IX

LA VIERGE AU LUPANAR : RÉFLEXIONS SUR L'*EXEMPLVM* HAGIOGRAPHIQUE CHEZ AMBROISE DE MILAN (*DE VIRGINIBVS*, II, 4, 22–5, 35)

par Cécile LANÉRY
Chargée de recherches à l'I.R.H.T. (Paris)

SOMMAIRE. — *Dans le* **De uirginibus**, *un traité en faveur de la virginité, composé en 377,* ***Ambroise*** *raconte l'histoire d'une* ***vierge chrétienne condamnée à la prostitution*** *et sauvée par un coreligionnaire, un soldat avec lequel elle échangea ses vêtements. Ce récit, basé sur une* ***récriture de la Passion de Théodora et Didyme****, permet de dégager le fonctionnement rhétorique et les enjeux idéologiques de l'***exemplum** ***hagiographique*** *chez l'évêque milanais. Conçu comme un* ***instrument de surenchère*** *face à ses homologues païens et bibliques, l'exemple hagiographique permet en effet d'affirmer l'excellence et la singularité des nouvelles formes de vie consacrée prônées par le christianisme.*

EPITOME. — *Nel secondo libro del* **De uirginibus** *(377),* ***Ambrogio*** *propone l'esempio di una* ***vergine cristiana condannata al lupanare****, ma salvata da un soldato cristiano che convinse la fanciulla a scambiare le vesti con le sue e a fuggire via in abiti virili. È interessante indagare in qual modo il vescovo milanese abbia rivisitato la sua fonte, la* ***Passio di Teodora e Didimo****, riuscendo a trasformarla in uno* ***strumento retorico e ideologico****. Infatti, di fronte agli esempi pagani e biblici, l'****eroismo dei martiri nel esempio agiografico*** *serve la promozione cristiana della verginità consacrata.*

Issu d'une famille aristocratique depuis longtemps convertie au christianisme, Ambroise fut évêque de Milan de 374 à sa mort en 397, alors que cette cité occupait le rang de capitale impériale [1]. Si on mesure bien l'activité que ce mentor d'Augustin déploya en faveur du culte des saints et des reliques (invention de Gervais et Protais en 386, translations de Vital et Agricola en 393, de Nazaire et Celse en 395), on le connaît moins comme hagiographe. Pourtant, on lui doit les tout premiers récits des martyres d'Agnès, de Laurent, et des saints milanais Victor, Nabor et Félix. De fait,

1. Pour une rapide présentation biographique d'Ambroise, cf. G. NAUROY, « Ambroise de Milan. Un saint qui de ce qui était divisé a fait l'unité », dans G. NAUROY, *Ambroise de Milan, écriture et esthétique d'une exégèse pastorale. Quatorze études*, Bern (Recherches en littérature et spiritualité, 3), 2003², p. 9-29. Il existe aussi de récentes biographies : N.B. MCLYNN, *Ambrose of Milan. Church and Court in a Christian Capital*, Berkeley (Transformation of the Classical Heritage, 22), 1994 ; C. PASINI, *Ambrogio di Milano. Azione e Pensiero di un vescovo*, Milano, 1997 ² ; H. SAVON, *Ambroise de Milan (340-397)*, Paris, 1997 ; E. DASSMANN, *Ambrosius von Mailand. Leben und Werk*, Stuttgart, 2004.

même si Ambroise ne rédigea pas de Passion à proprement parler [2], il fut l'auteur d'hymnes et d'*exempla* largement exploités par les hagiographes ultérieurs, sur Laurent, Agnès, Pélagie, Théodora, Eusèbe de Verceil, etc. En matière d'*exempla*, il était tributaire d'une longue tradition, nourrie par les exercices des rhéteurs et la philosophie moraliste. Cette figure, forgée par la réflexion classique sur l'art de persuader, répondait parfaitement aux exigences de l'esthétique « mosaïste » caractéristique de l'époque théodosienne. L'originalité d'Ambroise consista cependant à adapter cet outil rhétorique à la geste des héros chrétiens. Comme l'évêque ne théorisa jamais sa pratique de l'*exemplum* hagiographique, il vaut la peine d'en étudier le fonctionnement littéraire et les implications spirituelles à partir du support concret fourni par l'un d'entre eux, celui d'une vierge antiochienne condamnée au lupanar pour refus de sacrifier. Cet *exemplum* constitue en effet un excellent point d'observation, car c'est le texte le plus long qu'Ambroise ait jamais consacré à un récit de martyre ; en outre, sa source, une Passion orientale, nous est parvenue, ce qui permet de mesurer l'ampleur de la récriture imposée par l'utilisation exemplaire du récit hagiographique.

1. **L'exemple de la vierge antiochienne**

L'exemple de la vierge antiochienne occupe une place centrale dans le traité qu'Ambroise composa en 377 à l'intention des vierges consacrées, le *De uirginibus*, précisément dédié à sa sœur, Marcelline, qui avait elle-même fait profession de virginité [3]. Mais ce texte visait en réalité un public autrement plus large, car il était destiné à promouvoir une forme d'ascétisme encore très controversée dans l'aristocratie occidentale du IV^e^ siècle. Présenté sous la forme d'un discours d'exhortation à la virginité, et fortement inspiré des traités antérieurs de Cyprien et d'Athanase, le *De uirginibus* adopta, dans une perspective épidictique et délibérative, une composition en trois livres. Dans le premier, pour souligner à quel point la virginité répondait à l'*utile* autant qu'à l'*honestum*, Ambroise en exposait les mérites et répondait aux objections que pouvait susciter cet état, notamment de la part des familles aristocratiques. Dans un deuxième temps, il en démontrait la possibilité au moyen d'exemples concrets qui dessinaient à l'esprit de ses lectrices ce que devait être la condition de vierge consacrée. Enfin, fort de ces précédents, il abordait les *praecepta*, c'est-à-dire les conditions à

2. Les Passions transmises sous le nom d'Ambroise (Passion de Gervais et Protais, d'Agnès, de Vital et Agricola, des trois Cantiens, de Sébastien) sont en effet des textes pseudépigraphes, ou lui furent imputées à tort.

3. *De uirginibus libri tres* (éd. I. Cazzaniga, Corpus Scriptorum Latinorum Paravianum, 1948). Sur ce traité cf. L. Dossi, « S. Ambrogio e S. Atanasio nel *De Virginibus* », dans *Acmé*, 4, 1951, p. 241-262 ; Y.-M. Duval, « L'originalité du *De uirginibus* dans le mouvement ascétique occidental : Ambroise, Cyprien, Athanase », dans *Ambroise de Milan. 16^e^ centenaire de son élection épiscopale. Dix études*, Paris (Études Augustiniennes, Antiquité 65), 1974, p. 9-66 ; L. Mirri, « Aspetti etici nel *De Virginibus* di Ambrogio », dans *L'Etica cristiana nei secoli III e IV : Eredità e confronti. XXIV^o^ Incontro di studiosi dell'Antichità cristiana, Roma, 4-6 maggio 1995*, Roma (Studia Ephemeridis Augustinianum, 53), 1996, p. 271-297.

remplir pour mener dans l'excellence ce genre de vie. Vu son intention didactique clairement affichée, le discours était émaillé de nombreux exemples, tant bibliques qu'hagiographiques (Agnès, la vierge Marie, Thècle, la vierge antiochienne, Pélagie et les suicidées d'Antioche, Sotère), susceptibles de placer la virginité consacrée dans le sillage prestigieux du martyre chrétien.

Dans le deuxième livre du *De uirginibus*, Ambroise évoqua donc différentes figures de vierges illustres dont il recommandait l'imitation, Marie, Thècle, ainsi qu'une vierge anonyme, martyre d'Antioche (*Virg.*, II, 4, 22–5, 35). Condamnée au lupanar, celle-ci était parvenue à s'enfuir grâce à l'aide d'un coreligionnaire, un soldat qui avait échangé avec elle ses vêtements ; lorsque la supercherie avait été découverte, le soldat avait été condamné à mort ; la vierge était alors revenue lui disputer la peine capitale, et tous deux avaient été exécutés. Ce récit offrit à l'évêque milanais l'occasion de comparer les mérites respectifs de ces martyrs avec ceux des deux amis pythagoriciens évoqués par Cicéron dans le *De officiis*, III, 10, 45 [4].

L'histoire narrée par Ambroise correspond précisément à la *Passion de Théodora et Didyme*, qui nous est parvenue en grec (*BHG* 1742), et dans deux traductions latines anciennes, l'une littérale (*BHL* 8072), l'autre plus littéraire (*BHL* 8073) [5]. Tout porte à croire qu'Ambroise eut entre les mains un exemplaire grec ou latin de cette Passion, déjà connue d'Eusèbe d'Émèse dans les années 350 [6]. On remarque cependant plusieurs divergences entre le *De uirginibus* et sa source hagiographique. La *Passion de Théodora et Didyme*, en effet, situe l'action à Alexandrie et non à Antioche. Ce désaccord est assez minime, et on peut l'expliquer aisément par un *lapsus* de l'évêque milanais, au demeurant coutumier de ce genre d'approximations [7]. Plus sérieuse, en revanche, est la contradiction qui

4. Cf. P. Courcelle, « Les sources de S. Ambroise sur Denys le tyran », dans *RPh*, 95, 1969, p. 204-210.

5. La Passion grecque *BHG* 1742 fut éditée par D. Papebroch sur la base d'un unique manuscrit (*AASS*, Apr., 3, p. lxiii-lxv ; pour les traductions latines, cf. C. Lanéry, « La Passion de Théodora et Didyme. Édition des traductions latines *BHL* 8072 et 8073 », dans *AB*, 122, 2004, p. 5-50. Sur le dossier de Théodora et Didyme et l'exemple ambrosien, cf. les études suivantes : A. Wilmart, « Le souvenir d'Eusèbe d'Émèse : les discours en l'honneur des saintes d'Antioche, Bernice, Prosdoce et Domnine », dans *AB*, 38, 1920, p. 241-284 ; P. Franchi De' Cavalieri, « Intorno alla Passio di Teodora e Didimo », dans P. Franchi De' Cavalieri, *Note Agiografiche*, 8, Città del Vaticano (Studi e Testi, 65), 1935, p. 233-278 ; J.-L. Girard, « Pélagie dans un texte de S. Ambroise (*BHL* 9030), une assimilation indue », dans *AB*, 92, 1974, p. 367-370 ; J. Doignon, « La première exposition ambrosienne de l'*exemplum* de Judith (*De Virginibus* II, 4, 24) », dans *Ambroise de Milan. 16e centenaire de son élection épiscopale. Dix études*, Paris (Études Augustiniennes, Antiquité 65), 1974, p. 219-228 ; A.-M. Piredda, « La vergine di Antiochia », dans *Multas per gentes : studi in memoria di Enzo Cadoni*, Sassari, 2000, p. 297-308. Le récit d'Ambroise connut une belle postérité jusque dans les littératures européennes, où il inspira, entre autres, la tragédie de Pierre Corneille, *Théodore* (1645-1646), et l'oratorio de Haendel, *Theodora* (1750).

6. L'homélie d'Eusèbe d'Émèse (*De martyribus*, éd. E.-M. Buytaert, *Eusèbe d'Émèse. Discours conservés en latin. Textes en partie inédits*, I, *La collection de Troyes*, Louvain [Spicilegium Sacrum Lovaniense], 1953, p. 160-174), consacrée aux martyres d'Antioche Pélagie, Bernice, Prosdoce et Domnine, ne nous est parvenue que dans une traduction latine tardo-antique. Elle comportait un *excursus* sur Théodora d'Alexandrie, inspiré de la Passion correspondante (*De martyribus*, 26-28). Rien ne permet d'affirmer qu'Ambroise connaissait l'homélie d'Eusèbe ; le récit du Milanais est d'ailleurs beaucoup plus détaillé que celui de son contemporain oriental, ce qui pourrait confirmer l'utilisation directe de la Passion par Ambroise, au demeurant tout à fait familier de la langue grecque.

7. Ces approximations sont fréquentes dans les récits hagiographiques d'Ambroise : dans *Virg.*, III, 7, 34, il fait ainsi de Pélagie la sœur des martyres Bernice et Prosdoce. Le *lapsus* de l'évêque milanais causa beaucoup de soucis aux érudits du xvii^e siècle, qui pensèrent devoir séparer pour cette raison les dossiers de

oppose la fin du récit d'Ambroise à celle de la Passion. Dans celle-ci, la vierge, une fois sortie du lupanar, disparaît du récit ; son complice, Didyme, subit donc seul le martyre. Au vu des correspondances — y compris lexicales — entre l'*exemplum* ambrosien et les différentes recensions de la Passion, il apparaît peu probable qu'Ambroise ait disposé d'une source très différente des textes qui nous sont parvenus. Il est également peu vraisemblable qu'il ait bénéficié d'une tradition orale indépendante de la Passion : Théodora et Didyme étaient des martyrs bien trop peu connus, même en Orient, pour alimenter des légendes orales à la manière des grandes figures de l'hagiographie tardo-antique. En réalité, on ne peut concevoir la récriture de cette Passion par Ambroise sans tenir compte de son statut d'*exemplum*.

2. **L'exemple hagiographique et la tradition rhétorique de l'*exemplum* latin**

Ambroise avait une pratique de l'*exemplum* largement tributaire de celle des orateurs et des théoriciens antérieurs [8]. On sait qu'Aristote avait rattaché le παράδειγμα aux procédés d'induction [9] : l'exemple était à ses

Théodora et de la vierge ambrosienne (cf. cependant les arguments pertinents de T. Ruinart, *Acta primorum martyrum sincera*, Paris, 1689, p. 425 sq., en faveur de l'identité des deux héroïnes). Sans doute Ambroise fut-il induit en erreur par l'omniprésence d'Antioche dans ses récits de vierges martyres orientales : c'est dans cette cité que Thècle avait été exposée aux bêtes (*Virg.*, II, 3, 19-20), et que Pélagie s'était suicidée pour échapper à ses persécuteurs (*Virg.*, III, 7, 33-34) ; quant à Bernice, Prosdoce et Domnine, elles étaient également martyres d'Antioche (*Virg.*, III, 7, 34-36).

8. Sur la rhétorique de l'*exemplum*, cf. O. Piton, *Die typischen Beispiele aus der römischen Kaiserzeit bei den bedeutenderen Schriftstellern von Augustus bis auf die Kirchenväter*, Schweinfurt, 1906 ; K. Alewell, *Über das παράδειγμα. Theorie, Beispielsammlung, Verwendung in der römischen Literatur der Kaiserzeit*, Leipzig (Diss.), 1913 ; H. Kornhardt, *Exemplum. Eine bedeutungsgeschichtliche Studie*, Göttingen (Diss.), 1936 ; H. Pétré, *L'exemplum chez Tertullien*, Dijon, 1940 ; J. Gaillard, « *Auctoritas exempli* : pratique rhétorique et idéologie au I^er^ siècle avant J.-C. », dans *RÉL*, 56, 1978, p. 30-34 ; J. Berlioz et J.-M. David (éd.), *Rhétorique et Histoire : l'exemplum et le modèle de comportement dans le discours antique et médiéval. Table ronde organisée par l'École Française de Rome (18 mai 1979)* = *MEFRM*, 92/1, 1980 ; C. Brémond et alii, *L'Exemplum*, Turnhout (Typologie des Sources du Moyen-Âge occidental, 40), 1982 ; M. Fuhrmann, « Das *Exemplum* in der antiken Rhetorik », dans *Geschichte, Ereignis und Erzählung*, München (Poetik und Hermeneutik, 5), 1983, p. 449-452 ; F.E. Consolino, « Gli *exempla maiorum* nel *De Officiis* di Ambrogio e la duplice eredità dei cristiani », dans *La tradizione : forme e modi. XVIII° Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma 7-9 maggio 1989*, Roma (Studia Ephemeridis Augustinianum, 31), 1990, p. 351-369 ; P. von Moos, *Geschichte als Topik. Das rhetorische Exemplum von der Antike zur Neuzeit und die Historiae im Policraticus des Johanns von Salisbury*, Hildesheim (Ordo Band 2, Studien zur Literatur und Gesellschaft des Mittelalters und der frühen Neuzeit), 1996 [2] ; J.-M. David, « Les enjeux de l'exemplarité à la fin de la République et au début du principat », dans *Valeurs et Mémoire à Rome : Valère Maxime ou la vertu recomposée*, Paris (Collection de l'Université des Sciences humaines de Strasbourg, études d'archéologie et d'histoire ancienne), 1998, p. 9-17 ; E. Jaffelin, « Le temps de l'exemple », dans *RSR*, 74, 2000, p. 437-465 ; I. Oppermann, *Zur Funktion historischer Beispiele in Ciceros Briefen*, Leipzig (Beiträge zur Altertumskunde, 138), 2000 ; M. Stemmler, « *Auctoritas exempli*. Zur Wechselwirkung von kanonisierten Vergangenheitsbildern und gesellschaftlicher Gegenwart in der spätrepublikanischen Rhetorik », dans *Mos Maiorum. Untersuchungen zu den Formen der Identitätsstiftung und Stabilisierung in der römischen Republik*, Stuttgart (Historia, Zeitschrift für alte Geschichte, Einzelschriften, 141), 2000, p. 141-205 ; M. Schürer, « Das Beispiel im Begriff. Aspekte einer begriffsgeschichtlichen Erschließung exemplarischen Erzählens im Mittelalter », dans *MLatJb*, 38/1, 2003, p. 199-237.

9. Cf. Aristote, *Rhétorique*, II, 20 (CUF). La définition d'Aristote fut complétée par l'auteur de la *Rhétorique à Alexandre*, 8 (CUF), qui s'employa à distinguer l'exemple de la fable et de la parabole : dans la fable, l'analogie s'effectue au moyen d'un détour par l'onirisme ; dans la parabole, l'analogie est rendue

yeux un outil rhétorique qui permettait d'élaborer un précepte général à partir de situations concrètes présentant un caractère analogique. Dans le *De uirginibus* d'Ambroise, les exemples hagiographiques du deuxième livre ont précisément pour fonction de dégager les règles de vie qu'impose l'état de vierge consacrée [10]. Mais c'est surtout chez les orateurs et les rhéteurs latins qu'il faut aller chercher les racines de l'exemple hagiographique ambrosien, car l'*exemplum* ne correspond pas exactement au παράδειγμα grec. Dans le discours délibératif, l'*exemplum* historique est un récit relativement bref, enchâssé dans une argumentation au sein de laquelle il assume une fonction persuasive ; il met en scène une action passée pour aider au choix du devoir présent [11] : c'est un outil de séduction, dont l'effet est d'inspirer actions ou décisions. Surtout, son efficacité repose sur l'*auctoritas* des personnages présentés par l'orateur [12]. Le παράδειγμα grec imposait une certaine ressemblance entre les situations évoquées. Mais pour les latins, l'*auctoritas* du précédent importe davantage que la *ratio* (le processus logique de comparaison rendu possible par l'homogénéité des situations) ; le précédent historique confère en effet à l'*exemplum* une aura qui a valeur de coercition morale. À cet égard, l'exemple ambrosien ne saurait renier ses origines romaines : dans le *De uirginibus*, Ambroise invoque fréquemment l'*auctoritas exempli*, pour pallier le défaut de crédibilité réclamé par la topique d'*humilitas*. Son autorité pastorale, encore mal assurée dans les premières années de son épiscopat, pouvait y trouver une autorité majorée par l'histoire chrétienne et les martyrs.

On a trop souvent voulu voir dans les exemples de vierges martyres du *De uirginibus* de simples vignettes illustratives, sans incidence sur l'argumentation du traité [13]. Mais chez Ambroise, l'exemple n'est jamais asservi aux seules fins de la *copia uerborum*, chère à la déclamation scolaire : il joue un rôle explicatif ou persuasif, et l'exemple explicatif lui-même est rarement dépourvu de toute fonction argumentative : le seul fait de rendre concrète une idée permet de la préciser, et, partant, d'en légitimer les présupposés. L'exemple explicatif prend ainsi une valeur paradigmatique, à l'instar des vierges du deuxième livre du *De uirginibus*, chargées d'incarner l'idéal de virginité. Ce faisant, l'exemple explicatif apporte à une idée générale la force persuasive qui fait la supériorité traditionnelle des *res* sur

possible par la mise en scène d'une histoire vraisemblable, empruntée à l'expérience commune ; l'exemple, en revanche, exige un détour par l'histoire, c'est-à-dire par le récit d'un événement réel ou supposé tel : il tire du précédent sa force de persuasion.

10. Cf. *Virg*., II, 1, 1-2 : *Secundo libro uirginem institui decet et tamquam competentium praeceptorum magisteriis erudiri. Sed (…) exemplis potius quam praeceptis putauimus imbuendam.*

11. Cf. Cicéron, *De Or.*, II, 82, 335 (CUF), et *Part*., 17, 58 (CUF). On doit à Quintilien, V, 11 (CUF), d'avoir distingué l'exemple en général, qui désigne toute sorte de comparaison argumentative, de l'*exemplum* historique, fondé sur le rappel d'une action passée, empruntée au mythe ou à l'histoire. Ambroise, lui, employait indifféremment le mot *exemplum* pour des récits empruntés à l'histoire sainte ou pour des comparaisons tirées de la nature et de la vie quotidienne : cf. *Hex*., II, 2, 7 ; III, 12, 49 (CSEL 32/1), etc.

12. Cf. Cicéron, *Inu*., I, 30, 49 (CUF) : *Exemplum est quod rem auctoritate aut casu alicuius hominis aut negotii confirmat aut infirmat.*

13. L. Dossi, *art. cit*., p. 247, pour lequel *Virg*. n'était qu'un simple décalque de la *Lettre aux vierges* d'Athanase, jugeait ainsi que les exemples hagiographiques ajoutés par Ambroise n'étaient que pure « farcissure ornementale ».

les *uerba*. À cette fonction paradigmatique, il joint une fonction casuistique, puisqu'il permet de résoudre les situations de crise ou de conflit en usant d'un consensus moral antérieur au discours [14]. Aussi Ambroise utilise-t-il volontiers l'aura des martyrs pour répondre à une situation inédite ou controversée [15] : l'exemple hagiographique sert alors de médium entre un passé fondateur et les interrogations du présent sur la virginité consacrée. Dans la mesure où le passé joue un rôle de jurisprudence morale, l'*exemplum* permet d'élaborer de nouvelles normes et d'en vérifier la pertinence [16]. Il n'est donc pas étonnant qu'Ambroise l'ait employé pour définir de nouveaux modes de comportement en conformité avec l'idéal chrétien. Dans le *De uirginibus*, comme plus tard dans le *De officiis*, l'exemple, hagiographique ou biblique, permettait d'opérer la conversion des valeurs requise par l'avènement du christianisme.

En dépit de son orientation chrétienne, l'exemple hagiographique n'en est pas moins ordonné autour de figures héroïques, dans la droite ligne des *exempla* classiques [17]. Pour ces derniers, le personnage était plus exemplaire que le récit lui-même : l'exemple n'était que le portrait en actes du héros proposé à la réflexion des auditeurs. La pratique ambrosienne est, sur ce point, héritière de l'*exemplum uirtutis* romain : c'est l'admiration qui pousse à l'imitation, beaucoup plus que la proximité entre le protagoniste de l'exemple et le public concerné. Ambroise a beau prétendre offrir dans la vierge antiochienne un exemple plus abordable que ceux de Marie et Thècle [18], il ne renonce en rien à sa conception héroïque de l'exemple. Il n'est pas question de mettre ce dernier à la portée du public : c'est le public, qui, par l'admiration et l'enthousiasme, doit s'élever à la mesure de l'exemple.

Dans l'œuvre hagiographique d'Ambroise, l'histoire chrétienne se trouvait donc traitée comme une galerie de personnages exemplaires, à l'instar de ce qu'avait été l'histoire républicaine dans l'œuvre de Valère Maxime. À la fin du IV^e^ siècle, le temps des persécutions était révolu, et les chrétiens de l'âge théodosien ne le percevaient plus qu'avec l'aura lointaine

14. Cf. Cicéron, *Inu.*, I, 31, 51 (CUF) : l'exemple permet de réaliser un consensus sur les *res dubiae* grâce à un détour par les *res non dubiae*, d'où sa présence massive dans les controverses des rhéteurs de l'époque impériale.

15. Cf. les exemples de Pélagie et des ses « sœurs », utilisées dans *Virg.*, III, 7, 33-36, pour résoudre l'épineuse question du suicide des vierges menacées de viol.

16. Cf. H. Pétré, *op. cit.*, p. 14. En droit, l'exemple pouvait même suppléer à l'absence de loi : il « montre que la chose est possible, et, sans avoir force de loi, entraîne la décision dans un sens donné. L'*exemplum* ne se confond pas tout à fait avec la *consuetudo*, ni avec le *mos maiorum*, mais il s'en rapproche et constitue un argument du même ordre. »

17. L'*exemplum* ambrosien ne peut donc être rattaché à l'exemple parénétique des prédicateurs médiévaux, qui mettaient plus volontiers en scène des personnages ordinaires (cf. C. Brémond et alii, *op. cit.*, p. 27 et 45 sq.). Sur la « déshéroïsation » de l'*exemplum factibile* médiéval, cf. l'analyse de P. von Moos, *op. cit.*, p. 96 sq.

18. Cf. *Virg.*, II, 4, 21 : les trois exemples du deuxième livre obéissent à une logique *ex maioribus ad minora* (Marie, Thècle, la vierge antiochienne). L'exemple de Théodora fonctionne comme un argument *a fortiori* : ce qui est valable pour elle, vierge anonyme du temps des persécutions, l'est nécessairement pour toutes les vierges à venir. Cela explique qu'Ambroise n'ait pas jugé bon de donner son nom, alors même qu'il connaissait sa Passion : la vierge antiochienne, censée constituer un modèle pour toutes, devait rester anonyme.

et idéalisée d'une époque héroïque [19]. Mais si Ambroise et les chrétiens de sa génération avaient été épargnés par la persécution dioclétienne, ils n'en vivaient pas moins dans le souvenir des martyrs et le souci pressant de se montrer à la hauteur de ce glorieux héritage. Celui-ci restait donc suffisamment présent dans la mémoire des contemporains pour conférer à l'exemple hagiographique une puissante efficacité émotionnelle. Thésaurisé dans la mémoire collective, l'héritage des martyrs assurait ainsi la continuité entre un passé idéalisé et les vierges consacrées de l'âge théodosien, sommées de se modeler sur leurs ancêtres héroïques au nom sacré du devoir héréditaire [20].

Comme l'*exemplum* se nourrissait de la mémoire collective, l'orateur antique n'avait nul besoin de préciser ses sources : son public connaissait déjà les faits rapportés, ou, plus exactement, l'orateur agissait comme s'il ne faisait que lui rappeler un récit déjà entendu. Ambroise n'avait donc qu'à évoquer une *fama* imprécise dans ses exemples hagiographiques, non qu'il ignorât les Passions écrites qui s'y rapportaient, mais simplement pour signaler sa dépendance théorique à l'égard d'une tradition collective et impersonnelle, dont les imprécisions et les lacunes laissaient toute latitude à ses propres innovations [21]. Car même si l'exemple historique était censé être véridique, il était assujetti à une conception rhétorique de l'histoire [22]. La véracité exemplaire était vouée à la célébration des valeurs collectives et subordonnée à la visée persuasive de l'*exemplum*. L'histoire pouvait y être aménagée, pourvu que ces modifications ne heurtassent pas la mémoire collective et fussent conformes au vraisemblable, c'est-à-dire à la morale commune [23]. Arrachés à leur contexte et à leur causalité, ces récits reflétaient davantage les valeurs et les normes collectives que la vérité historique *stricto sensu*. Lorsque Ambroise prit l'initiative de compléter l'histoire de Théodora, il resta donc tout à fait fidèle à la pratique antique et rhétorique de l'*exemplum* : les sources orales et écrites dont son public pouvait disposer étaient en effet suffisamment incertaines pour lui permettre de glisser ses propres développements dans les silences de la tradition.

Parallèlement, et pour la même raison, la narration exemplaire était indifférente à la chronologie et à la précision historique. Dans l'exemple, la présence affective du passé importait beaucoup plus que la datation exacte. C'est pourquoi on ne trouve aucune indication temporelle précise dans les exemples hagiographiques ambrosiens : le passé y est toujours évalué par

19. Sur ce sentiment commun aux chrétiens de la génération d'Ambroise, cf. R.A. Markus, *The End of Ancient Christianity*, Cambridge, 1990, p. 24.

20. Cf. *Virg.*, II, 1, 1 : *Licet amplius proficiatur exemplo, quoniam nec difficile quod iam factum est aestimatur et utile quod probatum et religiosum quod hereditario quodam paternae uirtutis usu in nos est successione transfusum*.

21. Cf. *Virg.*, II, 4, 32 (exemple de Théodora) : *Fertur puella ad locum supplicii cucurrisse*... Cf. aussi *Virg.*, III, 7, 34 (exemple de Pélagie) : *Fertur ornasse caput*...

22. Cf. Cicéron, *Br.*, 42 (CUF). Sur cette conception rhétorique de l'histoire, cf. R.W. Cape, « Persuasive History : Roman Rhetoric and Historiography », dans *Roman Eloquence. Rhetoric in Society and Literature*, London, 1997, p. 212-228.

23. De fait, l'*exemplum falsum* condamné par la *Rhétorique à Herennius*, II, 46 (CUF), n'est pas un exemple objectivement contraire à la vérité historique, mais un exemple qui contredit les connaissances de son public, et peut donc être réfuté.

rapport au présent de l'interlocuteur, et l'événement subordonné à sa visée argumentative [24]. Il importait donc peu à Ambroise que Théodora fût confrontée à un ou plusieurs juges, ou que la décision de la condamner au lupanar fût différée pendant trois jours, comme l'affirmait sa Passion : le propos du Milanais était de montrer la filiation entre la virginité et le martyre, et il pouvait faire l'économie des circonstances annexes. Mais plus qu'un simple résumé, la narration exemplaire réduisait ses protagonistes à des comportements univoques. Il était en effet impensable qu'une héroïne chrétienne pût céder à la panique en voyant un soldat surgir dans le lupanar où elle était enfermée [25], ou bien prendre la fuite et abandonner son compagnon à la mort, comme dans la Passion. La vocation exemplaire du récit ambrosien imposait de récrire et de corriger la source hagiographique.

Les vertus pédagogiques de l'exemple avaient été depuis longtemps saluées par la diatribe cynico-stoïcienne [26], car il constituait le support concret de préceptes abstraits, ce qui en faisait un instrument tout à fait adapté en matière d'enseignement moral. Aux yeux d'Ambroise, il était même absolument indispensable pour évoquer des choix de vie, comme la virginité consacrée, qui ne pouvaient, par définition, être soumis aux lois de la raison [27]. L'évêque milanais n'était certes pas le premier auteur chrétien à célébrer le caractère ineffable de la virginité, mais, le premier, il en tira les conclusions qui s'imposaient sur le plan rhétorique : en l'absence de préceptes, l'exemple indiquait la voie à suivre. Il permettait la diffusion exotérique d'un savoir divin inaccessible à la faiblesse humaine. Les exemples du *De uirginibus* ne sont donc pas de simples fioritures ajoutées par Ambroise au discours de ses prédécesseurs, Athanase et Cyprien. Privilégier les exemples au détriment du raisonnement abstrait, c'était renoncer à un mode d'argumentation qu'Ambroise jugeait inadéquat à l'éloge d'un état supérieur à la condition humaine : la virginité ne devait pas être soumise à la juridiction des règles et des lois, elle ne pouvait que se désirer, et l'exemple était le vecteur de ce désir. Il ne servait plus à introduire une vérité susceptible d'être exprimée plus savamment et plus longuement par le discours rationnel, mais rendait visible une réalité mystique inaccessible par d'autres voies.

Dans ces conditions, on comprend que les exemples ambrosiens, bibliques ou hagiographiques, aient pu mettre en péril l'armature ration-

24. On ne peut donc tirer argument de l'adverbe *nuper*, qui ouvre l'exemple de la vierge antiochienne (*Virg.*, II, 4, 22), pour refuser d'identifier celle-ci avec Théodora, martyre sous Dioclétien (cf. *AASS*, Apr., 3, p. 572). Pour donner à l'exemple sa force persuasive, Ambroise devait ranimer le passé glorieux des persécutions : fournir un nom d'empereur, comme dans la Passion de Théodora, n'aurait pas suffi à faire revivre la martyre dans l'esprit des auditeurs, mais l'aurait plutôt figée dans un temps à jamais révolu. En revanche, utiliser un déictique temporel — qui pouvait au demeurant, en langue tardive, renvoyer à des réalités déjà assez lointaines — permettait d'impliquer le destinataire de l'exemple dans le passé représenté. L'adverbe *nuper* créait ainsi une proximité relative entre le temps évoqué et celui du public : il favorisait une complicité émotionnelle entre la vierge d'Antioche et ses homologues milanaises.

25. Dans la Passion, lorsque Théodora, qui ignore tout des intentions de Didyme, le voit entrer dans sa cellule, elle court dans tous les coins en se pensant abandonnée par Dieu (§ 7). Dans *Virg.*, II, 4, 28, la vierge est certes effrayée, mais elle ne tente pas de lui échapper, et réitère sans faillir sa profession de foi.

26. Cf. Sénèque, *Ep.*, I, 6, 5 (CUF) : *longum iter per praecepta, breue et efficax per exempla*.

27. Cf. *Virg.*, I, 5, 23 : *Et praeceptum quidem non habuit, sed habuit exemplum. Non enim potest imperari uirginitas sed optari ; nam quae supra nos sunt, in uoto magis quam in magisterio sunt.*

nelle et philosophique des traités du Milanais. La prolifération des exemples dans le *De uirginibus*, comme plus tard dans le *De officiis*, finirent en effet par menacer la composition d'ensemble au profit d'une esthétique mosaïste [28]. Si ces deux traités peuvent parfois apparaître comme des recueils d'*exempla*, ce n'est pas tant par impuissance d'Ambroise — un reproche souvent formulé à son encontre [29] — que par impuissance du discours rationnel. Ce dernier, parfaitement adéquat à l'expression cicéronienne de valeurs philosophiques, ne pouvait formuler une morale qui trouvait dans le Christ un fondement ineffable. Puisque les exemples étaient susceptibles de persuader là où la raison faisait défaut [30], Ambroise pouvait superposer une esthétique de juxtaposition d'*exempla* à l'esthétique architecturale de ses maîtres classiques : hérité de la tradition rhétorique qui en faisait un moyen d'argumentation, mais parfois développé à un point qui le rendait autonome au sein du discours, l'*exemplum* ambrosien devenait ainsi le lieu d'une rencontre paradoxale entre deux esthétiques *a priori* contradictoires.

3. L'exemple hagiographique et la culture rivale de l'exemple païen

L'exemple de la vierge antiochienne est aussi révélateur de la double culture, classique et biblique, dont se nourrit l'exemple hagiographique. Car on ne peut comprendre le fonctionnement de ce dernier sans avoir à l'esprit la pratique ambrosienne de l'exemple profane et de l'exemple biblique. Tous les *exempla* du Milanais ne sont pas consacrés à des martyrs, loin s'en faut. Certains d'entre eux, et c'est le cas des deux pythagoriciens évoqués à la suite de la vierge antiochienne, sont issus de sa solide culture classique. À l'instar de Tertullien, Ambroise reproduisit dans le domaine religieux la hiérarchie qu'avaient élaborée les rhéteurs entre *exempla domestica* (nationaux) et *exempla externa* (étrangers) [31] : opposant les exemples chrétiens, bibliques et hagiographiques, aux exemples profanes, d'origine païenne, Ambroise s'efforçait de dénigrer ces derniers, ou d'en minimiser la portée.

La rhétorique antique admettait le recours exemplaire à la mythologie, volontiers sollicitée par la déclamation scolaire : il était donc facile, pour l'évêque milanais, de recourir au vieil argument des apologistes chrétiens en opposant la « vérité » de ses récits, bibliques ou hagiographiques, aux « fables » mythologiques [32]. Dans l'exemple de la vierge antiochienne, la

28. Cf. la métaphore du parterre de fleurs dans *Virg.*, II, 6, 39. Sur cette image caractéristique de l'esthétique tardo-antique, cf. M. Roberts, *The Jeweled Style : Poetry and Poetics in Late Antiquity*, Ithaca/London, 1989, p. 55.

29. Cf. M. Testard, « Étude sur la composition dans le *De Officiis ministrorum* de saint Ambroise », dans *Ambroise de Milan. 16e centenaire de son élection épiscopale. Dix études*, Paris (Études Augustiniennes, Antiquité 65), 1974, p. 190.

30. Cf. Quintilien, XII, 2, 22 : *Haec si rationi manifesta non esset, exemplis tamen crederemus.*

31. Cf. Valère Maxime, VI, 13, ext.1 (Teubner).

32. Cf. *Virg.*, III, 2, 6 : *Poeticis mendaciis coloratur fabula*. Sur ce thème, cf. P.-A. Deproost, « *Ficta et facta*. La condamnation du « mensonge des poètes » dans la poésie latine chrétienne », dans *RÉAug*, 44, 1998, p. 101-121.

surprise du client qui découvre Didyme sous les habits de Théodora permet à Ambroise de juxtaposer le miracle biblique et la fable littéraire (*Ecce non fabulosum illud cerua pro uirgine, sed quod uerum est, miles ex uirgine. At etiam audieram et non credideram, quod aquas Christus in uina conuertit : iam mutare coepit et sexus*) [33]. Mais la substitution d'une biche à la vierge Iphigénie n'est évoquée que sur le mode dégradé du cliché mythologique [34] : elle ne pèse donc pas lourd face à l'exemple chrétien des noces de Cana. Au merveilleux païen, d'inspiration poétique et romanesque, Ambroise oppose ainsi le merveilleux chrétien, investi d'un sens mystique : les noces de Cana évoquent en effet le sacrifice eucharistique, les noces mystiques des vierges consacrées, mais aussi la *mutatio* baptismale. Là où le païen ne voit qu'une métamorphose burlesque de l'homme en femme, Ambroise réplique par le thème martyrial et sublime de la *mulier uirilis* et de la *militia Christi*. De même voit-on, quelques paragraphes plus haut, le monologue de la vierge recycler d'anciens thèmes apologétiques sur la lubricité des dieux païens : on les trouvait déjà exposés chez Lactance, lui-même tributaire de la déclamation scolaire [35]. Mais chez cet auteur, les accusations portées contre le paganisme avaient surtout pour but de démontrer la supériorité du christianisme. Chez Ambroise, en revanche, le motif apologétique est désormais lié au thème de la virginité. La critique porte moins sur l'inexistence des dieux païens que sur l'impuissance du paganisme à proposer un idéal de virginité : ce qui importe à Ambroise, c'est de montrer que la virginité véritable est le privilège exclusif des chrétiens ; dans cette optique, Diane est la déesse *meretrix* par excellence, aux antipodes des vierges martyres.

Ambroise, toutefois, ne pouvait pas user toujours de l'argument *uera exempla pro fictis fabulis*. Il eut parfois recours à des exemples empruntés à l'historiographie profane. La plupart du temps, cependant, ces exemples n'apparaissent que dans le cadre de comparaisons qui exacerbent la frontière entre *externa* et *domestica*, pour mieux faire ressortir les mérites supérieurs de l'exemple chrétien. Dans le cas fameux de Damon et Phintias, qu'il compare aux chrétiens Théodora et Didyme, il ne ménage certes pas ses louanges à l'égard des deux pythagoriciens. Mais ses réticences prennent immédiatement le relais, et modifient complètement le sens de l'exemple classique [36]. C'est qu'il ne saurait y avoir de continuité — même en y incluant une différence de degré — entre l'exemple païen et l'exemple chrétien. Les païens, pour Ambroise, ne peuvent aller jusqu'au terme

33. Cf. *Virg.*, II, 4, 31.

34. Cette substitution concluait la pièce d'Euripide consacrée au sacrifice d'Iphigénie. L'expression *cerua pro uirgine* avait été utilisée par Achille Tatius, *Leucippé et Clitophon*, VI, 2, 3 (CUF), dans un contexte analogue à celui de la vierge antiochienne (évasion de Clitophon sous les vêtements de Mélité). À l'époque d'Ambroise, cependant, la formule était devenue quasiment proverbiale : cf. Martial, III, 91, 11 (CUF) ; Apulée, *M.*, VIII, 26 (CUF).

35. Cf. *Virg.*, II, 4, 24 ; Lactance, *Inst.*, I, 20, 5 (CSEL 19).

36. Cf. *Virg.*, II, 5, 35 : *Digna laude, sed minora nostris. Nam illic ambo uiri, hic una uirgo, quae primo etiam sexum uinceret. Illi amici, isti incogniti. Illi tyranno uni se obtulerunt, isti tyrannis pluribus, hoc etiam crudelioribus, quod ille pepercit, isti occiderunt. Inter illos in uno obnoxia necessitas, in his amborum uoluntas libera. Hoc quoque isti prudentiores, quod illis studii sui finis amicitiae gratia, istis corona martyrii ; illi enim certarunt hominibus, isti deo.*

extrême du sacrifice de soi, parce qu'ils n'ont pas l'*amor deuotionis*, l'enthousiasme sublime et extrême des martyrs courant à la mort par amour de Dieu [37]. Dès lors, et en dépit des apparences, un fossé sépare les deux pythagoriciens des deux martyrs : l'exemple païen est rejeté aux marges inférieures de l'exemple hagiographique, parce qu'il n'appartient pas au même ordre de grandeur. Les deux amis ne sauraient être admirables que sur un plan humain, dans un monde sans Dieu, alors que l'exemple hagiographique se joue sur un plan divin, inaccessible à la raison humaine. Aussi les mêmes vertus n'ont-elles pas la même portée quand elles sont pratiquées par des païens ou par des chrétiens [38]. Chez le martyr chrétien, chaque vertu trouve dans le Christ sa source et son inspiration. Les vertus païennes, en revanche, privées de ce fondement, n'ont plus guère de signification : elles peuvent être rejetées comme une imposture ou une simulation vide de sens. L'exemple des deux amis est donc discrédité, d'autant qu'il se trouve compromis avec l'univers burlesque de Denys. Ce n'est pas un hasard si les facéties de ce dernier à l'égard des dieux du paganisme font immédiatement suite à l'exemple de Damon et Phintias. Elles introduisent une dimension comique totalement étrangère à la *grauitas* chrétienne. L'univers où se meut l'héroïsme pythagoricien apparaît ainsi *a posteriori* comme un monde de dieux burlesques et impuissants, frappé tout à la fois d'infériorité ontologique (on n'y trouve pas de transcendance) et de mauvais goût esthétique [39].

Une telle défiance à l'égard des exemples profanes transmis par la tradition scolaire pourrait surprendre, surtout dans le *De uirginibus*, composé en 377, c'est-à-dire à une époque où le paganisme était moins menaçant que l'arianisme [40]. On pourrait donc en déduire un peu légèrement qu'Ambroise recyclait hors saison des thèmes apologétiques. Il faut cependant noter que sa critique des exemples profanes vise avant tout les poètes, à travers les exemples mythologiques, et les philosophes, à travers les exemples de pythagoriciens. Or, si le paganisme officiel pouvait ne pas apparaître immédiatement dangereux dans les années 370, en revanche, la séduction littéraire et intellectuelle exercée par les poètes et les philosophes païens l'était manifestement aux yeux d'Ambroise. Face à des exemples empruntés à un univers spirituel (pythagorisme et néoplatonisme), qui, par certains aspects, côtoyait de près celui des chrétiens, Ambroise

37. Cf. Ambroise, *Off.*, I, 41, 207 (CUF) : exemple des martyrs Sixte et Laurent, opposés à l'exemple profane d'Oreste et Pylade.

38. Cette idée n'est du reste pas spécifiquement ambrosiennne, et on la rencontre aussi bien chez Tertullien que chez Jérôme ou Augustin : cf. J.-C. Fredouille, « Le héros et le saint », dans *Du héros païen au saint chrétien. Actes du colloque organisé par le Centre d'Analyse des Rhétoriques Religieuses de l'Antiquité (CARRA), Strasbourg, 1er-2 décembre 1995*, Paris, 1997, p. 11-25.

39. Cf. *Virg.*, II, 5, 36-38 : aux facéties du tyran Denys s'oppose l'exemple biblique du châtiment de Jéroboam, qui vise à inspirer la crainte là où les plaisanteries de Denys ne peuvent que faire sourire. L'exemple de Jéroboam était déjà évoqué allusivement un peu plus haut, dans la prière de la vierge (*Virg.*, II, 4, 27). Ces jeux d'échos permettent à Ambroise de resserrer le tissu de son discours, beaucoup moins lâche qu'il n'y paraît au premier abord.

40. En 377, le pouvoir impérial, incarné par le jeune Gratien, était en effet plus que favorable au christianisme, même si le parti païen demeurait encore puissant au Sénat. Les tensions avec le paganisme apparurent surtout lors du conflit sur l'Autel de la Victoire (384) et durant l'usurpation d'Eugène (392-394).

voulut sans doute marquer la différence chrétienne, irréductible à la philosophie [41]. Lorsque l'évêque milanais fait usage d'exemples profanes, il les destine donc avant tout à servir de contrepoint à des exemples chrétiens. Qu'il soit poétique ou philosophique, l'exemple profane est l'instrument d'une polémique interne, destinée à éradiquer la trop forte séduction de la culture et de la pensée païennes sur les milieux intellectuels chrétiens. Dans un contexte de « crise identitaire [42] », la confrontation d'exemples chrétiens et d'exemples profanes permettait de formuler la différence chrétienne sur un mode de surenchère. Définir l'ascétisme virginal dans la logique du martyre, c'était définir un ascétisme purement chrétien, en rupture avec les modèles philosophiques.

Que le martyre fût présenté comme un signe de rupture radicale avec l'univers profane ne signifiait pas pour autant qu'Ambroise eût renoncé aux connaissances que lui avait transmises sa formation scolaire. Cette culture classique représentait en effet un outil majeur de persuasion : elle permettait d'introduire des idées nouvelles dans des thèmes et un langage déjà familiers à l'auditeur. Qui plus est, la *uetustas litterata* constituait l'un des principaux atouts du paganisme [43] : Ambroise devait donc lui disputer ce privilège en parant les martyrs chrétiens du même éclat littéraire. Aussi ses martyres ont-elles des ascendances virgiliennes, élégiaques et romanesques [44]. Cette *retractatio* de modèles poétiques profanes se fait cependant sur un mode de surenchère. La *contentio* des deux martyrs dans l'exemple de la vierge antiochienne est guidée par le contrepoint des deux amis qui va suivre immédiatement : la vierge utilise précisément le terme de « garant » qui sera employé pour Damon et Phintias (*non ego te uadem mortis elegi*) [45] ; le modèle profane affleure donc dans son discours, mais c'est pour être réfuté, puisque la vierge refuse le garant qui lui est offert. Quelle que soit l'attitude d'Ambroise à l'égard de la culture profane et philosophique, l'usage qu'il en fait dans ses exemples est donc avant tout

41. De fait, il existait à Milan, à l'époque d'Ambroise, un cercle intellectuel, plus tard fréquenté par Augustin, où le christianisme se teintait fortement de néoplatonisme. Sans doute Ambroise n'était-il pas indifférent à leurs lectures, car on rencontre dans ses œuvres de multiples emprunts à Philon et à Plotin. Au demeurant, il avait lui-même été formé à la théologie par le prêtre milanais Simplicien, figure de proue du « cercle » milanais et grand ami du rhéteur néoplatonicien Marius Victorinus. Ambroise n'en demeura pas moins toujours méfiant envers la philosophie : il ne la mentionne que pour la critiquer ou souligner sa dette supposée à l'égard de l'Écriture sainte. La réalité et l'étendue de sa culture philosophique ont fait l'objet d'importants débats : cf. en particulier les positions contrastées de P. Courcelle, *Recherches sur saint Ambroise. « Vies » anciennes, culture, iconographie*, Paris, 1973, et de G. Madec, *Saint Ambroise et la philosophie*, Paris (Études Augustiniennes, Antiquité, 61), 1974.

42. Cf. R.A. Markus, *op. cit.*, p. 19 sq. : la christianisation accélérée de la société contraignit les autorités chrétiennes à redéfinir leur identité, compte-tenu de la position dominante acquise par l'Église, et de sa proximité spirituelle avec certains idéaux philosophiques.

43. Sur le prestige de la littérature classique auprès des auteurs tardo-antiques, cf. U. Eigler, *Lectiones uetustatis : römische Literatur und Geschichte in der lateinischen Literatur der Spätantike*, München (Zetemata. Monographien zur klassischen Altertumswissenschaft, 115), 2003.

44. Cf. la tonalité élégiaque et romanesque des premières lignes de l'exemple de Théodora (*Virg.*, II, 4, 22), ainsi que les réminiscences poétiques de la scène du lupanar (II, 4, 31 : *ceu raptores ad agnam lupi fremere ad praedam* : cf. Virgile, *En.*, II, 355, CUF, et Ovide, *M.*, V, 627, CUF). Cf. aussi T. Gacia, « Reminiscencje z literatury klasycznej w opisach mczstwa u św. Ambrożego » = « Les réminiscences de la littérature classique dans les descriptions de martyres chez S. Ambroise », dans *VoxP*, 18, nº 34-35, 1998, p. 199-207.

45. Cf. *Virg.*, II, 4, 32.

polémique : l'héritage classique y est discrédité ostensiblement, ou récrit dans une perspective extrémiste.

4. L'exemple hagiographique et la pratique ambrosienne de l'exemple biblique

Pour Ambroise, l'exemple hagiographique n'est donc pas dans le prolongement de l'exemple profane, quand bien même il lui emprunte ses caractéristiques rhétoriques. Toutefois, l'opposition entre l'exemple profane (*illi*) et l'exemple « domestique », biblique ou hagiographique (*nos*), ne doit pas masquer la différence qui sépare l'exemple biblique de son homologue hagiographique : les exemples bibliques ont pour protagonistes des figures tirées de l'Ancien ou du Nouveau Testament, alors que les exemples hagiographiques consacrés à des martyrs mettent en scène des événements étrangers au récit biblique. Il existe néanmoins une certaine porosité entre ces deux catégories d'exemples chrétiens, d'autant que certaines figures, comme les apôtres, peuvent apparaître tantôt dans le cadre d'exemples bibliques, tantôt dans celui d'exemples hagiographiques, selon l'épisode rapporté. Aussi ne peut-on étudier le fonctionnement de l'exemple hagiographique chez Ambroise sans avoir à l'esprit sa pratique de l'exemple biblique.

Au IV^e^ siècle, l'usage chrétien d'exemples bibliques était une pratique déjà ancienne. Lorsque Ambroise maniait des exemples vétéro-testamentaires, il était tributaire des différentes interprétations proposées par ses prédécesseurs. Ainsi, en introduisant, dans l'exemple de la vierge antiochienne, celui des trois jeunes gens dans la fournaise (*Virg.*, II, 4, 27), l'évêque milanais mettait à profit toute une tradition patristique pour laquelle cet épisode était devenu emblématique du martyre chrétien. De même, la figure de Rahab (*Virg.*, II, 4, 24), peu exploitée par les latins avant Ambroise, jouissait en revanche d'une solide tradition chez les Pères grecs, qui en avaient fait le modèle de la prostituée sauvée par sa foi. À ces figures vétéro-testamentaires, s'ajoutaient les exemples tirés du Nouveau Testament, et qualifiés par Tertullien de *noua documenta* [46] : par le biais des *Actes des apôtres*, ils appelaient une continuation chrétienne des exemples bibliques. Dans l'histoire de la vierge antiochienne, les exemples bibliques apparaissent ainsi au cœur de l'exemple hagiographique, dont ils organisent la récriture : Rahab, Judith, Suzanne et les trois jeunes Hébreux constituent la mémoire religieuse de la vierge ; c'est sur ces personnages qu'elle modèle son propre comportement, devenant à son tour un modèle pour les vierges du IV^e^ siècle. Cette continuité entre la Bible et l'hagiographie n'était du reste nullement propre à Ambroise : c'était un lieu commun des Vies de saints [47].

46. Cf. H. Pétré, *op. cit.*, p. 117 sq.

47. Cf. le mot polémique de Sulpice Sévère, *Gallus*, II, 13, 7 (SC 510), selon lequel refuser de croire aux miracles de Martin, c'est refuser de croire à leur fondement scripturaire (*Io.*, 14, 12), et donc nier la véracité des évangiles eux-mêmes.

L'exemple hagiographique et l'exemple biblique se présentent tous deux comme des récits ordonnés d'événements supposés historiques. Ils ne diffèrent que par leur origine, puisque l'exemple biblique s'appuie sur la Bible, alors que l'exemple hagiographique utilise des données étrangères au récit scripturaire. On comprend dès lors qu'Ambroise ait toujours eu une nette préférence pour l'exemple biblique : comme l'*exemplum* latin reposait sur une logique d'autorité, la Bible, investie de l'autorité divine qui l'avait inspirée, l'emportait nécessairement sur des sources hagiographiques incertaines. Même lorsque l'évêque milanais disposait d'une Passion, comme c'était le cas pour Théodora, cet écrit anonyme n'offrait guère les garanties requises en matière d'*auctoritas*. Dans ces conditions, la source de l'exemple hagiographique ne pouvait être qu'une *fama* anonyme aux contours mouvants et insaisissables, que son statut précaire ne protégeait ni des négligences, ni des innovations, toutes deux fréquentes dans les exemples ambrosiens.

L'exemple hagiographique, cependant, n'en demeurait pas moins, lui aussi, un argument d'autorité : les martyrs avaient été inspirés par Dieu et demeuraient liés au Christ ; le récit de leurs actions faisait donc figure de *testimonium ueritatis*. Or, le *testimonium ueritatis*, qu'il fût biblique ou hagiographique, l'emportait nécessairement sur l'*argumentum*, fruit de la raison humaine. Mais il appelait en revanche une exégèse susceptible d'en révéler la signification latente : dans l'exemple biblique comme dans l'exemple hagiographique, les faits rapportés étaient donc spiritualisés et commentés, de manière à les rendre d'actualité en tous lieux et en tous temps. Aussi l'exemple ambrosien gomme-t-il parfois les spécificités historiques et locales des récits qu'il utilise : il nivelle leur situation particulière pour les rendre universels. Dans la perspective pastorale qui était celle d'Ambroise, les détails relatifs au contexte historique n'avaient que peu d'importance.

Avec le Christ, la Bible fournissait l'étalon de tout exemple, qu'il fût scripturaire ou hagiographique : le Christ, pour Ambroise, était la référence majeure de toute exemplarité. Cette position, d'ailleurs fort répandue chez les Pères, était particulièrement marquée chez l'évêque milanais, engagé dans les controverses christologiques et trinitaires de son époque. Le Christ, pour Ambroise, est l'exemple par excellence, parce qu'en lui l'exemple n'est pas une représentation malhabile de l'Idée : l'exemple et le *praeceptum* coïncident parfaitement. La geste du Christ se suffit donc à elle-même, car elle vaut aussi bien comme démonstration que comme exhortation pédagogique. L'Incarnation prouve que Dieu a souci de l'homme et que les faiblesses humaines peuvent être surmontées. Or, l'*imitatio Christi* engendre une continuité entre l'exemple du Christ et ceux des martyrs post-bibliques [48]. La conception sacrificielle du martyre, omnipré-

48. Cf. Ambroise, *Psalm.*, 38, 1 (CSEL 64bis) : *Ergo qui sequitur Christum, ipsum pro possibilitate sua debet imitari, ut praecepta eius secum ipse meditetur et diuinorum exempla factorum*. Sur la sainteté comme *sequela Christi*, cf. S. Déléani, *Christum sequi. Étude d'un thème dans l'œuvre de saint Cyprien*, Paris, 1979, p. 7 sq.

sente chez Ambroise, est l'effet de cette imitation [49] : les martyrs réactualisent par leur sacrifice la Passion du Christ et prolongent ses souffrances salutaires dans le présent. Dans ces conditions, le récit hagiographique ne saurait être un accessoire anecdotique : Ambroise y met en jeu l'idée même qu'il se fait du salut chrétien, de la Passion et de la Rédemption. Cette conception de l'hagiographie a pour corollaire un fort christocentrisme [50] : le Christ n'est pas seulement le défenseur des martyrs, il est aussi leur modèle, celui sans lequel le sacrifice n'aurait aucun sens. Pour Ambroise, la différence réside donc moins entre l'exemple biblique et l'exemple hagiographique, qu'entre l'exemple fondateur du Christ, dieu fait homme, et les exemples humains des saints et des patriarches.

Dès lors, puisque le Christ constitue une origine absolue en matière d'exemple comme de martyre, l'éloignement temporel par rapport aux temps apostoliques pourrait constituer la base d'une hiérarchie des exemples humains. Cette hiérarchie est à l'œuvre dans le deuxième livre du *De uirginibus*, où l'on voit un exemple néo-testamentaire (Marie) constituer la source de deux exemples hagiographiques (Thècle et la vierge antiochienne). Mais si les exemples hagiographiques ne sont pas sur le même plan de dignité que l'exemple néo-testamentaire, contemporain du Christ, la continuité n'en est pas pour autant rompue. L'Église est un unique *corpus Christi mysticum*, dans lequel la succession des saints forme une chaîne ininterrompue qui relie l'âge apostolique à l'époque théodosienne.

Au demeurant, il n'y avait pas non plus, pour Ambroise, de discontinuité entre l'Ancien et le Nouveau Testament. La norme de vertu incarnée par les patriarches n'était pas différente de celle que prônaient les apôtres et les évangélistes, contrairement à ce qu'affirmaient les manichéens. Ambroise énonçait d'ailleurs volontiers la cohérence de l'héritage scripturaire sur le mode d'un schéma bi- ou tripartite, *umbra et ueritas*, ou *umbra, imago, ueritas* [51]. Cette distinction, apparue très tôt dans son œuvre, lui permettait d'articuler les deux Testaments sur une distinction, assez traditionnelle il est vrai, entre prophétie et réalisation. L'Ancien Testament était considéré comme une figure de la vérité révélée dans l'Incarnation : les exemples vétéro-testamentaires appartenaient donc à un « hier », auquel répliquait l' « aujourd'hui » des exemples néo-testamentaires et hagiographiques.

À cette antithèse *umbra/ueritas* Ambroise préférait parfois le schéma ternaire, *umbra, imago, ueritas*, qui intégrait la finalité eschatologique : l'Ancien Testament était l'ombre de la vérité, dont le Christ incarné était

49. Sur cette conception sacrificielle, cf. le discours de Didyme dans l'exemple de la vierge antiochienne : *Nec uereare, ne quid pereat* sacrificio. *Ego pro te* hostiam *deo reddo*... (*Virg*., II, 4, 29).

50. Cf. Ambroise, *Expositio psalmi CXVIII*, 14, 27 (CSEL 62bis) : *Christo lucebat martyrum lucerna, qui pro Christo subiere martyrium*. Ce christocentrisme relève cependant moins d'un souci pastoral de canaliser le culte des martyrs, comme le déclarait E. Dassmann, « Ambrosius und die Märtyrer », dans *JbAC*, 18, 1975, p. 61 sq., que d'une volonté d'affirmer le rôle fondateur de l'Incarnation face aux juifs et aux ariens.

51. Cf. V. Hahn, *Das wahre Gesetz. Eine Untersuchung der Auffassung des Ambrosius von Mailand vom Verhältnis der beiden Testamente*, Münster, 1969, p. 200 sq. Quand Ambroise voulait mettre en valeur la différence qui opposait les deux Testaments, il utilisait le schéma binaire ; quand il voulait au contraire souligner la continuité et la progression que marquait leur succession, il recourait à la triade.

l'image fidèle ; la vérité n'apparaîtrait directement qu'à la fin des temps, c'est-à-dire après la mort. Dans ce système, l'exemple hagiographique était donc une reproduction de la vérité incarnée (c'est-à-dire de l'*imago ueritatis*), alors que l'exemple vétéro-testamentaire ne faisait encore que l'annoncer. Cette hiérarchie typologique transparaît notamment dans le deuxième livre du *De uirginibus*, où elle légitime la disposition des exemples. L'exemple marial et les exemples hagiographiques sont en effet juxtaposés sur le même plan, mais conformément à une logique de succession qui préserve la dignité supérieure de l'exemple néo-testamentaire. En revanche, les exemples tirés de l'Ancien Testament, Rahab, Judith, Suzanne (*Virg.*, II, 4, 24 et 28), apparaissent en abyme dans l'exemple de la vierge antiochienne : disposés à l'arrière-plan du discours hagiographique, ils constituent l'ombre et la préfiguration de l'héroïsme chrétien. Ce dernier renchérit même parfois sur la prophétie vétéro-testamentaire, comme le montre cette remarque d'Ambroise à propos de la vierge antiochienne : *Ecce agna et lupus non solum pascuntur simul, sed etiam immolantur* (*Virg.*, II, 4, 30).

On saisit donc l'importance des exemples hagiographiques dans les traités ambrosiens consacrés à la virginité. Le Christ était l'*auctor uirginitatis* comme il était l'*auctor martyrum* [52]. La promotion de l'ascétisme était donc inséparable de conceptions théologiques sur l'Incarnation : de ce fait, le discours sur la virginité et l'affirmation du culte des martyrs se doublaient toujours chez Ambroise d'une visée anti-arienne [53]. La virginité devait apparaître comme un privilège du christianisme nicéen. Ambroise la refusait aux païens, en dénigrant les Vestales, mais aussi à l'Ancien Testament, qui n'avait guère fourni à ses yeux que des exemples d'épouses et de veuves : aussi son *De uiduis* constitue-t-il le pendant du *De uirginibus*. Adressé à des veuves, il s'appuie en effet sur des exemples vétéro-testamentaires. Quant aux vierges de l'Ancien Testament, comme Myriam, sœur de Moïse, elles sont présentées comme des figures de la virginité à venir (*Virg.*, I, 3, 12). Cette différence de traitement entre les exemples hagiographiques et les exemples vétéro-testamentaires repose sur la fonction spécifique qu'Ambroise reconnaissait aux récits de martyres : ils incarnaient la rupture décisive introduite par l'Incarnation, alors que les exemples des patriarches lui permettaient d'affirmer l'ancienneté de la tradition dont était issu le christianisme.

52. Cf. *Virg.*, I, 5, 21 : *Atque eius auctorem quem possumus aestimare nisi immaculatum dei filium, cuius caro non uidit corruptionem, diuinitas non est experta contagionem ?*

53. En Orient, la promotion de l'ascétisme fut aussi l'occasion de lutter contre les thèses ariennes, hostiles à la divinité du Fils : cf. R.E. Winn, « The Church of Virgins and Martyrs : Ecclesiastical Identity in the Sermons of Eusebius of Emesa », dans *JECS*, 11/3, 2003, p. 309-338 ; cf. aussi C. Alvarez Alonso, « Notas trinitarias para una pneumatología de la virginidad según san Ambrosio », dans *Revista Española de Teología*, 63, 2003, p. 471-497. On ne peut donc soutenir, comme le fait McLynn, *op. cit.*, p. 60, que ce thème constituait un terrain d'entente entre les nicéens et leurs adversaires ariens, ni qu'il fut pour cette raison privilégié par Ambroise durant les premières années de son épiscopat.

5. Ascétisme et martyre : la surenchère dans l'exemple hagiographique

L'exemple hagiographique ne se confond donc pas avec l'exemple biblique, bien que tous deux puissent également se flatter d'être des *exempla domestica*, contre l'exemple païen ou profane, rejeté dans les *externa*. Les enjeux de l'exemple hagiographique lui sont propres, de même que son utilisation. En fait, Ambroise ne l'utilise guère que dans des lettres ou des traités parénétiques, eux-mêmes souvent destinés à une élite de vierges ou de clercs, comme le *De uirginibus* ou le *De officiis*.

Dans la mesure où tout exemple est par vocation un outil de persuasion plus que d'argumentation, il peut être utilisé pour forcer l'accord de l'interlocuteur en cas de différend sur un sujet donné [54]. C'est une situation qui se rencontre souvent pour l'exemple hagiographique, employé dans des situations pour lesquelles on ne disposait pas ou peu de précédents bibliques. L'exemple hagiographique eut ainsi à légitimer des innovations controversées, comme la promotion de la virginité : au IV^e^ siècle, en effet, l'aristocratie demeurait parfois résolument hostile à cette forme d'ascétisme [55]. L'exemple hagiographique devait contrer cette hostilité, au prix de polémiques que l'on voit percer sous le discours de l'évêque. Employé dans le cadre de polémiques internes, l'exemple hagiographique pouvait être beaucoup plus efficace et contraignant que tout autre exemple. Servi par la rhétorique pathétique inhérente au récit de martyre [56], l'exemple hagiographique ne présentait que deux rôles, le persécuteur et le persécuté, le païen et le chrétien. Il permettait donc de formuler les situations de conflit avec un schématisme brutal : en projetant sur les discussions et les oppositions contemporaines le dualisme inhérent aux récits de martyre, l'exemple annihilait toute possibilité de compromis ou de dialogue, à l'intérieur même de l'Église. Par son discours sans nuance, il contribuait à homogénéiser une communauté dont Ambroise connaissait les profondes divisions [57].

54. Cf. le recours à l'exemple hagiographique dans des situations de crise ou de tension : exemple du martyre de Pierre lors de la crise des basiliques (*Ep.* 75a,12-13, CSEL 82/3) ; exemple d'Émilien de Durostorum lors de l'affaire de Callinicum (*Ep.* 74, 17, CSEL 82/3) ; exemple des évêques Eusèbe et Denys pour régler la succession problématique de Liménius à Verceil (*Ep. e.c.* 14, 66-71, CSEL 82/3).

55. On voit Ambroise s'en plaindre dans *Virgin.*, 5, 24 (Corpus Scriptorum Latinorum Paravianum) : *Nec quemquam publice arguo, sed me ipsum defensatum uenio. Accusati enim sumus, et, nisi fallor, accusatores nostri plerique de uobis sunt. Horum ego affectus redarguere malo quam personnas prodere. Criminis autem inuidia haec est quia suadeo castitatem.*

56. Dans l'exemple de la vierge antiochienne, Ambroise a développé cette rhétorique pathétique en dramatisant son hypotexte. À la différence de la Passion, Ambroise n'indique pas d'emblée que le personnage qui surgit dans le lupanar est un chrétien venu sauver sa coreligionnaire : le lecteur de *Virg.*, II, 4, 28, le voit donc surgir avec les yeux de Théodora, qui ignore tout de ses projets. Cette « transfocalisation » aboutit à une réduction dramatisée de la scène, avec des adverbes (*uix*, *ecce*) qui introduisent une rupture pathétique dans le récit. Sur le procédé de « transfocalisation » (récriture avec modification du point de vue), cf. G. Genette, *Palimpsestes. La littérature au second degré*, Paris (Poétique, 34), 1982, p. 330 sq.

57. En 374, Ambroise avait hérité d'une communauté milanaise encore déchirée par les suites du concile de Rimini (359) : au nombre de ses fidèles figuraient donc aussi bien des catholiques nicéens que des ariens modérés (homéens), peu disposés à accepter ses positions intransigeantes sur la question des statuts respectifs du Père et du Fils. Sur cette longue discorde intestine, cf. J. San Bernardino, « *Sub imperio discordiae* : l'uomo che voleva essere Eliseo (giugno 386) », dans *Nec timeo mori. Atti del*

La plupart des exemples hagiographiques ambrosiens sont consacrés à des vierges martyres et sont donc naturellement tributaires des conceptions que nourrissait l'évêque milanais en matière d'ascétisme et de vie consacrée. L'ascétisme chrétien n'était pas nouveau au IV^e^ siècle, mais il avait reçu une importance accrue du fait de la disparition des opportunités du martyre [58]. La *militia* ascétique reprit en effet à son compte les exigences d'excellence jusque-là véhiculées par le martyre : elle incarnait désormais une forme de perfection chrétienne vers laquelle pouvaient se tourner ceux qui voulaient se distinguer de la routine d'une Église installée. Ce choix de la perfection passait notamment par la virginité consacrée, qu'Ambroise contribua à diffuser largement en Occident [59]. La virginité, tout comme le célibat des clercs, représentait en effet à ses yeux une victoire contre la nature humaine d'après la chute, une nature polluée par les désirs charnels, et placée sous le signe du mélange. Face à ce mélange dont l'idée faisait horreur à Ambroise, le corps des vierges était déclaré *aula pudoris*, chambre sacrée de la pureté virginale, débarrassée de la souillure hideuse des appétits de la chair. Pourtant, la haine de ces pulsions n'empêchait nullement Ambroise de recourir au vocabulaire érotique pour peindre l'union mystique des vierges et du Christ. Mais cet érotisme, sublimé par la poésie du *Cantique*, se trouvait mis hors de portée du désir humain. La représentation ambrosienne du corps des vierges martyres combine en effet une profonde répulsion pour la sexualité avec un érotisme affirmé, porté par les clichés romanesques et la poésie classique [60]. Bien qu'érotisé, le corps des vierges martyres n'en est pas moins intouchable, ne serait-ce que du regard. Aussi les vierges peuvent-elles être comparées aux anges, dont elles mènent sur terre l'existence exempte de tout compromis, de toute pollution [61].

La virginité prend ainsi place dans une vision élitiste du christianisme, elle-même tributaire des conceptions hiérarchiques de l'âge tardo-antique : entre le ciel et la terre se tiennent des hommes et des femmes qui se sont

congresso internazionale di studi Ambrosiani nel 16 centenario della morte di sant'Ambrogio (Milano, 4-11 apr. 1997), Milano (Studia Patristica Mediolanensia, 21), 1998, p. 709-737.

58. Le terme peut surprendre, mais c'est bien comme une opportunité qu'Ambroise se représentait le martyre, une opportunité dont il regretta à plusieurs reprises qu'elle lui eût été refusée (*Ep.* 77, 12, CSEL 82/3). Sur ce sujet, cf. E. Malone, *The Monk and the Martyr : the Monk as the Successor of the Martyr*, Washington (Studies in Christian Antiquity, 12), 1950 ; F.E. Consolino, « La santità femminile fra IV e V secolo : norma, esempi e comportamenti », dans *Modelli di santità e modelli di comportamento. Contrasti, intersezioni, complementarità*, Torino, 1994, p. 19-42.

59. Sur la conception ambrosienne de la virginité, cf. R. d'Izarny, *La virginité selon Saint Ambroise*, Lyon (diss.), 1952 ; C. Riggi, « La verginità nel pensiero di S. Ambrogio », dans *Salesianum*, 42, 1980, p. 789-806 ; H. Savon, « Un modèle de sainteté à la fin du IV^e^ siècle : la virginité dans l'œuvre de S. Ambroise », dans *Sainteté et martyre dans les religions du Livre*, Bruxelles (Problèmes d'Histoire du Christianisme, 19), 1989, p. 21-31 ; P. Brown, *Le renoncement à la chair : virginité, célibat et continence dans le christianisme primitif*, trad. fr. P.-E. Dauzat et C. Jacob, Paris, 1995, p. 411 sq. (= *The Body and Society. Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*, Columbia, 1988) ; W.C. Schneider, « Das Ende der antiken Leiblichkeit. Begehren und Enthaltsamkeit bei Ambrosius, Augustin und Maximian », dans *Frauenwelten in der Antike. Geschlechterordnung und weibliche Lebenspraxis*, Stuttgart/Weimar, 2000, p. 412-426.

60. Cf. le début de l'exemple sur la vierge antiochienne (*Virg.*, II, 4, 22), et l'exemple de Thècle, nue au milieu des lions de l'amphithéâtre (*Virg.*, II, 3.19-20).

61. Cf. *Virg.*, I, 3, 11 : *Nemo ergo miretur, si angelis comparentur quae angelorum domino copulantur.*

déjà élevés au-dessus de la condition humaine [62]. La mise en scène des exemples hagiographiques, consacrés, pour un grand nombre d'entre eux, à des vierges martyres, est révélatrice de ces conceptions. Ambroise, il est vrai, ne récusait pas le mariage, et sa condamnation des *molestiae nuptiarum*, dans le *De uirginibus*, demeure assez traditionnelle. Mais si le discours est modéré, les exemples hagiographiques ne le sont nullement. Dans le cas de la vierge antiochienne, il n'est pas indifférent que l'ajout le plus important qu'Ambroise ait imprimé à son hypotexte consiste précisément en une apologie du martyre volontaire : le débat entre la vierge et le soldat constitue bien une forme exacerbée de l'héroïsme des vierges martyres. Ambroise a substitué au procès de Didyme une tirade héroïque qu'il a placée dans la bouche de la vierge antiochienne. Ce faisant, il a valorisé cette dernière au détriment de son compagnon, privé des déclarations solennelles dont son interrogatoire lui offrait l'occasion dans la Passion.

Or, le martyre n'était pour Ambroise que la forme extrême du sacrifice de soi exigé par la virginité. L'expression même de *martyrium pudoris* (*Virg.*, I, 2, 9) montre bien à quel point ces deux manifestations du témoignage chrétien n'en faisaient qu'une à ses yeux [63]. L'exemple hagiographique ne reflète donc pas la prudence pastorale d'un évêque soucieux de canaliser la piété populaire, mais plutôt l'enthousiasme mystique d'un homme qui voyait dans la virginité martyre la forme la plus accomplie d'*imitatio Christi* [64].

De fait, spiritualiser le martyre en termes d'ascétisme, comme le fait Ambroise, n'est nullement un signe de modération. Les martyrs, en effet, ne sont pas tant des modèles de vie exemplaire que des modèles de mort exemplaire ; c'est d'ailleurs peut-être cet enthousiasme sacrificiel qui explique la portion congrue réservée aux confesseurs non martyrs dans le discours ambrosien, et la prédilection du Milanais pour des martyres quasi volontaires, comme celui de la vierge antiochienne : la superposition de l'ascétisme et du martyre tendait en effet à projeter sur les récits hagiographiques le volontarisme inhérent aux choix ascétiques.

L'exemple hagiographique assume donc un rôle de surenchère, ce qui n'a pas été sans influence, dans le *De uirginibus*, sur la récriture faite par Ambroise de la *Lettre aux vierges* d'Athanase. Celle-ci ne comportait pas d'exemples de vierges martyres : en les introduisant, Ambroise radicalisa la perspective de son prédécesseur. Il n'est pas indifférent que ce soient des figures de vierges martyres qui ouvrent (Agnès) et qui ferment (Sotère) le

62. C'est ce décalage entre les chrétiens « ordinaires » et le modèle supérieur incarné par la virginité consacrée qui fut ensuite remis en question par Jovinien. Sur la crise déclenchée par les positions de ce dernier contre l'ascétisme, et leurs durables répercussions, cf. Y.-M. Duval, *L'Affaire Jovinien : d'une crise de la société romaine à une crise de la pensée chrétienne à la fin du IV^e^ et au début du V^e^ siècle*, Roma (Studia Ephemeridis Augustinianum, 83), 2003.

63. La volonté de lier le choix ascétique au martyre apparaît notamment dans la récriture ambrosienne de la Passion de Théodora. Celle-ci s'ouvrait *in medias res* sur le procès de la vierge chrétienne. Mais Ambroise a préféré commencer son propre récit en soulignant le vœu de virginité de son héroïne (*Virg.*, II, 4, 22). Le martyre semble ainsi découler de la vie de vierge consacrée, et non plus, comme dans la Passion, de la simple confession chrétienne : la virginité n'est plus un accessoire hagiographique parmi d'autres, elle constitue la dynamique même de la progression dramatique.

64. Cf. *Virg.*, I, 2, 6 : *Appellabo martyrem, praedicabo uirginem.*

De uirginibus. Les exemples liminaires, à l'instar des mythes platoniciens [65], ouvrent et clôturent une argumentation dont ils subliment le discours rationnel. Or, la vierge martyre incarne un idéal extrême, une surenchère héroïque, particulièrement nette dans le cas de la vierge antiochienne, venue disputer le martyre à son compagnon. Les exemples hagiographiques du traité ambrosien formulent donc une exigence plus haute que celle du précédent marial, également invoqué par l'Alexandrin [66] : le modèle qu'ils proposent n'est pas susceptible d'être argumenté, c'est le fruit d'une confiance totale et d'un renoncement absolu à soi-même.

6. La *suauitas* ambrosienne dans l'exemple hagiographique

En dépit de sa filiation avec la prédication, l'exemple hagiographique ne se présente nullement comme une narration négligée : son style raffiné en fait au contraire un morceau d'éloquence d'apparat, manifestement travaillé pour la publication. Les exemples ambrosiens, tels qu'ils nous sont parvenus [67], ne sauraient donc être considérés comme des « récréations » improvisées, destinées à ranimer l'attention d'un public assoupi, mais plutôt comme des productions caractéristiques de la « prose poétique » d'Ambroise [68] : ils contribuent en effet au souci de *uarietas* et de *suauitas* récurrent chez cet auteur. La *uarietas* permet à l'orateur de séduire son public en empruntant différentes formes littéraires et différents styles. Quant à la *suauitas*, elle se signale d'abord par une attention toute particulière portée aux effets musicaux. Outre les phénomènes d'homéotéleutes, d'allitérations, d'assonances, d'isosyllabies [69], les exemples hagiographiques ambrosiens sont aussi soigneusement clausulés. Dans le cas de la vierge antiochienne, toutes les finales avant pause faible ou forte sont clausulées, et, la plupart du temps, elles superposent accent et *ictus* métrique. Or, l'évêque milanais n'employait ce *cursus mixtus* que dans ses écrits les plus soignés [70] : l'exemple hagiographique correspond donc à un moment de

65. Cf. M. Stemmler, *art. cit.*, p. 162.

66. Cf. Athanase, *Lettre aux vierges*, p. 59 sq. (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 150-151, Scriptores coptici, 19-20). Dans le traité ambrosien, Marie se contente de donner une image de la vie des vierges (*Virg.*, II, 2, 6), alors que les vierges martyres combinent *imitatio Mariae* et *imitatio Christi* : *Ergo sancta Maria disciplinam uitae informet. Thecla doceat immolari* (*Virg.*, II, 3, 19).

67. Rappelons ici que les sermons d'Ambroise nous sont parvenus sous la forme de traités remaniés pour la publication. Sur cette technique de composition ambrosienne, cf. G. Lazzati, « L'autenticità del *De Sacramentis* e la valutazione letteraria delle opere di S. Ambrogio », dans *Aevum*, 29, 1955, p. 17-48 ; A. Olivar, *La predicación cristiana antigua*, Barcelona (Biblioteca Herder, sección de teología y filosofía, 189), 1991, p. 272 sq.

68. Cf. J. Fontaine, « Prose et poésie dans la création littéraire d'Ambroise », dans *Ambrosius Episcopus. Atti del congresso internazionale di studi ambrosiani nel 16 centenario della elevazione di Sant'Ambrogio alla cattedra episcopale, Milano 2-7 dic. 1974*, Milano (Studia Patristica Mediolanensia, 6), 1976, I, p. 124-170.

69. Cf. les jeux musicaux dans l'exemple de la vierge antiochienne : *nihil occurrit quod minus placeat et plus putatur esse quod placeat, quod non iudex oculus explorat, sed animus amator exoptat* (II.4.22) ; *producitur puella duplex professa* (II.4.23) ; *Quomodo colunt deos suos qui sic uindicant, aut quemadmodum ipsi uiuunt qui ita iudicant* (II.4.24, effets de *uariatio* et de *responsio* musicales).

70. Cf. S.M. Oberhelmann, *Rhetoric and Homiletics in Fourth-Century Christian Literature*, Atlanta (American Classical Studies, 26), 1991, p. 21 sq.

tension soigneusement mis en valeur par la richesse et l'éclat de ses ressources rythmiques et prosodiques [71]. Ces effets musicaux ne font cependant pas de l'exemple un exercice maniériste : ils lui confèrent plutôt une *grauitas* et un lyrisme précurseur de celui qu'on rencontrera ensuite dans l'hymnodie ambrosienne. La narration hagiographique d'Ambroise est en effet émaillée de métaphores et d'images qui dessinent, tout au long du cheminement narratif, la possibilité de « forages » allégoriques, à l'instar du style biblique [72]. C'est que l'image, aux yeux du Milanais, est un relais qui ouvre au *sensus altior* et découvre le sens providentiel de l'histoire : dans ces conditions, le lyrisme hagiographique n'est pas seulement une gageure esthétique, c'est un outil herméneutique.

Dans une récente étude sur la rhétorique ambrosienne, Pizzolato a mis en relief sa composante éthique, fondée sur la prise en compte de l'*ethos* humain, de ses capacités et de ses dispositions [73]. De là dériverait le choix d'une persuasion par la séduction. La *delectatio* offerte à l'auditeur éveillerait en lui, grâce à l'émotion esthétique, le désir de s'engager dans une voie apparemment accessible. À la différence d'Augustin, beaucoup plus méfiant à l'égard de la *delectatio* rhétorique, Ambroise envisageait celle-ci comme un précieux moyen de persuasion : il ne faisait d'ailleurs en cela que se conformer à l'usage des poètes chrétiens, soucieux de justifier l'ornement rhétorique par l'image lucrétienne de la coupe amère aux bords enduits de miel [74]. Le style éthique, ou *moralitas*, pour reprendre une expression d'Ambroise, serait ainsi le propre de la parole du Christ, capable, dans sa miséricorde, de se mettre au niveau de la faiblesse humaine pour l'améliorer de l'intérieur. Réformer par la persuasion, tel serait donc l'enjeu du style éthique ambrosien. De fait, ces remarques coïncident étroitement avec les déclarations d'Ambroise sur le style, où reviennent les mots *mite*, *blandum*, *placidum*, *iucundum*, etc [75]. Dans le deuxième livre du *De uirginibus*, il présente même explicitement les exemples hagiographiques comme une tentative de persuasion par la *delectatio* : *Non superfluum iudicaui, si nostri sermonis blanditiam deriuarent ad professionis illecebram* (*Virg.*, II, 1, 4). Par le recours assumé à la *suauitas*, l'exemple hagiographique signalerait ainsi la réconciliation du plaisir et de la vertu, de l'esprit et d'un corps sublimé.

La *suauitas* ambrosienne, dans les exemples hagiographiques, ne répugne cependant pas aux grands moyens, et c'est sans doute pourquoi il

71. Dans l'exemple de la vierge antiochienne, Ambroise pratique en effet un *cursus* caractérisé par une grande variété de modèles métriques et rythmiques, de surcroît enrichi de fréquentes *responsiones* (récurrence d'une même clausule à bref intervalle).

72. Sur cette conception ambrosienne de la Bible et sur le mimétisme stylistique qu'elle implique, cf. G. Nauroy, « L'Écriture dans la pastorale d'Ambroise de Milan. Les sens de l'Écriture, les formes et les styles de l'exégèse : mimétisme biblique », dans G. Nauroy, *Ambroise de Milan, écriture et esthétique d'une exégèse pastorale. Quatorze études*, Bern (Recherches en littérature et spiritualité, 3), 2003², p. 298.

73. Cf. L.F. Pizzolato, « Ambrogio e la retorica : le finalità del discorso », dans *Nec timeo mori. Atti del congresso internazionale di studi Ambrosiani nel 16 centenario della morte di sant'Ambrogio (Milano, 4-11 apr. 1997)*, Milano (Studia Patristica Mediolanensia, 21), 1998, p. 235-265.

74. Cf. Lucrèce, *De natura rerum*, I, 935 sq. (CUF).

75. Ce sont précisément les qualités que l'Antiquité tardive appréciait le plus chez Virgile : cf. F. Mora-Lebrun, *L'Énéide médiévale et la chanson de geste*, Paris (Nouvelle Bibliothèque du Moyen-Âge, 23), 1994, p. 55.

vaudrait mieux traduire ce terme par « séduction », plutôt que par « douceur ». Chez Ambroise, en effet, la *delectatio* n'exclut pas le recours au style sublime, qui seul peut conduire aux formes les plus extrêmes du sacrifice de soi : la *delectatio* est un *summum incentiuum uirtutis* [76], un aiguillon susceptible d'enflammer l'âme pour la vertu. L'exemple hagiographique constitue donc un moment de tension émotionnelle forte, dont l'enjeu est d'ébranler le lecteur, de l'enthousiasmer pour des formes de dévouement inaccessibles à l'*intellectus*. Moyen de persuasion irrationnelle, fondée sur l'émotion, l'exemple doit être expressif et pathétique [77]. C'est pourquoi il fait appel à des sentiments violents, effroi (*Virg.* II, 4, 26 : *oratio mea... formidat*), stupeur et admiration (*Virg.*, II, 2, 30 : *Quae pompa illa !*). L'insistance d'Ambroise sur la pudeur de la vierge antiochienne, exposée aux regards (*Virg.*, II, 4, 23), ne doit pas être interprétée comme une mièvrerie, mais bien plutôt comme une recherche de l'effet pathétique. Car si l'exemple marial proposait un modèle de vie virginale (*Virg.*, II, 2, 6-17), celui des vierges martyres doit enseigner le complet sacrifice de soi (*Virg.*, II, 3, 19), ce qui implique un saut esthétique autant qu'idéologique : il ne s'agit plus seulement de séduire avec la bienveillance du style éthique identifié par Pizzolato, mais de ravir et d'inspirer l'enthousiasme. Aussi ne rencontre-t-on pas dans l'exemple marial les passages brusques au style direct, ni les ruptures soudaines causées par l'irruption du *genus aridum*, qui caractérisent en revanche le récit de la vierge antiochienne, tributaire d'une rhétorique du *mouere*.

L'exemple hagiographique se prête donc volontiers à l'expression du sublime, ce qui explique la prédilection d'Ambroise pour les figures de contrastes, depuis l'antithèse à l'oxymore, en passant par le paradoxe [78]. Pour Ambroise, le sublime hagiographique prolonge le paradoxe du Christ, oxymore vivant, puisque Dieu incarné. Dès lors, le merveilleux hagiographique n'est pas une faute de goût, ni d'ailleurs, comme chez bien des hagiographes ultérieurs, un accessoire romanesque (*Virg.*, II, 2, 27 : *discite martyrum miracula*). Le miracle n'est que la forme extrême du paradoxe ; intervention divine qui renverse une situation, il est tout à fait bienvenu dans des exemples de vierges martyres, dont le sacrifice est un défi à la nature humaine.

Cependant, l'adoption d'un style sublime et pathétique ne signifie pas nécessairement renoncer à la *moralitas*, à la prise en compte des capacités de l'auditeur. L'exemple hagiographique, on l'a vu, est porteur de considérations qui échappent au langage et à la nature humaine. Mais pour inspirer

76. Cf. *Psalm.*, 1, 1 (CSEL 64bis).

77. Aussi voit-on Ambroise organiser l'exemple de la vierge antiochienne de manière à ménager des effets d'attente, en interrompant soudain le fil des événements rapportés : *Iamdudum uerecundatur oratio mea et quasi adire gestorum seriem criminosam atque explanare formidat. Claudite aurem, uirgines dei : ducitur puella dei ad lupanar* (*Virg.*, II, 4, 26). Cette apostrophe aux vierges permet à Ambroise de tirer tout le profit émotionnel du lien analogique qui unit son public à la vierge d'Antioche.

78. Le paradoxe était l'outil de prédilection d'une rhétorique chrétienne confrontée à la nécessaire formulation de l'ineffable divin : cf. E. Norden, *Die antike Kunstprosa vom* VI. Jahrhundert v. Chr. bis in die Zeit der Renaissance, Leipzig, 1898, II, p. 451 sq. ; A. Cameron, *Christianity and the Rhetoric of Empire. The Development of Christian Discourse*, Berkeley (Sather Classical Lectures, 55), 1991, p. 155 sq.

l'émulation, il doit prendre en compte la limitation des facultés humaines. Plutôt que d'abaisser le sacré pour le mettre à portée des auditeurs, il préfère donc élever ces derniers à la hauteur du sacré. En d'autres termes, l'exemple hagiographique ne vise pas à rendre familier ce qui échappe à la rationalité humaine, mais à enflammer son public de manière à lui permettre d'envisager des réalités ineffables. Or, seul le style sublime est capable d'inspirer pareil enthousiasme, car il ravit et transporte l'auditeur au-delà de lui-même [79]. L'exemple n'est donc pas qu'une incarnation de l'idée dans le concret singulier, il est aussi la transfiguration mystique et sublime de ce concret singulier.

L'exemple ambrosien est donc issu d'une longue tradition rhétorique et scolaire, qui en faisait l'outil par excellence de la persuasion, par la mise en scène analogique de la mémoire collective, historique ou non. Pour Ambroise, qui disposait d'une mémoire profane et d'une mémoire chrétienne, l'exemple hagiographique ne pouvait se concevoir que par rapport aux exemples profanes et aux exemples bibliques. L'étude de ces deux dernières catégories d'exemples montre que le récit de martyre s'inscrit toujours, chez Ambroise, dans une logique de surenchère pathétique. L'exemple profane n'est guère utilisé que comme contrepoint négatif de l'exemple chrétien. Quant à l'exemple biblique, le plus représenté chez Ambroise, il jouit de l'autorité que lui confère une source canonique : l'exemple majeur demeure cependant, pour Ambroise comme pour les Pères, la figure du Christ. Conformément à une typologie déjà bien en place à la fin du IV^e^ siècle, les exemples vétéro-testamentaires sont interprétés à la lumière des figures néo-testamentaires dont ils ne sont que la préfiguration.

C'est dans la continuité de ces exemples néo-testamentaires qu'il faut chercher l'exemple hagiographique, surtout représenté dans l'une des premières œuvres d'Ambroise, le *De uirginibus*. Le récit de martyre convenait pleinement à la surenchère enthousiaste avec laquelle Ambroise entendait traiter le thème de la virginité et son prolongement logique, le martyre. En effet, même si l'exemple hagiographique tire sa légitimité de figures scripturaires, il poursuit plus avant, jusqu'à parfois légitimer des positions extrêmes, comme le martyre volontaire. C'est cette logique de surenchère qui a guidé Ambroise dans sa récriture de la vierge antiochienne, point d'orgue du deuxième livre du *De uirginibus*. L'exemple hagiographique n'est donc ni un avatar affadi de l'exemple biblique, ni une mièvrerie romanesque. Ambroise, il est vrai, a repris des motifs romanesques et poétiques, mais il les a transfigurés pour leur donner la hauteur sublime seule susceptible à ses yeux d'inspirer l'enthousiasme mystique des vocations virginales.

Le personnage d'Ambroise qui apparaît à travers son usage de l'exemple hagiographique n'a donc rien à voir avec le pasteur prudent, le haut fonctionnaire romain, que l'on dépeint parfois : il y révèle au contraire

79. Cf. *Du sublime*, 1, 4 (CUF).

toute sa nostalgie des temps héroïques et sublimes, où les chrétiens pouvaient encore, selon lui, accomplir les formes les plus extrêmes du sacrifice de soi.