ou domestique, et notamment les brebis, les chevaux et les taureaux, en une page pénétrée de réminiscences et d'allusions virgiliennes : il dépeint les brebis qui choisissent les meilleurs pâturages, *ut suavioro suco lactis feta distendant ubera*, « afin de distendre leurs mamelles pleines d'un lait au suc plus doux » (*B.* 9, 31 ; cf. *G.* III, 394-397), le cheval qui « roule des pas superbes », *glomerat gressus superbos* (*Epist.* 6, 29, 17 ; *G.* 3, 117 : *et gressus glomerare superbos*). Il décrit les bœufs « gémissant tout le jour sous le joug de la charrue qui s'enfoncent dans les sillons » :

**Tauri depresso** sulcis per totum diem **aratro gemunt** (*Epist.* 6, 29, 17)

**Depresso** incipiat iam tum mihi **taurus aratro/ Ingemere...** (*G.* I, 45-46).

Le nombre et la précision des allusions accumulées dans la lettre 6, 29, souligne l'importance de l'intertexte virgilien dans l'*Exameron*, où, effectivement, la proportion des *Géorgiques* est dominante. Ce fait apparaît clairement dans l'index de G. Banterle, qui relève 65 citations implicites des *Géorgiques*, contre 42 de l'*Énéide*, et 13 des *Bucoliques*<sup>80</sup>.

L'insistance d'Ambroise ne saurait être fortuite. Elle s'explique d'abord par une certaine convergence thématique. Aux thèmes évangéliques du semeur et du bon Pasteur (Mt 13, 4 ; Mc 4, 14 ; Jn 10) faisait écho le poème didactique de Virgile, dispensateur d'une sagesse en même temps que d'un savoir technique. Mais Ambroise va plus loin. L'utilisation qu'il fait des *Géorgiques* repose sur une interprétation allégorique des poètes païens en usage dans l'Antiquité tardive. Suivant la tradition alexandrine, on tirait d'Hésiode, d'Homère et de Virgile des leçons morales et philosophiques. L'*Énéide* elle-même était lue, à l'exemple des poèmes homériques, comme une allégorie des tribulations de l'âme en route vers le bonheur<sup>81</sup>. Le chrétien Lactance pensait même que ces poètes avaient recueilli l'enseignement des prophètes bibliques et qu'ils avaient eu l'intuition juste de l'existence de Dieu<sup>82</sup>. Ambroise s'appuie manifestement sur ce courant herméneutique pour imprimer à son *Exameron* une couleur virgilienne où se reconnais-

<sup>80</sup> Sant'Ambrogio, *Opere esegetiche I, I sei giorni della creazione*, intr., trad. Note e indici di Gabriele Banterle, Milano, Roma, 1979, p. 439-440.

<sup>81</sup> P. COURCELLE, *Lecteurs païens et lecteurs chrétiens de l'Énéide*, Paris, 1984, t. 1, Les témoignages littéraires.

<sup>82</sup> Lactance, *Institutions divines*, I, 5, 3-14, éd., trad. et notes par P. MONAT, SC n° 326, Cerf, Paris, 1986, p. 60-67.

sent, sous-jacents, la trame des *Géorgiques* et l'éloge d'un genre de vie fondé sur le *labor* et la *pietas*. À l'exemple du chantre de Mantoue l'évêque de Milan tire des travaux quotidiens une leçon de vie et de bonheur. Il célèbre les jardins clos où croissent les lys (*Hex.*, 5, 34) ; il admire les abeilles laborieuses, comme Virgile les ruches du vieillard de Tarente (*Hex.*, 5, 69 ; *G.* 4, 19 et 163-164). Le Christ lui-même n'apparaît-il pas en jardinier dans l'*Évangile* (Jn 20, 15) ? Ainsi, la lettre 6, 29 met l'accent sur les thèmes fondamentaux des *Géorgiques* qui transparaissent dans l'*Exameron*.

Dans l'*Exameron* d'Ambroise, les allusions virgiliennes jalonnent discrètement le parcours initiatique qui mène de la sagesse profane à l'évangile, de la perception du sensible et de la science à l'expérience mystique, de l'humble *labor* quotidien à la passion du Christ. Tout au long du traité, la tonalité musicale et poétique virgilienne transcrit l'exégèse philonienne dans le langage de la grande épopée didactique romaine, en soulignant l'aspect actuel et performatif de l'expérience collective liturgique qu'elle soutient. Cette transposition était facilitée par le fait que les *Géorgiques*, qui marquaient l'aboutissement de la tradition didactique de l'épopée grecque et romaine, offraient déjà le modèle d'une révélation progressive des secrets de la nature anti-épicurienne et anti-lucrétienne. La structure mystagogique et sacrificielle de rédemption sur laquelle repose déjà le poème de Virgile fournissait un réseau métaphorique adéquat pour renforcer le dynamisme de l'imaginaire dans le parcours spirituel de l'*Exameron*<sup>83</sup>.

Dans l'*Exameron* comme dans sa lettre, Ambroise transforme donc complètement l'exégèse de Philon en la christianisant et en la recomposant sur un mode poétique où, bien que le modèle des Psaumes et des Prophètes l'emporte, la voix de Virgile reste clairement perceptible. À la fin du traité, Ambroise met l'accent sur la dimension mystique et prophétique du renouveau génésiaque. L'image du jardin verdissant affleure dans une citation d'Isaïe, à côté du phénix, parmi les symboles végétaux de la résurrection (*Hex.*, 5, 79-80) : elle suggère la vie sortant de la mort, dans une vision sacrificielle. Ambroise christianise un motif mystagogique sur lequel reposait déjà le mythe final de la renaissance des abeilles au livre 4, 281-294 des *Géorgiques*. Ainsi, le thème lucrétien et virgilien du printemps du monde devient celui de la Pâque chrétienne qu'illumine la résurrection du Christ (*Hex.*, 1, 13).

Les images et le rythme virgilien ajoutent aux homélies un support contemplatif propice au recueillement, tandis que les mouvements lyriques conviennent à la prière collective et s'insèrent dans la liturgie. Mais, simultanément, par le jeu des allusions à la tradition littéraire latine qui émaillent sa lettre 6, 29 sur l'*Exameron*,

<sup>83</sup> L. MORGAN, *Patterns of Redemption in Virgil's Georgics*, Cambridge, 1999, p. 202.

Ambroise caractérise implicitement le nouveau genre littéraire chrétien qu'il vient de créer, et le situe dans la tradition didactique latine dans la lignée des *Géorgiques*. Il définit la fonction *psychagogique* et proptreptique de l'*Exameron* et présente son traité comme une sorte de manuel didactique édifiant où la méditation poétique et la contemplation de la nature s'unissent à l'exégèse, pour entraîner les lecteurs dans une sorte d'épopée initiatique en prose axée sur le mystère de Pâque.

Moins ample que la prose souvent rythmée de l'*Exameron*, le discours didactique simple des lettres, détaché du contexte de célébration festive qui était celui des homélies, explicite l'allégorie dans le vécu personnel d'Ambroise. L'image du jardin s'intériorise dans la familiarité d'une relation amicale privée. Ainsi la lettre 6, 33 à Sabinus sur la solitude reprend l'exégèse allégorique du paradis en comparant l'Écriture sainte elle-même à un paradis où Dieu se promène.

Et nunc deambulat in paradiso deus, quando diuinis scripturas lego. Paradisus est Genesis liber, in quo uirtutes pullulant patriarcharum, paradisus Deuteronomium, in quo germinant legis praecepta, paradisus Euangelium, in quo arbor uitae bonos fructus facit et aeternae spei mandata diffundit per uniuersos populos (6, 33, 3).

Dieu se promène dans le Paradis lorsque je lis les divines Écritures. La *Genèse* est un paradis où fourmillent les vertus des Patriarches. Le *Deutéronome* est un paradis où germent les préceptes de la loi. L'évangile est un paradis où l'arbre de vie produit de bons fruits répandant au monde entier les commandements qui nous font espérer la vie sans fin (6, 33, 3).

Ambroise s'applique à lui-même et à ses correspondants l'image génésiaque. La *lectio diuina* qui forme la conversation de ces vieillards solitaires les réunit dans la communion du Christ, tout en assurant la cohésion doctrinale et mystique de l'Église milanaise. L'amour qu'expriment leurs lettres renforce leur communauté : il leur donne la clef du paradis. D'autre part, en comparant la *lectio diuina* à une rencontre dans un jardin, et non plus à un champ que l'on cultive, Ambroise souligne son caractère irrationnel, "inspiré", "amoureux". Bien qu'un labeur assidu la prépare, la connaissance de Dieu reste en dernier ressort une expérience intérieure, un pur don de la grâce.

La lettre 6, 33 va plus loin encore. Ambroise y assimile lecture et fruition mystique à l'inhabitation mariale. L'image intérieure ambrosienne du jardin s'organise alors autour de l'arbre de vie, devenu la figure de la Croix ; et, explicitant le thème évangélique sous-jacent, Ambroise compare sa solitude à celle de Marie parlant avec l'ange (*Epist.* 6, 33, 2). Ainsi, c'est à une mystérieuse visitation que conduit le travail exégétique dans le jardin des Écritures. La perception de la Présence passe par le mode contemplatif. Elle inscrit l'éternité dans l'instant de la grâce.

Ces allusions et ces thèmes consonnent avec ceux de la lettre à l'église de Verceil qui, jusqu'ici, ne paraissait liée à aucun corpus. Ambroise y reprend en



effet la même image du *Cantique des cantiques* que dans la lettre 34 à Sabinus, celle du jardin clos et de la source scellée (Ct 4, 12) ; mais il l'applique cette fois à l'exercice de l'ascétisme et plus particulièrement à la virginité (*Epist. 14 extra collectionem*, 36). Pour faire l'éloge du jeûne, Ambroise cite encore une fois le même verset d'Isaïe que dans l'*Exameron* (Isaïe, 59, 11 ; *Hex.*, 5, 80.). Il reprend la très rare formule du « jardin ivre » (*hortus ebrius*) pour dépeindre la sobre ivresse de l'âme vertueuse inondée par la grâce<sup>84</sup>.

Sed quomodo non prosunt quibus uitia purgantur ? Quae si deferas cum humilitate, cum misericordia, ut Isaias diuino spiritu locutus est, ossa tua pinguescent et eris sicut hortus ebrius (*Epist. 14 extra collectionem*, 31).

Mais comment (les jeûnes) ne seraient-ils pas utiles, puisqu'ils effacent nos péchés ? Si tu les joins à l'humilité et à la miséricorde, tes os, comme a dit Isaïe, sous l'inspiration du saint Esprit, s'engraissent et tu deviendras comme un jardin ivre....

La parenté de la lettre à Verceil et de l'*Exameron* est confirmée par d'autres analogies thématiques. Des exemples paradoxaux de bêtes innocentes, les tourterelles et les chiens, servent respectivement de modèles de chasteté et de sobriété, par opposition à la bestialité des moines dévergondés Sarmation et Barbatien (*epist. extra coll.*, 14, 25). Sur le registre cynique de la diatribe, ces figures animales rappellent les tableaux moralisés de l'*Exameron* et de la lettre 6, 29, §17. La lettre à l'église de Verceil comporte par ailleurs la même allusion aux LXX que la lettre 30 à Sabinus et l'*Exameron* : « Ma langue est comme la plume d'un écrivain qui écrit très vite » (LXX, Ps 44, 2)<sup>85</sup>.

D'un point de vue chronologique, la lettre à l'église de Verceil, très probablement authentique, et de loin la plus longue, est généralement considérée comme la dernière qu'Ambroise ait écrite. Ainsi que l'a montré H. Savon<sup>86</sup>, elle doit être datée, selon toute probabilité de la dernière décennie du quatrième siècle, puisqu'elle contient l'écho de la condamnation par un concile à Milan de l'hérésie de Jovinien qui niait la doctrine de la virginité *in partu* (*epist. extra coll.* 14, 63).

Le mouvement d'ensemble de la lettre est celui d'un discours oratoire calqué sur les épîtres de saint Paul : Ambroise commence par une formule imitée de

<sup>84</sup> L. GOSSEREZ, « La date de l'*Exameron* d'après les lettres d'Ambroise de Milan », in *La correspondance* [n. 5], p. 307-326.

<sup>85</sup> *Epist. 14 extra collectionem* (M. 63), 109 ; *Epist.* 30, 2 ; *Hex.*, 6, 9, 69 : *calamus uelociter*.

<sup>86</sup> H. SAVON, *Ambroise de Milan*, Desclée, Paris, 1997, p. 327-328. L'occasion de cette lettre est l'élection d'un nouvel évêque à Verceil, probablement après la mort de Limentius. Ambroise soutient la candidature d'Honorat qu'il viendra lui-même consacrer.

l'épître aux Romains<sup>87</sup>. En guise d'exorde il lance une remontrance aux pécheurs et un appel à la justice et à la concorde pour l'élection de l'évêque. Suivent une réfutation des hérésies et une confirmation dans les règles. Ambroise s'attaque d'abord aux divisions. Il fustige les moines dissidents, disciples probables de Jovinien, qu'il assimile à des sectateurs d'Épicure, adeptes de la volupté. Puis il fait l'éloge de l'abstinence et de la chasteté en accumulant les exemples bibliques et termine par une prosopopée de saint Paul. Dans un deuxième développement qui est, en fait, une amplification du sujet, il recentre la question du choix d'un évêque dans la perspective christique et sacramentelle du sacerdoce royal, fruit d'une élection divine, et modèle de tous les disciples ; puis il fait le portrait de l'évêque idéal, usant d'un double parallèle, l'un entre Eusèbe et Denis, l'autre entre la vie ascétique contemplative et la vie séculière. Enfin, il exhorte à nouveau l'église de Verceil à la conversion, imitant la péroration de plusieurs épîtres pauliniennes, et, en particulier, celle de l'épître aux Colossiens qu'il cite au § 103, en apostrophant successivement les épouses et leurs maris, les mères, les maîtres et leurs esclaves.

L'exhortation à pardonner jusqu'à sept fois s'inscrit dans l'ombre de la Passion et de la Rédemption, lors du Grand Sabbat (*Epist.* 14 *extra collectionem*, 101), évoquant le contexte pascal de l'*Exameron*, et plus particulièrement le samedi saint qui clôt l'hebdomade liturgique. En effet, selon une exégèse traditionnelle qu'Origène avait développée<sup>88</sup> et qui concorde avec l'arithmologie du sept exposée dans la lettre 6, 31, Ambroise considère le repos du Grand Sabbat comme la fin des péchés ; il l'identifie au Christ lui-même dont la mort rachète le monde : « sa mort est notre repos<sup>89</sup> ». La seconde partie de la lettre à l'église de Verceil semble plus particulièrement faire écho aux sermons prononcés par l'évêque lors du sixième jour de la semaine sainte, le vendredi saint. Sur la fin de l'épître, le thème *hexaéméral* du corps-jardin mentionné au paragraphe 36 resurgit, il est associé cette fois à la vierge Marie dont la stature sublime au pied de la croix domine la vision finale : comme l'âme du *De paradiso* et de la lettre 6, 34, la Vierge est identifiée à l'Épouse du *Cantique*, jardin clos, source scellée (*Epist.* 14 *extra collectionem*, 108-111). Ces thèmes, comme on l'a vu plus haut, remontent à Origène qui fait de l'échelle des *Cantiques* un *hexameron* typologique et voit dans le *Cantique* de Salomon, le septième, la figure du repos et le sommet de l'ascension mystique de l'âme<sup>90</sup>. Pour Ambroise comme pour Origène, qui suit saint Paul (*Éph.*, 5, 27),

<sup>87</sup> H. SAVON, Ambroise de Milan, [n. 87], p

<sup>88</sup> Origène, *Homélie sur le Cantique des cantiques*, I, 1, introduction, traduction et notes de Dom O. ROUSSEAU, SC n° 37, éditions du Cerf, Paris, 1953, p. 61 et 73.

<sup>89</sup> L. PIETRI, *Le temps de la semaine à Rome et dans l'Italie chrétienne (IV<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> s.)*, in *Le temps chrétien de la fin de l'Antiquité au Moyen Âge (III<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles)*, Paris, 1984, p. 63-81, en particulier p. 65-67.

<sup>90</sup> Origène, *Cant. I, 1*, [n. 89], p. 74-75.

l'Épouse personnifiée l'Église réunifiée dans le Christ (Origène, *In Cant.*, II, 7, 3-16). On sait qu'Ambroise a été l'un des initiateurs de la théologie mariale (*in ps.* 118, 2). L'image intériorisée de cette *pietas* avant l'heure résume sa foi. Ainsi, l'appréhension du mystère pascal, portée par la métaphore paradisiaque, prend une importance majeure dans la lettre à l'église de Verceil, comme dans l'*Exameron* et dans le livre six des lettres d'Ambroise. Il semble même que l'épître contemporaine du traité en constitue l'achèvement en reliant le thème du repos qu'amorce la fin de l'*Exameron* au septième jour de la semaine sainte qui suit l'hexade liturgique. L'évêque de Milan a donné à cette lettre un accent conclusif en représentant la Vierge-église debout au pied de la Croix, dans la douleur de la Passion. Il a ainsi relu la fin de son existence terrestre et de son apostolat à la lumière de Pâque.

La lettre à l'église de Verceil ne fait pas partie de la collection, mais elle éclaire l'unité et la signification du dossier "hexaméral" et du recueil épistolaire tout entier<sup>91</sup>. La conversation divine alimentée par la *lectio divina* est constitutive du recueil épistolaire en même temps que de l'Église elle-même, si bien que, du point de vue du genre littéraire, ce recueil a sans doute été pensé comme une sorte de champ ou de jardin, à l'exemple de l'Écriture sainte elle-même et de l'âme qui s'en pénètre : c'est une plantation chrétienne riche en fruits spirituels. Ni *silve*, ni jardin des Muses, ni prairie platonicienne, mais champ d'exercice spirituel, ce paradis virgilien n'a apparemment pas d'ordonnance géométrique ; mais il s'organise en profondeur autour du foyer mystique de l'hexade génésiaque qui déploie la septuple marque de l'Esprit et prépare l'octave pascalle. Dans le livre six, à peu près au milieu du recueil épistolaire, la métaphore spéculaire du corps-jardin qui refléurit donne, à travers les citations récurrentes du *Cantique* 4, 12, la dimension mystique de la fécondité ecclésiale et liturgique toujours réactualisée. Ainsi, les reflets de l'*Exameron* réfractent la spiritualité de l'Église dont l'expres-

<sup>91</sup> Dans la tradition manuscrite, la lettre à l'église de Verceil est insérée aux places les plus diverses (M. ZELZER, *Die Briefbücher...* p. 22-23 ; J.-P. MAZIÈRES, *Lettres d'Ambroise* [n. 4], t. 1, p. 37, note 83). On serait tenté de placer cette épître véhémement et majestueuse tout à la fin des volumes de la correspondance. Mais si Ambroise a pris saint Paul pour modèle, comme il est probable, cette lettre devrait plutôt se situer dans les premières, car, dans le canon de Muratori, témoin des pratiques du II<sup>e</sup> ou du IV<sup>e</sup> siècle, les épîtres pauliniennes aux Églises viennent en tête, dans l'ordre suivant : d'abord aux Corinthiens, puis aux Éphésiens, aux Philippiens, aux Colossiens, aux Galates, aux Thessaloniens et aux Romains. Elles sont rangées suivant « l'ordre de leur importance et de la dignité des églises. Celles qui sont adressées à des collectivités passent avant celles dont les destinataires sont des individus » (le fragment d'un manuscrit du VIII<sup>e</sup> siècle découvert par L. A. MURATORI en 1740 contient un canon du Nouveau testament généralement considéré comme remontant au II<sup>e</sup> siècle, mais récemment daté du IV<sup>e</sup> siècle par A. C. SUNDBERG, « Canon Muratori. A Fourth Century List. », *HTbR* 66, 1973, p. 1-41).

sion culmine dans la lettre à l'église de Vercel, sommet de la théologie mariale et testament spirituel d'Ambroise.

## CONCLUSION

Notre enquête s'est donc limitée à quelques missives d'Ambroise, mais elle a permis de dégager autour des lettres 6, 29 et 6, 34 qui mentionnent explicitement l'*Exameron* une forme de dossier cohérent par sa topique pascale et ecclésiale, son arithmologie et son imagerie végétale, à la fois philonienne, origénienne et virgilienne, enfin par sa chronologie tardive, dans le dernier quart du quatrième siècle. Ce dossier constitue en quelque sorte le cœur du recueil épistolaire. Il en concentre la réflexion individuelle et communautaire sur la beauté de la nature, l'harmonie numérique du cosmos, le temps et l'éternité. Plus particulièrement, il met en évidence le fait que les allusions récurrentes aux *Géorgiques* dans l'*Exameron* ne sont pas purement ornementales, mais ont un rôle hautement signifiant et structurant. Elles définissent indirectement le genre littéraire hybride du traité exégétique qui est aussi une sorte d'épopée didactique spirituelle en prose.

Le recueil épistolaire offre ainsi un miroir en acte, une définition générique et une explication de l'œuvre d'Ambroise : la divine conversation de l'évêque et de ses clercs sur le sens de l'*Exameron* éclaire la conversion chrétienne de l'univers géorgique qui est encore plus fortement ancré dans l'imaginaire romain que l'univers bucolique<sup>92</sup>. Elle substitue au parcours initiatique virgilien la révélation de Moïse dans la *Genèse* et la sagesse de Salomon dans l'*Éclésiaste* et le *Cantique*, relus à la lumière de l'*Évangile*. Ainsi, il le transforme en chemin de vie chrétienne.

Puisque la fête de Pâque à laquelle préparent les sermons sur la *Genèse* représente le sommet de la vie liturgique, les lettres qui s'y rattachent permettent aussi à l'évêque de définir le principe spirituel qui unifie son exégèse, sa doctrine et sa vie, éclairées par la spiritualité mariale. Au même moment, il relit et corrige l'ensemble de ses ouvrages, et il prépare son recueil de lettres dont l'actuel livre six pourrait constituer le centre programmatique, enchâssé, selon l'usage du temps, à peu près au milieu du livre. L'auteur y donne la clef poétique, mystique et musicale de toute son œuvre, au diapason de la création divine par le Verbe dont procède son propre discours.

Université Stendhal – Grenoble 3

LAURENCE GOSSEREZ  
laur\_gosserez@orange.fr

<sup>92</sup> Pour reprendre la célèbre formule de Jacques Fontaine.