

Université de Montréal

Éloge et critique de l'empereur chez Ambroise de Milan et Symmaque : au confluent de deux conceptions idéologiques du pouvoir impérial romain

par Valérie Gamache

Centre d'études classiques
Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures et postdoctorales
en vue de l'obtention du grade de
Maître ès arts (M. A.) en études classiques
option histoire ancienne

Mai 2011

© Valérie Gamache, 2011

Université de Montréal

Faculté des arts et des sciences

Ce mémoire intitulé

Éloge et critique de l'empereur chez Ambroise de Milan et Symmaque : au confluent de deux conceptions idéologiques du pouvoir impérial romain

présenté par
Valérie Gamache

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes

Fabrizio Vecoli
président-rapporteur

Christian R. Raschle
directeur de recherche

Cristiana Sogno
membre du jury

Résumé

L'expression idéologique du pouvoir impérial romain au IV^e siècle apr. J.-C. fut profondément marquée par les contextes religieux, culturel et littéraire dans lesquels elle s'inséra et dans lesquels coexistèrent deux religions et donc deux systèmes différents de pensée et de représentation du monde, soit le paganisme, religion traditionnelle de l'État romain, et le christianisme, religion émergente qui s'imposa de plus en plus dans l'Empire, notamment à partir du règne de Constantin. Cette trame de fond, loin de signifier à cette époque la fin totale du paganisme – comme il a longtemps été admis – au profit de la religion chrétienne qui entretint, grâce au support impérial, une relation nouvelle avec le pouvoir politique, modela de nouveaux critères d'exercice du pouvoir et des conceptions de l'idéal impérial qui s'exprimèrent dans les discours d'éloge destinés à l'empereur. Miroir du prince et moyen de communication entre ce dernier et l'élite, les éloges d'Ambroise de Milan et de Symmaque s'insérèrent dans le débat politique de leur temps en élaborant un archétype de l'empereur et en déterminant ses devoirs. Pour mesurer toute l'ampleur de la symbolique véhiculée dans de tels discours, il importe, pour le IV^e siècle, de considérer la mentalité des auteurs, chrétiens et païens, d'où émanaient les éloges – ou encore les critiques – de la personne impériale.

Ce mémoire propose ainsi d'analyser l'idéologie du pouvoir impérial selon les discours chrétien et païen, à travers les éloges d'Ambroise et de Symmaque, afin de relever les points de rencontre, d'influence ou de divergence entre ces représentations du monde et, plus spécifiquement, du pouvoir impérial, qui ont longtemps été considérées comme totalement opposées et incompatibles.

Mots clés : empereur, idéologie impériale, cérémonial, communication politique, *consensus*, panégyrique, oraison funèbre, Ambroise, Symmaque, Valentinien II, Gratien, Théodose I^{er}

Abstract

The ideological expression of Roman Imperial power in the fourth century AD was profoundly marked by the religious, cultural and literary contexts of which it was a part, and within which two religions, and thus two different systems of thought and of representation of the world, co-existed: paganism, the traditional cult of the Roman state, and Christianity, increasingly ascendant throughout the Empire beginning notably during the reign of Constantine. Contrary to the long-held view, this framework, far from signifying a complete end to paganism to the benefit of the Christian religion (which, with Imperial support, engaged in a new relationship with political power), in fact conditioned new criteria for the exercise of power and for the conceptions of the Imperial ideal expressed in the panegyric discourse directed at the Emperor. As mirrors of the prince and means of communication between him and the elite, the encomia of Ambrose and Symmachus became part of the political debate of their time, constructing an archetype of the Emperor and determining his duties. To gauge the full scope of the symbolism conveyed by such discourse, it is important, with regard to the fourth century AD, to consider the mentalities of the authors, both Christian and pagan, who praised—as well as criticized—the Imperial person.

In analyzing the ideology of Imperial power according to the Christian and pagan discourses through the encomia of Ambrose and Symmachus, the author seeks to discern points of contact, influence or divergence between these representations of the world—and, more specifically, of Imperial power—which have long been viewed as entirely antithetical and incompatible.

Keywords: Emperor, imperial ideology, ceremonial, official communication, *consensus*, panegyric, funeral oration, Ambrose, Symmachus, Valentinian II, Gratian, Theodosius I

TABLE DES MATIÈRES

Liste des abréviations.....	v
Remerciements.....	xiii
Introduction.....	1
Chapitre I.....	12
<i>Expression littéraire païenne et chrétienne au IV^e siècle apr. J.-C. : les discours de Symmaque et d'Ambroise.....</i>	
	<i>12</i>
<i>I. 1. Les genres littéraires de l'éloge.....</i>	
	<i>13</i>
<i>I. 1. 1. Le discours panégyrique : support du programme impérial romain.....</i>	
	<i>13</i>
<i>I. 1. 2. L'oraison funèbre en tant que discours officiel.....</i>	
	<i>17</i>
<i>I. 2. Les protagonistes.....</i>	
	<i>23</i>
<i>I. 2. 1. Ambroise et la fonction impériale : une vision chrétienne du rôle de l'empereur.....</i>	
	<i>23</i>
<i>I. 2. 2. L'émergence d'un nouveau pouvoir et la <i>παρηγορία</i> de l'évêque.....</i>	
	<i>27</i>
<i>I. 2. 3. Symmaque et ses rapports avec Ambroise : <i>παιδεία</i> et <i>amicitia</i>.....</i>	
	<i>33</i>
Chapitre II.....	38
<i>Contexte historique de la fin du IV^e siècle apr. J.-C.....</i>	
	<i>38</i>
<i>II. 1. Gratien, empereur d'Occident, et l'élection de Valentinien II.....</i>	
	<i>38</i>
<i>II. 2. L'Église chrétienne sous Gratien.....</i>	
	<i>39</i>
<i>II. 3. Gratien et la bataille d'Andrinople.....</i>	
	<i>41</i>
<i>II. 4. L'ascension au pouvoir de Théodose.....</i>	
	<i>42</i>
<i>II. 5. Le problème goth.....</i>	
	<i>44</i>
<i>II. 6. L'arianisme après la bataille d'Andrinople.....</i>	
	<i>48</i>
<i>II. 7. Empereurs et conciles.....</i>	
	<i>48</i>
<i>II. 8. Les derniers temps de Gratien et l'usurpation de Maxime.....</i>	
	<i>50</i>
<i>II. 9. Querelles entre le pouvoir et l'Église.....</i>	
	<i>53</i>
<i>II. 10. L'invasion de l'Italie et la chute de Maxime.....</i>	
	<i>54</i>
<i>II. 11. Les incidents de Callinicum et de Thessalonique.....</i>	
	<i>55</i>
<i>II. 12. Le conflit de Valentinien II avec Arbogast et l'usurpation d'Eugène.....</i>	
	<i>59</i>
Chapitre III.....	62
<i>Avènement et mort de Gratien : le retour de l'Âge d'or et de la Passion du Christ.....</i>	
	<i>62</i>
<i>III. 1. Le Discours III de Symmaque : éloge traditionnel d'un nouvel empereur.....</i>	
	<i>62</i>
<i>III. 1. 1. Le mythe de l'Âge d'or et le <i>novum saeculum</i> dans la tradition classique.....</i>	
	<i>64</i>
<i>III. 1. 2. L'éloge d'un jeune empereur : le recours au passé profane.....</i>	
	<i>68</i>
<i>III. 2. L'Explanatio psalmi LXI d'Ambroise : Psalmus, uox Christi et hommage à l'empereur.....</i>	
	<i>73</i>

III. 2. 1.	L'exégèse d'Ambroise au service du pouvoir impérial.....	74
III. 2. 2.	Gratien : symbole du Christ trahi et martyr.....	80
Chapitre IV.....		85
<i>L'éloge de Valentinien II, enfant pourvu d'une sagesse et jeune modèle</i>		85
IV. 1. <i>La Bible, trame de fond du De obitu Valentiniani</i>		86
IV. 1. 1.	Une source de référence pour Ambroise.....	86
IV. 1. 2.	L'exégèse de récits bibliques pour la gloire impériale.....	87
IV. 1. 3.	Histoire biblique et arguments d'autorité.....	89
IV. 2. <i>Valentinien II : à la fois modèle impérial et modèle chrétien</i>		90
IV. 2. 1.	L'empereur ou l' <i>imitatio Christi</i>	90
IV. 2. 2.	Un jeune empereur réformé par la discipline chrétienne.....	91
IV. 3. <i>Réminiscences païennes et τόποι traditionnels chez Ambroise</i>		97
IV. 3. 1.	Une influence profane dans la consolation d'Ambroise.....	97
IV. 3. 2.	Modèles bibliques et modèles païens : primauté des valeurs chrétiennes.....	99
IV. 3. 3.	Le τόπος traditionnel du <i>puer-senex</i> dans une œuvre chrétienne.....	102
IV. 4. <i>Une nouvelle symbolique donnée à la tradition romaine</i>		103
IV. 4. 1.	L'éloge de la beauté de l'âme, don de Dieu.....	103
IV. 4. 2.	L'apothéose impériale selon l'idéologie d'Ambroise.....	107
Chapitre V.....		111
<i>L'éloge de Théodose : un discours politique pour consolider le pouvoir</i>		111
V. 1. <i>L'apport du christianisme dans l'éloge d'un empereur</i>		113
V. 1. 1.	L'apothéose impériale : une conception idéologie chrétienne de plus en plus achevée.....	113
V. 2. 1.	L'empereur pécheur et repentant : l'humilité, une nouvelle vertu impériale.....	114
V. 2. <i>Le salut de l'Empire par la foi</i>		119
V. 2. 1.	La foi garante des victoires impériales.....	119
V. 2. 1.	L'épisode de l' <i>inuentio crucis</i> : éloge en faveur d'un pouvoir chrétien et dynastique.....	125
V. 3. <i>L'éloge de Théodose : un guide de conduite pour le futur empereur</i>		129
V. 3. 1.	L'éloge en tant qu'enseignement.....	129
V. 3. 2.	La Bible pourvoyeuse d'exemples.....	131
V. 4. <i>Empereur chrétien et vertus chrétiennes</i>		136
V. 4. 1.	La <i>clementia</i> : gage du maintien du pouvoir impérial.....	136
V. 4. 2.	La <i>fides</i> chrétienne : l'empereur <i>Christo proximus</i>	139
V. 4. 3.	L' <i>humilitas</i> : une vertu sans précédent.....	141
Conclusion.....		143
Bibliographie.....		149

LISTE DES ABRÉVIATIONS

Les abréviations utilisées pour désigner les livres bibliques, les auteurs anciens, leurs œuvres et les collections figurent dans la liste ci-dessous. En ce qui concerne les publications périodiques, les abréviations usuelles de l'*Année philologique* ont été retenues. Les traductions des œuvres anciennes, sauf avis contraire, sont celles de l'auteur.

I. Livres bibliques

Gn (Genèse)
 2 S (2^e livre de] Samuel)
 1 Rg (1^e livre des] Rois)
 2 Rg (2^e livre des] Rois)
 2 Chr (2^e livre des] Chroniques)
 Tb (Tobie)
 Ps (Psaumes)
 Pr (Proverbes)
 Sg (Sagesse de Salomon)
 Lm (Lamentations)
 Mt (Matthieu)
 LJ (Livre des Jubilés)¹

II. Auteurs anciens

Ael. Arist. P. Aelius Aristides (Aelius Aristide)
Panath. (Panathenaicus)

Ps.-Ael. Arist. Pseudo-Aelius Aristides (Pseudo-Aelius Aristide)
Rhet. (Ars rhetorica)

A. G. Anthologia graeca

Ambr. Ambrosius (Ambroise de Milan)
Apol. Dau. (De apologia prophetae David)
De ob. Theod. (De obitu Theodosii)
De ob. Valent. (De obitu Valentiniani)
Ep. (Epistulae)

¹ Le Livre des Jubilés ne fait partie ni du canon juif ni du canon chrétien. Il fait cependant partie du canon éthiopien.

Ep. ex. coll. (Epistulae extra collectionem)
Exc. (De excessu fratris)
Expl. ps. (Explanatio psalmorum XII)
Is. (De Isaac uel anima)
Off. (De officiis ministrorum)
Ps. CXVIII (Expositio de psalmo CXVIII)
Virgin. (De uirginibus)
Virg. (De uirginitate)

Amm. Ammianus Marcellinus (Ammien Marcellin)

Anon. (Anonyme latin)

Ar. Aristophanes (Aristophane)

Ach. (Acharnenses)

Vesp. (Vespae)

Arist. Aristoteles (Aristote)

Rhet. (Rhetorica)

Poet. (Poetica)

Athan. Al. Athanasius Alexandrinus (Athanasie d'Alexandrie)

Vit. Ant. (Vita Antonii)

Aug. Augustinus Hipponensis episcopus (Augustin d'Hippone)

Conf. (Confessionum)

Ciu. (De ciuitate Dei)

Ep. (Epistulae)

Nat. grat. (De natura et gratia)

Rom. (Expositio quarumdam propositionum ex epistula ad Romanos)

Aur. Vict. Sex. Aurelius Victor Afer (Aurélius Victor)

Caes. (De Caesaribus)

Ps.-Aur. Vict. Pseudo-Aurelius Victor (Pseudo-Aurélius Victor)

Epit. (Epitome)

Aus. D. Magnus Ausonius (Ausone)

Grat. (Gratiarum actio dicta Gratiano)

Basil. Caes. Basilius Caesariensis (Basile de Césarée)

Libris (De legendis gentilium libris)

- Cassian. Joannes Cassianus (Jean Cassien)
Coll. (Collationes)
- Cassiod. Flavius Magnus Aurelius Cassiodorus (Cassiodore)
Hist. (Historia tripartita)
- Catul. C. Valerius Catullus (Catulle)
- Cic. M. Tullius Cicero (Cicéron)
Brut. (Brutus)
CM (Cato Major, De senectute)
Fam. (Epistulae ad familiares)
De or. (De oratore)
Leg. (De legibus)
Part. (Partitiones oratoriae)
Phil. (In M. Antonium orationes Philippicae)
Pomp. (De imperio Cn. Pompei)
Rep. (De republica)
Tusc. (Tusculanae disputationes)
- Clem. Al. Clemens Alexandrinus (Clément d'Alexandrie)
Protr. (Protrepticus)
- Cod. Th. *Codex Theodosianus*
- Const. Flavius Valerius Aurelius Constantinus (Constantin)
Or. (Oratio)
- Const. apost. Constitutiones apostolorum*
- Const. Sirm. Constitutio Sirmondianis*
- Dio Cass. Lucius Claudius Cassius Dio (Dion Cassius)
- Dio Chrys. Dio Cocceianus Chrysostomus (Dion Chrysostome)
Reg. (De regno [Or. I-II])
- Dion. Hal. Dionysius Halicarnassensis (Denys d'Halicarnasse)
Ant. Rom. (Antiquitates Romanae)
Pomp. (Epistula ad Pompeium)
- Eunap. Eunapius (Eunape)
Frg. (Fragmenta)

- Euseb. Eusebius Caesariensis (Eusèbe de Césarée)
Hist. eccl. (Historia ecclesiastica)
Vit. Const. (Vita Constantini)
Laud. (De laudibus Constantini)
- Eutr. Eutropius (Eutrope)
- Greg. Naz. Gregorius Nazianzenus (Grégoire de Nazianze)
Carm. his. (Carmina historica de se ipso et quae spectant ad alios)
Or. (Orationes)
- Greg. Nys. (Gregorius Nyssenus) (Grégoire de Nysse)
Vit. Moys. (De uita Moysis)
- Hdn. Herodianus (Hérodien)
- Hes. Hesiodus (Hésiode)
Op. (Opera et Dies)
- Hipp. Hippolytus Romanus (Hippolyte de Rome)
Trad. apost. (Traditio apostolica)
- Hist. Aug. Historia Augusta*
Did. Jul. (Didius Julianus)
- Hor. Q. Horatius Flaccus (Horace)
Carm. saec. (Carmen saeculare)
Epod. (Epodi)
Od. (Odes)
- Hydat. Hydatius (Hydace)
- Isocr. Isocrates (Isocrate)
Hel. (Helena)
Panath. (Panathenaicus)
- Jo. Chrys. Johannes Chrysostomus (Jean Chrysostome)
Ant. (De statuis homiliae ad populum Antiochiae)
Cathar. (Aduersus catharos [Nouarum hom. VI])
Gloria (De inani gloria et de educandis liberis)
- Jord. Jordanes (Jordanès)

- Julian. Flavius Claudius Julianus (Julien)
 Caes. (Caesares)
 Ep. (Epistulae)
- Lact. Lactantius (Lactance)
 Diu. inst. (Diuinae institutiones)
- Lib. Libanius (Libanios)
 Ep. (Epistulae)
 Or. (Orationes)
- Liu. T. Liuius (Tite-Live)
- Ps.-Longin. Pseudo-Longinus (Pseudo-Longin)
 Subl. (De sublimitate)
- Luc. Lucianus (Lucien)
 Hist. conscr. (Quomodo historia conscribenda sit)
 Par. (De parasito)
- Marcell. Marcellinus (Marcellin)
- Men. Rhet. Menander Rhetor (Ménandre le Rhéteur)
- Orig. Origenes (Origène)
 Cels. (Contra Celsum)
 Ct. com. (Libri X in Canticum canticorum)
 Gen. hom. (In Genesim homiliae)
 Jos. hom. (In Jesu Nave homiliae)
- Oros. Paulus Orosius (Orose)
 Hist. (Historiarum aduersum paganos)
- Ou. P. Ouidius Naso (Ovide)
 A. A. (Ars amatoria)
- Pan. Lat. XII Panegyrici Latini*
- Paul. Med. Paulinus Mediolanensis (Paulin de Milan)
 Vit. Ambr. (Vita Ambrosii)
- Pl. Plato (Platon)
 Ti. (Timaeus)

- Plin. C. Plinius Caecilius Secundus (Pline le Jeune)
Ep. (Epistulae)
Pan. (Panegyricus Trajano)
- Plut. Plutarchus (Plutarque)
Apoll. (Consolatio ad Apollonium)
- Polyb. Polybius (Polybe)
Hist. (Historiae)
- Prud. M. Aurelius Clemens Prudentius (Prudence)
Perist. (Peristephanon)
- Quint. M. Fabius Quintilianus (Quintillien)
Inst. (De institutione oratoria)
- Rufin. Tyrranius Rufinus (Rufin d'Aquilée)
Hist. (Eusebii historia ecclesiastica)
- Sen. L. Annaeus Seneca (Sénèque le Philosophe)
Clem. (De clementia)
Ep. (Epistulae ad Lucilium)
Helu. (Consolatio ad Heluiam)
Marc. (Consolatio ad Marciam)
- Sir. Siricius (Sirice)
Ep. (Epistulae)
- Socr. Socrates scholasticus Constantinopolitanus (Socrate de Constantinople)
Hist. eccl. (Historia ecclesiastica)
- Sozom. Sozomenus (Sozomène)
Hist. eccl. (Historia ecclesiastica)
- Suet. C. Suetonius Tranquillus (Suétone)
Aug. (Augustus)
Claud. (Claudius)
- Sulp.-Ruf. Ser. Sulpicius Rufus (Sulpicius)
- Sulp. Seu. Sulpicius Seuerus (Sulpice Sévère)
Vit. Mart. (Vita S. Martini)

- Symm. Q. Aurelius Symmachus (Symmaque)
Ep. (Epistulae)
Or. (Orationes)
Rel. (Relationes)
- Tac. P. Cornelius Tacitus (Tacite)
An. (Annales)
Hist. (Historiae)
- Tert. Q. Septimius Florens Tertullianus (Tertullien)
Pat. (De patientia)
- Them. Themistius (Thémistios)
Or. (Orationes)
- Theod. Theodoretus episcopus Cyri (Théodoret de Cyr)
Hist. eccl. (Historia ecclesiastica)
Ep. Sirm. (Epistulae [Collectio Sirmondiana])
- Thuc. Thucydides (Thucycide)
- Val.-Max. M. Valerius Maximus (Valère-Maxime)
- Varr. M. Terentius Varro (Varron)
Sat. Men. (Saturnae Menippeae)
- Veg. P. Flavius Vegetius Renatus (Végèce)
Mil. (Epitoma rei militaris)
- Verg. P. Vergilius Maro (Virgile)
Bucol. (Bucolica)
Aen. (Aeneis)
Georg. (Georgica)
- Zosim. Zosimus (Zosime)

III. Collections

- BT* *Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana*
CSEL *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*
CUF *Collection des Universités de France (Budé)*
GF *Garnier Flammarion*

LCL	Loeb Classical Library
<i>MGH</i>	<i>Monumenta Germaniae historica</i>
NPNF	Nicene and Post-Nicene Fathers
OCT	Oxford Classical Texts
<i>PG</i>	<i>Patrologia Graeca</i>
<i>PL</i>	<i>Patrologia Latina</i>
<i>SAEMO</i>	<i>Sancti Ambrosii episcopi mediolanensis opera</i>
SC	Sources chrétiennes
TTH	Translated Texts for Historians

REMERCIEMENTS

Bien des changements se sont produits depuis la première ébauche de ce projet, auquel j'ai maintenant la satisfaction d'y apposer le point final. Ce dernier ne représente cependant pas celui de mon cheminement intellectuel, qui progresse et ne saurait être totalement achevé, puisque ce travail, je l'espère bien, mènera à la première étape de ce qui commencera une carrière d'historienne.

Je souhaite tout d'abord remercier mon directeur de recherche dont les conseils m'ont été précieux, qui a su si bien me guider tout au long de la rédaction de ce mémoire et sans qui celui-ci ne serait pas ce qu'il est à présent, ainsi que ma famille et mes ami(e)s, qui m'ont soutenue et qui ont su trouver les mots justes dans les moments plus difficiles. Ils m'ont accompagnée et encouragée dans mon parcours, partageant autant mes satisfactions que mes doutes.

INTRODUCTION

Nombreux travaux qui précéderent les dernières décennies se sont consacrés à l'étude de l'émergence du christianisme dans l'Empire romain et de sa relation avec le paganisme dans le but de déterminer un rapport de force entre les deux religions. Ces études élaborèrent un portrait de la situation religieuse tel que, lorsqu'on l'observe avec suffisamment de recul, ce qu'on semble avoir sous les yeux pour l'époque du IV^e siècle apr. J.-C. c'est le passage d'un ordre établi, dès lors révolu, à un autre ; c'est le grand événement qui caractérise l'histoire religieuse de l'Empire romain tardif. On a donc concentré son attention sur le vainqueur, fort de la connaissance que l'ordre ancien ne survivrait pas. Le vaincu est ainsi délaissé et on examine seulement l'Église montante, qui semble la seule à revêtir de l'importance, car un vieil adage veut que l'histoire ne soit pas écrite par les perdants : l'histoire du paganisme dans l'Antiquité tardive, comme l'indique R. MacMullen, n'est qu'une partie de l'histoire du christianisme et c'est ce dernier qui devait la façonner². C'est donc le concile de Nicée, l'arianisme, le monachisme, les rois barbares et leur conversion, les contacts avec l'islam qui forment nos conclusions ; un flot d'événements, tous chrétiens et relativement petits dans le monde religieux de l'Antiquité tardive, qui nous emporte et qui forme l'histoire religieuse du monde méditerranéen du IV^e au VIII^e siècle.

Cependant, on pourrait également considérer l'affrontement entre ces deux systèmes, païen et chrétien, comme un événement à part entière et le suivre du début jusqu'à la fin. On pourrait alors tenter de déterminer quand eut lieu cette « fin », de définir ce qu'elle pouvait signifier et comment elle se présentait, tout en cherchant à évaluer l'impact qu'il y eut sur les deux religions lorsqu'elles se confrontèrent et exercèrent leurs forces très différentes l'une contre l'autre. Il s'agirait là d'une approche moins conventionnelle pour juger ce qui représente incontestablement le fait le plus marquant de l'histoire religieuse de l'Antiquité tardive et du haut Moyen Âge : il y a, pour cette période, un système en place au départ et un autre, différent, à l'arrivée. Ce qui pourrait néanmoins empêcher un tel questionnement et une telle évaluation c'est la croyance selon laquelle il n'y aurait eu aucune mise à l'épreuve au-delà du IV^e siècle, aucun affrontement. Rien de pertinent, par conséquent, ne mériterait d'être signalé concernant la vie religieuse du monde antique après Constantin.

Il était devenu clair pour le XX^e siècle, et la *communis opinio* en convenait, que dès le règne de cet empereur, le christianisme s'était imposé de manière incontestable dans l'Empire romain et

² R. MacMullen, 1998, p. 50.

qu'avec ses successeurs, rien d'autre n'avait compté que la nouvelle religion triomphante : « l'Empire romain » était dès lors devenu « l'Empire chrétien ». Cette expression fait partie du titre choisi pour désigner le premier tome composant le *Cambridge Medieval History* (1957 [1911]), qui commence son étude avec Constantin et qui a pour pendant dans le monde francophone, partageant le même titre et le même point de départ, l'étude de A. Piganiol (1972 [1947]). C'était, pour ainsi dire, la fin du monde antique et le commencement du Moyen Âge et de l'époque byzantine, que représentait la nouvelle fondation de Constantinople comme capitale chrétienne. On négligea dès lors la nécessité, pour étudier une telle période que représente l'Antiquité tardive, de garder à l'esprit l'opposition entre la mutation et la continuité du monde antique du pourtour méditerranéen.

Jusqu'aux années 1980, ce consensus fut rarement remis en question : ce n'est qu'après que la recherche le reconsidéra de manière significative, que des doutes, des hésitations et des indications contradictoires émergèrent ; le débat prit de nouvelles couleurs et s'anima ; de nouveaux détails entrèrent en scène (R. MacMullen [1998]). On constate donc aujourd'hui qu'il y a des pistes qui méritent d'être explorées concernant les deux systèmes, considérés comme vivants et en interaction jusqu'à une date bien plus tardive qu'on ne l'affirmait auparavant. H.-I. Marrou évoqua cette idée de manière éloquente par le caractère paradoxal de l'Antiquité tardive qui se reflétait dans ses manifestations artistiques : au début du III^e siècle apr. J.-C., on peut apercevoir dans l'art romain un esprit nouveau qui tente de se définir, se cherche, s'essaie, tâtonne pour s'exprimer, sans qu'il n'y ait toutefois une rupture totale avec le passé ; la mutation, aussi brusque soit-elle, n'est pas une révolution qui ait suscité un renouvellement total de ce qui était déjà en place ; c'est en prenant assise sur des procédés techniques, des formes héritées du passé, qu'émerge cette âme nouvelle qui parvient ainsi à se manifester mais qui demeure enchaînée par l'esprit de la civilisation antique et de la tradition, par des formes étrangères à son esprit, auxquelles elle essaie néanmoins de s'accommoder³.

La coexistence, au IV^e siècle, de deux religions différentes au sein d'une même société fut présentée par nombre de savants modernes comme un conflit généralisé et pleinement conscient entre le christianisme et le paganisme. Cette impression qui nous a ainsi été transmise trouve en grande partie sa source chez les historiens chrétiens du V^e siècle, qui présentèrent d'abord au monde romain une habile reconstruction dans laquelle ils évoquèrent le siècle précédent par le prisme d'un conflit qui aurait pris fin par la victoire décisive de la foi chrétienne. Ils imposèrent donc aux yeux du monde leur vision, pour le moins partielle et biaisée par le contexte de leur époque, et leur interprétation tranchée de ce qu'il convient d'appeler, de façon plus appropriée, un « siècle

³ H.-I. Marrou, 1977, p. 23.

incertain⁴ ». De plus, les sources dont on dispose ont tendance, du fait de leur nature fragmentaire, à amplifier le caractère local et donc, à première vue, résiduel des pratiques religieuses qu'elles décrivent. Elles présentent ainsi, aux chercheurs et aux savants modernes – qui les considèrent bien souvent à leur tour de la sorte –, les communautés demeurées fidèles aux pratiques traditionnelles et aux anciens dieux comme des poches isolées de « survivance païenne » dans un empire où règne le christianisme. Il est très rare, voire improbable, qu'une source chrétienne daigne présenter ces fragments comme appartenant à un cercle bien plus vaste de résistance obstinée à la religion nouvelle.

Ainsi, s'il fallait grossièrement décrire ces deux antagonistes qui coexistèrent dans le territoire romain, d'un côté nous pourrions mentionner la religion païenne qui, à première vue, ne constitue qu'une masse spongieuse de tolérance, de syncrétisme et de traditions ; de l'autre, une religion dont les fidèles, toujours plus nombreux et décidés à éradiquer cette masse, cherchaient à imposer ce que leur commandait la volonté du Dieu unique. Ce sont donc les deux pôles formant l'univers religieux de l'Antiquité tardive et dans cette opposition, il était inévitable que des conflits de mentalité survinssent au sein de la société romaine.

Les valeurs chrétiennes étaient en effet susceptibles d'entrer en conflit avec des éléments essentiels de la vie civique romaine, notamment ce qui concernait l'art de vivre et les richesses. Les auteurs dénoncèrent ainsi les spectacles de l'amphithéâtre et du cirque, considérés comme un esclavage des passions et un avilissement, mais constituant un divertissement très apprécié des Romains, qui prisait particulièrement les courses de chars et de chevaux ainsi que les combats de gladiateurs au IV^e siècle⁵. Jean Chrysostome notamment, dans son sermon intitulé *De inani gloria et de educandis liberis*, s'en est pris au ravage de la vanité ainsi qu'à la gloire vaine et futile de ceux qui organisaient de tels spectacles et il dénonça le mode de vie que ces derniers entraînaient⁶. Or, répudier ces manifestations civiques signifiait jeter la suspicion sur des lieux traditionnels de sociabilité de la cité. Les prédicateurs chrétiens se préoccupèrent également de certains problèmes sociaux, dont la pauvreté, l'appauvrissement et l'endettement, qui tinrent une place importante dans leur enseignement aux fidèles. Bien que la pauvreté, à l'exemple de celle de Job, fût valorisée comme un détachement du monde terrestre et matériel pour se rapprocher de Dieu, cette vertu chrétienne relevait d'un choix personnel, d'une pauvreté volontaire ; le dénuement subi et le surendettement devaient rappeler à ceux plus nantis leur devoir de charité. La prédication chrétienne

⁴ P. Chuvin, 1990, p. 43-61.

⁵ Il faut cependant noter que cette passion pour le théâtre ou les combats a également été dénoncée par certains païens, tel le rhéteur grec Libanios, qui reprocha amèrement à ses anciens élèves de s'intéresser davantage aux courses de l'hippodrome qu'à leur culture personnelle (*Or.* XXVI, 15 ; XXXV, 13).

⁶ Jo. Chrys., *Gloria* 4-5.

proposait en cela un changement profond dans les mœurs, pour faire du monde traditionnel un monde chrétien. Il importe toutefois de nuancer cette affirmation : le christianisme, avec les empereurs chrétiens, n'a pas révolutionné, au sens littéral du terme, la vie de l'Empire romain, et les convertis à la nouvelle religion n'avaient pas l'impression de ne plus être Romains – c'est-à-dire de culture romaine – pour autant⁷.

Le christianisme cependant n'entretint pas que des relations conflictuelles avec la tradition et la religion païenne : pour reprendre l'image de P. Brown, si un évêque avait voulu se réjouir des désastres des invasions barbares parce qu'elles entraînaient irrévocablement les hommes vers le royaume céleste, il aurait exprimé son contentement dans un latin ou un grec inconsciemment modelé sur celui des classiques⁸. Les Pères de l'Église des IV^e et V^e siècles avaient, en effet, bénéficié d'une formation en grammaire et en rhétorique et on peut se demander si vraiment elle ne représentait pour eux qu'une vieille peau dont ils devaient se débarrasser. Ce débat qui prit part du IV^e au VI^e siècle se manifeste de manière éloquente chez Jérôme, qui affirmait répudier le cicéronisme et la culture classique alors qu'il en était imprégné⁹. La pensée de certains chrétiens s'exprimait en termes antiques et montra que l'on pouvait conserver le meilleur de cette culture : Augustin admit qu'il avait été poussé vers le christianisme par la lecture de l'*Hortensius* de Cicéron¹⁰. En faveur de la culture profane, Basile de Césarée rédigea ainsi un opuscule à l'attention des jeunes gens afin de leur enseigner ce que les lettres helléniques pouvaient leur apporter et comment ils pouvaient en tirer profit¹¹. D'autres cependant rejetèrent cet héritage culturel : pour Sulpice Sévère, qui écrivit vers 400, le royaume de Dieu se fondait exclusivement sur la foi et l'éloquence n'y avait pas sa place¹².

De la même manière, la philosophie se situait également au centre d'un débat partagé. Elle représentait, aux yeux des Pères de l'Église, cette discipline classique qui était enseignée dans les écoles par les héritiers des grands courants de pensée helléniques. Grégoire de Nysse, dans sa *Vie de Moïse*, la rapprocha de la fille stérile du Pharaon, vide de sens, dissertant sans objet, aveuglément,

⁷ Av. Cameron, 1994 (1991), p. 4 ; H. Inglebert, 1996, p. 10.

⁸ P. Brown, 1995, p. 8.

⁹ Cf. notamment sa *Lettre XXI*, 13, dans laquelle il renia les auteurs classiques alors qu'il avait auparavant manifesté un intérêt marqué pour ceux-ci.

¹⁰ Aug., *Conf.* III, 4, 7-9.

¹¹ En attendant l'âge qui permet d'accéder à l'enseignement des mystères dissimulés dans l'Écriture et d'en comprendre le sens, les œuvres profanes exercent et préparent l'âme (Basile. Caes., *Libris* II). Il résulte des lettres helléniques quelque utilité pour le soin de celle-ci dans la mesure où certains récits contiennent des préceptes de vertu : il importe d'accueillir ces œuvres et d'en tirer profit (*ibid.*, VII). Basile enseigne toutefois dans son traité que s'il faut être ouvert aux exemples d'actes de vertu, nous ne devons pas admettre tout indistinctement, mais seulement ce qui est utile : pour exprimer ce précepte, l'auteur évoque l'image d'un navire dérivant au gré des flots (*ibid.*, VIII). Basile montre donc qu'une esquisse de la vertu est dessinée d'après les enseignements profanes (*ibid.*, X).

¹² Sulp. Seu., *Vit. Mart.* déd. I, 3.

car elle faisait fi de la révélation apportée par le Christ¹³. Toutefois, il reconnut, un peu plus loin dans son œuvre, qu'elle pouvait être utile, qu'il fallait même s'en servir, à l'image des trésors des Égyptiens qui servirent à un meilleur dessein entre les mains des enfants d'Israël¹⁴. Pétris de textes classiques et rompus à la rhétorique, nombreux auteurs chrétiens se servirent de la philosophie dans la définition et l'établissement de leur dogme en empruntant, pour cela, des concepts aux philosophes grecs. Dans leur recherche de définitions précises, les Pères de l'Église durent cependant adapter ces concepts existant afin qu'ils coïncidassent avec les idées chrétiennes. Ainsi furent forgés des néologismes, tel le mot *ὁμοούσιος* (de même substance) lors du concile de Nicée pour tenter de rendre intelligible le dogme trinitaire, notion étrangère au monde profane¹⁵.

En même temps que le paganisme et le christianisme, avec leurs valeurs, s'entrechoquèrent, un grand mouvement d'idées, dans le dernier quart du IV^e siècle, voyait le jour et chercha à définir les devoirs de l'empereur chrétien et, par conséquent, un modèle de pouvoir impérial¹⁶. Ainsi que l'observe P. Francastel pour une autre époque, l'identité d'une société en devenir se forme à partir d'institutions et de concepts, d'images et de spectacles qu'elle se forge¹⁷ et il faut savoir que l'attitude des chrétiens vis-à-vis de l'Empire romain ne reposait pas sur la même base que celle des païens¹⁸. Le christianisme exerça en effet une influence sur la perception que les gens de l'Antiquité avaient du passé et il institua de nouvelles manières de penser, de concevoir l'histoire, le monde, l'Empire.

À une époque où l'administration impériale, même si elle était aussi voire plus puissante que dans les siècles précédents, devait encore nécessiter de la collaboration, dans les villes et les provinces, des classes supérieures, composées à la fois de chrétiens et de païens, pour que ses exigences fussent satisfaites, la faiblesse structurelle du gouvernement central requérait, de la même manière, la mise en œuvre active de la *deuotio*, du soutien loyal, d'un corps large et varié de notables locaux. Ces besoins développèrent un langage du pouvoir et des mesures occasionnelles de grâce et de faveur qui entretenaient l'espoir qu'il était possible, pour les porte-parole de la haute société, de persuader l'empereur et ses représentants locaux d'agir selon les valeurs qu'ils prônaient et défendaient¹⁹. Il y avait donc, au IV^e siècle, un système de régulation du pouvoir impérial émanant des élites sociales, qui tentaient de rendre celui-ci accessible à la persuasion et à la suggestion.

¹³ Greg. Nys., *Vit. Moys.* II, 10-11.

¹⁴ *Ibid.*, 37-38.

¹⁵ Cf. R. M. Errington, 1997, p. 25.

¹⁶ M. Reydellet, 1985, p. 431-432.

¹⁷ P. Francastel, 1967, p. 86.

¹⁸ F. Paschoud, 1979, p. 31 ; H. Inglebert, 1996, p. 4.

¹⁹ Cf. C. Ando, 2000, p. 135.

À partir de cet état de fait, il est donc légitime de se demander dans quelle mesure le développement du christianisme influença de façon effective la perception de l'empereur et la conceptualisation de l'idéal impérial dans les discours d'éloge au IV^e siècle apr. J.-C. Il s'agit ainsi, dans le cadre de cette étude, d'analyser la façon dont se construisit et s'exprima l'image de l'archétype impérial dans le *Discours* III de Symmaque et l'*Explanatio psalmi LXI*, le *De obitu Valentiniani* ainsi que le *De obitu Theodosii* d'Ambroise de Milan, et ce, en fonction de la mentalité des auteurs afin de déterminer comment les systèmes de pensée, païen et chrétien, influencèrent, à cette époque, l'expression de l'idéologie politique et l'élaboration d'un idéal de pouvoir impérial.

Il importe, pour bien comprendre la problématique de cette étude, de définir les concepts de mentalité et d'idéologie, car, comme le précise M. Vovelle, ceux-ci ne possèdent ni la même signification ni la même portée :

il faut bien prendre conscience de la coexistence sur un même champ de deux concepts rivaux, et, plus encore, héritiers de deux filières différentes, par là même difficiles à ajuster, quoiqu'ils présentent incontestablement une réelle surface de recouvrement : mais, d'évidence, idéologie et mentalité ne sont pas une seule et même chose²⁰.

L'idéologie, d'abord, consiste en une mise en forme organisée et polarisée d'un système explicite d'idées et de jugements sur les forces qui agissent dans la société ; elle décrit, explique, interprète ou justifie la situation d'un individu, d'un groupe ou d'une institution et, en s'inspirant de valeurs, propose une orientation précise à son action. Elle peut protéger ou encore détruire le pouvoir établi en légitimant et revendiquant les intérêts du milieu social d'où elle émane. Elle fut définie par L. Althusser comme étant la « représentation du rapport imaginaire des individus à leurs conditions réelles d'existence²¹ ». Ainsi, c'est l'attachement des « hommes » à ces conditions, tel qu'il est représenté dans l'idéologie, qui y est exprimé et non pas leurs véritables conditions d'existence, leur monde réel²².

Le concept de mentalité, quant à lui, tel qu'il se conçoit et s'impose à nous aujourd'hui, renvoie à un héritage différent et plus récent que celui d'idéologie. En effet, c'est surtout dans les années soixante, avec R. Mandrou et G. Duby, que s'opéra, non sans affronter des résistances marquées, la reconnaissance officielle d'une nouvelle approche historique, d'un nouveau territoire d'étude de l'histoire. Le terme de mentalité conserva cependant un caractère très vague que nous

²⁰ M. Vovelle, 1992 (1982), p. 14.

²¹ L. Althusser, 1970, p. 24.

²² *Ibid.*, p. 25.

tenterons de définir au mieux. Le concept renvoie à un système de représentations inconscientes, ensemble des habitudes d'esprit ou dispositions mentales qui portent à penser, agir et réagir d'une certaine manière et de croyances d'un individu ou d'un groupe. La notion de mentalité se veut plus vaste que celle d'idéologie : elle comprend, dans sa définition, ce qui n'est pas formulé, ce qui reste apparemment « insignifiant », ce qui se trouve caché et enfoui dans le domaine des motivations inconscientes²³. La mentalité se rapporte également de façon privilégiée aux souvenirs, à la mémoire, à des formes de résistance.

L'ajustement est difficile entre un concept qui est élaboré, celui d'idéologie, bien que le dernier mot soit loin d'être dit à son sujet, et une notion comme celle de mentalité, qui représente le reflet conceptualisé d'une pratique ou d'une découverte progressive et récente mais demeurant encore bien floue : ils sont issus de deux héritages différents, le premier plus systématique, le second plus empirique, mais il se trouve entre les deux une incontestable et large surface de recouvrement. Pour certains, les mentalités sont naturellement incluses dans le champ de l'idéologique, pour d'autres, l'idéologie, au sens restrictif du terme, ne constitue qu'un aspect du champ des mentalités, celui de la prise de conscience, de la formalisation ou de la pensée claire. En se rapportant ainsi à la pratique courante, on constate donc, par cette double appréciation, l'existence de malentendus fondamentaux.

En lien avec la problématique actuelle, P. Chuvin (1990), Av. Cameron (1994 [1991]) et R. MacMullen (1998) nuancèrent l'idée que la mutation religieuse de l'Empire tardif au tournant du IV^e siècle, ce passage du paganisme au christianisme, fut complète et profonde, comme cela a longtemps été affirmé. P. Veyne (2007), en suivant cette direction, qualifia le IV^e siècle de « siècle double » : l'Empire, à cette époque, était bipolaire ; il comptait deux religions²⁴. Dans ce même ordre d'idées, Ph. Bruggisser (1990) étudia la culture littéraire dans les cercles païens tardifs ; G. Raspanti (2009), l'interaction entre les cultures chrétienne et païenne ; P. Brown (1995), dans une étude sur le changement culturel et social de l'Empire romain tardif, voulut montrer, en termes d'évolution, de mutation et de continuité, de quelle manière le monde de l'Antiquité tardive s'était éloigné progressivement de la civilisation « classique »²⁵ ; plus précisément, J. H. W. G.

²³ M. Vovelle, 1992 (1982), p. 21.

²⁴ P. Veyne, 2007, p. 159-183 : ce chapitre de son étude, dans laquelle il cherche à comprendre comment le christianisme est parvenu à s'imposer à l'Occident au IV^e siècle, s'intitule « Un siècle double : l'Empire païen et chrétien ». P. Veyne y soutient notamment que jusqu'au-delà de 380, on peut distinguer la foi personnelle des empereurs de leur action de souverain qui gouverne à la fois des païens et des chrétiens et que la religion du dirigeant, à cette époque, n'était pas celle de la majorité des dirigés ni celle des institutions, qui demeureront païennes pour un certain temps encore : « la règle sera de tolérer partiellement le paganisme et plus encore les païens » (*ibid.*, p. 168). En ce qui concerne la partie orientale de l'empire, cette opinion a auparavant été celle de G. Dagron (1974).

²⁵ Pour illustrer son propos, il cita notamment l'exemple des philosophes et rhéteurs païens qui peuplaient encore en grand nombre les villes d'Égée aux IV^e et V^e siècles, cités empreintes de la culture grecque et du souvenir de la

Liebeschuetz (2001) se concentra sur la transformation de la vie civique du V^e au VII^e siècles, le déclin de la cité romaine ainsi que l'impact culturel graduel qu'eut le christianisme dans l'Empire. L'influence de la culture classique dans l'élaboration du discours chrétien et son utilisation par les auteurs chrétiens, pour qui la rhétorique pouvait représenter, entre leurs mains, une arme contre le paganisme et un outil pour la propagation de la foi, furent étudiées par S. M. Oberhelman (1991), G. A. Kennedy (1994), Av. Cameron (1994 [1991]), H. Inglebert (1996) et G. Dorival (2000)²⁶. Y.-M. Duval (1977), ciblant son étude sur les oraisons funèbres d'Ambroise, analysa l'interaction entre le paganisme et le christianisme des points de vue littéraire et culturel ainsi que l'emploi des modèles profanes et des modèles bibliques dans l'élaboration d'un discours d'éloge. Se concentrant plutôt sur les formes chrétiennes, sans néanmoins nier l'influence prégnante de la culture classique sur les chrétiens, F. M. Young (2007 [1997]) et J. D. Dawson (2002) étudièrent, d'une part, la formation d'une culture chrétienne pendant l'Antiquité tardive par le biais notamment de la tradition exégétique des Pères de l'Église et des emprunts littéraires aux Écritures et, d'autre part, la façon dont les récits bibliques devinrent des sources de référence et d'autorité privilégiées par les auteurs chrétiens. L'utilisation de la Bible et son importance dans les œuvres chrétiennes ont également été traitées par G. Nauroy (1985) ainsi que par M. Reydellet (1985) et M. F. Young (1993), ces derniers, d'un point de vue idéologique, ayant considéré avant tout son application à la réalité politique du moment par les Pères de l'Église, son influence, en tant que source d'inspiration et modèle, sur l'image de l'empereur et sa contribution dans l'élaboration d'un idéal impérial. G. Bonamente (1979 ; 1988), F. E. Consolino (1984a ; 1984b ; 1994), M. Sordi (1988b ; 2000), F. Heim (1989), J. W. Drijvers (1992), M. Stoppini (1997-2000) et B. Gerbenne (1999) apportèrent une contribution significative à la définition de la conception chrétienne du pouvoir impérial au IV^e siècle²⁷. P. Brown (1998) traita des mécanismes de régulation du pouvoir dans l'Empire romain

Grèce : c'était un milieu dans lequel les traditions anciennes se sont perpétuées et qui changea lentement en conservant les valeurs de son passé (P. Brown, 1995, p. 65).

²⁶ S. M. Oberhelman (1991), dans son étude sur la rhétorique et le genre homilétique dans la littérature chrétienne du IV^e siècle, analyse la prose d'Ambroise, de Jérôme et d'Augustin ainsi que l'attitude de ceux-ci face à la rhétorique et à la culture classique : il tente d'apporter une compréhension plus claire des rapports complexes entre rhétorique, style et christianisme dans les travaux des Pères de l'Église de l'Empire romain tardif. L'ouvrage de G. A. Kennedy (1994) brosse un portrait d'ensemble de l'histoire de la rhétorique dans les civilisations grecque et romaine de l'Antiquité et se concentre sur cette discipline en tant qu'art de persuader par les mots et instrument du pouvoir. Av. Cameron (1994 [1991]) fait le lien entre la culture grecque et le christianisme et étudie la formation du discours chrétien et de ses modes d'expression dans l'Empire romain. L'étude de H. Inglebert (1996) se consacre à l'emploi de l'histoire romaine par les auteurs chrétiens occidentaux et à la manière dont ils ont réinterprété ce passé afin d'expliquer ou de justifier le présent. Celle de G. Dorival (2000) analyse la relation entre le christianisme et l'hellénisme à l'époque patristique et l'attitude des auteurs chrétiens face aux valeurs de la culture classique.

²⁷ G. Bonamente (1979) étudie les rapports entre foi chrétienne et politique impériale qui se reflètent dans la littérature patristique de l'époque tardive. Il se consacre également à l'étude du thème de l'apothéose impériale chez les empereurs chrétiens (1988). F. E. Consolino (1984a) analyse le récit de l'*inuentio crucis* de l'oraison funèbre d'Ambroise en mémoire de Théodose pour en dégager sa signification dans le discours et les grandes lignes de la justification du droit au pouvoir impérial. Elle analyse également (1984b) la conception de l'*optimus princeps* dans les discours d'Ambroise en l'honneur de Valentinien II et de Théodose ainsi que les vertus qui y composent l'idéal impérial. Dans une étude plus récente (1994), elle confronte l'image de Théodose telle que véhiculée dans le *De obitu Theodosii* à celle des *Histoires ecclésiastiques* de l'époque tardive afin d'en ressortir les éléments communs et

tardif et voulut décrire les attentes de la haute société lorsqu'elle s'adressait à l'empereur et à ses représentants pour notamment se soustraire à la rigueur fiscale qui caractérisait le gouvernement romain des IV^e et V^e siècles, et ce, en concentrant sa démarche sur les éléments culturels et religieux qui devaient rendre le pouvoir impérial enclin à la persuasion. Le discours d'éloge comme moyen de communication politique et partie intégrante du cérémonial de cour fut au centre des travaux de S. MacCormack (1976 ; 1981), G. Sabbah (1984), P. Dufraigne (1994) et J. Vanderspoel (1995)²⁸. Il fut également considéré comme une représentation de l'empereur, miroir de l'idéal impérial, et une expression de la politique du souverain (S. MacCormack [1976], M.-C. L'Huillier [1986], M. Christol [1999], R. M. Errington [2000], P.-L. Malosse [2000], A. Chauvot [2002], R. Rees [2002])²⁹. M.-C. L'Huillier (1992) étudia également la relation entre le pouvoir et la parole ainsi que le discours panégyrique en tant qu'évènement discursif intervenant dans la régulation politique. R. Lizzi Testa (2004) aborda l'aspect économique de la christianisation de l'aristocratie romaine pendant l'Antiquité tardive et M. R. Salzman (2002) s'intéressa à la façon dont l'élite sociale occidentale se transforma avec l'ascension de la nouvelle religion et à la formation, qui en découla, d'une aristocratie chrétienne en Occident, et ce, en étudiant, d'un point de vue sociologique, le changement de mentalité dans la société romaine aux IV^e et V^e siècles. Par une approche similaire, N. B. McLynn (2004) se concentra sur l'évolution des mentalités dans le

divergents qui définissent le rôle de l'empereur chrétien. M. Sordi (1988b) se concentre sur les considérations politiques d'Ambroise et sur le bilan de l'histoire de l'Empire chrétien qu'il fit dans son oraison funèbre en l'honneur de Théodose. Elle analyse aussi la nature du pouvoir impérial chrétien telle que conçue par l'évêque de Milan et ce qui en fait son fondement (2000). F. Heim (1989) analyse le mécanisme de réflexion sur le passé des écrivains de l'Antiquité tardive et étudie le système de références morales des auteurs chrétiens du IV^e siècle ainsi que leur recherche dans le passé d'archétypes leur permettant de déchiffrer leur présent et de concevoir un modèle de pouvoir, proposé en exemple à l'empereur chrétien. J. W. Drijvers (1992) propose un *excursus* historique et littéraire de la légende de la découverte de la croix par Hélène, mère de Constantin. M. Stoppini (1997-2000) analyse le modèle de l'idéal impérial chrétien élaboré par Ambroise et Jean Chrysostome. B. Gerbenne (1999) étudie la conception du pouvoir impérial en analysant les *exempla* bibliques utilisés dans le *De obitu Theodosii* ainsi que les références à la Bible qui y sont présentes et porte une attention particulière à la signification de la victoire du Frigidus chez l'évêque de Milan.

- ²⁸ S. MacCormack (1976) fait une étude d'ensemble sur les panégyriques latins de l'époque tardive en y envisageant plusieurs aspects dont le lien qui existe entre ceux-ci et l'art impérial et le contexte cérémoniel dans lequel ils s'expriment. Dans son étude sur l'art et le cérémonial dans l'Antiquité tardive (1981), elle concentre son attention sur ces thèmes et sur l'impact que le christianisme exerce dans leurs modes d'expression. G. Sabbah (1984) considère le corpus des *Panégyriques Latins* en tant que discours adaptés aux circonstances politiques et réponse aux impératifs du pouvoir impérial : il propose une analyse du contenu historico-politique des *Panégyriques Latins* en considérant leur valeur de témoignage politique. P. Dufraigne (1994) étudie le discours d'éloge en établissant une recherche sur l'exploitation idéologique et littéraire de la cérémonie de l'*adventus*, à la fois dans sa forme païenne et dans son acception chrétienne, dans l'Antiquité tardive. J. Vanderspoel (1995), quant à lui, porte son étude sur le rhéteur et philosophe grec Thémistios, qui prononça des discours impériaux, et ses rapports avec la cour dont il agissait en conseiller.
- ²⁹ L'étude de M.-C. L'Huillier (1986) porte sur les conditions de célébration de la gloire impériale dans les *Panégyriques Latins*, sur les vertus qui y sont véhiculées et sur la façon dont s'exprime la figure de l'empereur. M. Christol (1999) analyse les représentations de la geste impériale présentées dans certains discours panégyriques latins de l'époque tardive. R. M. Errington (2000) considère le rôle du panégyriste comme médium de la communication politique impériale et porte-parole de l'empereur en analysant certains discours de Thémistios. P.-L. Malosse (2000) s'intéresse aux procédés de dissimulation et de déguisement des faits gênants utilisés dans la rhétorique grecque pour louer le souverain. L'étude de A. Chauvot (2002) fait un examen du thème du *malum* – les défaites militaires et les problèmes internes – dans les *Panégyriques Latins*, des moyens dont dispose la rhétorique pour traiter du négatif et des fins qu'elle cherche à atteindre dans les discours d'éloge. R. Rees (2002) étudia certains discours faisant partie du corpus des panégyriques gaulois en évaluant la relation entre le texte et les circonstances de sa production.

contexte de la politique impériale, entre le règne de Constantin et celui des successeurs de Théodose, qui fut à la source d'un changement progressif dans le cérémonial de cour. De nombreux travaux se consacrèrent également à l'étude du pouvoir religieux chrétien et de l'émergence de la figure de l'évêque dans l'Empire romain tardif, dont la présence dans les sphères sociale et politique, à partir du IV^e siècle, était de plus en plus marquée (R. Lizzi Testa [2001 ; 2009]). C. Rapp (2005) mit ainsi en évidence l'importance de l'évêque dans la communauté chrétienne selon un schéma tridimensionnel, définissant son autorité spirituelle, ascétique et morale, et développa l'idée que la législation impériale ne révolutionna pas la position de l'évêque au sein de l'Empire mais plutôt qu'elle confirma les pouvoirs qu'il détenait déjà et qu'elle réaffirma son autorité.

M. Biermann (1995), par une approche plurielle qui traduit les complexités de l'époque antique tardive, étudia les oraisons funèbres d'Ambroise en soulignant notamment la diversité des modes d'utilisation des citations bibliques et en examinant les desseins politiques qui se cachent derrière les éloges des empereurs. La question des rapports entre rhétorique païenne et rhétorique chrétienne est un thème qui sous-tend son ouvrage, de même que celle relative aux conditions concrètes de prononciation et de publication des discours. K. Groß-Albenhausen (1999) compara la conception qu'avait Ambroise et Jean Chrysostome de la relation entre pouvoir séculier et pouvoir religieux au IV^e siècle. Il s'interrogea à savoir si la vision de l'évêque de Milan représentait le point de vue de l'Occident sur la question et celle de l'évêque de Constantinople celui de l'Orient. H. Leppin (1996) se concentra sur l'historiographie ecclésiastique de l'Antiquité tardive représentée par les récits de Socrate, de Sozomène et de Théodoret, sources qu'il étudia en elles-mêmes et non pas seulement en fonction des informations qu'elles recelaient. A. Pabst (1989) offrit un commentaire exhaustif des *Discours* de Symmaque. Cependant, en conséquence de contraintes linguistiques, ces travaux, grâce auxquels plusieurs résultats auraient pu être vérifiés, n'ont pu être utilisés dans le cadre de la présente étude.

Alors que les mentalités changèrent au sein de l'Empire romain pendant l'Antiquité tardive, le discours épideictique, en tant qu'expression rhétorique de l'idéologie impériale, s'adapta à un nouveau système de pensée pour refléter une image de l'empereur différente de celle déjà établie par la tradition romaine, mais sans toutefois tourner le dos, au IV^e siècle, à cet héritage profane : dans ses oraisons funèbres, Ambroise ne se sépara pas complètement de l'idéologie impériale traditionnelle – idéologie basée sur des valeurs païennes ainsi que des *τόποι* profanes et qu'incarne le panégyrique de Symmaque en l'honneur de Gratien – pour procurer à la définition de l'idéal traditionnel impérial une symbolique totalement inédite dictée par la mentalité chrétienne. On assiste de ce fait, dans les éloges de l'évêque de Milan, à une théorisation du pouvoir impérial

chrétien qui fournit une conception idéologique, teintées des valeurs chrétiennes, s'élaborant toutefois à partir du discours politique traditionnel et par des critères issus du passé romain profane.

Le premier chapitre de cette étude sera voué à une analyse du contexte littéraire dans lequel la communication avec le pouvoir politique prenait forme et s'exprimait afin de déterminer le cadre institutionnel qui donna naissance au genre du discours épideictique. Une attention sera portée aux changements sociaux qui survinrent dans l'Empire romain d'Occident à partir du IV^e siècle, transformation qui se caractérisa par l'émergence d'un pouvoir religieux chrétien de plus en plus affirmé et prédominant à l'intérieur des villes romaines et par la formation de nouveaux représentants aux côtés de l'élite traditionnelle. On déterminera également le contexte de rédaction des discours analysés dans le cadre de ce travail : l'établissement de la trame historique dans laquelle ceux-ci s'incèrent permettra d'en mesurer leur ampleur et la portée de leur message. Dans le troisième chapitre, l'étude du *Discours* III de Symmaque, éloge qui se veut l'expression de la politique sénatoriale, sera l'occasion d'aborder le genre panégyrique, tel que considéré par un païen, et le discours traditionnel. On concentrera ensuite la recherche sur les façons qu'a développées l'Église pour exprimer la gloire de l'empereur chrétien, et ce, par le biais des oraisons funèbres d'Ambroise. Le chapitre IV montrera dans quelle mesure les conceptions chrétienne et païenne de l'idéal impérial s'entrecroisent dans les œuvres littéraires du IV^e siècle afin de délimiter l'importance et la persistance des *τόποι* traditionnels dans l'élaboration de l'idéologie chrétienne. L'accent sera mis, dans le dernier chapitre, sur la volonté du discours chrétien de légitimer le pouvoir impérial, d'assurer la succession dynastique pour ainsi garantir une stabilité politique. Reflétant un tel rôle politique, son analyse sera l'occasion de vérifier quelle place Ambroise accorde aux modèles et aux thèmes issus de la culture classique et si l'établissement de l'idéal de l'empereur chrétien consistera, au tournant du V^e siècle, en une christianisation plus achevée de la figure impériale.

Tout au long de cette étude, une attention particulière sera portée aux choix des *exempla* par les auteurs, car ceux-ci possèdent la capacité de renseigner sur les mentalités du temps puisqu'ils constituent des indices des réactions face aux événements. Il convient par ailleurs de ne pas oublier que les discours étudiés ici sont issus d'un milieu particulier, d'une élite sociale et intellectuelle, et que les idéologies qui y véhiculent ne constituent pas des produits collectifs mais plutôt sont au service d'intérêts particuliers de la classe dominante qu'elles tendent à présenter comme des intérêts universels, communs à l'ensemble de la communauté que les auteurs représentent³⁰.

³⁰ Cf. P. Bourdieu, 2001, p. 205-206.

CHAPITRE I

Expression littéraire païenne et chrétienne au IV^e siècle apr. J.-C. : les discours de Symmaque et d'Ambroise

La Seconde Sophistique représente un phénomène culturel et social, un renouveau littéraire à l'époque impériale dans lequel l'éloge rhétorique prit un essor significatif³¹. La cohésion du monde gréco-romain de l'époque favorisa son développement et elle renforça à son tour cette cohésion en diffusant largement sa culture et ses valeurs : « both in Greek and in Latin, the fourth century is a period of intellectual and literary renaissance³² ».

L'éloge de personne s'était divisé en deux types différents de discours dès le IV^e siècle av. J.-C. lorsqu'Isocrate initia la pratique de l'éloge des contemporains aux côtés de celle des personnes mythologiques, tant prisée des sophistes³³. À l'époque de la Seconde Sophistique, on conserva cette division mais en menant à son terme le déplacement de sujet amorcé par Isocrate : l'éloge de personnages contemporains devint au centre de la pratique rhétorique des sophistes, qui, dans leurs discours, reléguèrent au rang d'exemples ou de modèles les héros du passé³⁴. C'est pour ainsi dire la victoire de l'*Évagoras* sur l'*Éloge d'Hélène*, mais maintenant consacré à une étendue de plus en plus vaste de destinataires dont Isocrate n'eût pas imaginé l'ampleur : on loue dès lors, dans des formes anciennes et nouvelles, les empereurs, les gouverneurs de province, les magistrats et les notables des cités. En tant que discours autonome, l'éloge de souverain recevra, à l'époque impériale, le nom de βασιλικὸς λόγος³⁵.

Il nous a été transmis sous le nom de Ménandre le Rhéteur deux traités de rhétorique consacrés aux discours épideictiques, soit aux éloges oratoires³⁶. Le premier traité, intitulé *Διαίρεσις τῶν ἐπιδεικτικῶν*, repose sur une division des objets de l'éloge. Le second traité – celui qui nous intéressera ici et qui sera cité – porte le titre plus vague de *Περὶ ἐπιδεικτικῶν* et ne classe pas les

³¹ On parle habituellement de la Seconde Sophistique pour les II^e et III^e siècles apr. J.-C., mais les tendances qui se sont développées pendant cette période de renouveau culturel se maintinrent au IV^e siècle. On pourrait également parler d'une « troisième sophistique ».

³² G. A. Kennedy, 1994, p. 242.

³³ L. Pernot, 1993a, p. 56 ; C. E. V. Nixon et B. S. Rodgers, 1994, p. 2.

³⁴ L. Pernot, 1993a, p. 76.

³⁵ Cf. Men. Rhet., II, 368, 1.

³⁶ Ces deux traités constituent la source la plus complète que nous possédons sur la théorie du genre épideictique à l'époque impériale. Cf. L. Pernot, 1986, p. 33-34.

éloges selon leur objet mais selon une division typologique, différenciant ainsi les sortes de discours. En tête de ce traité se trouve le *βασιλικὸς λόγος*³⁷. En se fondant sur les textes qui nous sont parvenus, la meilleure illustration de la théorie que Ménandre y développe semble appartenir au IV^e siècle apr. J.-C. avec les discours de Libanios, de Julien et de Thémistios³⁸. Dans son ensemble, le corpus des *Panegyriques Latins* montre également, par la structure et le contenu des discours, un intérêt marqué pour les préceptes que Ménandre exposa dans son traité³⁹.

I. 1. Les genres littéraires de l'éloge

I. 1. 1. Le discours panégyrique : support du programme impérial romain

Dans le monde romain, l'éloge de personne s'adressait principalement à l'empereur. Le discours d'apparat ou panégyrique⁴⁰, en tant que genre littéraire, constituait une œuvre de circonstance dont le contexte politique immédiat exerçait une grande influence sur son contenu, qui énonçait des représentations de l'empereur – figure centrale des textes – et de l'exercice du pouvoir dans le langage de la rhétorique, à savoir codé et très élaboré⁴¹. Comme le soutient M. Christol, ce type de discours, par définition, s'adressait directement au prince, présent en face de l'orateur, et cette présence était prégnante⁴².

Les panégyriques prennent donc part dans les cérémonies dominées par la personne impériale, notamment celle de l'*adventus*, et s'insèrent dans les processus de mise en évidence du pouvoir⁴³. En ce qui concerne les raisons d'être de tels discours, il en existe plusieurs : certains peuvent être des discours appuyant la politique de l'empereur, dès lors expressions du programme impérial susceptibles d'influencer l'opinion publique⁴⁴, d'autres se veulent plutôt offrir des conseils

³⁷ Men. Rhet., II, 368, 1-377, 30.

³⁸ L. Pernot, 1993a, p. 77.

³⁹ C. E. V. Nixon et B. S. Rodgers, 1994, p. 11-12. Les auteurs ajoutent cependant qu'on ne peut conclure à une utilisation directe des traités rhétoriques de Ménandre par les auteurs des *Panegyriques Latins* : il est probable que nombreux autres manuels théoriques aient exposé les mêmes conseils et aient été utilisés par les panégyristes latins. Les auteurs grecs, quant à eux, se réfèrent davantage à Ménandre : cf. M.-C. L'Huillier, 1992, p. 84.

⁴⁰ Sur l'origine du mot panégyrique dans le monde romain de l'époque impériale, cf. C. E. V. Nixon et B. S. Rodgers, 1994, p. 1-2. Chez Quintilien, le mot est déjà employé pour désigner un discours d'éloge (*Inst.* III, 8, 9).

⁴¹ M.-C. L'Huillier, 1986, p. 529-530. Celle-ci considère le panégyrique comme « une pratique discursive nécessaire à l'exercice du pouvoir et au fonctionnement de l'État » (*ibid.*).

⁴² M. Christol, 1999, p. 356.

⁴³ Cf. S. MacCormack, 1981, p. 17-61, qui met en évidence le lien intrinsèque existant entre le discours panégyrique et la cérémonie impériale de l'*adventus*. Par exemple, le *Panégyrique XII (2)* est prononcé par Pacatus en l'honneur de l'arrivée de l'empereur Théodose à Rome, venu célébrer un triomphe (*Pan. Lat.* XII [2], 47). Le discours élaborait ainsi par des mots une relation entre ceux qui recevaient la visite et celui qui était reçu : à ce propos, cf. S. MacCormack, 1972, p. 727-729 ; *ead.*, 1976, p. 41-54. ; M. Christol, 1999, p. 356 ; R. Rees, 2002, p. 6-19 ; P. Dufraigne, 1994, p. 200-211, qui aborde également, dans son étude, la christianisation de la cérémonie de l'*adventus* à partir du III^e siècle apr. J.-C.

⁴⁴ R. Rees, 2010, p. 108-109 : le discours panégyrique cherche à appuyer la politique impériale *ad probandum*. Cf. S. MacCormack, 1976, p. 54-60 ; C. E. V. Nixon et B. S. Rodgers, 1994, p. 26-33.

à l'empereur et enseigner le bon comportement impérial⁴⁵ ou encore influencer la politique impériale⁴⁶. Quoi qu'il en soit, une image idéalisée de la figure impériale de l'Antiquité tardive se dégage de ces discours en l'honneur de l'empereur⁴⁷. En effet, le panégyrique se veut l'incarnation de ce pouvoir en tant qu'aspect essentiel de la constitution de l'image du souverain⁴⁸.

Les panégyristes, assumant un rôle public, n'ont pas employé la rhétorique pour elle-même, pour l'esthétique du discours et le simple plaisir des auditeurs : ils l'ont façonnée, l'adaptant et la subordonnant aux impératifs réels de la communication politique, impératifs imposés par les nécessités de leur temps⁴⁹. Il est possible d'observer cette fonction dans les *Discours* XIV, XV et XVI de Thémistios, qui suivent deux étapes différentes de la guerre de Théodose contre les Goths⁵⁰ : dans le premier discours, prononcé en 379, l'auteur soutient que la guerre devrait continuer jusqu'à ce que les Goths reculent derrière le Danube, décrivant l'empereur prêt pour le combat⁵¹ ; dans le deuxième, prononcé en 381, et le troisième, prononcé en 383, il essaie de louer devant le Sénat de Constantinople un traité de paix qui est moins glorieux qu'il ne l'est en réalité, affirmant que le rôle d'un bon empereur est d'abord d'ordre civil⁵². Ces trois discours traduisent ainsi un changement dans la politique impériale et sont dictés par les besoins actuels de la mise en valeur du programme de Théodose⁵³. Peu de temps avant que le *Discours* XV ne fût prononcé, Constantinople avait reçu la visite du roi Athanaric et la négociation de la paix parut la meilleure solution au problème goth : porter l'attention sur le rôle civil de l'empereur était une stratégie rhétorique pour dissimuler l'embarras de la défaite contre les Goths en 380 et de l'octroi à Gratien

⁴⁵ Cf. F. Heim, 1992a, p. 289 ; L. Pernot, 1993b, p. 710-718 ; J. Vanderspoel, 1995, p. 11 ; p. 183 ; P. J. Heather et D. Moncur, 2001, p. 1-42.

⁴⁶ Cf. A. Chauvot, 1998, p. 195-199 ; G. Dagron, 1968, p. 102 ; Them., *Or.* VIII : dans ce discours qu'il prononça en 368, Thémistios se fit le porte-parole d'un courant d'opinion répandu dans l'Empire (§115b) lorsque l'empereur d'Orient Valens voulut appliquer de nouveau une politique de guerre qui n'avait pas réussi, l'année précédente, à faire ses preuves. Ainsi, il argumenta en faveur d'un renoncement à la guerre en espérant y convaincre l'empereur : celle-ci coûterait cher (§114c) et seulement les populations limitrophes des barbares en profiteraient alors que les dépenses qu'elle occasionnerait seraient à la charge de tous (§114c-d). Le discours pouvait être l'occasion pour l'empereur de connaître les besoins et les attentes de la communauté pour autant que l'orateur exprimât la *communis opinio*. Cette « fonction véhiculaire », ce reflet des espérances et des aspirations de la classe dont est issu l'orateur, sont mentionnés par G. Sabbah, 1984, p. 372 et R. M. Errington, 1996b, p. 9 ; cf. C. Ando, 2000, p. 127. Dans un discours de 310 notamment, l'orateur demande à Constantin de faire une prochaine visite à Autun et d'embellir la ville en la parant d'édifices publics et de temples (*Pan. Lat.* VII [6], 21-22).

⁴⁷ R. M. Errington, 2000, p. 861.

⁴⁸ M.-C. L'Huillier, 1992, p. 112.

⁴⁹ G. Sabbah, 1984, p. 364. Cf. L. Pernot, 1993b, p. 607 : l'éloquence épideictique n'est ni gratuite ni arbitraire, elle consiste plutôt en une parole autorisée qui tire sa légitimité d'une forme ou d'une autre de mandat confié à l'orateur ; P. J. Heather, 1998, p. 140-143, qui montre que le discours et le contexte politique étaient étroitement liés et que le contenu de l'éloge était influencé par les besoins immédiats des empereurs régnants.

⁵⁰ Dans son étude sur la guerre menée par Théodose contre les Goths, R. M. Errington (1996b) porte son attention sur les sources contemporaines au règne de l'empereur, notamment les *Discours* XIV, XV et XVI de Thémistios.

⁵¹ Them., *Or.* XIV, 181a-182c.

⁵² *Id.*, *Or.* XV, 187b-d. Cf. R. M. Errington, 1996b, p. 15-22 ; *id.*, 2000, p. 894 ; P. J. Heather et D. Moncur, 2001, p. 212.

⁵³ P. J. Heather et D. Moncur, 2001, p. 216.

du contrôle administratif et militaire de la guerre⁵⁴. Thémistios montra, dans ce discours, que les ennemis étaient plus susceptibles d'être soumis par la persuasion que par la force⁵⁵. Le *Discours* XVI décrit la paix conclue avec les Goths selon la forme diplomatique romaine de la *deditio*, soit la soumission sans condition au pouvoir impérial⁵⁶.

Répondant à des prérogatives notamment politiques, économiques et militaires, les orateurs adaptèrent leurs discours en fonction des circonstances et de ce que les besoins impériaux leur dictaient. Comme le soutient G. Sabbah, « chaque panégyrique répond avec beaucoup de réalisme et de précision avec exigences politiques particulières qui ont présidé à sa composition et à son expression publique⁵⁷ ». On peut également affirmer que deux conceptions antagonistes de l'image impériale prévalent dans les panégyriques, soit celle d'un empereur victorieux pratiquant une politique anti-barbare⁵⁸ et celle d'un empereur restaurateur, clément envers ses ennemis et

⁵⁴ P. J. Heather et D. Moncur, 2001, p. 217. Cf. Them., *Or.* XV, 190a : ce passage est complètement opposé aux idées développées dans le *Discours* XIV du rhéteur grec. La défaite de Théodose contre les Goths en 380 expliquerait ce changement. Cf. P.-L. Malosse, 2000, p. 243-363 : les orateurs étaient tenus de louer systématiquement la geste et la personne impériales et, de ce fait, les actes peu glorieux ou peu honorables du souverain pouvaient leur poser des difficultés de traitement. Ainsi, ils ont souvent eu recours au procédé de l'omission, préférant omettre des faits que de mentir sur ceux-ci, mais une troisième voie pouvait s'offrir à eux, entre vérité et mensonge, soit celle du masque rhétorique apposé sur les faits. Ainsi, trois expédients étaient à leur disposition : mentir, omettre et masquer. Dans son étude, P.-L. Malosse établit une sorte de taxinomie de ces procédés de déguisement à partir d'exemples que fournit Libanios. Lorsque l'éloge était prononcé du vivant de l'empereur, l'orateur ne pouvait guère étaler une invention pure et simple, un mensonge flagrant, sans risquer de choquer des auditeurs parfaitement au courant des faits, dans une société et des milieux qui n'avaient pas encore perdu leur rationalisme traditionnel (les élites, au cours de l'Antiquité tardive, sont passées du rationalisme à la superstition : sur cette évolution, cf. R. MacMullen, 1998, p. 107-143). Libanios s'oppose au mensonge dans les éloges et le condamne avec force dans un texte – il s'agit de la *Lettre* XIX, adressée à son ami le préfet du prétoire Anatolios – où il n'est plus soumis aux règles d'école et dans lequel il expose son principe de conduite lorsque l'éloge rencontre des réalités peu louables : cf. B. Schouler, 1984, p. 938-939, où cette lettre est analysée ainsi que le reste de l'échange épistolaire avec Anatolios et quelques autres missives exprimant la répugnance de Libanios à l'égard de la flagornerie. Le procédé du masque, quant à lui, a l'avantage de sauvegarder, même si ce n'est que partiellement, la vérité, tout en dissimulant, en totalité ou en partie, ce qu'il y a de gênant dans la vérité. L'orateur doit ainsi trouver, autour des faits qui sont susceptibles de ternir la gloire de l'empereur (ce que l'on peut désigner par *le masqué*), des vérités indubitables, sinon des vraisemblances convaincantes, qui soient tout à l'honneur de ce dernier et de son action (*le masque*) : elles dissimuleront le masqué de sorte qu'il passe inaperçu ou pâlisce auprès de leur éclat (P.-L. Malosse, 2000, p. 249). À titre d'exemple, cf. Lib., *Or.* XVIII, 152 : la générosité de Julien à l'égard de la famille d'Ursulus voile ce qu'il y avait d'injuste dans l'exécution de ce dernier. Sur la relation entre vérité et panégyrique, cf. R. Rees, 2010, p. 105-121 : c'est une caractéristique du genre panégyrique que d'élaborer et d'amplifier ce qui est vrai, mais celui-ci présente plus de points en commun avec le discours historiographique que ce que nous laissent croire les protestations et les indignations que Tacite et Lucien font à son égard (Tac., *An.* I, 1 ; *Hist.* I, 1 ; Luc., *Hist. conscr.* XXXVIII-XLI). Dans ses *Histoires*, Ammien montra que l'historiographie pouvait revêtir des développements rappelant ceux du genre panégyrique (XVI, 1, 3). Bien qu'ils aient chacun des raisons différentes de raconter la vérité, l'historiographie peut se rapprocher du genre panégyrique et de même le discours d'éloge peut comporter des traits historiographiques (R. Rees, 2010, p. 108). Cependant, la frontière entre histoire et éloge est bien définie : selon M.-C. L'Huillier, 1992, p. 92-93, « les rapports de voisinage n'empêtaient par sur la spécificité des travaux qui revêtaient une complémentarité évidente », mais l'authenticité des propos n'était certes pas ce qui importait le plus au panégyriste, dont la tâche était avant tout d'amplifier et d'ornementer les faits.

⁵⁵ Them., *Or.* XV, 190c-191a. Cf. M. Pavan, 1964, p. 17, où l'assimilation permet la victoire de la civilisation sur la barbarie.

⁵⁶ Them., *Or.* XVI, 199c.

⁵⁷ G. Sabbah, 1984, p. 372.

⁵⁸ *Pan. Lat.* XII (2), 5 ; 22, 1-2 ; Symm., *Or.* II, 17 ; 24.

conciliant Romains et barbares au sein d'un même territoire⁵⁹. Ainsi, les idées développées dans les discours panégyriques concernant la personne impériale répondent à un besoin pragmatique du pouvoir politique.

Comme il en fut mention précédemment, les discours des panégyristes s'insèrent dans la vie politique de l'Empire : partie intégrante de chacune des cérémonies et des célébrations impériales, ils étaient un moyen reconnu et autorisé d'une communication de masse entre l'empereur et ses sujets, devenant dès lors indissociables de celles-ci⁶⁰. Ils tenaient lors de ces événements un rôle tant politique que symbolique irremplaçable. Dès l'époque impériale, les orateurs prirent la parole devant les souverains lors de circonstances de plus en plus variées et les occasions ne manquaient pas d'exprimer, par un discours, son attachement à l'empereur : tout anniversaire marquant, religieux ou politique, tout changement important survenant à la tête de l'Empire, toute situation politique embrouillée appelait un panégyrique⁶¹. L'évènement discursif prend donc part dans le rituel du cérémonial aulique. On peut dès lors considérer le discours d'éloge comme une pièce, et une pièce importante, du système politique et social de l'époque impériale et celui qui le prononce contribue ainsi à l'équilibre des esprits et au fonctionnement des institutions en donnant corps et réalité à une politique officielle qui, bien souvent, cherche encore à se définir⁶². Ceci explique le nombre exceptionnellement élevé de ces discours impériaux au IV^e siècle dont certains seulement subsistent à côté des *Panégyriques Latins*, tels les *Laudationes* de Symmaque, la *Gratiarum actio* d'Ausone, les panégyriques composés par Julien, Libanios, Thémistios et Synésios, mais dont la plupart nous sont connus que par des références ou des allusions⁶³.

⁵⁹ Cf. *Pan. Lat.* XII (2), 22, 3-4 ; 32, 4-5 ; 36, 3 ; 45, 5-7, et Symm., *Or.* II, 11-13, où on exalte la clémence de l'empereur.

⁶⁰ G. Sabbah, 1984, p. 370.

⁶¹ *Ibid.* ; M.-C. L'Huillier, 1992, p. 43. Cf. P.-L. Malosse, 2000, p. 243-244.

⁶² L. Pernot, 1993b, p. 617-621.

⁶³ Du côté de la littérature chrétienne, dont les panégyriques partagent les mêmes traditions littéraires que ceux prononcés par des orateurs païens, cf. J.-M. Mathieu, 1985, p. 89-91 et M. Van Uytvanghe, 1993, p. 146, qui indiquent que ce genre d'éloge profane se poursuit, avec ses règles plus ou moins strictes, dans les panégyriques des martyrs. On peut mentionner, parmi les discours chrétiens, l'éloge d'Eusèbe de Césarée, cité dans son *Histoire ecclésiastique* (X, 4), qui a été prononcé à l'occasion de la reconstruction d'une église de Tyr en 316 ou 317 en l'honneur de Paulin, évêque de Tyr, qui en a été responsable, et également le panégyrique de l'empereur Constantin, pour l'anniversaire de la trentième année de son ascension, le 25 juillet 336 (Euseb., *Laud.*). On assiste ainsi à une christianisation de l'éloge impérial mais, après celui d'Eusèbe, on ne trouve plus, au IV^e siècle, de panégyriques impériaux, du moins parmi ceux qui nous ont été conservés, chez les auteurs chrétiens (J.-M. Mathieu, 1985, p. 90). Le IV^e siècle est pour la littérature grecque et latine le symbole de l'effervescence de deux institutions rhétoriques, soit le panégyrique impérial, qui y fleurit, et l'éloge de saints (*passio* ou *acta*), qu'on y voit naître. Dans ce dernier type de panégyrique, on constate un maintien plus ou moins important des *τόποι ἐγκωμιστικοί* en même temps qu'une distanciation, sur certains points, par rapport à l'éloge profane, dont les variations se situent dans la tradition de l'éloge philosophique et dans le refus de l'éloge rhétorique comme flatterie : l'éloge chrétien cherche à se présenter, par opposition au panégyrique impérial, comme un témoignage véridique qui s'attache au propre du personnage dépeint et non à ses attributs accidentels (*ibid.*, p. 90). Du panégyrique de l'empereur au panégyrique du martyr, le catalogue des vertus traditionnelles louées se trouve remplacé par un autre, ou du moins adapté selon les vues chrétiennes, qui accorde une importance particulière à la *tolerantia* et à la *patientia* (F. Heim, 1985, p. 136). Un trait de l'éloge chrétien le rapproche cependant du genre panégyrique traditionnel : tous deux accordent une attention marquée au récit d'une action qui est agonistique, soit le martyre pour le premier et les accomplissements militaires ainsi que la *uirtus* pour le second. Tout comme dans la

Le corpus des *Panegyriques Latins* insiste sur la figure de l'empereur victorieux, vision qui s'oppose à un passé plus ou moins proche, voire à un temps encore vécu, marqué par les défaites militaires⁶⁴. Le récit guerrier y occupe une place prépondérante mais les échecs militaires passés de l'Empire n'y sont pas évoqués avec précision : les rappeler avec trop d'insistance pourrait non seulement mettre en cause un pouvoir politique antérieur, mais également une armée dont sont souvent issus les empereurs actuels⁶⁵. Ainsi, les auteurs de panégyriques impériaux, tels Symmaque et Pacatus, fidèles aux idées traditionnelles romaines, élaborèrent un portrait de l'empereur qui traduit la vision qu'ils avaient du rôle impérial, soit celui d'apporter la victoire⁶⁶. Dans ses panégyriques, Symmaque manifeste sa satisfaction face aux victoires de l'empereur et se complait à le décrire selon ses vertus et ses capacités militaires. Dans ses *Discours* en l'honneur de Valentinien I^{er}, l'orateur exalte avant tout celles-ci et insiste sur la formation militaire qu'il a reçue de son père⁶⁷. Il fait également l'éloge de la générosité et de la sagesse de l'empereur, qui éleva Valens au même rang que lui, évitant ainsi que le sort de l'Empire ne reposât que sur une seule personne⁶⁸.

L'intérêt des panégyristes latins pour les événements politiques contemporains peut être considéré comme un apport romain à l'art oratoire épideictique, contribution qui prit racine dans la Rome républicaine sous la forme d'un type de discours d'éloge qui possédait également une portée politique et qui fut développé à l'écart de la tradition littéraire grecque, soit la *laudatio funebris*⁶⁹.

I. 1. 2. L'oraison funèbre en tant que discours officiel

La rhétorique suscita de la méfiance chez certains auteurs grecs de la seconde moitié du V^e siècle av. J.-C., notamment Aristophane et Thucydide, dont les écrits comportent des développements en ce sens⁷⁰. L'éloge n'est pas épargné dans ces critiques : Aristophane blâme et raille l'*ἐπιτάφιος*, discours qui loue « à raison ou à tort » et qui ne sert qu'à flatter la vanité

tradition profane de la rhétorique, le prédicateur fait part régulièrement de son intention de louer le sujet et le champ lexicologique de *laudare* est largement mis à contribution dans les exordes ; le *τόπος* de l'insuffisance rhétorique est également renouvelé : le saint est appelé au secours de l'orateur défaillant (*ibid.*, p. 135-136).

⁶⁴ A. Chauvot, 2002, p. 273-274.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 274. Cf. *Pan. Lat.* XII (2), 3, 3-5, où Pacatus ne veut évoquer les malheurs et les défaites passés de peur d'assombrir son panégyrique par des souvenirs encore vivaces. Sur la place importante accordée à la guerre dans le corpus des *Panegyriques Latins*, cf. M.-C. L'Huillier, 1992, p. 213-227.

⁶⁶ Symm., *Rel.* III, 1 : l'empereur est qualifié de *uictores* et de *triumphatores*. Symmaque soutient que Valentinien I^{er} n'a pas eu besoin de l'aide des dieux (*Or.* I, 4) ; il place la *uirtus* de l'empereur, qu'il présente comme un combattant sans répit, au-dessus de celle de Scipion l'Africain, de Lucullus et d'Antoine (*ibid.*, 16). Pacatus fait l'éloge de la *uirtus* de Théodose dans un panégyrique qu'il prononça en sa présence, devant le *consilium* et le Sénat, après la victoire de l'empereur en 388 sur l'usurpateur Maxime (*Pan. Lat.* XII [2], 8, 1-5 ; 22, 1-5 ; 35, 3-36, 2 ; 40, 1-41, 1).

⁶⁷ Symm., *Or.* I, 2-3 ; 14 ; II, 3-4 ; 6 ; 9.

⁶⁸ *Id.*, *Or.* I, 11-12 ;

⁶⁹ Cf. S. MacCormack, 1976, p. 33-34.

⁷⁰ L. Pernot, 1993b, p. 499. Concernant la critique de l'éloge chez les philosophes grecs, cf. *ibid.*, p. 500-511.

athénienne⁷¹ ; Périclès, dans la *Guerre du Péloponnèse*, prononce bien une oraison funèbre mais il s'agit avant tout d'une dénonciation implicite de ce genre oratoire de la part de Thucydide. Ainsi, dès l'exorde, on apprend que l'*ἐπιτάφιος* est un éloge inutile et dangereux : Périclès ne s'y soumettra que pour respecter la tradition⁷². Cependant, cela ne signifie pas qu'il s'y est conformé en tout point et son discours se caractérisera davantage par une série de refus : il s'oppose à relater les *πραΐξεις* – les actions – des ancêtres⁷³, à exalter les ascendants lointains, car la génération précédente et celle présente ont aussi leurs mérites⁷⁴, à se lamenter⁷⁵. En outre, l'orateur insiste particulièrement sur son souci de la vérité⁷⁶. Même si elle reste implicite, la critique n'en est pas moins évidente et profonde et elle signifie que l'oraison funèbre traditionnelle ne représente pas unanimement le meilleur moyen d'honorer les morts, qu'elle se complaît, selon Thucydide, dans des développements usés, passésistes ou pathétiques, qu'elle fait fi de la véracité des faits et qu'elle ne recule pas devant le mensonge⁷⁷.

À cette critique grecque font écho certains auteurs latins de la tradition romaine. Les fragments conservés de la *Satire Ménipée* de Varron, par exemple, laissent entrevoir une critique en règle du genre de l'éloge, dont l'auteur dénonçait les défauts déjà stigmatisés par les Grecs, tels le style maniéré, les sujets indignes de louanges, le contenu mensonger, le public de dupes⁷⁸. Il se moquait en particulier des oraisons funèbres, lesquelles étaient capables de faire d'un vaurien l'égal d'un Scipion ; les mensonges de ces discours des époques républicaine et impériale furent relevés de même par Cicéron, Tite-Live et Tacite, ce qui montre que pas plus à Rome qu'à Athènes on se privait d'ébranler ce pilier de l'éloquence épideictique⁷⁹.

La *laudatio funebris*, destinée à un individu, constituait une forme oratoire équivalente de l'*ἐπιτάφιος* athénien de l'époque impériale⁸⁰. Elle constituait une coutume propre aux familles patriciennes et ce type d'éloge, dans lequel on cherchait à démontrer que le défunt avait accru le

⁷¹ Ar., *Ach.* 370-374 ; *Vesp.* 636-641.

⁷² Thuc., II, 35.

⁷³ *Ibid.*, 36, 4.

⁷⁴ *Ibid.*, 36, 1-3.

⁷⁵ *Ibid.*, 44, 1.

⁷⁶ *Ibid.*, 35, 2 ; 41, 2-4.

⁷⁷ L. Pernot, 1993b, p. 499.

⁷⁸ Varr., *Sat. Men.* 370-383.

⁷⁹ Cf. L. Pernot, 1993b, p. 513 ; Varr., *Sat. Men.* 380 ; Cic., *Brut.* XVI, 62 ; Liu., VIII, 40, 4 ; Tac., *An.* XIII, 3, 1.

⁸⁰ L. Pernot, 1993a, p. 79 : aucun usage grec ne correspondait à celui de la *laudatio* romaine – discours qui existait déjà depuis quelques siècles – tel qu'il fut pratiqué à Rome dans les deux derniers siècles av. J.-C ; n'ayant pas, à cette époque, d'équivalents dans le monde grec, l'oraison funèbre destinée à un individu se limitait alors à des œuvres littéraires, peu nombreuses, et il faudra attendre l'époque impériale – et la Seconde Sophistique – pour voir l'éloge rhétorique devenir l'ornement officiel et régulier des funérailles grecques (cf. Polyb., *Hist.* VI, 53-54 ; Dion. Hal., *Ant. Rom.* V, 17).

renom de sa race, pouvait revêtir trois formes selon la qualité et les fonctions de celui-ci⁸¹. L'usage romain admettant ainsi aux funérailles diverses sortes de *laudationes*, elles pouvaient se limiter à un discours prononcé devant la tombe familiale ou bien à l'occasion des obsèques de plus grande envergure d'un magistrat, un de ses proches parents pouvait aussi prononcer aux rostres, devant le peuple, un éloge (*laudatio pro contione*) du défunt et de sa *gens*, honneur qui, au I^{er} siècle av. J.-C., s'étendit aux femmes des grandes familles⁸². Dès lors, on sort ici de la harangue prononcée dans le cadre familial. Toutefois, ce dernier type de *laudatio*, comme le précédent et bien qu'il soit prononcé dans un contexte public, demeure dans l'ordre du privé. Un dignitaire ou, plus tard, un membre de la famille impériale, pouvait aussi recevoir des funérailles publiques, que l'on appelle *funus publicum*, et se voir alors adresser un discours dans le cadre de la cérémonie funèbre⁸³. L'éloge ne fait donc plus partie du domaine privé et revêt un caractère officiel lorsqu'il est imposé à un détenteur d'une charge publique ou prononcé par un magistrat mandaté par le Sénat et que des considérations politiques donnent le ton au contenu du discours⁸⁴ : de cette façon, la *laudatio*, extirpée de l'univers de la *domus* et portée devant le peuple assemblé, pouvait assurer à la *gens* du défunt une publicité plus vaste et donner aux survivants la consolation de servir leurs desseins ou leur carrière⁸⁵. L'éloge funèbre est ainsi un procédé de régulation sociale qui met en valeur la figure du défunt pour servir les intérêts de la *gens* et de la famille : la valeur esthétique qu'on lui accorde est dépassée par sa fonction sociale⁸⁶. Cette catégorie de discours, public et « officiel », prononcé dans le cadre d'un mandat, est surtout représentée par les éloges destinés aux empereurs et aux membres de la famille impériale⁸⁷.

Selon S. MacCormack, l'oraison funèbre individuelle, en tant que discours politique et prononcé lors de funérailles publiques, ne serait pas une production littéraire issue du monde

⁸¹ Les oraisons funèbres cherchent à perpétuer la gloire du défunt : cf. Polyb., *Hist.* VI, 54, 2 ; Plin., *Ep.* III, 10, 3 ; 6. Dans la mesure où il procure la gloire au destinataire du discours, l'éloge, qu'il s'exprime sous forme d'oraison funèbre ou de panégyrique, devient un acte de justice et représente, de ce fait, un devoir : refuser de louer les hommes de bien serait les priver de l'honneur qui leur revient de droit et dont leurs mérites ont besoin pour être reconnus (L. Pernot, 1993b, p. 663 ; cf. Ael. Arist., *Panath.* [I] 218). À la fois un don et un dû, l'éloge est en même temps utile et nécessaire.

⁸² S. Benoist, 2005, p. 111 ; M. Durry, introduction de l'édition de l'*Éloge de Turia* (1992 [1950], CUF), p. xxi-xxii.

⁸³ M. Gouillet, 2001, p. 144 ; M. Durry, 1992 (1950), p. xxii. Sur la distinction à établir entre *funus publicum* et funérailles publiques de familles aristocratiques, cf. H. I. Flowers, 2001 (1996), p. 96.

⁸⁴ Cf. L. Pernot, 1993b, p. 607-611 ; H. I. Flowers, 2001 (1996), p. 95.

⁸⁵ M. Durry, 1992 (1950), p. xviii ; M.-C. L'Huillier, 1992, p. 85 : « La fonction politique de [la *laudatio*] était fort claire ». L'éloge funèbre fait dès lors partie des discours d'utilité pratique.

⁸⁶ M.-C. L'Huillier, 1992, p. 85-86

⁸⁷ Concernant les funérailles impériales, cf. S. Benoist, 2005, p. 103-188, qui confronte, dans son étude, funérailles et apothéose et cherche à préciser la signification des cérémonies funéraires – pour le I^{er} jusqu'au III^e siècle apr. J.-C. –, qui peuvent paraître redoublées entre *funus* et *consecratio*. Les funérailles publiques des empereurs se fondent sur le modèle nobiliaire républicain du *funus imaginarium* et elles monopoliseront au profit du souverain et de la famille impériale, comme ce fut le cas pour le triomphe, un type de cérémonie et un espace approprié, le champ de Mars (la cérémonie du *funus publicum* prenait place à cet endroit) : la divinisation de l'empereur mort ne se manifeste publiquement que par une mise en scène anticipée de la décision de *consecratio* rendue plus tard par le Sénat sous forme de décret (*ibid.*, p. 108). Jusqu'au IV^e siècle, il importe de ne pas confondre le *funus* et la divinisation de l'empereur mort, le premier étant les honneurs rendus, le second, le culte impérial.

grec⁸⁸ : la tradition veut que L. Junius Brutus fût le premier à être honoré par des obsèques publiques et un éloge, prononcé par son collègue Publicola⁸⁹. Ce genre d'éloge public et officiel pouvait servir de support à la communication politique et présente ainsi à la fois un point en commun avec les panégyriques du III^e et du IV^e siècles apr. J.-C. et une particularité par rapport aux éloges grecs⁹⁰. L'oraison funèbre de Théodose, prononcée par Ambroise, illustre bien cette caractéristique : les cinq premiers chapitres surtout sont consacrés à promouvoir la politique de l'empereur décédé et, par la même occasion, à orienter celle de son successeur en Occident et à consolider son pouvoir⁹¹. Ainsi, panégyrique et *laudatio funebris* partagent des caractéristiques similaires : tous deux représentent une prise de position officielle de la part de leur auteur, faisant partie d'un cérémonial attaché à la personne de l'empereur et s'insérant dans le contexte politique contemporain, capables de promouvoir le pouvoir impérial, l'un pouvant célébrer entre autres l'*aduentus*, l'autre l'apothéose, bien qu'il faille préciser ici que la *laudatio funebris* n'a jamais fait partie des procédures de la *consecratio*⁹².

D'après S. MacCormack, il est possible de constater l'importance de l'apothéose de l'empereur défunt et, par extension, de la *laudatio funebris* prononcée lors du *funus*, pour

⁸⁸ S. MacCormack, 1976, p. 33 ; cf. M. Durry, 1992 (1950), p. xv-xvi : l'éloge public, dans la civilisation grecque, était collectif et anonyme ; là où la collectivité l'emportait sur l'individu, les sentiments égalitaires ne souffrirent donc pas qu'on mît en évidence un citoyen ou une famille.

⁸⁹ Dion. Hal., *Ant. Rom.* V, 17, 2-3. On tient pour historique, sur le témoignage de Tite-Live, la *laudatio* de Manlius Cincinnatus et de Quintus Fabius par le consul Fabullinus, prononcée en 480 av. J.-C. (II, 47, 11). Cf. H. I. Flowers, 2001 (1996), p. 94-98 : dès la République, les funérailles de la classe aristocratique étaient une occasion privilégiée pour mousser la renommée de la famille du défunt et exercer de ce fait une influence politique au sein de classe dirigeante. Notamment, le délai entre le décès et l'inhumation s'explique par le temps qui était requis pour faire la publicité des funérailles et organiser la cérémonie qui était publique : de nombreuses funérailles de membres de la classe dirigeante et de l'élite sociale étaient annoncées par un héraut qui invitait dès lors tous les citoyens le jour même ou quelques temps avant. Toutes les cérémonies funèbres comprenant une *laudatio* et une procession avec les *imagines* des ancêtres de la *gens* consistaient en un évènement public. À l'époque républicaine, le discours, prononcé au Forum, était l'occasion de louer le défunt, ses accomplissements (qui étaient également, par extension, ceux de sa famille), ses ancêtres et, par le fait même, ceux faisant partie de sa *gens* ; on y faisait le récit des charges qu'il avait occupées au cours de sa carrière publique afin notamment de promouvoir la famille. Ce type de *laudatio* permettait ainsi à cette dernière de se mettre en valeur et d'augmenter son influence : réservées à une élite, les funérailles dans lesquelles l'éloge funèbre prenait part étaient publicitaires et constituaient une démonstration de la toute-puissance des *gentes* ; toute la gloire se rapportait au cadre familial (cf. *ibid.*, p. 128-133). Selon H. I. Flowers, 2001 (1996), p. 132, « the *imagines* were closely associated with the structure of the *laudatio*, since their parade only really made sense when elucidated by a funeral speech which included the careers of the ancestors. The public *laudatio* of a typically Roman kind must be at least as old as the *imagines*, and probably existed before them. The *laudatio* was a characteristic feature of the nobility of office which emerged from the conflict of the orders. » Le discours servait dès lors à justifier la position ainsi que le pouvoir de la famille et à mettre en valeur son passé.

⁹⁰ S. MacCormack, 1976, p. 34 ; S. Benoist, 2005, p. 136 : le *funus* était un enjeu majeur pour la légitimation du nouveau souverain au moment de sa désignation et de la collation de ses pouvoirs. En effet, le sort controversé de l'empereur mort prenait place au cœur des procédures de légitimation de son successeur à la tête de l'Empire. Dans le *De obitu Theodosii*, Ambroise sert la politique impériale en voulant légitimer le règne des fils de Théodose, Honorius et Arcadius (§5-11). Ainsi, il harangue l'armée et lui demande d'être fidèle et loyale envers les jeunes princes. Il cherche, par conséquent, à assurer une lignée dynastique, garantie par la succession au pouvoir des fils de l'empereur.

⁹¹ Cf. Ambr., *De ob. Theod.* 1-11 ; G. Raspanti, 2009, p. 47.

⁹² Sur le lien entre *aduentus* et apothéose dans la *laudatio*, cf. l'étude de P. Dufraigne, 1994, notamment p. 235-243, où l'auteur aborde l'extension de l'*aduentus* à l'Enfer et au Ciel, soit la réception de l'âme aux Enfers et l'apothéose. Ménandre, dans son traité, recommande aux auteurs de consolation de développer le thème de l'immortalité de l'âme (II, 414, 16-27). Sénèque, dans la *Consolation à Marcia*, avait décrit l'arrivée, dans le ciel, du jeune Métilius reçu par les âmes bienheureuses, par les Scipions et les Catons, où les secrets de l'univers lui seraient révélés (*Marc.* XXV, 1).

l'établissement d'un successeur légitime⁹³. En effet, selon son étude, dès la fin du II^e siècle apr. J.-C., l'éloge funèbre, prononcé lors des funérailles publiques, représente le résultat de la *consecratio* de l'empereur, celle-ci étant désormais décidée précédemment la tenue des obsèques par un *senatus consultum* : à partir de ce moment, la *laudatio* incarne le point culminant de l'expression de l'apothéose impériale⁹⁴. Cela sera d'autant plus marqué avec l'établissement du régime tétrarchique, dans lequel, selon l'idéologie traditionnelle, la divinité de l'empereur est un fait accompli de son vivant et, ce faisant, le *senatus consultum* n'a plus raison d'être : le discours funèbre est l'éloge même de l'apothéose⁹⁵. Avec l'émergence du christianisme, notamment au IV^e siècle, l'idéologie chrétienne fera de la *laudatio funebris* l'exaltation de l'état de béatitude de l'empereur dans le royaume céleste, ne pouvant admettre une telle divinisation de la personne impériale : dans ses oraisons funèbres, Ambroise fit allusion à l'état d'apothéose – c'est-à-dire à la montée au ciel de l'empereur et non à la divinisation de sa personne – de Théodose et de Gratien et décrivit celle de Valentinien II⁹⁶.

Bien que nous soyons tentés d'adhérer à ce constat évolutif de S. MacCormack, il faut prendre en considération que les témoignages sur lesquels elle se base pour affirmer une telle évolution dès le II^e siècle apr. J.-C. de la procédure de *consecratio* et du cérémonial des funérailles des empereurs, *funus imperatorium*, sont ceux d'auteurs de langue et de culture grecques⁹⁷, qui, par conséquent, peuvent avoir certains *a priori* lorsqu'ils portent leur attention sur des réalités romaines, caractérisées parfois par une distance plus ou moins importante avec les traditions grecques, et qu'ils tentent de les comprendre avec leur propre culture, correspondant finalement à une approche d'ethnologue, ainsi que l'a été César à propos des mœurs des Gaulois ou encore Tacite avec celles des Germains, ce qu'il convient de prendre en compte⁹⁸. D'après S. Benoist, les cérémonies décrites par Dion Cassius et Hérodien ne constituent pas des *funera*, pas plus que des funérailles fictives destinées à pallier les défaillances politiques ou les morts hors de Rome : à la lecture de certains des témoignages, il peut y avoir des confusions puisque le *funus* servait également de modèle festif sur lequel se fondait une ritualisation nécessaire provoquée par la conception de la divinisation systématique de l'empereur mort⁹⁹. À partir de ces considérations, on peut soutenir que les gestes rituels propres aux *funera* avaient déjà été accomplis avant les cérémonies décrites dans les récits de Dion Cassius et d'Hérodien ; ces dernières entrent dans un

⁹³ S. MacCormack, 1981, p. 93-121.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 104-105 : « when the *senatus consultum* had come to precede the funeral, the funeral could become instrumental in the achievement of *consecratio* in a way that it had not been earlier ».

⁹⁵ *Ibid.*, p. 106-107.

⁹⁶ Ambr., *De ob. Theod.* 39-40 ; 52-53 ; *De ob. Valent.* 64-78.

⁹⁷ Cf. Dio Cass., LXXV, 4-5, pour les funérailles de Pertinax en 193, et Hdn., IV, 2, pour celles de Sévère en 211.

⁹⁸ Cf. notamment S. Benoist, 2005, p. 164-173, qui exprime son hésitation concernant ce changement de procédure au II^e siècle apr. J.-C. et s'oppose par conséquence à la thèse développée par S. MacCormack, 1981, p. 104-105.

⁹⁹ S. Benoist, 2005, p. 164-173.

contexte significatif, que ce soit en 193 ou en 211, ce qui peut expliquer la présence des valeurs triomphales, des soldats et des licteurs. Contrairement à ce qu'avance S. MacCormack, il ne relève donc sous les Sévères, ainsi parvenu au dernier siècle de pratiques attestées dans l'Empire concernant *funus* et *consecratio*, aucun changement notable, aucune mutation significative telle celle que l'on connaîtra sous la Tétrarchie, que ce soit politiquement ou symboliquement, en ce qui concerne la conception de l'empereur vivant et la place accordée à l'empereur mort.

Bien que le panégyrique et la *laudatio funebris* soient tous deux issus du domaine de la communication politique, les circonstances de production de tels discours ne sont évidemment pas les mêmes : l'oraison funèbre est prononcée dans un contexte funéraire et, en tant que discours épидictique et faisant partie du genre de la *laudatio*, elle consiste dès lors en un mélange d'éloge, de thrène et de consolation¹⁰⁰. Ménandre a élaboré, dans son *Περὶ ἐπιδεικτικῶν*, la théorie du genre épидictique funèbre, dans lequel il distingua quatre sortes de discours : ὁ ἐπιτάφιος λόγος, τὸ καθαρόν ἐγκώμιον (qu'il inclut dans la première catégorie), ἡ μονωδία, ὁ παραμυθητικὸς λόγος¹⁰¹. Les deux premiers se ressemblent beaucoup dans la mesure où il s'agit principalement de discours d'éloge, cherchant avant tout à glorifier, mais ils diffèrent cependant en cela : l'ἐγκώμιον se prononce longtemps après la mort, tandis que l'ἐπιτάφιος est consacré à la louange d'un défunt dont la mort est récente et contient de ce fait des consolations. La *μονωδία*, quant à elle, présente surtout le caractère d'une lamentation et finalement le *παραμυθητικὸς λόγος* combine louange, lamentation et consolation et se divise, après l'exorde, en deux parties essentielles : dans les ἐγκώμια ou éloge, on retrouve le *θρήνος* (lamentation) et le *παραμυθητικὸν μέρος* (consolation).

Les oraisons funèbres contiennent obligatoirement l'éloge du mort et lui réservent, dans le plan, une place particulière. Sous la plume des auteurs chrétiens, cet éloge revêt une signification nouvelle : ces derniers ne se conforment pas en tout point à la tradition et font preuve d'une certaine indépendance devant celle-ci lorsqu'ils omettent des qualités admirées des païens. L'enseignement des rhéteurs est, à cet égard, très précis : d'après les préceptes de Ménandre, il convient, dans l'éloge, de louer la patrie (*πατρις*), la famille (*γένος*), la naissance (*γένεσις*), la nature – ou la beauté – (*φύσις*), la petite enfance – ou le genre d'instruction reçue – (*ἀνατροφὴ*), l'éducation (*παιδεία*), les mœurs (*ἐπιτηδεύματα*), les actions – par lesquelles se manifestent les vertus – (*πράξεις*), la chance (*τύχη*)¹⁰². Les auteurs chrétiens, pour leur part, privilégient seulement les vertus qui sont le fruit de

¹⁰⁰ M. Durry, 1992 (1950), p. xxxi.

¹⁰¹ Respectivement, Men. Rhet., II, 418, 5-422, 4 ; 419, 1-3 ; 434, 10-437, 4 ; 413, 5-414, 30.

¹⁰² Le premier chapitre du second traité de Ménandre, consacré au *βασιλικὸς λόγος*, présente cette liste des *τόποι* sous sa forme la plus détaillée (*ibid.*, 369, 18-376, 31). Ces *τόποι* sont les mêmes pour le *βασιλικὸς λόγος* et l'éloge funèbre (*ἐπιτάφιος*), à la différence cependant que le rhéteur ne fait pas mention dans ce dernier du *τόπος* de la patrie (cf. *ibid.*, 420, 10-420, 31). Pour Ménandre, un *ἐγκώμιον* rhétorique représente avant tout une structure qui est formée d'un

la foi – ou se contentent de « christianiser » certaines vertus païennes en leur donnant une nouvelle signification – et ne s’occupent guère du reste, purement humain à leurs yeux et donc sans importance¹⁰³. Ce principe régit la composition des œuvres littéraires chrétiennes : dans l’oraison funèbre de son frère Satyrus, Ambroise affirmera son intention d’insister surtout sur les qualités qui sont jugées préférables aux « qualités humaines »¹⁰⁴. Les éloges que l’évêque prononça sont riches de tout ce qu’ils taisent ou négligent de leurs modèles profanes : les *τόποι* de la naissance, de la famille et de l’éducation par exemple ne sont présents dans aucun d’entre eux et dans le *De obitu Theodosii*, il n’est aucunement question des qualités militaires de Théodose, ce qui représente une omission significative pour un éloge impérial¹⁰⁵.

L’oraison funèbre peut être un discours évoquant un idéal impérial ou encore cherchant à promouvoir une image à laquelle les empereurs suivants s’attacheraient, se rapprochant dès lors du genre panégyrique¹⁰⁶. Il est fort probable qu’Ambroise, dans ses éloges, ne dépeigne pas la véritable, ou du moins l’exacte, conduite d’un empereur mais plutôt celle qu’il souhaiterait qu’il adopte. En ce sens, il ne décrit pas la personnalité et le comportement d’un empereur, mais *de* l’empereur ; de l’institution impériale : ses oraisons sont l’expression d’un modèle parfait de souverain et fournit un paradigme, un miroir de prince chrétien du IV^e siècle. Il a entre autres élaboré dans ses discours un idéal impérial de dévotion et de soumission à Dieu, protecteur de l’Église contre la tyrannie et l’hérésie, garant de la vraie foi et de son expansion.

I. 2. Les protagonistes

I. 2. 1. Ambroise et la fonction impériale : une vision chrétienne du rôle de l’empereur

L’étude des œuvres de Symmaque et d’Ambroise permet de mettre en valeur deux modes de pensée différents qui coexistèrent au IV^e siècle au sein de l’Empire romain. L’un possédant une mentalité traditionnelle, l’autre une mentalité chrétienne, ces auteurs offrent, dans leurs éloges, une image de la personne impériale et une conception du rôle de l’empereur tantôt divergentes, tantôt ressemblantes sur certains points. Les voies différentes qu’ils ont choisies au cours de leur carrière donnent ainsi une opportunité non négligeable d’enrichir l’objet de recherche de cette étude en

ensemble de « points à examiner » solidaires les uns des autres et composant une liste exhaustive. L’éloge constitue ainsi une liste de *τόποι* « lieux » ou de *κεφάλαια* « rubriques ». Concernant la signification et l’utilisation des *τόποι* chez ce rhéteur, cf. L. Pernot, 1986, p. 35-52.

¹⁰³ Dans le *De obitu Theodosii*, c’est notamment la foi (§8-10), la miséricorde (§12-14) et l’humilité (§27) de Théodose qui sont louées.

¹⁰⁴ Ambr., *Exc.* I, 49.

¹⁰⁵ Cf. *infra*, p. 119-124 : Ambroise ne fera allusion à la bataille du Frigidus que pour y voir le fruit de la *fides* de Théodose ; celui-ci n’apparaît que comme un serviteur de Dieu (cf. *De ob. Theod.* 7-10).

¹⁰⁶ Cf. K. M. Setton, 1967 (1941), p. 131-132.

confrontant deux univers sociaux et religieux qui ont longtemps été considérés comme diamétralement opposés.

Selon Ambroise, l'empereur triomphe et assure son salut terrestre par la foi. C'est précisément ce thème de la « victoire sans combat » qui est développé dans le *De obitu Theodosii* lorsque, pendant les obsèques de Théodose, l'évêque s'adressa aux soldats regroupés autour du corps de ce dernier et leur dit : « Vous vous rappelez certainement quel triomphe la foi de Théodose vous a acquis¹⁰⁷ ». Il raconta ensuite la bataille du Frigidus et le geste de l'empereur bondissant de son cheval et appelant Dieu à l'aide. À la suite de cet épisode, Ambroise proclama que « là où est la foi, il y a une armée d'anges¹⁰⁸ ». Selon l'évêque, le rôle de la foi de l'empereur est donc primordial pour la conservation de l'Empire dans la mesure où elle seule peut donner la victoire aux armées : il est important qu'il maintienne cette foi intacte et il lui revient de la protéger contre les déviations et les aberrations¹⁰⁹.

Il justifie ainsi par la *ratio fidei* ses interventions auprès des empereurs : « C'est à votre foi que moi, prêtre du Christ, je m'adresse¹¹⁰ » écrit-il à Valentinien lorsqu'une délégation du Sénat sollicita ce dernier de rendre les privilèges enlevés aux Vestales et de restituer l'autel de la Victoire, mesures qui avaient été prises auparavant par Gratien à l'encontre du culte traditionnel¹¹¹. Comme l'indique F. Heim, c'est dans l'intérêt du salut de l'Empire et de l'ensemble des sujets qu'Ambroise intervient auprès des autorités en tant que prêtre : la prospérité de l'État est d'abord un don de Dieu et il est impératif, de ce fait, de maintenir sur l'Empire la faveur divine, en particulier en évitant toute faute contre la foi¹¹². Ainsi, l'hardiesse et même l'intransigeance qui ont valu à Ambroise des reproches de comportement tyrannique et qui colorent souvent ses propos s'expliquent par sa conscience de prolonger la tradition biblique et de défendre les droits de Dieu dans la cité¹¹³. En effet, s'il se permet d'intervenir de cette façon dans les affaires du gouvernement impérial, c'est précisément parce qu'il se considère comme le représentant attitré de Dieu, qui parle à travers lui et dont il est, par sa fonction ecclésiastique, le défenseur et l'intermédiaire auprès des autorités temporelles¹¹⁴.

¹⁰⁷ Ambr., *De ob. Theod.* 7 : *Recognoscitis nempe, quos uobis Theodosii fides triumphos adquisiuerit.*

¹⁰⁸ *Ibid.*, 10 : *Ubi autem fides, ibi exercitus angelorum est.*

¹⁰⁹ F. Heim, 1974, p. 273.

¹¹⁰ Ambr., *Ep.* LXXII, 10 : *Conuenio fidem tuam Christi sacerdos.*

¹¹¹ Cf. F. Heim, 1992b, p. 143-148.

¹¹² *Id.*, 1974, p. 273.

¹¹³ Ambroise s'est vu reprocher son intransigeance et s'est aussi fait accuser de menées révolutionnaires, notamment lorsqu'il refusa d'accorder la basilique *Portiana* aux Ariens en 385-386 sous la demande impériale (cf. *infra*, p. 53-54). Cf. Ambr., *Ep.* LXXVI, 22 : *Si tyrannus es scire uolo* lui demanda un notable du palais.

¹¹⁴ F. Heim, 1992b, p. 144.

Ceci fait en sorte que pour l'empereur se plier aux injonctions de l'évêque c'est se soumettre à Dieu : « Sois soumis à Dieu, si tu veux avoir un long règne¹¹⁵ », se voit-il dire par l'autorité religieuse. Ce conseil donné à Valentinien II équivaut à exiger de celui-ci qu'il se conforme aux volontés de l'évêque, porte-parole et représentant de Dieu¹¹⁶. L'empereur tient son pouvoir de Dieu et dans cette perspective il a une dette envers l'Église. Il a donc pour devoir et mission de répandre la foi. L'empereur, en tant que serviteur de la foi, doit créer les conditions nécessaires à son expansion ; il est tenu de conduire tous les hommes à la connaissance du vrai Dieu et il doit, par conséquent, se considérer comme mobilisé à son service¹¹⁷. Considérant que la destinée de l'Empire romain était liée à la volonté de Dieu, s'attaquer à la religion chrétienne et tenter de l'évincer ne pouvait qu'ébranler et mettre en danger l'État tout entier¹¹⁸.

Ambroise développa ainsi l'image de l'empereur chrétien tel un fils soumis de l'Église, servant sous les ordres du Christ et devant, par conséquent, se soumettre aux conseils et aux demandes de l'évêque, car si le souverain est sujet de l'Église, ce n'est pas seulement en matière de foi mais également de conduite¹¹⁹. Dans le *De obitu Theodosii*, l'empereur s'est soumis à la pénitence imposée par Ambroise à la suite des événements de Thessalonique¹²⁰, s'étant présenté à l'église sans ses insignes impériaux, ayant prononcé en public une confession de ses péchés et prié

¹¹⁵ Ambr., *Ep.* LXXVI, 19 : *Si vis diutius imperare, esto Deo subditus.*

¹¹⁶ Cf. *Id.*, *Off.* II, 150-151, qui aborde la différence entre la loi de l'empereur et celle de Dieu, défendue par les évêques à propos d'un dépôt remis par une veuve à l'église de Pavie. Bien sûr, Ambroise, comme les autres Pères du IV^e siècle, accorde à l'État, au pouvoir impérial ainsi qu'à son représentant une fonction existentielle et démontre une reconnaissance de cette autorité temporelle. Cela s'affirme notamment dans ses *Epistulae* LXXII et LXXIII, où il justifie l'importance d'un organisme étatique, mais d'un organisme qu'il a dépouillé de ses traditions païennes afin de prouver qu'il peut exister sans le paganisme. Ainsi, il démontre que les dieux traditionnels ne sont pas responsables de la survie de l'Empire dans les moments critiques de son histoire, que son existence n'est pas attribuable à leur protection, et se plaît-il d'ailleurs à le rappeler ironiquement à Symmaque (cf. *Ep.* LXXIII, 5). Il soutient également qu'il n'existe pas d'incompatibilité entre l'obéissance au Christ et la soumission à l'autorité temporelle, et même que la première peut être au service de l'autre (*ibid.*, 8). En même temps, Ambroise affirme que tous sont soumis à l'empereur sur le territoire de l'empire mais qu'il est lui-même soumis à Dieu (*id.*, LXXII, 1). Il reconnaît donc l'autorité impériale et se dit prêt à la respecter, en tant que sujet de l'Empire, mais encore faut-il que l'empereur se conforme aux exigences de la foi s'il veut être obéi : l'évêque affecte à son obéissance certaines conditions préalables parce qu'il a le sentiment, avant de se considérer comme un sujet de l'empereur, d'être l'émissaire d'un pouvoir supérieur à celui des souverains terrestres. Cette soumission conditionnelle des chrétiens n'est pas sans poser certaines difficultés quand la politique de l'empereur ne coïncide pas avec les vues de l'Église, ainsi qu'il sera possible de le constater lors de certains conflits qui ont opposé Ambroise au pouvoir impérial. Dans la *Cité de Dieu*, Augustin formulera des opinions semblables à celles qu'avait l'évêque de Milan au sujet de la légitimité de l'État, qui apparaît comme une réalité nécessaire : selon Augustin, l'ordre même des choses, le désir naturel d'encadrement et de sécurité, besoin inhérent à la nature humaine, justifient et légitiment l'existence du pouvoir séculier (cf. *Ciu.* IV, 4). Il est cependant condamnable dans la mesure où il s'éloigne de son idéal de justice, dont la forme la plus pure est incarnée par la Jérusalem céleste (*id.*, II, 21). De plus, l'évêque affirmera que toute autorité temporelle trouve son pouvoir en Dieu (*id.*, V, 19).

¹¹⁷ Cf. Ambr., *Ep.* LXXII, 1-2,

¹¹⁸ Greg. Naz., *Or.* IV, 74.

¹¹⁹ Concernant la conception d'Ambroise du pouvoir impérial ainsi que ses idées politiques, cf. M. Sordi, 1988b, p. 143-154 et H. Inglebert, 1996, p. 299-304 : il conçoit un lien idéologique entre christianisme et Empire romain et, dans ses considérations, le rôle de l'empereur n'est désormais plus le même. L'évêque établit les limites du pouvoir de l'empereur : dans l'élaboration d'une théorie du prince chrétien, il rappelle à Valentinien II ses devoirs envers la foi et évoque l'exemple donné par Théodose et par Gratien (*Ep.* LXXII, 12-17).

¹²⁰ Cf. *infra*, p. 56-58.

en larmes pour son pardon¹²¹. L'empereur incarnant dès lors un symbole de foi et d'humilité¹²², le discours lui est destiné non pas en tant que dirigeant de l'Empire mais en tant que serviteur du Christ et il se doit de prendre exemple sur ce dernier en faisant preuve de modération dans ses jugements et en ne commettant pas d'injustices dans les décisions qu'il prend¹²³. Ainsi, l'empereur doit prôner la justice et la promouvoir dans son comportement : il convient de donner l'exemple d'observer les lois qu'il a lui-même portées¹²⁴.

L'empereur est membre de l'Église, il est un fidèle comme les autres et il doit, dès lors, comme n'importe quel autre chrétien, trouver dans l'Écriture des règles de conduite à suivre. De plus, le souverain est redevable de sa conduite envers Dieu : d'une part, sa politique doit protéger l'Église et la respecter, d'autre part, tous ses actes, qu'ils soient privés ou publics, doivent rester conformes aux prescriptions de la religion chrétienne et de sa moralité¹²⁵. L'empereur est un exemple pour les autres chrétiens et un juge des bonnes mœurs, prônant un comportement exemplaire auquel il adhère lui-même¹²⁶. Autant dans sa vie publique que dans sa vie privée, il est un paradigme des vertus chrétiennes, un modèle de comportement.

La personne impériale est soumise à Dieu et à sa loi : de ce fait, son pouvoir ne peut s'appliquer aux questions d'ordre religieux et sa juridiction ne peut s'étendre dans le domaine du sacré¹²⁷. Lorsque la cour, en 386, convoqua Ambroise au consistoire pour qu'il débâte avec Auxence, en présence de l'empereur, sur la question de céder ou non une basilique aux Ariens, l'évêque de Milan refusa de se présenter, car Valentinien II n'était pas en droit de légiférer sur un problème qui ne concernait que l'Église et la foi chrétienne¹²⁸. Ainsi, un jugement rendu par l'Église ne peut être modifié par la législation impériale : la conception traditionnelle du rôle de

¹²¹ Ambr., *De ob. Theod.* 34.

¹²² *Ibid.*, 27 ; 34.

¹²³ *Ibid.*, 48.

¹²⁴ *Id.*, *De ob. Valent.* 21 ; *Ep.* LXXV, 9

¹²⁵ J.-R. Palanque, 1933, p. 378.

¹²⁶ Cf. Ambr., *De ob. Valent.* 15-16.

¹²⁷ Lorsque Valentinien II tenta en vain de réquisitionner, pour la communauté arienne, deux basiliques en 385 et 386, il se heurta à l'opposition d'Ambroise qui répondit que la propriété de Dieu n'était pas soumise à la loi impériale (*Ep.* LXXVI, 8 ; 19 ; LXXVa, 35). Cependant, Ambroise, ainsi que les autres Pères de l'Église au IV^e siècle, concède à l'empereur le privilège et la responsabilité de convoquer les conciles ecclésiastiques (M. K. Setton, 1967 [1941], p. 148 ; cf. Ambr., *Ep. ex. coll.* IV, 1-2 ; VI, 5 ; IX, 4). Comme l'indique J.-R. Palanque, 1933, p. 355, « l'empereur est un chrétien revêtu de la pourpre ; il est donc soumis à la loi morale comme tous les fidèles. Mais, détenteur de l'autorité, il a aussi la mission de défendre la "cause de Dieu", en protégeant la vie de l'Église et en renversant ses adversaires ». De ce fait, la législation impériale confirme et soutient les décisions des évêques prises lors des conciles, unanimes par définition et par elles-mêmes source de droit. Qu'il s'agisse d'articles de foi ou de discipline, ou bien de mesures personnelles concernant des évêques, l'empereur soumet ainsi le pouvoir séculier et la force publique au service du droit de l'Église. Si souvent il entérine les décisions conciliaires, il est également en mesure de susciter ces prises de position, notamment en invoquant lui-même les conciles, et d'arbitrer entre des tendances opposées pour définir la foi et la protéger : par ses lois et son action, il impose l'orthodoxie et combat l'hérésie.

¹²⁸ Ambr., *Ep.* LXXV, 4.

l'empereur comme *lex animata* « loi vivante », telle qu'on peut la retrouver notamment chez Thémistios¹²⁹, est incompatible avec la pensée ambrosienne¹³⁰.

Conformément à cette image traditionnelle du pouvoir, Symmaque, dans une lettre qu'il adressa à Valentinien II en 384, affirme que l'empereur est au-dessus de toutes choses, mais qu'il se doit néanmoins d'agir en conformité avec la justice et non avec ses désirs et caprices¹³¹. Ainsi, selon ce principe, un bon empereur ne peut être coupable d'injustice. Où il y a certains rapprochements entre la conception chrétienne d'Ambroise et celle païenne de Symmaque du rôle de l'empereur lorsqu'ils affirment que l'empereur a la responsabilité de préserver la justice, il y a également une divergence systématique lorsqu'Ambroise affirme que l'empereur est « dans l'Église et non au-dessus »¹³² et que Symmaque stipule que son pouvoir est suprême¹³³. Tous deux proviennent certes du même milieu social mais Ambroise, selon les valeurs du christianisme, adhère à une idéologie du pouvoir qui est différente de celle de son homologue païen.

I. 2. 2. L'émergence d'un nouveau pouvoir et la *παρορησία* de l'évêque

Les origines sociales d'Ambroise, sa carrière politique, son passé de fonctionnaire au service de l'État ainsi que les liens étroits qui l'unissaient de ce fait à la noblesse sénatoriale et aux milieux dirigeants de l'époque étaient susceptibles de le rendre particulièrement sensible aux problèmes soulevés par les rapports de la religion chrétienne avec l'Empire romain. Ainsi, bien qu'il ait choisi, au cours de sa carrière publique, la voie ecclésiastique, Ambroise ne se détacha pas complètement de l'État : il n'a pas quitté le service de l'Empire en devenant évêque¹³⁴. Il servit en effet, à sa manière, sur un autre plan et avec d'autres moyens, la sphère politique et les intérêts romains comme fonctionnaire tout en restant fidèle à ses devoirs d'homme d'Église. N'ayant jamais arboré une totale dichotomie entre le service de Dieu et celui de l'Empire, c'est avec des termes tels

¹²⁹ Them., *Or.* XVI, 212d.

¹³⁰ Cf. K. M. Setton, 1967 (1941), p. 109-114.

¹³¹ Symm., *Rel.* III, 18.

¹³² Ambr., *Ep.* LXXVa, 36 : *imperator enim intra ecclesiam, non supra ecclesiam est.*

¹³³ K. M. Setton, 1967 (1941), p. 115.

¹³⁴ Cf. F. Heim, 1974, p. 267-281, qui aborde entre autres le principe de la désertion du service de l'État vers le service de Dieu. À ce propos, cf. J. Moorhead, 1999, p. 25 : « Ambrose's accession to the episcopate was an unexpected career move, and it therefore becomes important to establish what experiences and attitudes he brought to the office of bishop. » Le milieu d'où provient Ambroise influença en effet la vision qu'il avait du rôle de l'évêque et sa manière d'agir en tant que tel : lui-même affirme avoir été arraché des tribunaux et des filets de l'administration pour être investi de la charge épiscopale (*Off.* I, 1, 4 ; cf. N. B. McLynn, 1994, p. 1-13, sur l'élection d'Ambroise à l'épiscopat). Selon J. H. W. G. Liebeschuetz, 2001, dans son étude sur la transformation de la cité en tant qu'institution et de la vie civique dans l'Empire romain à partir du V^e jusqu'au VII^e siècle, la christianisation de l'Empire eut un graduel mais profond impact sur tous les aspects de la culture et de la vie publique, sur l'apparence et le fonctionnement des cités, ainsi que sur l'éducation, véhicule des traditions et des valeurs anciennes, et ce, dès le IV^e siècle : « these and related changes affected the relations between city and Empire » (*ibid.*, p. 4). On observa également un déclin des institutions civiques et de la cité dans l'Empire romain notamment dès le V^e siècle, transformation qui caractérise de ce fait la période s'étendant des années 400 à 650 dans laquelle l'autorité de l'évêque s'affirma de plus en plus.

que *munus*¹³⁵, *officium*¹³⁶ ou encore *officium publicum*¹³⁷ qu'il désigna sa fonction d'évêque¹³⁸. Bien plus, en tant qu'évêque, il se considère investi d'une mission particulière au service de l'Empire : il se donne le devoir de veiller au salut de l'État romain et de l'empereur en maintenant sur eux les faveurs de Dieu par la prière et le don de soi et en empêchant qu'un péché ou un « sacrilège » ne les leur aliène¹³⁹. Dans le *De officiis*, Ambroise reconnaît lui-même que :

*bellicarum rerum studium a nostro officio iam alienum
uidetur quia animi magis quam corporis officio intendimus nec ad
arma iam spectat usus noster sed ad pacis negotia.* [Ambr., *Off.* I,
35, 175]

le goût des entreprises militaires semble désormais étranger
à notre devoir, parce que nous nous consacrons au devoir de l'âme
plutôt qu'à celui du corps et que notre activité ne tend désormais
plus aux armes mais aux affaires de la paix.

Néanmoins, l'évêque voue, dans cette œuvre, au moins trois chapitres à la *uirtus bellica* ou *uirtus praeliaris*, soit les chapitres 35, 40 et 41 : il s'efforce de montrer que le courage, loin d'être l'apanage des seuls Romains du passé, fut pratiqué avec plus d'éclat encore par les patriarches bibliques. Le thème de la victoire sans combat, notion illusoire émergeant d'une pensée utopique, a probablement pour origine l'antinomie entre l'idéal chrétien de non-violence, prôné par les moines et auquel Ambroise fut sensible¹⁴⁰, et la nécessité réelle, soit celle d'assurer la défense de l'Empire¹⁴¹.

Ambroise fut parmi les premiers aristocrates d'Occident à devenir évêque¹⁴². Cette ascension à l'épiscopat pourrait s'expliquer notamment par le fait que du côté occidental de l'empire, alors que le Sénat romain, avec Symmaque, représentait le dernier berceau du paganisme¹⁴³, l'aristocratie, qui commença à jouer un rôle de plus en plus important dans les

¹³⁵ Ambr., *Ep.* LXXIV, 4.

¹³⁶ *Ibid.* ; *Ep. ex. coll.* XII, 2.

¹³⁷ *Id.*, *Ep. ex. coll.* XII, 2.

¹³⁸ Cf. M. R. Salzman, 2002, p. 200-219 : les dirigeants ecclésiastiques étaient également conscients de la nécessité d'encourager la conversion des aristocrates au christianisme en adaptant notamment le discours chrétien afin qu'il corresponde mieux aux valeurs et aux habitudes de l'audience.

¹³⁹ F. Heim, 1974, p. 272.

¹⁴⁰ Cf. J. Fontaine, 1980, p. 351-361, sur l'idéal chrétien de non-violence chez Ambroise. Ce thème est notamment présent dans son *Hymne X*, intitulé *Victor Nabor Felix pii*, en l'honneur du martyr des militaires Victor, Nabor et Félix.

¹⁴¹ Cf. *supra*, p. 24.

¹⁴² Cf. M. R. Salzman, 2002, p. 132-133 : les chrétiens aristocrates étaient peu enclins à exercer une charge épiscopale mais, vers la fin du IV^e siècle, le prestige de l'Église augmenta de façon considérable et la carrière ecclésiastique commença à devenir une option pour certains aristocrates occidentaux ; c'est surtout au début du V^e siècle que l'attitude de l'aristocratie changea de manière générale en faveur des fonctions au sein de l'Église.

¹⁴³ D'après le récit que Zosime fait en IV, 59, concernant la venue à Rome de Théodose après la victoire du Frigidus, l'empereur convoqua les membres du Sénat et leur demanda de se rallier au christianisme. Ceux-ci s'opposèrent et

affaires de l'Église vers la fin du IV^e siècle¹⁴⁴, fit de celle-ci une institution rivalisant avec la classe sénatoriale païenne et attirant de plus en plus les gens éduqués et influents¹⁴⁵. On vit ainsi dans le christianisme une autre façon d'influencer le pouvoir impérial, en plus d'accorder à ses représentants certaines prérogatives.

En effet, dès le début du IV^e siècle, Constantin avait accordé certains privilèges au clergé chrétien et à ses représentants : les évêques, notamment, eurent le droit d'utiliser le *cursus publicus* lors de leurs déplacements pendant le concile de Nicée, usage qui, auparavant, était exclusivement réservé aux représentants du pouvoir impérial¹⁴⁶. Il faut cependant noter que cette prérogative fut d'abord accordée aux évêques en fonction d'un besoin ponctuel de l'empereur qui désirait que les déplacements fussent faits rapidement : ce n'est qu'en 382 que cette pratique lors des synodes fut exprimée sous forme de décret impérial¹⁴⁷. L'ensemble de la législation de Constantin ne créa pas

refusèrent d'abandonner leurs rites ancestraux et la religion traditionnelle. Cette histoire tend à montrer que les membres de l'aristocratie sénatoriale de Rome et d'Italie furent ceux qui, parmi leur classe, résistèrent le plus au changement de religion : à ce propos, cf. M. R. Salzman, 2002, p. 1-3.

¹⁴⁴ Il s'agit notamment de l'aristocratie provinciale et de celle nouvelle, qui adhèrent au christianisme plus facilement que l'aristocratie sénatoriale de Rome et d'Italie. En effet, les membres de cette dernière étaient liés depuis longtemps à la tradition ancestrale des institutions païennes tandis que les « hommes nouveaux » et les aristocrates provinciaux étaient moins influencés et soutenus par les familles anciennes de l'ordre sénatorial et moins attachés aux institutions sénatoriales païennes. De ce fait, la nouvelle aristocratie et celle des provinces occidentales, près de la présence impériale, étaient davantage ouvertes à la christianisation : à ce propos, cf. M. R. Salzman, 2002, p. 13-14 ; 73-98. On retrouve un germe de cette idée chez P. Brown, 1995, p. 26. De plus, au IV^e siècle, les dirigeants de la religion chrétienne encouragèrent les aristocrates à tenir un rôle important au sein des institutions de l'Église entre autres comme mécène et plus tard comme évêque (M. R. Salzman, 2002, p. 67). L'émergence du christianisme parmi ces classes, et également parmi celle sénatoriale, a aussi été étudiée par R. Lizzi Testa, 2004, p. 93-105.

¹⁴⁵ A. Momigliano, 1963, p. 9 ; cf. J. Moorhead, 1999, p. 15. À propos des changements sociaux qui survinrent au sein des villes romaines de l'époque tardive et qui favorisèrent l'émergence de représentants du christianisme dans une arène considérée jusque-là comme chasse gardée par l'élite traditionnelle, cf. P. Brown, 1998, p. 103-163. Vers la fin du IV^e siècle, le sommet de la hiérarchie de l'Église était composé de personnes très cultivées provenant de la classe des notables urbains (*ibid.*, p. 109) et la prédication de cette autorité religieuse était surtout destinée aux membres les plus fortunés et les mieux éduqués de la communauté (cf. R. MacMullen, 1989, p. 503-511). M. R. Salzman, 2002, p. 1-219, étudia les changements qui survinrent dans la structure sociale et politique de l'Empire romain et analysa la problématique de la christianisation en se concentrant sur la classe sénatoriale afin de déterminer comment et pourquoi les aristocrates adhèrent au mouvement de conversion. Sans rejeter complètement l'idée que l'empereur ait eu sur eux un impact décisif, elle soutint néanmoins que cette influence fut plus limitée que ce qu'il fut généralement admis auparavant, notamment par T. D. Barnes, 1995, p. 135-147, et R. MacMullen, 1984, p. 43-51 ; 86-120 : « only by examining the world of the senatorial aristocracy and the inter-connection of its parts can we see what role religion played in that world and how aristocrats came to change from polytheism to Christianity over the course of the fourth and early fifth centuries C. E. » (M. R. Salzman, 2002, p. 5-6 ; cf. p. 178-199).

¹⁴⁶ Cf. Euseb., *Hist. eccl.* X, 5, 23-24 ; *id.*, *Vit. Const.* III, 6 ; *Cod. Th.* VIII, 5, 32 : il s'agissait d'abord d'une prérogative des ambassadeurs impériaux. Constance poursuivit dans la même lignée que son père : Ammien, avec ironie, évoque l'engorgement du *cursus publicus* provoqué par les déplacements des évêques lors des nombreux synodes qui avaient été tenus sous son règne (XXI, 16, 18). J. H. W. G. Liebeschuetz, 2001, p. 139-140 et R. Lizzi Testa, 2009, p. 528, font l'état de certaines des prérogatives qui furent accordées aux évêques et au clergé chrétien au IV^e siècle. Cette dernière analyse également comment ces privilèges fiscaux définirent et établirent le réel pouvoir des évêques, sachant que c'était la *dignitas* qui garantissait ce type d'avantage et que celui-ci était donc le signe tangible d'une condition sociale différente de celle du reste de la population (*ead.*, 2001, p. 125-144).

¹⁴⁷ *Cod. Th.* XII, 12, 9. C. Rapp, 2005, p. 238, qui est suivie par R. Lizzi Testa, 2009, p. 528-529, remarque qu'il s'agit d'un signe tangible du support impérial envers l'activité épiscopale sans toutefois signifier l'intégration des évêques dans le système bureaucratique impérial. Cf. la conception de l'évêque tel « an official of a second Empire-wide administration » de J. H. W. G. Liebeschuetz, 2001, p. 139-141 : la confirmation de certains des pouvoirs des évêques et les privilèges accordés à ceux-ci et au clergé par Constantin et ses successeurs n'ont pas fait d'eux des membres de l'administration impériale mais ont néanmoins raffermi leur position vis-à-vis des membres de leur communauté (*ibid.*, p. 141).

une situation nouvelle pour le pouvoir épiscopal mais plutôt confirma, de même qu'il amplifia, les pratiques ecclésiales qui existaient déjà avant le règne de l'empereur¹⁴⁸. Ainsi, il n'a pas instauré de nouveaux pouvoirs en soi : il affirma et sanctionna, sur le plan législatif, la pratique de certaines coutumes existantes. Le IV^e siècle représente donc pour la religion chrétienne la confirmation par l'autorité impériale du pouvoir de l'évêque et des compétences qu'il possédait déjà au sein de l'Église et c'est précisément cette reconnaissance qui détermina la position prégnante que l'évêque revêtit, tant sur le plan politique que sur le plan moral, au sein de la cité de l'Antiquité tardive¹⁴⁹.

Comme le fait remarquer C. Rapp, la politique législative des empereurs en matière religieuse, dans son ensemble et plus spécifiquement au IV^e siècle, était surtout commandée par des nécessités et des besoins, ce qui faisait d'elle une politique davantage réactive que proactive : de nombreuses lois constituèrent des réponses, sous forme de rescrit, à des pétitions adressées à l'autorité impériale¹⁵⁰. Ceci nous amène à nous interroger sur la question de la relation entre les autorités ecclésiastique et politique et sur celle de l'accès à l'empereur, que ce soit par l'intermédiaire de lettres ou en personne par des visites à la cour. Dès le IV^e siècle, l'évêque assumait de plus en plus le rôle de porte-parole de la cité, représentant dès lors les intérêts de celle-ci auprès des instances politiques, responsabilité qui était traditionnellement attribuée aux citoyens les plus importants et les mieux nantis de la cité : avec la christianisation de l'Empire, la fonction de

¹⁴⁸ Cf. C. Rapp, 2005, p. 239-260 : les pouvoirs de l'évêque au IV^e siècle, qui s'expriment notamment par la *manumissio in ecclesia* et l'*episcopalis audientia*, ne sont pas inédits mais sont confirmés par l'autorité impériale et acquièrent dès lors une signification et une portée davantage importantes. La *manumissio* de l'évêque, par exemple, fut réitérée dans une loi de 321 qui confirmait que la pratique ecclésiale possédait la même autorité que celle traditionnelle (*Cod. Th.* IV, 7, 1) de même que le pouvoir juridique de l'évêque dans une loi permettant le transfert, de la cour municipale à la cour épiscopale, d'un procès en attente (*id.*, I, 27, 1). En 333, cette possibilité de changement fut étendue aux procès en cours, peu importe où en était la procédure judiciaire (*Const. Sirm.* I). L'activité juridique de l'évêque, cependant, ne représentait pas à cette époque une nouveauté en soi : le contexte dans lequel ce pouvoir s'appliquait est décrit dans la *Constitution apostolique*, qui fait référence à l'imposition de pénitences ou à l'excommunication des membres de la communauté qui transgressaient le code de conduite chrétien (*id.*, II, 37-54). La législation impériale confirma ainsi l'autorité, d'une part, et étendit le pouvoir, d'autre part, des pratiques juridiques des cours épiscopales. Le pouvoir de l'évêque est d'autant plus important que ce dernier était fermement intégré dans la vie sociale de la cité en tant que membre respecté et notoire de la communauté locale et qu'il était élu à ce titre à vie (C. Rapp, 2005, p. 245 ; R. Lizzi Testa, 2009, p. 527 : l'évêque incarnait, à cette époque, la plus haute autorité morale au sein de la communauté chrétienne, inspiré par Dieu et exemple de conduite vertueuse). Au IV^e siècle, l'évêque avait également le pouvoir de donner l'asile à ceux dans le besoin, qui trouvaient ainsi refuge dans les églises, et d'intervenir en leur faveur auprès de l'empereur. Selon C. Rapp, 2005, p. 253-255, « imperial legislation on ecclesiastical asylum begins at a time when the practice was already well established. The issue of "those who take refuge in churches" by claiming the right of asylum constitutes a separate title of the Theodosian Code, consisting of five laws than span the period from 392 to 432. The earliest evidence for the practice of ecclesiastical asylum is Canon 8 of the Council of Sardica (343) ». Ainsi, dans leur législation sur l'*asylia*, les empereurs n'ont fait que reconnaître une pratique ecclésiale qui existait déjà et confirmer ce rôle de l'évêque. De nombreux exemples du droit d'asile accordé par les évêques se trouvent dans la littérature, notamment chez Ammien, qui décrivit comment l'aurige Hilarinus, accusé de sorcellerie, chercha refuge dans une église (XXVI, 3, 3) ; chez Socrate, lorsque Symmaque s'y réfugia pour échapper aux charges qui pesaient contre lui parce qu'il avait supporté l'usurpateur Maxime : celles-ci auraient été abandonnées grâce à l'intervention auprès de Théodose de l'évêque novatien de Rome Léontius (V, 14, 6).

¹⁴⁹ R. Lizzi Testa, 2009, p. 527

¹⁵⁰ C. Rapp, 2005, p. 260.

l'évêque comme pasteur de son troupeau devint de plus en plus indissociable du rôle de porte-parole des intérêts et des besoins de la cité¹⁵¹.

Plus encore, l'évêque, comme le philosophe de l'Antiquité tardive, pouvait jouir d'une certaine liberté de parole et d'action¹⁵². Les philosophes se tenaient à l'écart de la scène politique et en tant que personnages périphériques de la vie publique, certains furent même de farouches ermites, fiers de leur aptitude à éviter tout contact avec celle-ci. Cependant, le philosophe, à cette époque, était issu d'une longue tradition et détenait un héritage particulier : celui de pouvoir agir en conseiller désintéressé et même en critique des puissants¹⁵³. De manière similaire, dans les dernières décennies du IV^e siècle, ce rôle devint également l'apanage des évêques, qui montrèrent qu'ils étaient capables eux aussi d'infléchir la volonté de l'autorité impériale aussi efficacement que n'importe quel philosophe¹⁵⁴. Ainsi, ils étaient dotés d'une certaine liberté de langage : la *παρηγορία*¹⁵⁵. L'élite civile pouvait peut-être persuader ceux qui détenaient le pouvoir, elle ne pouvait cependant les défier. Ceci s'explique par le fait que pour demeurer efficaces, les notables devaient absolument se maintenir dans le système de clientélisme qui liait les cités à l'administration impériale et à la cour : la *παρηγορία*, pour eux, était le résultat tangible de la *φιλία*¹⁵⁶. Si l'élite sociale pouvait parvenir à persuader les puissants, ce n'était que dans la mesure où ces derniers admettaient que leur collaboration était essentielle, à l'image de leur culture, fondée sur des siècles de tradition continue, qui semblait irremplaçable. La *παρηγορία* fut donc dévolue à un autre personnage, le philosophe, et plus tard, avec l'émergence du christianisme dans l'Empire, l'évêque. En effet, dans la mesure où le premier avait fait le choix de ne pas s'intégrer dans la vie politique, il ne devait rien aux liens de clientélisme et d'amitié : il s'était libéré de la société par un effort de l'esprit ; il portait en lui le droit à la *παρηγορία* justement parce qu'il était exempt de tout attachement politique et il pouvait de ce fait s'adresser directement aux grands en utilisant un code de bienséance et d'autocensure¹⁵⁷.

¹⁵¹ Cf. C. Rapp, 2005, p. 260-266 ; J. H. W. G. Liebeschuetz, 2001, p. 137-139 ; 142-143 ; Theod., *Ep. Sirm.* II, 42-47 : ces lettres, qui furent rédigées vers 446-447, sont des demandes adressées aux autorités civiles de la province de l'évêque, en faveur de sa cité, pour l'obtention d'allègements fiscaux.

¹⁵² Cf. Ambr., *Ep. LXXV*, 7 : l'évêque écrivit à Valentinien II qu'il avait accepté la charge épiscopale contre la promesse, faite par le père de ce dernier, de pouvoir l'exercer en toute liberté. Ainsi, Ambroise considéra qu'il y avait eu entre lui et le pouvoir politique une sorte de contrat, d'engagement de la part de l'empereur.

¹⁵³ P. Brown, 1998, p. 16 ; P. J. Heather, 1998, p. 136-137.

¹⁵⁴ P. Brown, 1998, p. 16. Concernant la liberté de parole d'Ambroise, cf. M. Sordi, 1988b, p. 150-154.

¹⁵⁵ Prêchant à Antioche, Jean Chrysostome exalte le pouvoir de persuasion des représentants du christianisme et leur liberté de parole (*Ant.* XVII, 5 ; XXI, 13). Cf. *infra*, p. 55-58, concernant les incidents de Callinicus et de Thessalonique, lors desquels l'empereur céda devant Ambroise, et *infra*, p. 53-54, le conflit des basiliques de 385-386, qui opposa le pouvoir impérial et l'évêque de Milan et dans lequel ce dernier se présenta comme l'exemple chrétien de la *καρτερία* antique, soit cette obstination inspirée avec laquelle le philosophe affrontait l'autorité.

¹⁵⁶ P. Brown, 1998, p. 91.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 92-93 ; C. Rapp, 2005, p. 267 : « their rhetorical training was offset by their strength of character and detachment from the world, which made them impervious to displays of power and threats of violence in response to the liberties they took in speaking ». Au IV^e siècle, Thémistios représentait l'image ancienne du philosophe comme conseiller privilégié du pouvoir en place. Il conceptualisa un style de gouvernement qui accordait une place

Pour expliquer cette même liberté de langage chez l'évêque pendant l'Antiquité tardive, C. Rapp évoque l'autorité morale et spirituelle que celui-ci détenait plutôt que des raisons d'ordre politique¹⁵⁸. Le terme *παρρησία* fut adopté par les chrétiens pour qualifier la relation du fidèle avec Dieu au paradis : elle est acquise par le baptême, grâce auquel chaque homme et chaque femme devient fils et fille de Dieu, pouvant dès lors s'adresser à lui en tant que Père¹⁵⁹. Par sa fonction liturgique et son autorité dans l'Église, l'évêque incarne le médiateur de la grâce divine, gage de la prospérité de l'Empire, et possède une *παρρησία* vis-à-vis de Dieu : en soumettant une requête à l'empereur, il détenait cette même liberté de langage et surtout il était l'intercesseur entre Dieu et celui-ci, dans l'intérêt duquel il cherchait à obtenir les faveurs divines¹⁶⁰. Ces deux directions que prend la *παρρησία* de l'évêque, à la fois envers Dieu et envers l'empereur, caractérisent ainsi son l'autorité.

Dans le monde chrétien de l'époque tardive, un nouveau genre de philosophe était né avec Ambroise. C'est notamment grâce à sa *παρρησία* qu'il put se permettre d'évoquer, dans ses oraisons funèbres, certains vices et défauts que Valentinien II et Théodose avaient manifestés¹⁶¹. Il fit également de l'Église une instance capable de consolider le pouvoir impérial et de l'influencer, mais aussi une institution susceptible de miner la crédibilité de l'empereur et de le menacer¹⁶². Les épisodes de l'autel de la Victoire, opposant Valentinien II à Ambroise en 384, et du massacre de Thessalonique, opposant Théodose à ce dernier en 390, montrent bien le pouvoir que l'évêque était en mesure d'exercer sur les empereurs¹⁶³.

Ce conflit à propos de l'autel de la Victoire, qui eut lieu après la mort de Gratien lorsque le règne de Valentinien II sembla plus propice au paganisme, mit également au jour une amitié pour le moins paradoxale entre un membre païen du Sénat, en l'occurrence Symmaque, et un évêque,

particulière au personnage du philosophe de cour sous des empereurs aussi différents que Constance II, Valens et Théodose. À ce propos, cf. G. Dagron, 1968, p. 1-242 ; L. J. Daly, 1982, p. 177-186 ; P. J. Heather, 1998, p. 125-150.

¹⁵⁸ C. Rapp, 2005, p. 268-269.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 268.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 269.

¹⁶¹ Cf. respectivement *infra*, p. 92-93 et p. 116-117.

¹⁶² Cf. N. B. McLynn, 2004, p. 262-265. Sur la volonté d'Ambroise de consolider le pouvoir légitime dans ses discours sur Gratien et Théodose, cf. respectivement *infra*, p. 79 et p. 122-123 ; 126-129 ; 137-138.

¹⁶³ Cf. respectivement *infra*, p. 53-54 et p. 56-58. Il importe cependant de nuancer le rapport entre évêques et empereurs au IV^e siècle. La situation qui prévalait sous l'épiscopat d'Ambroise était en effet exceptionnelle : l'engagement de l'Église dans les affaires étatiques à cette époque est une nouveauté et il convient de préciser que l'autorité arborée par l'évêque de Milan dans ses relations avec les empereurs, notamment Théodose, n'est pas une représentation fidèle des rapports entre Église et Empire au IV^e siècle. Avant – et même après –, cette relation entre évêque et empereur était d'un autre ordre, et ce, en tenant compte également de la différence de conception qu'il y avait entre l'Occident et l'Orient. Considérons notamment l'exemple d'Athanase, patriarche d'Alexandrie qui subit cinq exiles en raison de la cour impériale qui adhérait tantôt à la foi nicéenne, tantôt à la foi arienne.

Ambroise, affaire dans laquelle ceux-ci furent appelés à se confronter¹⁶⁴. Il s'agit sans contredit de la relation la plus documentée que ce dernier ait entretenue avec le Sénat de Rome¹⁶⁵.

I. 2. 3. Symmaque et ses rapports avec Ambroise : *παιδεία* et *amicitia*

Représentant de la classe sénatoriale païenne, Symmaque occupa, au cours de sa carrière civile, des hautes fonctions dans l'administration étatique, notamment celles de gouverneur de province, de proconsul et de préfet de la Ville¹⁶⁶. Il fut également un homme de lettre et un orateur : son activité littéraire fut prolifique et se concentra surtout lors de sa préfecture, en 384-385, où il écrivit plus de quarante rapports adressés à l'empereur¹⁶⁷. L'ensemble des *Relationes* représente une source importante d'information pour connaître le contexte politique et religieux de l'époque de l'auteur ; il s'agit d'une documentation unique éclairant sur les pouvoirs et le champ de compétence de la préfecture urbaine, sur les institutions romaines et sur les traditions païennes¹⁶⁸.

La réputation d'orateur dont jouissait Symmaque nous est confirmée par une lettre que Libanios envoya à celui-ci¹⁶⁹, renommée qui était reconnue, parmi ses contemporains, non seulement par ses proches et ses amis, mais également par ses adversaires : son ami Ausone égala son talent à celui d'Ésope, d'Isocrate, de Démosthène, de Cicéron et de Virgile et son adversaire Ambroise partagea une opinion semblable lorsqu'il mit en garde Valentinien II, à l'occasion de la

¹⁶⁴ Cf. J. F. Matthews, 1975, p. 203-211. Sur les lettres écrites par Symmaque (*Rel.* III) et Ambroise (*Ep.* LXXII ; LXXIII) à propos de l'autel de la Victoire, cf. W. Evenepoel, 1998-1999, p. 283-306. Celles-ci révèlent des liens, si ce n'est de parenté, du moins d'*amicitia* (cf. *infra*, p. 34-36). Ambroise montra également, dans l'oraison funèbre qu'il fit pour son frère Satyrus, qu'il était proche de Symmaque (*Exc.* I, 32) : selon T. D. Barnes, 1992, p. 8, les termes *tuo parente* utilisés par Ambroise signifieraient que son frère et lui-même avaient un lien de parenté avec Symmaque. Cette opinion n'est pas partagée par tous, certains accordant à ces mots l'expression d'une profonde amitié ou d'une solide collaboration, sens qui était en usage à cette époque avec les termes relatifs à la famille (S. Roda, 1973, p. 68-69). L'hypothèse d'un lien de parenté entre Ambroise et Symmaque repose sur deux références plutôt vagues – la première a été mentionnée plus haut (Ambr., *Exc.* I, 32), l'autre se trouve chez Symmaque (*Ep.* I, 63) – desquelles on ne peut tirer de conclusions certaines. Cette opinion est partagée par N. B. McLynn, 1994, p. 263-275.

¹⁶⁵ N. B. McLynn, 1994, p. 263.

¹⁶⁶ Sur la carrière politique de Symmaque, cf. PLRE I, p. 865-868 et C. Sogno, 2006, qui en fit le parcours chronologique et l'analyse à travers une étude des *Orationes*, des *Relationes* et des *Epistulae* du sénateur : en 365, Symmaque fut *corrector* des provinces de Lucania et de Britium ainsi que *comes*. Il resta en Gaule de 368 jusqu'en 370 aux côtés de Valentinien I^{er}, année au cours de laquelle il prononça un panégyrique en l'honneur de celui-ci (*Or.* II). Il devint ensuite proconsul d'Afrique en 373. Il délivra, en 376, son discours *pro Trygetio* devant le Sénat puis son discours *pro patre* (*Or.* IV) en guise de remerciement aux sénateurs pour la désignation de son père au consulat de 377. En 382, il fut envoyé par les membres païens du Sénat, en tant que délégué, à la cour impériale pour demander à Gratien la restauration de l'autel de la Victoire mais son audience ne fut pas acceptée. La charge de préfet de la Ville lui fut attribuée en 384, moment où il renouvela la demande, cette fois-ci auprès de Valentinien II, de la restauration de l'autel de la Victoire. Après la défaite de l'usurpateur Maxime en 387, il fut disgracié pour avoir prononcé un panégyrique en son honneur, et ce, jusqu'au moment où il sera réhabilité par Théodose en 391. Il fut, à cette année, nommé *ordinarius consul* et probablement reçut-il le titre de *princeps senatus* : il aurait arbitré, en tant que tel, un conflit survenu en 395 parmi les membres d'une ambassade du Sénat. Il dut quitter Rome en 398 face au mécontentement populaire mais fut rappelé par la suite. Il serait décédé en 402 à Rome à la suite d'un voyage qu'il fit à Milan en tant qu'ambassadeur du Sénat.

¹⁶⁷ D. Matakotta, 1992, p. 114.

¹⁶⁸ *Ibid.*

¹⁶⁹ Lib., *Ep.* MIV ; cf. Ph. Bruggisser, 1990, p. 18-19, qui propose une traduction française de cette lettre de Libanios.

controverse que l'affaire de l'autel de la Victoire souleva entre lui et son antagoniste païen en 384, contre son habilité rhétorique et son élégance du langage et du style¹⁷⁰. Selon l'expression de Libanios, l'orateur a servi « la ville reine en appelant ses sujets à faire leur devoir¹⁷¹ ». Ce compliment traduit en mot la vision qu'il avait de l'éloquence et des discours rhétoriques, qui incarnaient dès lors des armes (*ὄπλα*) au service de la patrie : la parole était mise au service de l'action, pour la grandeur de la cité¹⁷². Symmaque lui-même, évoquant son proconsulat d'Afrique de 373-374, exalta sa prédestination à l'engagement politique et, par le fait même, sa vocation rhétorique¹⁷³.

Lorsqu'il devint préfet de la Ville en 383, Symmaque présida le Sénat romain et, à ce titre, avait pour fonction de transmettre à l'empereur les requêtes de l'assemblée. C'est ainsi qu'il fut chargé par le Sénat de solliciter de Valentinien II le retrait des mesures de Gratien concernant l'autel de la Victoire, les biens des temples et les privilèges fiscaux des Vestales, suscitant, en guise de réponse, une vive réaction d'opposition de la part d'Ambroise¹⁷⁴. La réputation littéraire et l'habilité rhétorique de Symmaque ainsi que son attachement à la cause païenne le qualifiaient particulièrement pour la mission dont il avait été chargé¹⁷⁵.

Les protagonistes sont tous deux issus du même milieu social : tout comme Symmaque, Ambroise, avant de devenir évêque, avait également occupé un haut poste dans l'administration étatique, soit celui de gouverneur, et il avait été élevé au sein d'une famille aristocratique mais chrétienne. Provenant de la classe dirigeante et ayant reçu une formation rhétorique, Ambroise et Symmaque partagèrent une culture traditionnelle telle qu'elle se transmettait par le système d'éducation et de valeurs appelé *παιδεία*¹⁷⁶. Cette culture profane était à l'origine de l'élaboration de codes rigoureux de comportement, caractérisé par une courtoisie et un contrôle de soi, qui étaient liés à l'idéal d'une autorité bienveillante parce que policée. Ainsi, ils s'adressèrent à l'empereur, notamment lors du conflit de l'autel de la Victoire, en employant le code de conduite élaboré par la *παιδεία*, mais aussi ils communiquèrent entre eux selon la même éthique¹⁷⁷.

¹⁷⁰ Respectivement, Aus. *ap.* Symm., *Ep.* I, 32, 3 et Ambr., *Ep.* LXXIII, 2. À propos de ce conflit, cf. *infra*, p. 53, et Symm., *Rel.* III.

¹⁷¹ Lib., *Ep.* MIV, 5 : *ἐν ᾧ καὶ τὴν ἀρχουσαν εἶ πεποιθήκας πόλιν τοὺς ἀρχομένους ἐφ' ἃ δεῖ παρακαλῶν.*

¹⁷² *Id.*, *Or.* I, 127 ; cf. Ph. Bruggisser, 1990, p. 29-30.

¹⁷³ Symm., *Ep.* I, 1, 5 (v. 11-14).

¹⁷⁴ Cf. PLRE I, p. 867.

¹⁷⁵ H. Savon, 1997, p. 170.

¹⁷⁶ Tel que l'affirme P. Brown, 1998, p. 108, « c'était un secret de Polichinelle que beaucoup d'évêques chrétiens devaient leur prestige dans l'ensemble de la société à leur ancien état de rhéteur ».

¹⁷⁷ Cf. J. F. Matthews, 1975, p. 201 : « For Symmachus, Ambrose was a typical figure with court influence, as a potential patron and opponent in patronage, and so to be addressed in the blandly courteous tones proper for such a person » ; *ibid.*, p. 205 : « Perhaps one of the most impressive features of this written "debate" between Ambrose and Symmachus is its great formal courtesy. »

Ce système traditionnel d'éducation et de valeurs constitue, sous ses formes élaborées, l'apanage des élites et elle participe à leur unité : comme l'indique P. Brown, « la *paideia* [unit] des segments de la classe dirigeante en conflit potentiel¹⁷⁸ ». En effet, le fait de partager une culture commune pouvait tempérer les tensions existant au sein des élites. L'éducation fournissait ainsi un espace neutre, une zone où ceux qui avaient bénéficié de l'enseignement d'un rhéteur étaient supposés avoir acquis un discours plus raffiné et faire preuve d'un comportement plus harmonieux et respectable que quiconque. Tout au long de leur vie, ils gardaient la marque de cette formation intellectuelle et littéraire : la rhétorique était considérée comme la « reine des disciplines » dans la mesure où elle s'occupait de ce qui était important dans la sphère publique de l'Antiquité tardive et dans tout ce qu'elle impliquait, notamment la façon dont les notables se confrontaient verbalement à leurs supérieurs officiels et s'adressaient à leurs pairs et aux hommes soumis à leur pouvoir et à leur protection¹⁷⁹. Une personne qui avait été formée par le système traditionnel d'éducation de la *παιδεία* savait comment susciter le respect, non par la violence, mais par la fascination puissante de son éloquence personnelle, par son aptitude particulière à s'exprimer¹⁸⁰.

Cependant, la *παιδεία* ne se limitait pas seulement à l'art de discourir habilement : comme nous l'avons évoqué, il s'agissait également d'une école de courtoisie et de bon comportement. Ce code de conduite était ainsi lié à une autre notion, celle de l'*amicitia*, fondée sur l'admiration que les personnes éduquées vouaient naturellement entre elles et qui devait être l'assise des relations entre l'élite et le pouvoir ainsi qu'entre elle-même¹⁸¹. Il y avait ce rapport de courtoisie entre Symmaque et Ambroise : en tant qu'hérités de la *παιδεία*, ils s'exprimaient par un discours formalisé qui constituait avant tout une forme de contrôle de soi et de bienséance¹⁸².

On ne doit pas cependant envisager leur relation simplement sur la base d'une culture commune partagée par deux aristocrates. Ambroise et Symmaque sont considérés comme des hommes capables de parler le même type de langage, et ce, en dépit de leur différence de croyances et de leurs opinions divergentes, transcendant les conflits d'ordre religieux, mais pour comprendre ce qui les lie ensemble et soutient les rapports qu'ils entretiennent, il est nécessaire de prendre en compte les contextes social et politique entourant Milan et Rome à cette époque. Comme l'explique

¹⁷⁸ P. Brown, 1998, p. 63.

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 66.

¹⁸⁰ *Lib.*, *Or.* XI, 141.

¹⁸¹ P. Brown, 1998, p. 70.

¹⁸² Les arguments développés par Symmaque dans sa *Relatio* III sont exempts de toute forme de provocation et sont un appel à la tolérance. À ce propos, cf. Symm., *Rel.* III, 8 : *suus enim cuique mos, suus ritus est* « à chacun sa coutume, à chacun son rite » ; H. Bloch., 1963, p. 196-197 ; W. Evenepoel, 1998-1999, p. 285 ; 288-289, qui ajoute que la *Relatio* ne se limite pas à prôner la tolérance : elle est une requête en faveur de la restauration de la situation d'avant 382, année dans laquelle Gratien adopta des mesures contre le paganisme, notamment celle de la suppression de l'autel de la Victoire.

N. B. McLynn¹⁸³, l'une et l'autre villes avaient des besoins : la classe dirigeante de Milan, dont le statut de capitale était récent, cherchait à acquérir des talents et un lustre culturel pour la cité ; l'aristocratie sénatoriale de Rome, en revanche, voyait à la cour milanaise des opportunités de carrière. Ce sont ces besoins réciproques et le lien qui en découla entre les deux cités qui amenèrent Symmaque et Ambroise à entretenir des contacts ensemble. Même si les services que chacun rendait à ceux qui quittaient leur ville étaient de nature différente, il était inévitable que l'un reçût une personne qui avait été préalablement référée par l'autre : le rhéteur nouvellement arrivé à Milan avec une recommandation de Symmaque qui se présentait à Ambroise est un exemple patent de cette sorte de relation qui pouvait exister entre l'évêque de Milan et le préfet de Rome. Ce que nous appelons « amitié » reposait essentiellement sur ce type de cas : ni l'un ni l'autre n'en était l'instigateur ; ils étaient soumis tous deux aux besoins de leurs clients. La relation entre Ambroise et Symmaque est donc imposée par leur situation sociale et politique ; elle est le résultat d'une nécessité, celle d'accomplir les faveurs et les services sur lesquels repose leur réputation et à partir desquels leur influence politique prend forme¹⁸⁴.

Le conflit idéologique autour de l'autel de la Victoire tend à démontrer que l'aristocratie païenne de Rome, dans la seconde moitié du IV^e siècle, était encore attachée de manière significative à la tradition et à la religion ancestrale : Symmaque montra, dans la *Relatio* III adressée à l'empereur, qu'il était préoccupé par la stricte observance des rites païens et il fit du respect de la tradition un des principaux arguments de sa plaidoirie¹⁸⁵. En effet, il tenta avant tout d'inculquer au nouveau souverain l'importance du maintien des traditions romaines¹⁸⁶.

Dans ce débat, Symmaque et Ambroise défendirent avec rigueur une conviction initiale : pour le premier, en faveur de la pluralité religieuse, c'est une vision essentiellement politique et

¹⁸³ N. B. McLynn, 1994, p. 266.

¹⁸⁴ Par exemple, huit lettres de Symmaque (*Ep.* III, 30-37) sont des requêtes adressées à Ambroise. Celles-ci, par leur style et leur contenu, se distinguent du reste de la correspondance et révèlent des liens d'*amicitia* entre les deux hommes (N. B. McLynn, 1994, p. 263).

¹⁸⁵ Symm., *Rel.* III, 3-5. L'auteur y présente des arguments surtout d'ordre pratique : l'autel de la Victoire est important car il possède des vertus apotropaïques, il assure la cohésion de l'Empire ainsi que la concorde politique entre les membres du Sénat et le pouvoir impérial et il est un gage de dévotion à la tradition. À ce propos, cf. D. Maticcotta, 1992, p. 276-277 ; F. Paschoud, 1965, p. 220-221. Concernant l'attachement au culte d'État et le respect de la tradition, cf. Zosim., IV, 59, 3. Cependant, bien que Symmaque et l'aristocratie sénatoriale aient probablement eu un véritable sentiment d'attachement à l'autel de la Victoire et au *mos maiorum*, des considérations d'ordre financier tiennent vraisemblablement un rôle davantage important dans cette affaire que la volonté de conserver un symbole de la tradition païenne. Notamment, lorsque Constance II, qui était de passage à Rome, avait fait retirer l'autel de la Victoire, il n'avait pas dépouillé les collèges de prêtres et de Vestales de leur prérogatives économiques (contrairement aux mesures prises par Gratien à l'encontre des Vestales ; *infra*, p. 50-51), complétant plutôt leurs rangs et accordant les sommes nécessaires au culte, et le Sénat ne s'était pas opposé à cette mesure impériale. Ce qu'en dit Symmaque (*Rel.* III, 6-7) est confirmé par Ammien qui raconte le séjour de Constance II à Rome (XVI, 10). De plus, neuf des vingt paragraphes de la *Relatio* III de Symmaque sont consacrés à des préoccupations financières (§11-19). F. Paschoud, 1965, p. 222-226, soutient la thèse que Symmaque fut avant tout sensible aux questions d'argent.

¹⁸⁶ Symm., *Rel.* III, 4

utilitaire de la religion qu'il exprima, considérant celle-ci d'un point de vue pratique, mesurant, sous l'apparence d'un œcuménisme agnostique, les bénéfices qu'elle peut apporter au peuple romain ; pour le second, c'est l'exigence d'une foi personnelle et le principe que la révélation est une¹⁸⁷. Il va de soi que ces deux positions étaient incompatibles. En effet, pour tolérer le christianisme, Symmaque devait l'intégrer au panthéon de la religion traditionnelle et ainsi le dénaturer, préconisant un syncrétisme dans lequel plusieurs voies pouvaient mener à percer le mystère de la divinité ; pour y arriver, la foi chrétienne ne représentait seulement qu'un moyen parmi d'autres.

¹⁸⁷ H. Savon, 1997, p. 179-180.

CHAPITRE II

Contexte historique de la fin du IV^e siècle apr. J.-C.

Afin de replacer dans son contexte historique la problématique de cette étude et d'apporter un éclairage sur la scène politique et les enjeux dans lesquels s'inscrivent les œuvres de Symmaque et d'Ambroise, il convient, dans ce présent chapitre, de donner un exposé de l'histoire de l'Empire romain tardif, du règne de Gratien à celui de Théodose, et d'établir les tendances actuelles de la recherche. Pour ce faire, un accent particulier est mis sur les événements d'ordre politique, militaire et religieux, et ce, dans le but de discerner l'environnement dans lequel sont issus les discours des protagonistes.

II. 1. Gratien, empereur d'Occident, et l'élection de Valentinien II

Gratien fut proclamé troisième Auguste en 367 par Valentinien I^{er}, au côté de celui-ci et de Valens, devenant ainsi le successeur d'Occident¹⁸⁸. Quelque temps après cette ascension au pouvoir, Symmaque prononcera, le 18 avril 369 ou le 3 janvier 370¹⁸⁹, un panégyrique en l'honneur de Gratien. Il s'agit d'une œuvre purement de circonstance où l'orateur exprime les espoirs que l'Empire place en la personne de Gratien, qui, du fait de son jeune âge, n'a pas encore eu la possibilité de faire ses preuves et de prouver ses capacités de dirigeant.

Le 17 novembre 375, Valentinien décéda alors qu'il recevait une ambassade quade¹⁹⁰. Parmi les Augustes survivants, le plus ancien, Valens, se trouvait à Antioche alors que Gratien, le plus jeune, se situait à Trèves. Selon le témoignage d'Ammien, le *magister militum* Mérobaud et le *comes rei militaris* Sebastianus étaient encore positionnés avec leurs troupes dans le territoire des Quades et il y avait tout lieu de croire que les soldats élèveraient à la pourpre Sebastianus si un empereur ne leur était pas présenté : animé par cette crainte, l'entourage du souverain défunt se mit d'accord avec Mérobaud et, après que ce dernier eût gagné Brigetio avec ses troupes, on choisit pour diriger l'Empire le fils de Valentinien I^{er} et de Justine : le 22 novembre 375, Valentinien II fut proclamé empereur par l'armée établie à Brigetio, tandis que Sebastianus et ses soldats se trouvaient

¹⁸⁸ Amm., XXVII, 6, 4-11 ; Zosim., IV, 12, 2.

¹⁸⁹ Concernant la date à laquelle le panégyrique fut prononcé, se référer aux notes complémentaires de J.-P. Callu dans l'édition des *Discours* de Symmaque (2009, CUF) : *Or.* II, p. 12, n. 1 ; *Or.* III, p. 24.

¹⁹⁰ Amm., XXX, 6, 5 ; Zosim., IV, 17.

alors de l'autre côté du Danube¹⁹¹. Bien que Valens et Gratien aient accepté cette élévation au pouvoir impérial, Valentinien II demeura à un rang subordonné sous une sorte de tutelle de Gratien et ce dernier fut, en vérité, le véritable bénéficiaire de cette nomination¹⁹². En accord également avec Valens, il régna désormais sans conteste sur l'ensemble du territoire que son père avait gouverné.

Gratien rompit complètement avec les principes de gouvernement de Valentinien I^{er}. Ainsi, son règne s'était inauguré par une amnistie générale : les exilés furent autorisés à retourner chez eux ; les biens confisqués de ceux qui avaient été exécutés furent restitués à leurs héritiers ; les procès en cours furent conclus par des non-lieux ; tous les arriérés d'impôts furent remis ; une loi, datant du 17 septembre 376, interdit pour l'avenir de soumettre à la torture les curiales lors de la levée des impôts¹⁹³.

II. 2. L'Église chrétienne sous Gratien

Le règne de Gratien ouvrit également à la religion chrétienne occidentale une ère favorable : l'empereur, en plus de professer lui-même le christianisme nicéen avec ardeur¹⁹⁴, renouvela l'interdiction, qui avait été décrétée par son père, de l'Église et du culte donatistes¹⁹⁵ et confisqua les lieux de réunion de ses adeptes¹⁹⁶. Il approuva également la procédure proposée par un synode romain concernant le jugement des évêques : en 378, on avait demandé à l'empereur de rendre effectives par son pouvoir et ses fonctionnaires les sentences des synodes et du pontife romains

¹⁹¹ Amm., XXX, 10, 3-5. C'est la version suivie par E. Stein, 1959, p. 183 ; cf. Zosim., IV, 19, 1. D. S. Potter, 2004, p. 543-544, émet des doutes quant aux versions émises par Ammien et Zosime et aux raisons qui poussèrent les officiers à élever Valentinien II au titre d'Auguste. Selon lui, ces versions auraient été élaborées après la proclamation pour justifier une usurpation par les officiers à Brigetio et la destitution de ceux en qui ils ne pouvaient pas avoir confiance. De plus, le très peu de temps que cela prit pour proclamer Valentinien II est peut-être redevable au fait que les dirigeants d'Illyricum n'auraient pas été enclins à soumettre leur autorité à l'un ou à l'autre des deux empereurs régnants, Valens et Gratien : « Valens had been very much the junior partner to his brother, and the court of Gratian was on the verge of upheaval from which officials in Illyricum may well have wished to have some cover. For such officials a four-year-old was preferable to a teenager. »

¹⁹² A. Piganiol, 1972 (1947), p. 223, soutient également que l'effigie de Valentinien II n'occupe pas la même superficie sur les monnaies que celle de Valens et de Gratien. Selon l'auteur, le rang subordonné d'un Auguste se reconnaît au fait que sur les monnaies sa tête est plus petite et entourée d'une légende ininterrompue alors que dans le cas de la monnaie d'un Auguste senior, la légende est interrompue par la tête qui est davantage imposante. Les monnaies de Gratien comportent une légende ininterrompue de 367 à 375 et celles de Valentinien II à partir de 375.

¹⁹³ E. Stein, 1959, p. 184 ; *Cod. Th.* IX, 35, 2.

¹⁹⁴ E. Stein, 1959, p. 184 ; Aus., *Grat.* XIV, 63. Le IV^e siècle représente surtout pour le christianisme une période de questionnements et de spéculations sur la nature du rapport entre le Père et le Fils, période qui donnera naissance à des systèmes différents de pensée, dont la foi homéenne et la foi nicéenne, et à des débats théologiques (R. M. Errington, 1997, p. 25-27).

¹⁹⁵ *Cod. Th.* XVI, 6, 2. Cette loi réitère les mesures prises par Valentinien I^{er} concernant le donatisme : cf. *ibid.*, 6, 1.

¹⁹⁶ *Ibid.*, 5, 4. Cette loi ne viserait que le donatisme : cf. D. H. Williams, 1995, p. 158.

prononcées à l'égard des évêques¹⁹⁷. Cette juridiction agit en faveur de la primauté de l'Église de Rome, qui était déjà reconnue, mais qui revêtit dès lors une autorité que les évêques de la fin du IV^e siècle se sont efforcés d'accroître. C'est ainsi que l'épiscopat de Rome devint progressivement une source de référence pour les évêques non seulement d'Italie centrale et méridionale, mais également d'Espagne, de Gaule et d'Illyricum, qu'il se prononça de plus en plus sur des questions litigieuses de droit canon et qu'il prit des décisions qui furent acceptées dans des milieux très étendus, devenant ainsi, à côté des résolutions conciliaires, une des sources principales du droit canon occidental¹⁹⁸. Dans la longue série de ces décrétales pontificales, il nous est parvenu notamment la *Lettre I* du pape Sirice (385-399), écrite en février 385 et adressée à l'évêque de Tarragone en Espagne, qui statuait sur les qualités requises pour les fonctions sacerdotales¹⁹⁹.

Gratien continua de tolérer quelques évêques ariens dans les régions de l'Illyricum immédiatement adjacentes au territoire de Valens mais on peut toutefois supposer qu'il a tenté de détourner l'empereur d'Orient de sa politique religieuse arienne. C'est ce que nous montre pour le moins la législation de ce dernier à la fin de 377, qui rappela une partie des Nicéens qu'il avait exilés et amnistia aussi de nombreux moines condamnés aux mines²⁰⁰. Sans pour autant en voir la seule cause, il n'est pas improbable que ces mesures furent décidées à la suite des négociations au cours desquelles Valens venait de demander l'aide militaire de Gratien et en avait obtenu l'assurance²⁰¹. Il faut également ajouter que les crises qui survinrent dans les dernières années du règne de ce dernier épargnèrent de d'autres persécutions ceux qui n'étaient pas Ariens : en 375, Valens faisait face au même moment à deux menaces militaires, les Perses et les Isauriens, et quand il apprit que ses forces en Thrace avaient été battues par les Goths dans l'été 377, l'empereur décida le retour des Nicéens qu'il avait exilés. Peut-être considéra-t-il l'effet néfaste des persécutions

¹⁹⁷ E. Stein, 1959, p. 184.

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 185. Sur la portée des décrétales, cf. J. Gaudemet, 1957, p. 148-154.

¹⁹⁹ Cf. Sir., *Ep.* I, IX-XI : le pape fixa notamment pour le diaconat, la prêtrise et l'épiscopat un âge minimum d'entrée en fonction et pour les trois ordres majeurs cléricaux, il interdit l'usage du mariage.

²⁰⁰ Rufin., *Hist.* XI, 13 : l'historien accorde à l'empereur arien un désir de repentance. Socrate (*Hist. eccl.* IV, 35) reprit le récit de Rufin mais en faisant abstraction de cette motivation pieuse : « il [Valens] cessa d'envoyer les croyants de la foi nicéenne en exil » (τοῦ εἰς ἔξορίαν πέμπειν τοὺς φρονούντας τὸ δημοσίῳ ἀφίστατο) ; à ce propos cf. R. M. Errington, 1997, p. 27-28, qui voit dans ce changement la volonté d'accorder davantage de crédit à Gratien, empereur orthodoxe, et de soutenir le stéréotype de l'empereur arien persécuteur.

²⁰¹ Cf. Amm., XXXI, 10, 3 ; N. E. Lenski, 2002, p. 242-263 : la politique de Valens en matière religieuse se définit par un désir d'établir une concorde au sein de l'Église et en cela, même si celui-ci utilisa des moyens coercitifs, elle se rapprochait de celle de son prédécesseur, Valentinien I^{er}. Ainsi, il a toujours agi dans le but de maintenir une cohésion religieuse. Il appuya l'arianisme, croyance qui était alors dominante dans l'Empire d'Orient et, de 366 à 373, il se limita à seulement encourager une conformité chez ceux qui n'étaient pas ariens. Cependant, vers la fin de son règne, son attitude devint davantage intransigeante afin d'unifier l'Église sous la foi homéenne. À la lecture des sources anciennes, Eudoxe et Euzoios ont exercé une grande influence sur la politique religieuse de Valens et étaient responsables de nombreuses de ses décisions (cf. par exemple, Sozom., *Hist. eccl.* VI, 7, 9-10 ; 10, 2-3 ; Socr., *Hist. eccl.* IV, 13, 3 ; Theod., *Hist. eccl.* IV, 20, 5 ; 22, 10) : l'influence néfaste exercée sur l'empereur y est stéréotypée et bien qu'il s'agisse d'un lieu commun chez ces auteurs chrétiens qui adhèrent à la foi nicéenne, N. E. Lenski, 2002, p. 244-245, leur donne un certain crédit.

religieuses pour la stabilité de l'Empire, ce qui ne signifie pas pour autant qu'il acceptât la foi nicéenne²⁰².

II. 3. Gratien et la bataille d'Andrinople

Gratien avait en effet promis à son oncle son appui et l'ensemble des forces militaires dont disposait l'Occident contre les Goths et leurs alliés, mais il fut retenu pendant quelques mois, jusque vers le milieu de 378, par une guerre sur le Rhin. Une incursion d'Alamans l'avait forcé en effet à rappeler ses troupes qui se dirigeaient déjà vers l'Illyricum et après que ses *magistri* eurent vaincu les forces alamanes du roi Priarius à Argentaria, il entreprit, ayant franchi le Rhin, une expédition punitive en Forêt Noire²⁰³. N. E. Lenski vit dans ces expéditions militaires une façon de retarder son intervention en Orient²⁰⁴. Selon Ammien, c'est la jalousie des récents succès de Gratien contre les barbares qui détermina Valens à se rendre lui-même sur le théâtre d'opérations de Thrace avec l'ensemble des troupes disponibles en Orient²⁰⁵. Lorsque Valens arriva dans la région d'Andrinople, il fut confronté aux Wisigoths que Fritigern avait rassemblés et qu'avaient rejoints par la suite les Alains de Saphrax et les Ostrogoths d'Alatheus²⁰⁶. Gratien, alors qu'il traversait l'Illyricum, le pria

²⁰² N. E. Lenski, 2002, p. 261 : « in light of this policy reversal, we can see that Valens himself understood the deleterious effects of his attacks. The fact that he felt compelled to recall his victims in the face of military crisis meant he believed that a continuation of his intransigence would have been destabilizing to his own empire ».

²⁰³ Amm., XXXI, 10, 6-17 ; Oros., *Hist.* VII, 33, 8.

²⁰⁴ N. E. Lenski, 2002, p. 265-266. Cf. R. M. Errington, 1996b, p. 4 : rien ne suggère une intervention militaire de Gratien en Orient jusqu'en 381.

²⁰⁵ Amm., XXXI, 12, 1. Cf. P. Maraval, 2009, p. 23 : la volonté de Valens de combattre immédiatement sans attendre les troupes de Gratien s'explique davantage par la trop grande confiance qu'il accordait aux capacités des armées romaines, qui dans le passé avaient à plusieurs reprises vaincu les Goths, et également par une insuffisance d'information sur les forces de ses adversaires. N. E. Lenski, 2002, p. 365, affirme seulement que si Valens avança seul, c'est tout simplement parce que Gratien tardait trop à arriver et que la situation nécessitait d'agir rapidement. Selon P. J. Heather, 1996, p. 134, la jalousie de Valens envers Gratien l'avait incité à prendre l'initiative d'avancer seul vers l'ennemi et l'empereur d'Orient avait également reçu des informations qui sous-estimaient considérablement l'ampleur des effectifs barbares. Il quitta ainsi Andrinople avec son armée afin d'engager le combat mais se retrouva devant un nombre de Goths auquel il ne s'attendait pas. Le combat commença avant que l'armée romaine n'ait eu le temps de se déployer complètement. M. Kulikowski, 2007, p. 139-143, adhère également à cette version d'Ammien en y apportant toutefois quelques changements et précisions : Valens avait confiance en les capacités de son armée et se dirigea en Thrace ; au printemps 378, il arriva à Constantinople et nomma Sebastianus *magister militum*. Celui-ci acquit quelques victoires, mais ce succès eut pour conséquence de former un front commun goth sous l'initiative de Fritigern. Sebastianus informa Valens, qui était encore à Constantinople, de ses récentes victoires et ce dernier quitta la ville avec son armée pour le rejoindre à Andrinople, peut-être motivé par sa jalousie envers la gloire du militaire. Valens reçut des informations erronées qui minimisaient le nombre de Goths de Fritigern près d'Andrinople, ce qui l'incita à avancer sans attendre le soutien de Gratien. Cependant, les Goths d'Alatheus et de Saphrax n'étaient pas encore arrivés et Fritigern envoya un ambassadeur à Valens mais ce dernier refusa l'entente proposée et disposa ses troupes. Fritigern essaya de gagner du temps en envoyant des émissaires pendant que la condition des troupes romaines se détériorait, ce qui motiva Valens à envoyer à son tour un ambassadeur. Selon M. Kulikowski, 2007, p. 142, « this was a mistake, and cannot imagine Valentinian or Constantius II opening protracted negotiations with the enemy while their soldier's readiness withered away in the wake of a forced march. » Des troupes romaines avancèrent trop tôt et engagèrent le combat, ce qui rompit la ligne de bataille, et, conjointement, les troupes d'Alatheus et de Saphrax arrivèrent.

²⁰⁶ Amm., XXXI, 12, 10-17 ; E. Demougeot, 1974, p. 145.

de ne pas risquer une bataille avant qu'il fût arrivé²⁰⁷. Cependant, Valens décida, contre la volonté de l'empereur d'Occident, d'avancer seul vers l'ennemi. Il périt lors de la bataille et les pertes romaines, selon le récit d'Ammien, furent nombreuses²⁰⁸.

II. 4. L'ascension au pouvoir de Théodose

Après la mort de Valens à Andrinople, Gratien se retrouva seul empereur puisque Valentinien II ne pouvait lui être d'aucune aide en raison de son jeune âge et ceci eut des répercussions dans son gouvernement. Ainsi, il dut faire face, sur le plan militaire, à une difficulté conséquente : alors que l'Occident demeurait sous menace, il devait contenir les mouvements des Goths en Thrace en même temps que de nouvelles incursions ennemies se produisaient sur la frontière danubienne²⁰⁹.

C'est dans ce contexte de difficultés militaires que Gratien aurait élevé Théodose au titre d'empereur d'Orient. En effet, si l'on suit le récit de Théodoret, qui a longtemps été retenu²¹⁰, ne sachant comment aborder la situation après Andrinople, il aurait estimé que la solution la plus appropriée était de rappeler rapidement Théodose à la cour. Ce dernier, une fois revêtu du titre de *magister militum*, se serait dirigé sur le théâtre d'opérations en Thrace pour y combattre les barbares et à la suite des succès qu'il y accomplit, il aurait été élevé à la pourpre par Gratien. Ce scénario était confirmé, avec de légères modifications cependant, par Pacatus, qui précisait dans son panégyrique en l'honneur de Théodose que ce dernier avait d'abord été nommé *magister equitum*, qu'il vainquit ensuite les Sarmates en Pannonie, et non en Thrace comme l'affirmait Théodoret, cette victoire étant également confirmée par Thémistios, et qu'enfin il fut proclamé Auguste à Sirmium en présence de l'armée²¹¹.

Ce scénario a été remis en question notamment par P. Maraval, qui s'interrogea sur les dates et les étapes de l'élévation de Théodose ainsi que sur les motifs qui poussèrent Gratien à le

²⁰⁷ Amm., XXXI, 12, 5.

²⁰⁸ *Ibid.*, 13, 18-19. Cependant, en lisant ce passage, il nous apparaît que la perte à la suite d'Andrinople se situe davantage sur le plan du prestige que d'une impossibilité à remplacer les nombreuses morts. D'ailleurs, Ammien souligne que le sort funeste de Valens ne fut pas le premier que l'histoire romaine ait connu (*ibid.*, 13, 13 ; 17).

²⁰⁹ A. Chauvot, 1998, p. 284.

²¹⁰ Theod., *Hist. eccl.* V, 5-6. C'est ce scénario qui est adopté par la plupart des historiens qui étudient le règne de Théodose, notamment A. Piganiol, 1972 (1947), p. 229-230, A. H. M. Jones, 1964, p. 156, S. Williams et G. Friell, 1994, p. 26, à l'exception faite que, selon ces derniers, Théodose ne remporta pas sa victoire en Thrace mais en Pannonie.

²¹¹ *Pan. Lat.* XII (2), 10, 2-11, 2 ; Them., *Or.* XV, 198a.

choisir²¹². Il en proposa ainsi un autre tout différent, récusant totalement le témoignage de Théodoret²¹³. Le silence des sources qui sont contemporaines ou plus proches de l'évènement que le récit de Théodoret concernant l'ascension de Théodose au pouvoir mène à considérer la possibilité que Gratien n'aurait pas été le véritable responsable de cette élévation mais plutôt que le nom de Théodose fut imposé par d'autres, voire peut-être même qu'il fut, en tant que *magister* victorieux, proclamé empereur par ses troupes après quelques mois de campagne vers la fin de l'année 378²¹⁴. Ainsi, d'après ce scénario, Gratien, dans l'impossibilité de s'opposer à cette usurpation, aurait dû alors s'incliner devant le fait accompli et confier au nouvel élu, qui sera élevé à la dignité impériale le 19 janvier 379 et reconnu par l'Occident, la charge de pacifier les Balkans sans pour autant que cette approbation fût instantanée ou volontaire²¹⁵.

Selon P. Maraval, le discours que prononça Ausone à Trèves vers le milieu de l'an 379 pour remercier Gratien du consulat qu'il lui a accordé constituerait un indice de cette version des faits. En effet, alors que l'orateur aborde longuement les victoires de l'empereur d'Occident sur le Rhin et le Danube, sa vengeance de la mort de Valens, l'ordre qu'il a rétabli en Orient, l'élection de son frère au pouvoir, le nom de Théodose, quant à lui, son existence même ne sont aucunement évoqués²¹⁶. Sachant que Théodose avait été, depuis plusieurs mois, reconnu officiellement empereur à l'époque où ce discours fut prononcé, le silence d'Ausone s'expliquerait par sa prudence, n'ayant pas voulu raviver à Gratien, dans un discours d'apparat, le souvenir qu'on lui avait forcé la main²¹⁷.

²¹² P. Maraval, 2009, p. 34-43. Avant P. Maraval (2009), la question de l'ascension de Théodose au trône avait déjà été abordée par R. M. Errington (1996a), qui rassembla les arguments selon lesquels ce dernier était actif sur les Balkans : cf. la version retenue par H. Leppin, 2003, p. 43-44.

²¹³ P. Maraval, 2009, p. 39 : les allusions qui se trouvent dans les discours de Pacatus et de Thémistios grâce auxquelles on confirme le récit de Théodoret restent, selon lui, trop vagues et il faut aussi garder à l'esprit que le scénario de l'historien a été rédigé plusieurs décennies après l'évènement, à une époque où la légende du glorieux et orthodoxe empereur était fixée. Cf. M. Kulikowski, 2007, p. 149, qui garde également ses distances par rapport à cette source tardive : « part of his story of Theodosius' accession is palpably fictionalized » (cf. Theod., *Hist. eccl.* V, 5).

²¹⁴ Zosime (IV, 24, 4) et Ps.-Aurélius Victor (*Epit.* XLVII, 3 ; XLVIII, 1) se taisent sur les circonstances de l'accès de Théodose à l'Empire. M. Kulikowski, 2007, p. 149, mentionne également le silence de Thémistios et de Pacatus concernant la voie qui a conduit Théodose au pouvoir et le fait que les orateurs n'ont pas abordé la relation entre Gratien et Théodose à la suite d'Andrinople.

²¹⁵ H. Sivan, 1996, p. 198-211, notamment p. 202. M. Kulikowski, 2007, p. 149-150, quant à lui, nuance quelque peu cette version : il soutient que Théodose, appuyé par ses amis à la cour, aurait vu l'occasion, entre août 378 (des suites du désastre d'Andrinople) et janvier 379, de se faire valoir à nouveau et en aurait simplement saisi l'opportunité. Certains indices montrent, selon eux, un manque de cohésion ou d'entente entre les deux empereurs : la nonchalance de Gratien et le peu d'aide qu'il envoya à son collègue (M. Kulikowski, 2007, p. 150) ; l'élection d'Arcadius au titre de César sans le consentement de l'empereur d'Occident (H. Sivan, 1996, p. 205 ; M. Kulikowski, 2007, p. 159). Ce dernier souligne également le fait qu'entre la défaite d'Andrinople et l'ascension de Théodose au pouvoir, un intervalle de plus de cinq mois s'était écoulé : on peut penser qu'en cette période de troubles qu'étaient les années 378-379, Gratien s'est vu imposer un candidat au titre d'empereur et que, par conséquent, la décision d'élever Théodose au pouvoir impérial ne vint pas de lui en premier lieu, élévation pour laquelle il prit un temps considérable avant de reconnaître (*ibid.*, p. 149).

²¹⁶ P. Maraval, 2009, p. 40 ; Aus., *Grat.* II-III.

²¹⁷ P. Maraval, 2009, p. 40.

Quoi qu'il en soit, Théodose sera le dernier Occidental à diriger la partie orientale de l'empire et également le dernier empereur à posséder sous sa domination le territoire intégral de tout l'Occident, ainsi que la suite de son règne le démontrera.

II. 5. *Le problème goth*

Les conflits avec les Goths, qui touchèrent l'Empire vers la fin du IV^e siècle, furent d'abord affrontés conjointement par Gratien et Théodose en 379, mais dès l'été de cette même année, l'empereur d'Occident dut repousser sur le Rhin une incursion de Francs et d'Alamans alors qu'au même moment, à Thessalonique, Théodose renforçait et accroissait son armée afin de préparer de nouvelles opérations contre les barbares du Danube²¹⁸. Alors que les empereurs avaient réuni pour une seconde fois leurs forces, Théodose, qui était en Macédoine, se vit infliger en 380 une défaite par Fritigern²¹⁹. Quant à Gratien, s'étant dirigé en Pannonie, il conclut une entente avec Alatheus et Saphrax²²⁰ : selon E. Demougeot, les barbares reçurent le statut de *foederati* et furent inclus dans le territoire de l'Empire ; ils servirent en tant que soldats mercenaires et non en tant que recrues puisque seuls les colons provinciaux non tributaires et les colons tributaires barbares admis à remplacer les *tirones* romains pouvaient être considérés comme tels²²¹. Cependant, leur service ne fut pas celui d'individus isolés ou d'une clientèle qui servaient à titre personnel, mais celui d'un peuple représenté ethniquement et politiquement par son chef avec qui l'empereur avait conclu le *foedus*²²². Ainsi, une fois inclus dans l'armée régulière, même s'ils y étaient divisés en unités bien distinctes, ces barbares *foederati* constituaient un ensemble homogène et cohérent qui recevait par l'intermédiaire de leur roi les ordres de l'empereur²²³. Cependant, cette façon de procéder rendait dès lors difficile l'intégration à proprement parler des étrangers puisque ceux-ci étaient susceptibles de conserver leur identité ethnique et culturelle ainsi qu'un attachement politique à leur

²¹⁸ Them., *Or.* XIV, 181b. Cf. R. M. Errington, 1996b, p. 5-7, qui récuse entre autres le témoignage de Zosime (IV, 30, 1) qui fait mention de recrues barbares trans-danubiennes.

²¹⁹ Zosim., IV, 31, 2-5.

²²⁰ Deux sources nous renseignent en ce qui concerne cet arrangement : d'une part, il y a le témoignage de Zosime qui, dans un passage peu clair (IV, 34, 2), confond les Goths (de Fritigern, d'Alatheus et de Saphrax) avec des Germains transrhénans et affirme que Gratien les autorise à s'établir en Mésie Supérieure et en Pannonie, d'autre part, il y a celui de Jordanès qui écrit qu'Alatheus et Saphrax atteignirent la Pannonie (XXVII, 140) et qu'ensuite Gratien conclut avec eux un traité leur concédant vivres et dons (XXVII, 141).

²²¹ E. Demougeot, 1974, p. 148. Cette thèse s'oppose à la définition de *foederati* proposée par T. Stickler, 2007, p. 495, bien que le terme en lui-même pose des difficultés quant à sa signification exacte et à sa portée : « it is a traditional term that was already in use under the Roman Republic, when it applied to allies of Rome with whom a *foedus* of either limited or unlimited duration was agreed upon that included certain sacral elements such as invoking curses on oneself if one violated its terms. The Romans saw in the *foederati* separate and independent political entities and counted them among the *gentes externae*. Therefore they did not form a part of the Roman Empire proper, however close their actual relationship with the empire in reality may have been. » De plus, comme il le fait remarquer, les barbares n'ont pas intégré l'armée romaine de l'époque tardive seulement sous le statut de *foederati* : il existait plusieurs façons différentes d'intégrer les populations barbares au sein de l'empire et l'octroi du statut de *foederati* aux barbares qui étaient déjà installés dans le territoire romain n'en était qu'une parmi celles-ci (*ibid.*, p. 496).

²²² E. Demougeot, 1974, p. 148-149.

²²³ *Ibid.*, p. 149.

communauté. La réussite de la « barbarisation » – ou devrait-on plutôt dire de la « romanisation » – se définit en effet par le fait que les mercenaires barbares et leur famille, vivant au sein du territoire romain, devenaient à long terme des « Romains », que leur identité devenait romaine même si leur ethnicité était autre : le succès de l'intégration ne pouvait être assuré autrement que si les liens des soldats barbares les unissant à leur ancienne patrie étaient remplacés par un sentiment d'attachement, d'appartenance et de loyauté à l'Empire²²⁴.

D'après la recherche récente, on ne croit pas que les Goths furent reçus dans l'empire dans le sens où l'entend E. Demougeot, soit en tant que *foederati* « autonomes » auxquels on leur aurait concédé un territoire²²⁵. Cette théorie a notamment été contestée par T. S. Burns, qui voit dans cet accord une simple *receptio* de barbares leur assurant un ravitaillement sans pour autant que de véritables enclaves leur soient concédées²²⁶. Suivant la même ligne de pensée, G. Wirth a considéré

²²⁴ À ce propos, cf. T. Stickler, 2005, p. 499. L'intégration des barbares dans l'empire – ou ce que l'on appelle souvent « barbarisation » – ne doit pas être considérée seulement sous un angle négatif, comme les sources antiques ont fortement tendance à le montrer. En effet, le portrait général qui s'en dégage présente ce phénomène d'intégration comme s'il était synonyme de décadence. Cependant, les peuples vaincus et soumis pouvaient représenter une source d'information non négligeable concernant les autres groupes barbares installés de l'autre côté du *limes*, permettant notamment de distinguer ceux qui représentaient des ennemis ou inversement ceux qui pouvaient être des alliés (cf. *ibid*). De cette façon, l'empereur pouvait conserver une certaine influence dans le paysage politique de l'arrière-pays. On comprend dès lors cet avantage dans un contexte où, comme l'expliquent S. Williams et G. Friell, 1994, p. 14, les guerres entre les groupes barbares se déroulaient au-delà des frontières de l'empire et souvent assez éloignées de celles-ci : le temps que des nouvelles des ethnies étrangères parvinssent au pouvoir impérial romain était tel que celles-ci pouvaient avoir changé, que la situation pouvait n'être plus la même, et ce, parfois depuis longtemps. Il ne faut donc pas avoir une confiance aveugle en les auteurs anciens et plutôt considérer les divergences d'opinion sur les barbares, et ce, tout en gardant à l'esprit la difficulté qu'il y a à appréhender une pensée à partir de sources à la fois fragmentaires et de nature différente : le terme *βάρβαρος* renvoie notamment aux notions d'irrationalité, d'ignorance, de désordre et de cruauté (cf. A. Chauvot, 1998, p. 8-12) et cette vision négative a été popularisée par Isocrate (*Panath.* [XII] 150-152) ; Eunape considère la « Barbarie » comme une menace pour l'Empire romain, porteuse de la plus grande sauvagerie naturelle (*Frg.* IX, 59) ; les barbares sont décrits par Zosime comme étant des êtres ravageurs (I, 43, 1-2), ingrats, malveillants, insolents (IV, 39, 5) indisciplinés et sauvages (IV, 30, 3-5). On retrouve donc chez ces historiens des jugements cuisants contre les barbares, ces êtres sauvages, et une vision particulièrement négative. Cependant, on peut noter un paradoxe entre cette vision de Zosime et le fait qu'il louange certains « étrangers » au service de Rome, tels Arbogast et Baudo, incorruptibles et dotés d'une intelligence ainsi que d'un courage à la guerre hors du commun (IV, 33, 2). Thémistios, quant à lui, prôna la philanthropie et, à l'opposé de la vision défavorable largement répandue, ne vit pas négativement l'opportunité qu'offrait l'intégration des barbares dans l'empire (*Or.* XVI, 209a-210a ; 211a-c), mais il faut néanmoins garder une certaine réserve quant à ses propos et à sa sincérité devant le phénomène, car il se devait, en tant que panégyriste, de louer la politique impériale peu importe ses conséquences, comme J.-L. Malosse (2000) l'a démontré dans son étude. L. J. Daly, 1972, p. 372-373, accorde toutefois à l'orateur une crédibilité. Le même constat positif est observable également chez Pacatus, pour qui un Goth fermier et soldat est davantage utile pour l'État qu'un Goth mort (*Pan. Lat.* XII [2], 22, 3).

²²⁵ La définition de *foederati* au IV^e siècle apr. J.-C. est nébuleuse : Jordanès, en XXI, 112, donna au statut des *foederati* du IV^e siècle la signification qu'il avait au VI^e siècle, époque au cours de laquelle il rédigea son œuvre, faisant ainsi un anachronisme, et il semble que d'autres auteurs aient également éprouvé des difficultés à définir ces groupes, ce qui rend maintenant la tâche particulièrement difficile pour connaître la portée exacte que le statut avait au IV^e siècle et ce qu'il impliquait. Certains soutiennent que la signification du mot *foederati* se limiterait simplement à désigner une entente avec l'Empire et rien de plus (c'est notamment l'avis de M. Kulikowski, 2006, p. 361) ; selon d'autres, il s'agirait d'une entente avec bénéfiques et devoirs réciproques, ce qui consiste en l'argument traditionnel (J. H. W. G. Liebeschuetz, 1993, p. 266-267), ou encore, on préfère plutôt remettre en question les termes de cette entente et le rapport de force réel qui y était impliqué à l'époque, considérant que les *foederati* auraient été admis dans l'entente non pas en tant qu'égaux mais en tant que sujets (P. J. Heather, 1997, p. 64).

²²⁶ T. S. Burns, 1994, p. 60-62 : l'approvisionnement en vivres était essentiel lors des opérations militaires et sa gestion est demeurée sous le contrôle de l'État romain. L'établissement d'une communauté barbare – d'un groupe étranger – concentrée au sein de l'empire aurait requis une réorganisation du réseau de ravitaillement pour approvisionner le territoire concédé et cela aurait laissé des traces dans les documents juridiques et administratifs. Or, ce n'est pas le cas

l'accord de 380 comme une intégration de *dediticii* à des fins essentiellement militaires²²⁷. P. J. Heather, quant à lui, souligne l'ambiguïté des termes *dediticii* et *foederati* : ceux-ci tendent à aller de pair pour autant que l'on adhère à la thèse que le *foedus*, au IV^e siècle, était généralement le résultat d'une *deditio* antérieure²²⁸.

À la suite du traité de 380, l'empereur d'Orient établit une entente avec Athanaric, ancien rival de Fritigern²²⁹, l'ayant reçu à Constantinople le 11 janvier 381²³⁰. Théodose, par le faste avec lequel il accueillit le chef goth et lui assura des funérailles peu après, manifesta sa volonté d'une politique bien précise²³¹. Selon E. Demougeot, l'empereur d'Orient renouvela avec celui-ci le traité de 332²³² – aboli depuis 367 par Valens – qui avait fait des Wisigoths un peuple de *foederati* établi à l'extérieur de l'État romain, s'engageant à servir militairement le pouvoir impérial contre l'envoi de

ici. De plus, selon T. S. Burns, il n'y a pas de témoignages archéologiques, tel un site comportant un large rassemblement inhabituel de sépultures, doté d'artefacts goths datant de cette époque, qui montreraient l'existence d'un établissement barbare indépendant dans le territoire romain. M. Kulikowski, 2007, p. 56 ; 60, émet cependant des doutes quant à l'exactitude et à la fiabilité des preuves archéologiques dans ce genre de cas : elles ne donnent souvent pas une impression assez précise de la situation et il est très difficile de tirer des conclusions concernant l'ethnicité d'un groupe (ou l'identité, qui est encore plus problématique à déterminer puisque, sentiment subjectif d'appartenance, elle se définit sur le plan psychologique individuel). En effet, il remet notamment en question la possibilité de déterminer une ethnie précise grâce à des fibules et à des boucles de ceinture (*id.*, 2008, p. 270). Dans la même ligne de pensée, H. Wolfram, 1997, p. 3, dénonça également l'inefficacité de l'archéologie pour l'identification de l'ethnicité d'un groupe particulier et W. Goffart, 2006, p. 10-12, d'une opinion toutefois plus nuancée, choisit de ne pas utiliser ce type de documentation en raison des difficultés qu'il pouvait susciter. Cette critique de l'archéologie est tout à fait justifiable du fait que nous ne possédons pas d'idées précises sur ce qu'un « habit » barbare doit représenter et s'il existait une façon particulière et différente de se vêtir entre chaque peuple barbare (cf. W. Pohl, 2006, p. 135-142, qui étudia les perceptions ethnographiques chez les auteurs de l'Antiquité tardive et du haut Moyen Âge et dans quelle mesure les informations ethnographiques furent sélectionnées pour devenir des critères significatifs de différenciation ethnique). De plus, il ne faut pas oublier qu'au IV^e siècle l'Empire n'avait pas de « culture latine » uniforme mais *des* cultures, à moins évidemment que l'on n'adhère à la théorie des citoyens romains habillés d'une toge blanche et des étrangers habillés de peaux d'animaux et dotés des parures qui y sont assorties.

²²⁷ G. Wirth, 1997, p. 50-51.

²²⁸ P. J. Heather, 1997, p. 62-63.

²²⁹ Fritigern est mentionné pour la dernière fois dans le contexte des conflits de 380 chez Zosime (IV, 34, 2) et Jordanès (XXVII, 140). Les noms d'Alatheus et de Saphrax disparaissent également des sources après 380. À ce propos, cf. M. Kulikowski, 2007, p. 152. Afin d'être acceptés dans l'empire par Gratien en 380, les barbares ont peut-être dû renoncer à leurs chefs.

²³⁰ Cette entente en est une conclue avec un chef qui était en conflit avec une partie, probablement importante, de son peuple. Les sources à ce sujet sont divergentes : d'un côté, Zosime (IV, 34, 4), hostile à Théodose, décrit un Athanaric expulsé par les siens et sans soutiens importants ; de l'autre, Jordanès (XXVIII, 142) favorable, lui, à l'empereur, écrit que le barbare avait été invité par celui-ci.

²³¹ Cf. A. Chauvot, 1998, p. 270 ; p. 275-276. La réception d'Athanaric à Constantinople et l'ampleur des funérailles offertes par l'empereur relèvent de la « propagande » théodosienne : un accueil de cette envergure devait contribuer à fortifier la position d'Athanaric vis-à-vis des Goths alors que Fritigern venait de disparaître de la scène. C'est du moins ce qu'aurait cherché Théodose en assurant une telle réception (cf. Jord., XXVIII, 142-143 et Zosim., IV, 34, 5, chez qui il est dit que la magnificence de la sépulture royale avait ému les barbares). Il s'agit également d'un acte politique en faveur même du pouvoir impérial, dans le sens où l'empereur voulut montrer qu'il maîtrisait la situation et qu'il s'était acquis l'amitié et la reconnaissance d'un chef goth très puissant du fait des honneurs qui lui étaient consacrés. La politique impériale concernant les Goths peut être déterminée à partir du récit que fait Thémistios de l'arrivée à Constantinople d'Athanaric (*Or.* XV, 180c-190b) : R. M. Errington, 1996b, p. 10.

²³² Le traité de 332 fut qualifié de *foedus* par Jordanès (XXI, 112), mais il importe de se méfier de cette source puisque l'auteur accorde ici au mot *foedus* le sens qu'il avait au VI^e siècle. Selon Eutrope (X, 7, 1) et Aurélius Victor (*Caes.* XLI, 13), cette paix fut précédée d'une soumission totale des Goths. P. J. Heather, 1997, p. 58 ; p. 62-65, a développé l'idée, notamment pour l'accord de 332, d'un *foedus* conclu à la suite d'une *deditio* : par ce processus, le peuple vaincu reste assujéti à l'État romain et demeure soumis. Si cette interprétation s'avère exacte, le type de rapport entre Romains et barbares sous le règne de Constantin n'aurait pas changé et, par conséquent, il n'y aurait rien d'inédit à cette époque dans les relations entre ceux-ci (M. Kulikowski, 2006, p. 361, qui s'oppose ainsi à la thèse de E. Demougeot). Pour sa part, R. M. Errington, 2006, p. 58, affirme que les termes du traité de 332 sont obscurs.

subsidés et d'annonnes²³³. Après la mort d'Atharic, cette entente de janvier 381 ne fut pas annulée mais au contraire renforcée par le traité d'octobre 382²³⁴.

Celui-ci a été jugé de manières diverses par les historiens, dont plusieurs concentrèrent leur attention pour en tenter une définition. Certains en effet l'ont qualifié de « traité honteux » instituant le premier état germanique au sein de l'empire (A. Piganiol), d'autres encore de procédure d'installation de fédérés *socii* et *amici* considérés comme des ressortissants de l'empire (E. Demougeot), ou bien d'accord créant une *Gothia* autonome dans laquelle les Goths étaient devenus des sujets de l'Empire (H. Wolfram) ; les différentes thèses traditionnelles furent réévaluées par la recherche récente : P. J. Heather et M. Cesa considèrent le traité de 382 comme une *deditio* des Goths, voire, pour cette dernière, un ensemble de *deditiones* de divers groupes goths, et T. S. Burns va même jusqu'à nier qu'il y ait eu un grand traité cette année-là, mais seulement des *receptiones* de groupes barbares dont certains ont pu recevoir le statut de *dediticii*²³⁵. M. Kulikowski, quant à lui, adopte un point de vue plus prudent : il consent qu'il y ait eu une intégration de barbares au sein de l'empire romain sans toutefois se prononcer sur les termes du traité de 382, le peu de connaissances acquises jusqu'à maintenant ne le permettant pas²³⁶.

En effet, en ce qui concerne la définition du ou des accords, il y a contraste entre les termes employés par les sources – qui sont, qui plus est, toutes incertaines – pour caractériser les Goths et la notion de *foederati* utilisée par Jordanès, qui, comme nous l'avons dit, est anachronique²³⁷. Ce qui est sûr cependant, c'est que nous savons en réalité bien peu de choses sur ces accords avec les Goths si ce n'est le fait qu'il existe une incompréhension du terme *foederati* en ce qui concerne le IV^e siècle²³⁸.

²³³ E. Demougeot, 1974, p. 152 ; Jord., XXVIII, 145. Cette thèse de E. Demougeot a été contestée par G. Wirth, 1997, p. 52, qui interprète les accords de 381-382 comme une *deditio*, à savoir une soumission à l'État romain. Cependant, selon la théorie développée par P. J. Heather, 1997, p. 62-65, il pourrait s'agir, comme pour le traité de 332, d'une *deditio* suivie d'un *foedus*.

²³⁴ E. Demougeot, 1974, p. 153.

²³⁵ A. Piganiol, 1972 (1947), p. 235 ; E. Demougeot, 1974, p. 152-157 ; H. Wolfram, 1990, p. 147-148 ; P. J. Heather, 1991, p. 158-160 ; M. Cesa, 1994, p. 39-45 ; T. S. Burns, 1994, p. 73-90, en particulier p. 86-87. Ainsi, la recherche actuelle tend à favoriser une forme de *deditio* traditionnelle. Selon R. M. Errington, 2006, p. 64, le traité de 382 aurait été conclu après une *deditio* des Goths et ces derniers auraient ensuite été acceptés dans le territoire romain, reprenant ainsi la thèse de P. J. Heather, 1997, p. 62-65, notamment en ce qui concernait le traité de 332.

²³⁶ M. Kulikowski, 2007, p. 152-153. Il est vrai que Pacatus (*Pan. Lat. XII* [2], 22, 3) et Thémistios (*Or.* XVI, 209a-210a) parlent des barbares installés dans l'empire mais ils ne précisent rien quant aux conditions d'établissement et aux termes du traité.

²³⁷ Jord., XXVIII, 145 ; *sese dediderunt* (Oros., *Hist.* VII, 34, 7) ; *se tradunt* (Hydat., *a.* 382) ; *sese dedit* (Marcell., *a.* 382). Ainsi, Orose et des chroniqueurs latins soutiennent que les Goths se sont soumis et rendus à l'État romain, certains en employant le langage caractéristique de la *deditio*. Pacatus les a décrits comme étant dans la servitude, suppliant pour leur pardon et se soumettant à l'empereur (*Pan. Lat. XII* [2], 22, 3-4 ; 36, 3-4).

²³⁸ Cf. Liebeschuetz, 1992 (1990), p. 28.

II. 6. L'arianisme après la bataille d'Andrinople

La défaite de la bataille d'Andrinople comporte également des conséquences indirectes parmi lesquelles il faut considérer l'effondrement de l'arianisme à la suite de la mort de Valens, cette foi dont la puissance, sous le règne de cet empereur, avait pu se maintenir, non sans conflits, dans la partie orientale de l'empire²³⁹. Ainsi, l'empereur adopta peu après, soit dès le 3 août 379, des mesures générales contre les hérétiques ne permettant qu'aux Nicéens de pratiquer leur foi : seule la confession de Nicée possédait désormais la liberté de culte²⁴⁰. Théodose également fut un partisan de la foi nicéenne et, en tant que tel, il promulgua, le 28 février 380, une loi (*Cunctos populos*) qui fut non moins décisive pour le sort de l'arianisme : il y ordonna, à l'ensemble de ses sujets, la profession de la doctrine telle qu'elle fut établie au concile de Nicée, représentée nommément par les évêques Damase de Rome et Pierre d'Alexandrie, et personne désormais ne pourrait s'affirmer chrétien catholique sauf celui en communion avec ces derniers²⁴¹. Cette politique religieuse était totalement à l'opposé de celle de son prédécesseur.

II. 7. Empereurs et conciles

Après avoir émis cette loi, Théodose décida de la tenue d'un concile à Constantinople en mai 381, considéré d'ordinaire comme le deuxième concile œcuménique de la chrétienté orthodoxe, bien qu'aucun représentant du siège de Rome ni du reste de l'Occident ne fût présent²⁴². Les Actes du concile ne nous sont pas parvenus et les notices des historiens ecclésiastiques du V^e siècle à son sujet sont pour le moins brèves ; nous possédons le témoignage de Grégoire de Nazianze dans son autobiographie mais celui-ci représente surtout un plaidoyer pour sa propre action et parfois un

²³⁹ N. E. Lenski, 2002, p. 246 ; 263 : l'arianisme était l'Église dominante dans l'Empire d'Orient lorsque Valens devint empereur et son influence augmenta au détriment de la foi nicéenne. Le souverain appuya les homéens mais il ne fallut que trois ans après sa mort pour que l'Église décline considérablement et laisse place à la foi prônée par le concile de Nicée.

²⁴⁰ *Cod. Th.* XVI, 5, 5. Sur la soi-disant tolérance de Gratien concernant sa loi accordant la liberté de culte à tous les partis de l'Église (à l'exception des Manichéens, de la secte des Photiniens, dont la christologie avait déjà été condamnée sous Constance II, et des Eunomiens), telle que mentionnée par Socrate (*Hist. eccl.* V, 2, 1), cf. R. M. Errington, 1997, p. 28-30, qui remet en question ce témoignage. Socrate alimente ici encore le débat idéologique entre homéens et nicéens et entretient l'image de Valens, Arien, persécuteur des chrétiens (cf. *supra*, p. 40 n. 200).

²⁴¹ *Cod. Th.* XVI, 1, 2 ; cf. Ch. Pietri, 1972, p. 627-634, et R. M. Errington, 1997, p. 36-41. À noter également la loi de Théodose du 30 juillet 381 (*Episcopis tradi*), qui ne s'applique qu'à l'Orient, dans laquelle il est ordonné que toutes les églises soient restituées aux Nicéens, seuls adhérents de la foi catholique (*Cod. Th.* XVI, 1, 3).

²⁴² Ch. Pietri, 1995, p. 388. Le terme « œcuménique » se retrouve chez Théodoret (*Hist. eccl.* VII, 9, 13 ; 15). Selon R. M. Errington, 1997, p. 42, l'expression ne serait pas authentique au récit de l'historien : elle proviendrait plus probablement d'un copiste postérieur ou d'un commentateur du texte, reflétant l'un comme l'autre une vision post-chalcédonienne du concile de Constantinople de 381. Ainsi, son statut de « œcuménique » n'a été reconnu par les Occidentaux que lors du concile de Chalcédoine de 451 : le terme signifie ici que le concile a été reconnu et accepté par toute l'Église, revêtant alors une valeur théologique.

véritable pamphlet contre les évêques qui se sont opposés à lui²⁴³. Il est possible toutefois d'en retracer les grandes lignes et d'en connaître le déroulement.

Grégoire de Nazianze fut élevé au siège de Constantinople et on confirma le symbole de Nicée. L'attribution du siège d'Antioche fut plus difficile cependant et suscita des débats houleux : des deux prétendants nicéens, Méléce, qui avait été reconnu par Théodose comme patriarche légitime, décéda pendant la session et son ancien rival Paulin, qui était en communion avec le pape Damase et Timothée d'Alexandrie, fut appuyé par Grégoire de Nazianze et une minorité, mais le concile refusa la proposition de l'évêque²⁴⁴. À la suite de ce conflit, un autre survint concernant la validité de l'élévation de Grégoire au siège de Constantinople puisqu'elle ne respectait pas le canon de Nicée qui interdisait le transfert d'un siège épiscopal à un autre²⁴⁵. Il fut ainsi remplacé par Nectaire, élu à l'unanimité par le concile, bien qu'il ne fût pas baptisé à ce moment²⁴⁶ ; quant au siège d'Antioche, il fut accordé au prêtre Flavien, et ce, malgré l'opposition du patriarche d'Alexandrie et de son parti²⁴⁷.

Du côté de l'Occident, un concile fut convoqué par Gratien, le 3 septembre 381, à Aquilée et Ambroise en obtint la direction morale²⁴⁸. Trente-cinq évêques seulement y participèrent, provenant d'Italie du Nord, de Gaule méridionale et d'Illyricum²⁴⁹. On y fit notamment le procès de deux évêques ariens, Secundianus de Singidunum et Palladius de Ratiara, qui s'étaient présentés pour soutenir une controverse et qui furent ensuite déposés, persistant dans leurs opinions hérétiques²⁵⁰, et on contesta les élections épiscopales de Flavien d'Antioche et de Nectaire de Constantinople.

À la suite de cette assemblée, Ambroise demanda à Théodose la réunion à Rome d'un nouveau concile mais cette fois-ci œcuménique, formé ainsi des représentants de tout l'Empire, pour se prononcer entre autres, de façon définitive, sur les sièges épiscopaux d'Antioche et de Constantinople²⁵¹. La requête de l'évêque fut refusée par l'empereur d'Orient : à la place d'un concile commun, on vit de nouveau, au cours de l'été 382, des conciles séparés avoir lieu à quelques semaines d'intervalle dans les deux *partes imperii*, l'un à Rome, l'autre à

²⁴³ Greg. Naz., *Carm. his.* II, 1, 11, 1509-1855.

²⁴⁴ P. Maraval, 2009, p. 121.

²⁴⁵ E. Stein, 1959, p. 198 ; P. Maraval, 2009, p. 122.

²⁴⁶ Le fait qu'il n'était pas baptisé et qu'il fut néanmoins consacré évêque à ce moment contrevenait au deuxième canon de Nicée. Cette élection hors du commun est longuement développée chez Sozomène (*Hist. eccl.* VII, 8).

²⁴⁷ E. Stein, 1959, p. 198-199.

²⁴⁸ *Ibid.*, p. 199 ; P. Maraval, 2009, p. 128.

²⁴⁹ P. Maraval, 2009, p. 128 ; E. Stein, 1959, p. 199, en mentionne seulement trente-trois.

²⁵⁰ N. B. McLynn, 1994, p. 124-128 ; P. Maraval, 2009, p. 128.

²⁵¹ Ambr., *Ep. ex. coll.* IX.

Constantinople²⁵². La tenue d'un synode dans la capitale orientale, au même moment que celui qui se déroulait en Occident, était une excuse pour dispenser les Orientaux de rejoindre la capitale occidentale, comme ils en avaient été priés²⁵³. Théodose n'envoya que des observateurs en Occident et c'est en vain que Gratien demanda aux Pères de Constantinople de se déplacer à Rome : au mieux, après la tenue de leur concile, ceux-ci envoyèrent une délégation porteuse d'une lettre qui rappelait les décisions doctrinales sur lesquelles ils s'étaient prononcés, ce qui signifiait implicitement que les Occidentaux n'avaient en ce domaine aucun droit de regard ni d'intervention²⁵⁴. Ceci fut interprété comme le début d'un schisme par Damase et Ambroise, qui se sentirent frustrés par le déroulement des événements²⁵⁵.

Théodose convoqua à nouveau, en juin 383, un concile à Constantinople lors duquel des évêques hérétiques se présentèrent également, car il espérait de cette façon les convertir à la faveur d'un colloque²⁵⁶. C'est ainsi qu'ils exposèrent leurs doctrines et qu'ils les confrontèrent à celles des anciens auteurs chrétiens, mais après les discussions, puisqu'elles n'aboutissaient à rien de concluant, l'empereur rejeta lui-même toutes les confessions de foi et ne retint que celle des Nicéens et probablement celle des Novatiens²⁵⁷.

Ce qui est particulièrement remarquable concernant les événements entourant le déroulement de ces conciles c'est notamment le manque de cohésion et d'entente qu'il put y avoir entre l'empereur d'Occident et celui d'Orient. Peut-être est-il hasardeux ici d'y voir une conséquence de l'élection pour le moins nébuleuse de Théodose au titre d'Auguste, du moins ce manque de coopération entre les deux parties de l'empire pourrait conforter l'idée d'une certaine mésentente régnant entre les empereurs.

II. 8. Les derniers temps de Gratien et l'usurpation de Maxime

Gratien, en 382, porta atteinte au culte païen, qui possédait encore jusque-là son caractère officiel : dans un édit qui n'a pas été conservé mais dont les mesures nous sont connues notamment

²⁵² A. Piganiol, 1972 (1947), p. 241 ; Ch. Pietri, 1995, p. 393.

²⁵³ Ch. Pietri, 1995, p. 393.

²⁵⁴ P. Maraval, 2005 (1997), p. 346.

²⁵⁵ A. Piganiol, 1972 (1947), p. 241 ; Ambr., *Ep. ex. coll.* VIII.

²⁵⁶ E. Stein, 1959, p. 199 ; P. Maraval, 2009, p. 126.

²⁵⁷ Cf. Socr., *Hist. eccl.* V, 10, 22-27 : d'après le récit de l'historien, les seules conséquences de ce concile furent la reconnaissance par Théodose de l'orthodoxie de la secte des Novatiens, qui fut ainsi dotée de tous les privilèges de l'Église officielle, et le renouvellement de la condamnation des semi-Ariens, des Homéens et des Eunomiens (sur cette condamnation, cf. *Cod. Th.* XVI, 1, 3). Cependant, Socrate mentionne ensuite une loi (*Hist. eccl.* V, 10, 28) dans laquelle il était permis aux Novations de posséder leurs propres églises, qui avaient les mêmes privilèges que celles orthodoxes. Cependant, une telle loi est inconnue : en réalité, il en existait une, celle du 3 décembre 383, qui interdisait à plusieurs groupes dissidents de tenir des assemblées et de posséder des églises mais qui ne mentionnait pas les Novatiens (*Cod. Th.* XVI, 5, 12). Socrate interpréta en ce sens le silence de cette loi.

par la *Relatio* III de Symmaque – lettre qu’il adressa à Valentinien II et qui aborde les mesures qui avaient été prises auparavant par Gratien –, non seulement l’empereur retira aux vestales, l’un des plus riches collèges sacerdotaux de Rome, les exemptions fiscales et les annones que l’État leur accordait, mais encore il était interdit désormais de leur léguer des terres sous peine de les voir saisies et attribuées au fisc²⁵⁸. R. Lizzi Testa et P. Maraval²⁵⁹ soutiennent que ces mesures ne s’appliquèrent qu’aux vestales et non, comme l’a longtemps établi la tradition historiographique, à tous les sacerdoces païens de Rome²⁶⁰ : les prêtres – *sacerdotes* – dont parle Symmaque dans la *Relatio* III, 12, font référence aux prêtresses du collège des vierges²⁶¹. De plus, la confiscation ne s’appliquait pas aux biens légués qui leur appartenaient déjà mais seulement à ceux qui leur auraient été légués à l’avenir²⁶². La lettre de Symmaque, sur ce point, est claire mais les textes d’Ambroise²⁶³, qui cherchait à amplifier le débat, ont fait croire à une généralisation des confiscations²⁶⁴.

Parmi les mesures prises par Gratien, il y avait également le retrait de l’autel de la Victoire de la salle des séances du Sénat²⁶⁵. Une délégation de sénateurs païens, conduite par Symmaque, se rendit à la cour dans le but de rallier l’empereur à leur cause et de le convaincre de retirer son édit, mais les sénateurs chrétiens, appuyés par le pape Damase et Ambroise, obtinrent que l’empereur ne revînt sur sa décision ; ce dernier refusa même d’accorder une audience à la délégation²⁶⁶. Ces décisions de Gratien, qui s’en prit aux institutions mêmes du culte païen, représentent une césure complète avec la politique religieuse de ces prédécesseurs, caractérisée par une tolérance vis-à-vis de la religion païenne et des rites traditionnels de la cité de Rome.

²⁵⁸ Symm., *Rel.* III, 7 ; 11 ; 13 ; 15 ; 17.

²⁵⁹ R. Lizzi Testa, 2007, p. 251-262, qui se concentra davantage à étudier le contenu des lois de Gratien prises en 382 que leurs effets ; P. Maraval, 2008, p. 142.

²⁶⁰ Notamment D. Maticcotta, 1992, p. 156 ; 206-207, et D. H. Williams, 1995, p. 195, ce dernier affirmant que, par un édit qui n’existe plus aujourd’hui, Gratien aurait, en 382, confisqué tous les biens des temples (*fundi templorum*). L’auteur s’appuie sur une loi de 415 (*Cod. Th.* XVI, 10, 20), qui ferait référence à cet édit. Cette loi de 415 a été mise en relation avec Symm., *Rel.* III, 13, et Ambr., *Ep.* LXXIII, 16, car elle présentait des similitudes avec ces deux documents. R. Lizzi Testa, 2007, p. 252 ; 258-259, conteste cette thèse, affirmant que l’édit de Gratien dont fait référence la loi n’est pas le même que celui des mesures qu’il prit en 382. De plus, concernant la confiscation des biens légués, Symmaque parle des *uirgines et ministri* (*Rel.* III, 13-14), ce qui pourrait mener à penser que cette mesure prise par Gratien en 382 ne s’appliquait pas seulement aux vestales. Cependant, cette hypothèse a également été réfutée par R. Lizzi Testa, 2007, p. 252 ; 256-257 ; 259.

²⁶¹ P. Maraval, 2009, p. 142 ; R. Lizzi Testa, 2007, p. 255-256 ; 260.

²⁶² Symm., *Rel.* III, 13-14 ; à ce propos, cf. R. Lizzi Testa, 2007, p. 256-258.

²⁶³ Ambr., *Ep.* LXXII ; LXXIII ; *Ep. ex. coll.* X. Notamment dans l’*Ep.* LXXIII, 16, Ambroise explique pourquoi on retira les biens qui avaient été légués. Selon ce passage, la confiscation ne concerne pas seulement les biens qui seraient donnés dans l’avenir mais également ceux qui ont été légués auparavant. Il importe donc de rester vigilant devant des propos provenant d’une œuvre à dessein polémique.

²⁶⁴ P. Maraval, 2009, p. 142 ; à ce sujet, cf. R. Lizzi Testa, 2007, p. 251-262. Notons qu’il est beaucoup plus logique qu’Ambroise ait cherché à généraliser et à amplifier les mesures de Gratien, essayant d’obtenir pour l’Église davantage de privilèges et de convaincre Valentinien II de refuser la demande du Sénat, que Symmaque d’oublier, dans son rapport, des mesures prises à l’encontre du culte païen – ou du moins d’être vague sur celles-ci – alors qu’il tentait de persuader l’empereur de les faire annuler.

²⁶⁵ Cf. P. Maraval, 2009, p. 141-142. Lorsque Constance II était en visite à Rome, en 357, il avait donné l’ordre d’enlever l’autel du Sénat, mais celui-ci avait été remis en place au plus tard sous le règne de Julien.

²⁶⁶ Symm., *Rel.* III, 1-3 ; D. H. Williams, 1995, p. 195 ; C. Sogno, 2006, p. 45-49 ; cf. PLRE I, p. 867.

Peu après ces événements, soit en 383, Maxime, après des victoires acquises contre les Pictes et les Scots, fut proclamé empereur par les troupes de Bretagne qu'il dirigeait et décida d'affronter le souverain légitime²⁶⁷. Gratien, avec son armée, marcha ainsi à la rencontre de l'usurpateur mais, près de Paris, une grande partie de son effectif passa à Maxime ; il tenta par conséquent de s'enfuir en Italie mais il fut assassiné avant qu'il n'y parvînt²⁶⁸. Ambroise, dans son *Explanatio psalmi LXI*, consacra un long passage sur cet assassinat, qu'il assimila aux épisodes de la Passion du Christ, et fit également allusion à la mort de l'empereur dans le *De obitu Theodosii* des suites de l'affrontement avec Maxime et ses supporters, mort qui fut prématurée et qui trouva en Théodose un vengeur²⁶⁹.

À la nouvelle de la chute de l'empereur d'Occident, Justine assura elle-même à Milan le gouvernement au nom de son fils Valentinien II, maintenant premier Auguste, alors que le *magister militum* Bauto barrait les cols des Alpes contre Maxime²⁷⁰. Ce dernier, installé à Trèves, décida, momentanément du moins, de ne pas franchir les Alpes mais cela n'empêcha pas ses relations avec Valentinien II de demeurer tendues, même après les deux ambassades d'Ambroise à Trèves²⁷¹. Du côté de l'Orient, la nouvelle de l'usurpation fut mal reçue par Théodose mais puisqu'il redoutait d'engager une guerre civile au lendemain de la paix avec les Goths, il préféra établir, à la suite d'une ambassade envoyée par l'usurpateur, un accord avec ce dernier, qui fut ainsi reconnu²⁷². Tout ce que nous connaissons de celle-ci nous est fourni par le témoignage de Zosime²⁷³. La recherche a longtemps établi que cette ambassade était en fait une rencontre entre Valentinien II et Théodose qui se tint à Vérone, en Italie du Nord, le 31 août 384 et qui aurait décidé du partage du territoire de l'empire, mais il fut démontré que celle-ci n'avait pas eu lieu²⁷⁴.

²⁶⁷ Oros., *Hist.* VII, 34, 9 ; Zosim., IV, 35, 3-4.

²⁶⁸ Socr., *Hist. eccl.* V, 11, 7-8 ; Rufin., *Hist.* XI, 14. Sur l'usurpation de Maxime, cf. C. R. Raschle, 2002, p. 225 ; *id.*, 2005, p. 49-53.

²⁶⁹ Ambr., *Expl. ps.* LXI, 16-27 ; *De ob. Theod.* 39.

²⁷⁰ E. Stein, 1959, p. 202.

²⁷¹ Cf. E. Peretto, 1992, p. 233-235 ; C. R. Raschle, 2005, p. 51-52. Les premières négociations eurent lieu à l'automne 383 afin notamment de réclamer à Maxime le corps de Gratien. Concernant la deuxième ambassade d'Ambroise, cf. N. B. McLynn, 1994, p. 217-218.

²⁷² Zosim., IV, 37, 3. L'historien rapporte également qu'une fois l'Italie envahie par les troupes de Maxime, Théodose était prêt à négocier avec ce dernier un retour à la situation antérieure, telle qu'elle prévalait quand l'accord entre les deux partis fut établi (*ibid.*, 44, 1). Selon J. F. Matthews, 1975, p. 179, c'est plutôt en 386 que Théodose reconnut Maxime, à la suite de la tentative d'invasion des Ostrogoths.

²⁷³ Zosim., IV, 37, 1-2.

²⁷⁴ Cette thèse de la rencontre à Vérone, au cours de laquelle il aurait été entendu que Maxime gouvernât les Gaules, l'Espagne et la Bretagne, est notamment celle de E. Stein, 1959 et de A. Piganiol, 1972 (1947). Cependant, D. Vera, 1975, p. 267-301, montra qu'on devait plutôt se fier sur le témoignage de Zosime. Cette conclusion est suivie par P. Maraval, 2009, p. 156-159. La loi qu'on croyait émise à Vérone le 31 août 384 (*Cod. Th.* XII, 1, 107), qui faisait supposer que Théodose y était venu pour rencontrer Valentinien, représente l'unique source sur laquelle on fondait la rencontre, mais l'édit en question fut en réalité émis à Béroé en Thrace (P. Maraval, 2009, p. 157).

II. 9. Querelles entre le pouvoir et l'Église

Vers le milieu de l'année 384, le Sénat demanda que fussent abrogées les mesures prises par Gratien contre le culte païen et notamment celle contre l'autel de la Victoire : le rapport adressé aux empereurs Valentinien II et Théodose par Symmaque, alors préfet de la Ville, pour appuyer cette requête constitue un vibrant appel à la piété du souverain envers le passé glorieux de la *Roma aeterna* et ses cultes antiques, ainsi qu'une défense des valeurs non pas tant de la religion païenne que de la tradition romaine²⁷⁵. Valentinien II était sur le point d'autoriser la remise en place de l'autel de la Victoire, dont il était question avant tout dans la *Relatio* III de Symmaque, mais se rétracta devant la protestation d'Ambroise²⁷⁶.

Les rapports entre la cour et Ambroise allaient prendre un tour davantage conflictuel au printemps 385 lors de ce qui fut appelé le « conflit des basiliques »²⁷⁷. En 385, Valentinien et sa mère Justine adhérèrent ouvertement à une communauté arienne qui s'était formée à Milan, composée principalement de soldats Goths, et peu avant Pâques, elle fit demander à Ambroise, qui fut alors convoqué au consistoire, une de ses basiliques, soit la basilique *Portiana*, située hors des murs de la ville – il s'agit sans doute de celle que Gratien avait un temps accordée aux Ariens puis qui leur avait été retirée sous la pression d'Ambroise – mais l'évêque refusa d'acquiescer à la demande et la cour céda²⁷⁸.

Cependant, le conflit ne prit pas fin à ce moment. En effet, le 23 janvier 386, l'empereur promulgua un édit de tolérance en faveur des adeptes de la foi homéenne et le gouvernement se

²⁷⁵ D. Matakotta, 1992, p. 114 ; cf. Symm., *Rel.* III ; C. Sogno, 2006, p. 49-51.

²⁷⁶ Ambroise rapporta l'affaire de l'autel de la Victoire dans le *De obitu Valentiniani* (§19-20). Il insista particulièrement sur le refus catégorique de Valentinien II de le remettre en place et sur sa détermination à ne pas déroger ce qui avait été décidé par Gratien.

²⁷⁷ Comme l'indique P. Maraval, 2009, p. 341-342 n. 10, la chronologie des conflits de 385-386 au sujet des basiliques a été maintes fois débattue : pour sa part, l'auteur adhère à celle de T. D. Barnes, 2000, p. 282-299, qui en revient à la chronologie traditionnelle. Celui-ci date en effet la *Lettre* LXXVI d'Ambroise, qui était adressée à sa sœur Marcelline, de 385 et la *Lettre* LXXV ainsi que le sermon contre Auxence (*Lettre* LXXVa) de 386. Selon lui, quelques événements abordés dans la *Lettre* LXXVI seraient rappelés dans le sermon comme ayant eu lieu « l'année passée » (*superiore anno*, §29). La documentation dont nous disposons à propos de la querelle des basiliques de 385-286 est peu satisfaisante et formée essentiellement par le témoignage d'Ambroise ; Paulin ne semble pas avoir utilisé d'autres sources que celle de l'évêque pour raconter cet épisode (*Vit. Ambr.* 12-13) ; les *Histoires ecclésiastiques* composées au V^e siècle dépendent elles aussi de ce qu'en rapporte Ambroise ou, dans le cas de Rufin, des témoins proches de lui (Socr., *Hist. eccl.* V, 11 ; Sozom., *Hist. eccl.* VII, 13 ; Theod., *Hist. eccl.* V, 13 ; Rufin., *Hist.* XI, 15-16). Or, une telle documentation est partielle : à ce propos, cf. H. Savon, 1997, p. 197.

²⁷⁸ P. Maraval, 2009, p. 177 ; H. Savon, 1997, p. 201 ; N. B. McLynn, 1994, p. 170-180 ; Ambr., *Ep.* LXXVa, 29, où sont rappelés les événements de 385. Rufin (*Hist.* XI, 15) et Sozomène (*Hist. eccl.* VII, 13, 4) font peut-être allusion aux confrontations qu'il y eut en 385 entre Ambroise et le pouvoir impérial : l'évêque fut appelé au palais pour l'informer que Valentinien désirait utiliser la basilique *Portiana*. Cependant, l'empereur, devant la résistance d'Ambroise et la présence en nombre de ses partisans dans l'église, fut dissuadé d'imposer sa volonté par la force et son opposant s'engagea à apaiser son peuple.

réserva le droit d’user de la force pour contraindre à l’obéissance l’évêque de Milan²⁷⁹. Peu de temps avant la fête de Pâques 386, soit le vendredi 27 mars, des membres du consistoire vinrent sommer Ambroise de livrer la basilique *Noua*, une de celles qui se situaient à l’intérieur de la cité, mais ce dernier refusa d’obtempérer²⁸⁰. Le préfet du prétoire vint ainsi le lendemain en le priant d’accorder au moins la basilique *Portiana* mais il ne dérogea pas de sa position, alors que les fidèles y tenaient un siège²⁸¹. L’évêque s’opposa à la demande impériale pendant une semaine puis la cour céda devant sa résistance.

Ambroise, qui avait éveillé l’enthousiasme de la foule, avait également réussi à agir sur les soldats lorsqu’ils encerclaient, à la demande de l’empereur, l’église : ceux-ci sympathisèrent de plus en plus manifestement avec les chrétiens réunis²⁸² et finalement, devant la fermeté de l’évêque et l’impossibilité de le faire fléchir, la cour fut obligée, le jeudi saint 2 avril, de suspendre la lutte contre ce dernier et ses fidèles²⁸³.

Cette querelle qui opposa les pouvoirs politique et religieux montre pour la première fois qu’un empereur est incapable d’imposer sa volonté dans une affaire religieuse du fait qu’une autorité ecclésiastique a exercé sur ses troupes et sur la population davantage d’influence que lui-même. Il est concevable que la cour ait redouté des émeutes populaires et des révoltes si elle avait décidé d’envoyer en exil ou de condamner à mort Ambroise, qui s’était visiblement attaché sa communauté²⁸⁴.

II. 10. *L’invasion de l’Italie et la chute de Maxime*

Un peu avant 387, les provinces de Pannonie furent exposées à de nouvelles attaques barbares. Une loi de Valentinien II datant du 29 juillet 386 mentionne notamment des procureurs des mines qui refusaient de se rendre en Illyricum en raison du climat d’insécurité qui régnait dans cette région²⁸⁵. Afin de pallier ces difficultés, le gouvernement de Valentinien demanda l’aide militaire de Maxime, qui confia, dans les premiers mois de 387, des troupes à l’envoyé de

²⁷⁹ E. Stein, 1959, p. 204 ; *Cod. Th.* XVI, 1, 4 ; Sozom., *Hist. eccl.* VII, 13, 5-7 ; Ambr., *Ep.* LXXV, 9-11 ; LXXVa, 23-24.

²⁸⁰ Ambr., *Ep.* LXXVI, 1-2. P. Maraval, 2009, p. 177-178, qui adhère à la chronologie de T. D. Barnes, attribue les événements qui vont suivre à la crise de 385 alors que H. Savon, 1997, p. 202-203, D. H. Williams, 1995, p. 214-215, et N. B. McLynn, 1994, p. 187-196, les situent en 386. Selon ces trois derniers, la *Lettre* LXXVI d’Ambroise a été écrite en 386 (et non en 385) et fait référence aux événements de cette année-là.

²⁸¹ N. B. McLynn, 1994, p. 188-189 ; Ambr., *Ep.* LXXVI, 3 ; 8 (dans ce dernier passage, Ambroise ne précise pas de quelle basilique il s’agit, mais J. H. W. G. Liebeschuetz, 2005, p. 135, l’identifie plutôt comme étant la basilique *Noua*).

²⁸² N. B. McLynn, 1994, p. 192 ; Ambr., *Ep.* LXXVI, 11-12 ; Paul. Med., *Vit. Ambr.* 12-13.

²⁸³ Ambr., *Ep.* LXXVI, 26.

²⁸⁴ P. Maraval, 2009, p. 180.

²⁸⁵ *Cod. Th.* I, 32, 5.

l'empereur, mais tout en suivant lui-même de près avec la majorité de son armée, passant par les cols ouverts des Alpes cottiennes et profitant ainsi de l'intervention de ses troupes pour occuper l'Italie : l'accord de 384 était rompu²⁸⁶.

Au même moment où Maxime entrait dans Milan et prenait le contrôle de l'Italie, Valentinien, accompagné de sa mère, de ses sœurs et de Probus, prenait la fuite par mer d'Aquilée à Thessalonique afin d'y rejoindre Théodose²⁸⁷. L'usurpateur envahissait l'Illyricum occidental lorsque l'empereur d'Orient quitta Thessalonique en juin 388 pour l'affronter²⁸⁸. Ce dernier, franchissant les Alpes juliennes, se dirigea à Aquilée où il s'empara de son ennemi qui fut ensuite tué par les soldats vainqueurs²⁸⁹. Ambroise fit référence à cet événement et à la victoire impériale dans son oraison funèbre pour Théodose lorsqu'il évoqua les tyrans infidèles anéantis et la vengeance de l'assassinat de Gratien²⁹⁰. Selon l'évêque, l'empereur fut clément envers les partisans de l'usurpateur²⁹¹. Théodose envoya ensuite le jeune empereur Valentinien en Gaule aux côtés duquel Arbogast avait été mandaté pour diriger les affaires occidentales tandis que lui-même s'installa en Italie les années suivantes²⁹².

II. 11. Les incidents de Callinicum et de Thessalonique

Pendant son séjour à Milan, Théodose fut confronté à quelques différends avec l'évêque de la ville. En effet, peu après son arrivée, Ambroise eut connaissance d'un événement qui s'était déroulé quelques mois avant à Callinicum, petite ville située au bord de l'Euphrate près de la frontière orientale : on avait incendié une synagogue et volé ses objets de culte²⁹³. Ces méfaits

²⁸⁶ Zosim., IV, 42, 3 ; 5-6.

²⁸⁷ *Ibid.*, 43, 1-2.

²⁸⁸ Avant de quitter Thessalonique pour attaquer Maxime, Théodose envoya Justine et ses enfants à Rome (*ibid.*, 45, 4). Il n'est pas certain cependant que les sympathies des Romains allèrent plus à Valentinien II qu'à Maxime. Certes, nous savons par Ambroise que Maxime, en voulant punir les responsables de l'incendie d'une synagogue, s'était attiré l'antipathie des chrétiens (*Ep.* LXXIV, 23), mais il faut également considérer le fait que Symmaque avait prononcé à Rome un panégyrique en l'honneur de Maxime, sans doute comme délégué du Sénat, lors de l'inauguration du consulat de celui-ci le 1^{er} janvier 388 (sur ce discours, cf. *infra* p. 62 n. 336). L'orateur avait ainsi rejoint ses rangs avec d'autres membres de l'aristocratie païenne. On peut penser que les deux adversaires, Valentinien et Maxime, avaient chacun leurs partisans dans cette ville.

²⁸⁹ Cf. J. F. Matthews, 1975, p. 224-225 ; cf. *Pan. Lat.* XII (2), 30, 2 ; 44, 1-3, où Pacatus déclare que Théodose hésita à faire périr Maxime et que ce sont ses soldats qui, malgré lui, l'auraient tué. Cependant, il ne faut pas oublier que ce sont ici des propos de panégyriste. Sur cette campagne contre l'usurpateur, cf. Zosim., IV, 45-47 : l'auteur ne mentionne pas la volonté de l'empereur d'épargner Maxime ni qu'il en avait l'intention, mais simplement qu'il « le livra au bourreau » (*ibid.*, 46, 3). L'exécution de Victor, le fils de l'usurpateur, par Arbogast prouve qu'il s'agissait bien de décisions émanant de l'empereur (cf. *ibid.*, 47, 1).

²⁹⁰ Ambr., *De ob. Theod.* 4 ; 39. On retrouve une allusion à la défaite de Maxime contre Théodose dans le commentaire du Psaume 61 (62) d'Ambroise : cf. *id.*, *Expl. ps.* LXI, 26.

²⁹¹ *Id.*, *De ob. Theod.* 4 ; 17.

²⁹² E. Stein, 1959, p. 207 ; cf. Rufin., *Hist.* XI, 17 ; Sozom., *Hist. eccl.* VII, 14. Cependant, contrairement à ce qu'affirme Sozomène dans ce passage, Théodose n'était pas accompagné par Valentinien lorsqu'il fit son entrée triomphale à Rome en 389 mais par son fils Honorius.

²⁹³ P. Maraval, 2009, p. 223 ; Ambr., *Ep.* LXXIV, 6 ; 18.

avaient été causés par l'évêque de la localité ainsi que par le zèle des moines contre les valentiniens et les Juifs et lorsque Théodose, à l'automne 388, voulut punir ces excès survenus dans la ville, Ambroise s'y opposa obstinément et avec insistance jusqu'à ce que l'empereur y eût renoncé²⁹⁴. En effet, Théodose avait d'abord condamné l'évêque de Callinicum, tenu pour seul responsable des agitations et des débordements des moines, à rebâtir la synagogue à ses frais²⁹⁵, mais devant la résistance d'Ambroise, il s'était rétracté et décida de faire porter la responsabilité sur toute la communauté de Callinicum sans que cela cependant n'arrivât à satisfaire l'évêque²⁹⁶. En guise de réponse, ce dernier adressa une lettre à l'empereur, qui s'attacha pour l'essentiel à l'incendie de l'édifice, dans laquelle il défendit la cause de l'évêque et des chrétiens de Callinicum et émit des doutes quant aux circonstances entourant cet événement²⁹⁷. Malgré cela, Théodose ne dérogea pas son ordre de contraindre les chrétiens à reconstruire à leurs frais la synagogue et Ambroise fit un sermon à ce propos lors d'une messe à Milan au cours de laquelle il menaça de ne plus célébrer le culte tant et aussi longtemps que l'ordre impérial n'aurait pas été abrogé²⁹⁸. L'empereur ne pouvait qu'être irrité de cette situation, mais Ambroise retrouva son influence lorsqu'il réussit, en 390, à obtenir que ce dernier se soumit à une pénitence.

Un nouvel affrontement survint entre Théodose et Ambroise pendant le second séjour de l'empereur à Milan en raison d'événements qui avaient eu lieu à Thessalonique²⁹⁹. Au printemps de l'année 390, lors d'une émeute, la population assassina Buthéric et des magistrats parce que celui-ci avait fait arrêter un cocher du cirque favori du public et avait refusé de le libérer malgré le désir du peuple³⁰⁰. Ceci eut pour conséquence de nombreuses exécutions parmi la foule rassemblée dans le cirque qui avait été cernée par des troupes impériales³⁰¹. Ayant appris cela, Ambroise quitta Milan

²⁹⁴ E. Stein, 1959, p. 208 ; P. Maraval, 2009, p. 223-227 ; Ambr., *Ep.* LXXIV, 6-33.

²⁹⁵ Ambr., *Ep.* LXXIV, 6.

²⁹⁶ P. Maraval, 2009, p. 225 ; K. M. Setton, 1967 (1941), p. 121-122 ; cf. Ambr., *Ep.* LXXIV, 9-10.

²⁹⁷ Ambr., *Ep.* LXXIV.

²⁹⁸ Cf. *id.*, *Ep. ex. coll.* I, notamment §28-29 ; N. B. McLynn, 1994, p. 304-309.

²⁹⁹ Ces événements nous sont connus que par les seuls historiens chrétiens Rufin (*Hist.* XI, 18), Sozomène (*Hist. eccl.* VII, 25) et Théodoret (*Hist. eccl.* V, 17-18). Cf. P. Maraval, 2009, p. 227 ; N. B. McLynn, 1994, p. 315-330.

³⁰⁰ E. Stein, 1959, p. 208-209 ; P. Maraval, 2009, p. 227-228 ; Sozom., *Hist. eccl.* VII, 25, 3.

³⁰¹ Rufin., *Hist.* XI, 18 ; Theod., *Hist. eccl.* V, 17, 4-5. Selon P. Maraval, 2009, p. 229, le nombre de sept mille donné au total des exécutions par Théodoret est assurément exagéré : aux exécutions limitées et commandées par le pouvoir impérial, il faut prendre en compte la réaction des troupes gothes qui voulaient venger leur chef Buthéric. Ainsi, en plus de l'ordre de l'empereur, il y aurait eu, selon lui, un massacre massif dû au ressentiment des soldats goths. Cependant, il faut également considérer le fait que les auteurs romains de l'époque avaient tendance à utiliser plus qu'il ne le fallait le terme « barbare » et qu'ils prouvent, de ce fait, une certaine méconnaissance des peuples dont ils parlaient : A. Chauvot, 1998, p. 318, donne pour exemple le fait que des peuples qui étaient depuis longtemps intégrés dans l'Empire et qui avaient acquis la citoyenneté romaine, tels les Gaulois et les Celtibères, étaient assimilés à des barbares par Végèce (*Mil.* II, 2) ; du même avis, L. C. Ruggini, 2008, p. 212, avance l'argument similaire à propos de Julien qui voyait les chrétiens tels des « Barbarians in doctrine » (Julian., *Ep.* CXI [51]). Porphyre, cité par Eusèbe de Césarée, considérait le christianisme comme une « insolence barbare » (Euseb., *Hist. eccl.* VI, 19, 7). Il semblerait aussi que nombreux auteurs confondaient les « barbares » avec les brigands sans distinction, ce qui rend difficile, à l'heure actuelle, l'identification de l'un ou de l'autre groupe (M. Kulikowski, 2007, p. 159 ; cf. Zosim., IV, 45, 3). Avec un tel état de fait, il est possible d'envisager l'hypothèse que ce fut le cas ici avec le massacre de Thessalonique : les meurtres commis par les « soldats barbares » seraient plutôt le résultat d'une armée mixte et non de « barbares »

et informa l'empereur qu'il ne célébrerait plus la messe en sa présence tant qu'il n'aurait pas fait pénitence pour les crimes qui s'étaient produits à Thessalonique³⁰².

Théodose, qui avait voulu revenir sur l'ordre qu'il avait donné, avait fait parvenir à Thessalonique un contre-ordre mais celui-ci était arrivé trop tard³⁰³. Peut-être en réponse à cela, il émit un édit le 18 août 390, à Vérone, qui prescrivait de plus procéder à des exécutions si au moins trente jours ne s'étaient pas écoulés depuis l'émission de l'ordre impérial, mais il faut toutefois savoir que cette loi ne s'appliquait qu'aux notables jetés en prison et non à la population innocente de toute une ville³⁰⁴. Théodose s'abstint de venir à l'église durant quelques mois, mais ne pouvant y être écarté indéfiniment, il se résigna à se soumettre à la pénitence qui lui fut imposée par l'évêque de Milan et y vint dépouillé de ses insignes impériaux sans qu'il ne pût participer à l'eucharistie³⁰⁵. Comme l'indique P. Brown, « c'est la majesté du cérémonial impérial elle-même qui liait Théodose à l'Église. Regagner un rôle de premier plan dans la grand-messe solennelle à la cathédrale de Milan valait bien une pénitence³⁰⁶. » Le fait de se soumettre à celle-ci prenait aussi une valeur politique dans la mesure où Théodose, repentant, effaçait de cette façon l'image du tyran sanguinaire pour montrer celle d'un homme qui acceptait de reconnaître sa faute³⁰⁷. Le temps de pénitence fut néanmoins bref et la réconciliation dut se réaliser d'une manière des plus simples : à la fin de 390 ou au début de 391, Théodose fut accueilli par l'évêque dans l'église et réadmis à la communion³⁰⁸. Selon ce qu'affirma Ambroise dans le *De obitu Theodosii*, l'empereur aurait consenti à se soumettre publiquement à la pénitence, mais il serait hasardeux de conclure, comme

seulement. L'assassinat de Buthéric et de magistrats à Thessalonique touchait des représentants de l'empereur et de ce fait, il ne pouvait être puni que par un châtement exemplaire, mais, comme l'indique P. Maraval, 2009, p. 228, on ne peut toutefois, comme l'a souvent fait l'historiographie, entériner sans examen le témoignage de Théodoret qui affirme que l'empereur donna l'ordre d'un massacre massif d'habitants de la ville. Le récit de Sozomène, à ce propos, est plus crédible : selon l'historien, l'empereur prescrivit « qu'un nombre fixe de gens pris au hasard fût exterminé » (*Hist. eccl.* VII, 25, 4 : *Καὶ ἐπεὶ τότε ἐμηνύθη, εἰς ἄμετρον ὀργὴν ἐμπεσὼν ὁ βασιλεὺς ἐρήτῳ τῶν προστυγγανόντων ἀριζμὸν ἀναίρεθῆναι προσέταξεν*). Cette affirmation suggère l'existence d'une liste, peut-être celle des partisans du cocher emprisonné : cf. N. B. McLynn, 1994, p. 321.

³⁰² Ambr., *Ep. ex. coll.* XI, 13.

³⁰³ *Ibid.*, 6.

³⁰⁴ *Cod. Th.* IX, 40, 13 ; P. Maraval, 2009, p. 239, y voit le désir de l'empereur d'empêcher ce qui s'est déroulé à Thessalonique de se reproduire à nouveau sans qu'il faille nécessairement y voir l'expression d'un repentir. Selon P. Brown, 1998, p. 154, « l'édit de Vérone signifiait que Théodose contrôlerait sa colère dans ses rapports avec l'aristocratie italienne, largement non chrétienne, et rien de plus, surtout pas qu'il regrettait le massacre punitif de Thessalonique ». Allant encore plus loin dans cette direction, R. M. Errington, 1992, p. 439-461, a voulu contester le lien entre cet édit et l'affaire de Thessalonique, mais J. F. Matthews, 1997, p. 196-213, est d'avis qu'il faut le conserver tout en se distançant cependant des récits de Rufin et de Théodoret sur cette affaire.

³⁰⁵ P. Maraval, 2009, p. 232 ; Sozom., *Hist. eccl.* VII, 25, 7.

³⁰⁶ P. Brown, 1998, p. 157. À ce sujet, cf. N. B. McLynn, 2004, p. 235-370, qui démontra dans quelle mesure la visite de l'église par l'empereur était devenue un évènement indissociable du cérémonial de cour. Notamment sous Théodose, la venue à l'église, qui était maintenant régulière, avait acquis une signification particulièrement importante.

³⁰⁷ P. Maraval, 2009, p. 232.

³⁰⁸ Theod., *Hist. eccl.* V, 18, 5 : l'historien est le seul qui précise dans son récit la durée de huit mois pour la pénitence et qui en établit le terme à Noël. Sozomène ne dit rien à propos de la date de la fin de la pénitence (*Hist. eccl.* VII, 25, 7). Selon N. B. McLynn, 1994, p. 328, la pénitence aurait suivi l'usage habituel et il aurait été réintégré en avril 391 tandis que P. Maraval, 2005 (1997), p. 32, soutient qu'il aurait rejoint la communauté qu'après quelques semaines d'exclusion, à Noël 390.

l'a fait E. Stein, qu'il accepta réellement l'humiliation de prononcer dans l'église une confession publique de sa faute³⁰⁹. L'opinion de P. Maraval sur ce point paraît plus plausible : son absence de l'église ou sa tenue, qui ne pouvait passer inaperçue, étaient des manifestations suffisamment éloquents et pour le moins remarquables de sa pénitence³¹⁰. Les expressions d'Ambroise dans son éloge funèbre ne doivent certainement pas être à considérer au pied de la lettre.

La pénitence de Théodose après le massacre de Thessalonique occupa une place importante dans le *De obitu Theodosii* et constitua de ce fait un des thèmes majeurs de l'oraison, dans laquelle l'accent fut mis sur la soumission du pouvoir impérial à Dieu et sur l'humilité de l'empereur³¹¹. Ambroise, en agissant comme il le fit à la suite de l'épisode de Thessalonique et en obtenant de l'empereur qu'il se repente, effaça aux yeux de tous la silhouette du philosophe et la remplaça dans son rôle de critique des puissants : il avait tenté de calmer cet *impetus naturae* en faisant promettre à l'empereur de ne pas sévir³¹² ; il avait revêtu le rôle, traditionnellement accordé au personnage du philosophe, de critique de la colère impériale et, par voie de conséquence, d'arbitre de la grâce impériale³¹³.

La politique religieuse de Théodose prit une nouvelle direction après ces événements, dans laquelle l'empereur se concentra à enrayer totalement la religion païenne³¹⁴. C'est ce que montre notamment un édit, promulgué le 24 février 391, interdisant de pénétrer dans les temples païens de la ville de Rome et d'y célébrer un acte du culte³¹⁵. De plus, au printemps de la même année, de nouvelles sanctions, en ce qui concerne l'abjuration du christianisme, aggravèrent les restrictions apportées à la situation juridique des apostats³¹⁶. Cependant que P. Maraval affirme que la série de lois émises de 391 à 394 « réactive la lutte contre le paganisme et la mène à son plus haut point [sous le règne de Théodose] en interdisant toute manifestation de son culte »³¹⁷, il soutient également que celles-ci font partie d'une politique religieuse qui correspond à celle que plusieurs de

³⁰⁹ Ambr., *De ob. Theod.* 34 ; E. Stein, 1959, p. 209.

³¹⁰ P. Maraval, 2009, p. 232.

³¹¹ Ambr., *De ob. Theod.* 27-28 ; 33-34.

³¹² Cf. *id.*, *Ep. ex. coll.* XI, 6 ; 16.

³¹³ Cf. P. Brown, 1998, p. 157 ; N. B. McLynn, 2004, p. 262-265.

³¹⁴ E. Stein, 1959, p. 209 ; P. Maraval, 2009, p. 232 : il ajoute aussi que cette orientation législative pourrait s'expliquer par le fait que Théodose aurait été impressionné par cette pénitence imposée par l'évêque de Milan, d'autant plus qu'à cette époque, le rite d'absolution des péchés ne pouvait être reçu qu'une seule fois. Puisqu'il avait fait pénitence après le massacre, Théodose, qui avait été baptisé en 379, n'avait dès lors plus cette ressource et devait se conformer à la discipline de l'Église. On peut y voir une des raisons qui motivèrent son zèle religieux dans les dernières années de son règne, marquées par une série de mesures manifestant son désir de voir disparaître l'expression publique du paganisme.

³¹⁵ *Cod. Th.* XVI, 10, 10 : cette loi s'appliquerait à tout l'Occident. En effet, on y fait mention des gouverneurs de province, ce qui signifie qu'elle revêt ainsi une portée générale dépassant le cadre juridique de Rome (P. Maraval, 2009, p. 248). Quelques mois plus tard, Théodose émit une loi dans laquelle il appliqua les mêmes interdictions pour l'Égypte (*Cod. Th.* XVI, 10, 11) et en novembre 392, elles visèrent tout l'Empire.

³¹⁶ *Cod. Th.* XVI, 7, 4.

³¹⁷ P. Maraval, 2005 (1997), p. 21.

ses prédécesseurs avaient adoptée et qui s'inscrit ainsi dans le prolongement naturel des mesures, parfois sévères, qui furent prises contre le paganisme³¹⁸. La lutte de Théodose contre la religion païenne fut louée par Ambroise dans deux chapitres de l'éloge funèbre qu'il prononça en son honneur³¹⁹.

II. 12. Le conflit de Valentinien II avec Arbogast et l'usurpation d'Eugène

À l'été de 391, Théodose retourna à Constantinople, laissant ainsi le gouvernement de l'Illyricum, de l'Italie et de l'Afrique à Valentinien II, à qui la souveraineté revenait de droit. Toutefois, ce dernier, alors âgé de vingt ans, demeura en Gaule où il était probablement retenu par Arbogast qui s'opposait aux tentatives de gouvernement personnel de l'empereur d'Occident³²⁰. Cependant, au printemps de l'année suivante, une opportunité s'offrit à Valentinien de mener une expédition militaire contre des groupes barbares qui se trouvaient au nord de l'Italie³²¹. Son intervention était souhaitée par le préfet du prétoire d'Italie et les notables de Milan et on donna à Ambroise la mission de conduire une délégation à Vienne, où s'était installé l'empereur, pour lui en faire la demande. Avant même que l'évêque ait eu le temps de solliciter l'aide de Valentinien, celui-ci, motivé par la volonté de montrer son indépendance, fit annoncer son arrivée. La délégation prévue par les Milanais, qui n'avait donc plus lieu d'être, fut annulée, mais l'empereur demeura à Vienne. En effet, lorsqu'il avait voulu, de cette façon, se libérer de la tutelle d'Arbogast, ce dernier s'y était opposé³²². L'empereur pria Ambroise de venir à la cour de Vienne pour le baptiser et calmer le conflit qui l'opposait à Arbogast mais l'évêque était encore en route quand il apprit, le 15 mai 392, son décès³²³.

³¹⁸ P. Maraval, 2009, p. 235.

³¹⁹ Ambr., *De ob. Theod.* 4 ; 38.

³²⁰ E. Stein, 1959, p. 210.

³²¹ À partir de ce moment, le *De obitu Valentiniani* constitue une source, pour le moins passionnée et teintée des émotions de l'orateur, concernant le déroulement des événements qui s'ensuivirent et qui opposèrent Valentinien II et Arbogast (cf. §23-28). La volonté de Valentinien d'intervenir en Italie, bien qu'il ne pût quitter la Gaule, représente un argument important dans l'éloge qu'Ambroise fit de l'empereur, qui présenta son zèle et sa détermination sous la forme d'un sacrifice pour le bien d'autrui (§2 ; 3 ; 22). Selon le récit de l'évêque, les victoires acquises contre les barbares, sans la présence de Valentinien, sont redevables à la *gratia* de celui-ci, qui n'a pas eu besoin de recourir aux armes pour triompher (§4 ; 68)

³²² Cf. Zosim., IV, 53, 2-3.

³²³ E. Stein, 1959, p. 211. P. Maraval, 2009, p. 264 : il existe plusieurs versions sur la mort de Valentinien II, considérée comme un assassinat par certains ou comme un suicide par d'autres, sans qu'il soit toutefois possible de se prononcer avec certitude sur cette question. Selon Zosime (IV, 54, 3), alors que Valentinien se divertissait avec quelques soldats, Arbogast lui porta un coup mortel ; d'après Socrate (*Hist. eccl.* V, 25, 4-5), des eunuques d'Arbogast, qui aurait conspiré avec Eugène, l'étranglèrent. Selon d'autres sources, on retrouva Valentinien pendu (Sozom., *Hist. eccl.* VII, 22, 1) ; pour Orose (*Hist.* VII, 35, 10), c'est un meurtre qui aurait été déguisé en suicide par Arbogast. Rufin (*Hist.* XI, 31) ne se prononce pas sur la question mais rapporte que certains pensaient Arbogast innocent mais responsable du suicide de Valentinien. B. Croke, 1976, p. 235-244, fait un exposé des différentes versions existantes et une critique des sources.

La date exacte des funérailles de l'empereur est incertaine mais il n'y a aucune mention, dans le discours qu'Ambroise prononça pour l'occasion, d'Eugène, déclaré empereur d'Occident le 22 août de la même année par Arbogast. Il est donc possible d'affirmer que l'oraison a été prononcée quelque temps avant l'usurpation d'Eugène, et ce, dans un climat politique incertain, soit environ deux mois après la mort de Valentinien³²⁴. Ambroise rappela, dans le *De obitu Valentiniani*, la volonté de ce dernier de se faire baptiser³²⁵ ainsi que l'annonce de son décès alors qu'il traversait les Alpes pour se rendre en Gaule le rejoindre³²⁶. L'orateur semble penser que la déception éprouvée alors par l'empereur face à ces derniers événements, auxquels il accorde un développement considérable dans son discours, et notamment face au délai de l'attente de la délégation contribua à sa perte³²⁷.

À la suite de ces événements, Eugène chercha à obtenir l'appui d'Ambroise et à se faire reconnaître par Théodose en affichant une attitude modérée et en restant neutre dans les conflits religieux. Cependant, la guerre civile était inévitable : une lettre qu'Eugène adressa à Ambroise resta sans réponse et l'empereur d'Orient révéla de façon indubitable ses dispositions vis-à-vis de l'usurpateur lorsque, pour le consulat de 393, il ne choisit pas ce dernier mais plutôt un de ses *magistri* : conformément à l'usage, le nouvel empereur devait revêtir le consulat l'année qui suivait son avènement³²⁸.

Eugène, pendant qu'il espérait encore arriver à une entente pacifique avec l'empereur d'Orient, avait refusé à deux délégations du Sénat la remise en place de l'autel de la Victoire et la restauration du culte païen officiel à Rome, mais considérant que la situation n'allait pas tourner en sa faveur, il crut judicieux de ménager une faction sur laquelle il pourrait s'appuyer et acquiesça en partie aux demandes des sénateurs³²⁹. Ainsi, sans satisfaire leur désir de voir restituer les biens confisqués aux Vestales, il versa des subsides aux sénateurs eux-mêmes qui pouvaient ensuite les remettre au temple de Vesta et contribuer, de cette façon, au financement des cérémonies païennes que les prêtresses assuraient³³⁰.

³²⁴ Cf. Ambr., *De ob Valent.* 49.

³²⁵ *Ibid.*, 23.

³²⁶ *Ibid.*, 26.

³²⁷ *Ibid.*, 23-28. L'évêque semble penser, d'après ce passage, que s'il était arrivé comme prévu à Vienne avec la délégation milanaise, Valentinien ne serait pas décédé. Apparemment, il éprouve le regret de ne pas avoir été présent et des remords pour ne pas être intervenu à temps et ainsi pouvoir agir en protecteur de Valentinien. Dans ce discours, aucune allusion n'est faite quant à la cause précise de sa mort, mais ce qu'Ambroise dit au §35 pourrait faire penser à un suicide. Ainsi, la mort de l'empereur est évoquée à de nombreuses reprises (notamment les §26 ; 27 ; 32-35 ; 57) sans détails précis concernant la nature exacte de son décès.

³²⁸ E. Stein, 1959, p. 211-212.

³²⁹ P. Maraval, 2009, p. 268. Cf. D. Matarotta, 1992, p. 156 : Eugène ne chercha pas, comme l'avait fait Julien, à simplement rétablir le culte païen, mais plutôt à concilier entre eux les citoyens qui prônaient le paganisme et ceux qui prônaient le christianisme, ce qui semblait plus réaliste que de tenter de concilier les deux croyances.

³³⁰ Ambr., *Ep. ex. coll.* X, 6.

Dès janvier 393, Théodose avait élevé au rang d'Auguste son fils Honorius, qui devait régner plus tard sur la partie occidentale de l'empire, et se prépara à affronter Eugène et la réaction païenne en Occident non sans circonspection³³¹. Ce n'est donc qu'au début de septembre 394 qu'on en vint à des combats sur le Frigidus : l'armée conduite par Eugène y fut battue et l'usurpateur fut fait prisonnier et tué par des soldats. Théodose fit preuve de clémence envers les vaincus, ayant ainsi acquiescé aux demandes d'Ambroise³³².

La santé de l'empereur s'était conséquemment détériorée par cette campagne et il succomba des suites d'une maladie le 17 janvier 395 pendant le triomphe impérial célébré à Milan³³³. Ambroise prononça lors des funérailles, qui eurent lieu quarante jours plus tard, un éloge funèbre. Il développa longuement, dans le *De obitu Theodosii*, la victoire contre l'usurpateur, et ce, en lui donnant une signification chrétienne : elle fut acquise, selon Ambroise, grâce à la foi de Théodose en Dieu et ainsi grâce à l'aide divine³³⁴. L'accent fut également mis sur la clémence dont il fit preuve à l'égard des partisans d'Eugène : selon Ambroise, Théodose accorda son pardon à ceux qui l'avaient menacé³³⁵.

³³¹ E. Stein, 1959, p. 216. Concernant le regain du paganisme en 394, cf. Rufin., *Hist.* XI, 33.

³³² Zosim., IV, 58, 6 ; *Cod. Th.* XV, 14, 11.

³³³ Socr., *Hist. eccl.* V, 26.

³³⁴ Ambr., *De ob. Theod.* 7-10 ; 15 ; 23-24.

³³⁵ *Ibid.*, 4 ; 17. Après la mort de Théodose, une politique de clémence fut adoptée : d'après le récit qu'a fait Orose de la bataille du Frigidus et de la défaite de l'usurpateur (*Hist.* VII, 35), seulement Eugène et Arbogast perdirent la vie. Des lois qui furent émises après la prononciation du discours d'Ambroise représenteraient une amnistie : cf. *Cod. Th.* XV, 14, 9-12. Selon Ambroise, cette politique de clémence fut inaugurée par Théodose (*De ob. Theod.* 4).

CHAPITRE III

Avènement et mort de Gratien : le retour de l'Âge d'or et de la Passion du Christ

Deux écrits nous sont parvenus, l'un de Symmaque, l'autre d'Ambroise, faisant l'éloge d'un empereur romain qui fut appelé à régner dès l'enfance et qui mourut à peine après avoir entamé l'âge adulte. Bien qu'ils datent de la même époque, tous deux expriment une vision de l'idéal impérial diamétralement opposée et traduisent ainsi, sous une forme littéraire, le contexte social qui régnait au IV^e siècle apr. J.-C. – caractérisé par l'émergence du christianisme dans les milieux aristocratiques puis par sa prédominance au détriment du paganisme –, dans lequel deux mentalités, deux modes de pensée coexistèrent et se partagèrent l'expression de l'idéologie impériale, formant, de cette manière, deux discours politiques différents propres à leurs convictions et à leurs idéaux. Ainsi, le panégyrique que Symmaque prononça en l'honneur de Gratien est en continuité avec la tradition littéraire classique et païenne tandis que l'homélie qu'Ambroise prononça après la mort de l'empereur revêtit une forme nouvelle dont le contenu est sans précédent dans le passé profane romain.

III. 1. Le Discours III de Symmaque : éloge traditionnel d'un nouvel empereur

Dans l'ombre des grands noms de la prose orientale, tels l'empereur Julien, Thémistios, Libanios, l'art oratoire de l'Occident semble, au IV^e siècle, se limiter aux *Panégyriques Latins*. Or, c'est oublier la *Gratiarum actio* d'Ausone et les *Orationes* de Symmaque, qui se situent dans une lacune s'étendant de 362 à 389 formée par cette collection de discours gaulois qui, à la suite des remerciements à Trajan exprimés en 100 par Pline, rassemble onze autres éloges. J.-P. Callu voit pour cela un motif politique : Symmaque et peut-être Ausone s'étaient déclarés en faveur de Maxime et au lendemain de la chute de l'usurpateur, il aurait été jugé préférable d'omettre ces représentants de la période valentinienne³³⁶.

³³⁶ J.-P. Callu, dans son introduction de l'édition des *Discours* de Symmaque (2009, CUF), p. vii-viii. Il envisage également le fait que Symmaque, avant 389, aurait pu veiller à l'édition de ses œuvres sans attendre une refonte collective qui aurait formé un corpus (cf. *ibid.*, p. viii-xi). Ausone se trouvait à Trèves pendant l'usurpation de Maxime et il est possible que son fils Hespérius se soit entremis entre les Gaules et l'Italie (G. W. Bowersock, 1986, p. 1-15, et plus spécialement p. 10-12). En ce qui concerne Symmaque, cf. PLRE I, p. 868 ; Socr., *Hist. eccl.* V, 14, 5-6, où il est fait mention de son discours prononcé le 1^{er} janvier 388 en l'honneur de l'usurpateur Maxime ; Cassiod., *Hist.* IX, 23 ; Symm., *Ep.* II, 13 ; VIII, 69, où on peut comprendre de possibles allusions de l'auteur à son panégyrique. C. Sogno, 2006, p. 67-71, chercha non pas à déterminer les raisons qui motivèrent Symmaque à

Symmaque se sert du style panégyrique comme moyen de communication entre le Sénat et la cour impériale lorsque, envoyé par les membres sénatoriaux auprès des empereurs d'Occident, Valentinien I^{er} et Gratien, il prononça son discours sur l'avènement de ce dernier³³⁷. Ainsi, en évoquant ses espoirs pour l'avenir de l'Empire, c'est la politique sénatoriale qu'il exprima dans son panégyrique – celle d'un retour aux valeurs traditionnelles républicaines – et pour présenter ce programme, il n'était pas démuné de moyens rhétoriques³³⁸. Ainsi, il ne se contente pas seulement de composer un éloge : il s'efforce de varier le fil du discours, alternant récits et descriptions, jouant des grands hommes de l'histoire de Rome et de la Grèce, s'inspirant du passé et paraphrasant Virgile. Son panégyrique ne contient qu'une seule scène, celle de l'ascension de Gratien à la dignité d'empereur ; autrement, l'espace se remplit d'*exempla* ou de réminiscences de Virgile et faute de matière à exploiter, l'orateur s'exclame ou feint de s'interroger.

Le discours est d'abord introduit par l'offrande d'un cadeau à Gratien (§1). Un salut lui est ensuite adressé, ce qui est l'occasion de mentionner, au début du paragraphe suivant, son consulat de 366. L'orateur vouera près de la moitié de son panégyrique à louer Gratien en tant que nouvel Auguste, que des présages avaient déjà désigné pour l'Empire et qui fut choisi à l'unanimité pour ses mérites (§2-6). Symmaque aborde ensuite le comportement de l'empereur qui est cultivé à l'instar des dirigeants lettrés et joint pour ce faire une série d'exemples (§7) dont celui de Pompée, rappelant l'âge d'or de la victoire sur le Rhin (§8-9). Les derniers paragraphes du panégyrique sont consacrés à l'évocation du commandement de Gratien sous son père (§10-11) et le discours est clos par des augures favorables (§12).

prononcer un tel discours, sources de nombreuses spéculations et à partir desquelles on ne peut se prononcer définitivement, mais analysa plutôt le contexte politique dans lequel le sénateur évoluait : au lieu de se risquer à répondre à la question « pourquoi », il est davantage judicieux, selon elle, de se demander dans quelle mesure il pouvait être impliqué, sur le plan politique, dans l'usurpation. Pour ce faire, elle rapproche la situation de Symmaque en 368 de celle en 387, qui sont similaires : dans la première, le préfet de la Ville, un ami de sa famille, propulsa sa carrière publique en lui confiant la tâche de prononcer, lors de sa première ambassade à la cour, un discours en l'honneur de Valentinien I^{er} ; dans la seconde, le nouveau préfet de la Ville, ami également de Symmaque, aurait de la même façon confié à celui-ci cette mission importante auprès de Maxime. Ce panégyrique d'un usurpateur serait donc « an unwelcome consequence of having powerful friends at court » (*ibid.*, p. 68). Si ce scénario est vrai, on peut dès lors se demander dans quelle mesure il était possible pour Symmaque de refuser cet honneur de prononcer un discours pour le nouvel empereur. L'éventualité qu'il y fût contraint est évoquée par Pacatus dans le discours qu'il prononça pour Théodose à la suite de sa victoire sur Maxime (*Pan. Lat.* XII [2], 2, 4).

³³⁷ S. MacCormack, 1976, p. 69.

³³⁸ Cf. Symm., *Ep.* I, 13, ainsi que l'étude de cette lettre et du thème du *nouum saeculum* par Ph. Bruggisser, 1987, p. 134-149. Ce document, dans lequel le sénateur s'adresse à Ausone, loue principalement la restauration par l'empereur des prérogatives sénatoriales qui avaient été bafouées à l'époque de Valentinien I^{er}. Le *nouum saeculum*, représenté par le règne de Gratien, répond ainsi aux attentes de l'aristocratie sénatoriale païenne et concilie leurs intérêts avec ceux du pouvoir impérial chrétien. La lettre de Symmaque peut donc, tel un panégyrique, servir de support au programme politique impérial en même temps que de respecter les lois du genre littéraire auquel elle appartient. Tout comme le discours en l'honneur de Gratien, prononcé quelques années auparavant, la lettre à Ausone exprime la venue d'un siècle nouveau, dont l'apparition était liée à la personne du jeune Gratien, ainsi que les espoirs du sénateur. En effet, avant sa rédaction, Symmaque s'était déjà fait, devant le pouvoir impérial, le représentant des aspirations de l'aristocratie sénatoriale : pour lui, le triomphe véritable du siècle du nouvel empereur est de restaurer et de révéler l'autorité du Sénat, brimée sous le règne de Valentinien (Ph. Bruggisser, 1987, p. 148).

Conformément à la mentalité païenne, les thèmes et les *τόποι* qui composent le *Discours* III sont issus de la tradition rhétorique. Pour glorifier l'ascension au pouvoir impérial de Gratiens, l'orateur se servira d'un ancien mythe qu'il mettra en parallèle avec son avènement, annonciateur d'une ère nouvelle, et ne manquera pas de comparer le nouvel empereur à ses prédécesseurs et de le rapprocher d'exemples illustres tirés de l'histoire grecque et romaine.

III. 1. 1. Le mythe de l'Âge d'or et le *nouum saeculum* dans la tradition classique

À travers le temps, la notion d'âge d'or a été dévaluée par l'usage et s'est affadie pour se réduire à signifier une époque particulièrement florissante : on parle maintenant de l'« âge d'or » d'une littérature ou d'une peinture ou encore on utilise l'expression « siècle d'or » pour désigner une période de l'histoire des Pays-Bas du XVI^e et XVII^e siècles (en néerlandais *de Gouden Eeuw*) marquée notamment par un essor économique fulgurant et dans laquelle l'expression « âge d'or » recouvrait avant tout une floraison inédite de culture et d'art. Dans le langage courant, ces mots ont ainsi cessé d'évoquer un imaginaire et pour tenter de comprendre ce qu'ils représentaient dans la mentalité profane de l'Antiquité, il importe donc de leur rendre leur ancienne vigueur et d'évaluer la portée qu'ils avaient à l'origine.

La notion d'âge d'or, telle qu'elle était conçue par les Anciens, entrainait en contradiction avec la réalité historique dans laquelle les Romains des temps de la République et de l'Empire notamment vivaient et elle évoquait un rêve que les poètes latins avaient construit à partir d'un ancien mythe qui contait les merveilles d'un monde où régnait une parfaite harmonie : la trame de ce mythe fut variée dans la littérature ancienne depuis le VII^e siècle av. J.-C., moment où, dans la civilisation grecque, il fit sa première apparition chez Hésiode dans *Les Travaux et les Jours*³³⁹.

³³⁹ Hes., *Op.* 106-201. Pour une analyse du mythe des races et des âges qui y sont associés chez Hésiode, cf. J.-P. Vernant, 1985, p. 19-106. Dans le récit du poète, chaque race possède des caractéristiques qui lui sont propres : sa temporalité, son âge, son genre de vie, ses activités, ses qualités et ses défauts exprimant sa nature particulière, constituent tous des traits qui définissent son statut et la différencient des autres races. De plus, il ne faut pas se méprendre quant à la désignation de « première race » pour qualifier la race d'or : si elle est dite « la première » et qu'elle se situe au commencement du récit hésiodique, ce n'est pas parce qu'elle est apparue avant les autres, ce qui procurerait au mythe un temps linéaire et irréversible, mais bien parce qu'elle incarne des vertus – symbolisées par l'or – qui occupent le sommet d'une échelle de valeurs intemporelles (*ibid.*, p. 22-23). Refusant un développement temporel linéaire, Hésiode élaborait la conception d'une déchéance progressive et continue selon la notion d'un temps cyclique : partant de ce principe, les âges se succèdent pour former un cycle complet qui, une fois achevé, recommence et ainsi de suite (*ibid.*, p. 23). C'est pourquoi on voit Hésiode exprimer le regret de ne pas être mort plus tôt ou né plus tard (*Op.* 175). À propos de la race d'or dans le récit hésiodique, cf. J.-P. Vernant, 1985, p. 27 : les hommes de cet âge ignorent toute forme d'activité extérieure qui ne se rapporte pas au domaine de la souveraineté ; ils ne connaissent ni la guerre ni le labeur, la terre produisant par elle-même des biens sans nombre et tout ce dont ils ont besoin ; les hommes d'or vivent tranquilles et « comme des dieux », *ὡς θεοί* (*Op.* 118-119). Plus récemment, cf. A. Ballabriga, 1998, p. 307-339, qui, dans son étude sur le mythe des races dans la Grèce archaïque, s'oppose sur certains points à l'analyse structurale de J.-P. Vernant (1985) et notamment sur le thème de l'Âge d'or (*ibid.*, p. 318-322). Le thème d'un retour vers un âge d'or était susceptible de multiples variantes et fournit ainsi la trame de nombreuses utopies. A. Neyton, 1984, p. 11-24, fit un *excursus* des différentes variantes grecques et latines de l'Âge d'or. Plus spécifiquement, J. Fabre-Serris, 1998, p. 27-38, étudia les versions romaines du mythe datant du I^{er} siècle av. J.-C. et

Hommes et dieux y cohabitaient dans une seule et même société, s'asseyant à la même table, réalisant parfois des mariages heureux et féconds entre mortels et immortels. La nature y était généreuse et prodiguait aux hommes toutes les meilleures choses sans qu'ils n'eussent besoin de travailler pour en récolter le fruit : le lait et le vin coulant en ruisseaux, le miel dégouttant des arbres, le blé poussant spontanément en abondance dans les champs. Par ailleurs, ils n'avaient à craindre des agressions : pas de fauves, de serpents ou encore de plantes vénéneuses et, surtout, pas de guerre. Le mythe se présente ainsi surtout sous forme de triptyque : la paix, toujours idyllique, règne à la fois dans le monde des hommes et dans le monde animal ainsi que dans ses rapports avec l'humanité ; l'abondance permet aux mortels de subvenir à leurs besoins sans fournir d'efforts, grâce à la perfection de la nature ; s'il arrive que l'immortalité ne soit pas promise, du moins une longue vie exempte de maladies est garantie.

Les poètes latins voulurent avant tout exploiter ce mythe pour exprimer un idéal, construire un modèle imaginaire qui pût entretenir l'espoir qu'il pouvait exister un monde différent de celui dans lequel ils vivaient et, partant, meilleur : ils lui procurèrent une nouvelle symbolique et, de ce fait, sa fonction originelle fut évacuée pour se réduire à offrir un espace où déployer une rêverie consolante³⁴⁰. Ainsi que le dit A. Neyton, « songer à l'âge d'or, c'était substituer à la triste constatation de la réalité une vision d'un enthousiasme exaltant. C'était concrétiser un lancinant besoin d'évasion quand on était perdu dans les tourments [...] de l'âge de fer³⁴¹ ». Les poètes latins renièrent, par conséquent, le sens hésiodique du mythe, faisant de celui-ci leur pâture littéraire, car ce qui les intéressait par-dessus tout, c'était l'exploitation poétique qu'ils pouvaient en faire, chacun à leur façon³⁴². Le mythe représentait d'abord une réponse aux angoisses du présent et il était utilisé comme tel ; il fut ensuite une représentation individuelle, une expression propre, d'imaginaires différents selon les circonstances. Il était ainsi pour Catulle le rêve d'un monde où il aurait été permis d'aimer, où l'on aurait pu le faire sans redouter les trahisons et les infamies de la société dans laquelle il évoluait³⁴³ ; il était un cri de désespoir pour Horace dans un contexte de guerres

J.-P. Brisson, 1992, p. 25-72, celles des poètes Catulle, Horace et Ovide, qui en représentèrent un imaginaire de l'évasion. J. Fabre-Serris, 1999, p. 187-200, exposa également les traditions latines de l'*aurea aetas* à l'époque néronienne, dans lesquelles on chercha à faire de celle-ci l'emblème d'un renouveau politique et idéologique.

³⁴⁰ J.-P. Brisson, 1992, p. 8.

³⁴¹ A. Neyton, 1984, p. 8.

³⁴² Chez les auteurs latins, l'Âge d'or n'offre plus l'image d'une structure sociale, mais le souvenir nostalgique d'un passé prestigieux dont on pleure la disparition : cf. J.-P. Brisson, 1987, p. 124-128.

³⁴³ Cf. Catul., CIX ; V, 1-6 : le poète est conscient que l'amour dont il rêve est incompatible avec les exigences de la tradition morale romaine et, par conséquent, avec la réalité. Ces « murmures des vieillards grincheux » dont parle le poète signifient beaucoup. Catulle fait donc de la mythologie une échappatoire grâce à laquelle il peut s'extirper, par sa poésie, d'un présent peu acceptable : son idéal ne pouvait s'exprimer que par un modèle légendaire, qu'il trouva dans le couple de Thétis et de Pélée (cf. *id.*, LXIV, où il exprime cet Âge d'or, ce temps reculé où les dieux visitaient les demeures des hommes et assistaient à leurs réunions [*ibid.*, 285-287]).

civiles³⁴⁴ ; chez Virgile, il était l'occasion de chanter l'espoir de la paix retrouvée³⁴⁵. Dans les œuvres latines, l'Âge d'or revêt par conséquent les mêmes apparences mais possède une signification différente propre à chaque poète et ce dernier le fait évoluer au gré des circonstances dans la mesure où cette exploitation imaginaire reste assujettie aux événements contemporains.

Virgile chanta, dans sa quatrième *Églogue*, l'Âge d'or, qu'il désigna par son nom³⁴⁶ et qu'il présenta sous les traits les plus familiers du mythe : la nature fournit elle-même à l'homme le pain, le vin, le lait et le miel ; il n'y a aucune agression à redouter ; le travail n'existe pas, qu'il soit agricole, commercial ou encore industriel, puisque le laboureur n'a plus que faire de ses outils et qu'il n'est plus besoin de teindre la laine³⁴⁷. Même la familiarité entre les hommes et les dieux est évoquée dans le dernier vers du poème : la commensalité est rétablie entre mortels et immortels ; les frontières n'ont plus lieu d'être entre les deux communautés qu'avait séparées la fin de l'Âge d'or³⁴⁸. Le tableau présenté est par conséquent fidèle et complet au canevas du mythe et on y reconnaît le modèle hésiodique tel qu'il a été rencontré chez Catulle et chez Horace mais avec une différence notable par rapport à ceux-ci : l'Âge d'or virgilien ne se situe pas plus dans un passé lointain, tel que considéré par Catulle, que dans un espace séparé et réservé à quelques-uns, tel qu'Horace le présente dans son *Épode* ; il est une promesse d'un futur proche, radieux et accessible à tous, promesse du retour de la paix et de l'abondance spontanée³⁴⁹. Cependant, à la manière de Virgile, Horace aussi, dans ses *Odes* et son *Chant séculaire*, chanta le retour de l'Âge d'or, non pas toutefois comme un événement à venir mais comme un fait déjà accompli qu'il attribue à l'avènement providentiel d'Auguste³⁵⁰. Cet espoir du retour de l'Âge d'or s'inscrit ainsi dans la mentalité traditionnelle païenne³⁵¹.

³⁴⁴ Cf. Hor., *Epod.* XVI, 1-24. C'est par la fuite, soit l'évasion qui est décrite dans ces vers, qu'Horace et ses compagnons pourront atteindre les rives de l'Âge d'or : *ibid.*, 41-53 ; 63-66.

³⁴⁵ Cf. Verg., *Bucol.* IV.

³⁴⁶ *Ibid.*, 8-9.

³⁴⁷ *Ibid.*, 18-47.

³⁴⁸ *Ibid.*, 63.

³⁴⁹ J.-P. Brisson, 1992, p. 78.

³⁵⁰ Hor., *Od.* IV, 15, 4-16 ; *Carm. saec.* 52-60 : le règne d'Auguste et la domination romaine de l'Orient ont pour résultat immédiat, d'après ces poèmes d'Horace, de voir le retour sur terre des divinités de l'Âge d'or et de quelques figures allégoriques symbolisant les vertus morales restaurées alors que l'Abondance prodigue à nouveau les bienfaits de la fécondité. Cette vision d'Horace qui présente Auguste comme celui qui réalise l'idéal énoncé dans la quatrième *Bucolique* entre en contradiction avec les dénégations de son *Épode* XVI. Cf. A. Loupiac, 1999, p. 183-187.

³⁵¹ Par exemple, selon la pensée pythagoricienne, l'Âge d'or survenait à la fin de chaque Grande Année, qui constituait une très longue période dont le cycle se terminait par le retour des astres à leur position initiale. Les néopythagoriciens pensaient que l'Âge d'or se trouvait au terme de cet intervalle de temps puisque, selon le mouvement des astres qui finissaient ainsi par retourner à leur place respective telle qu'elle était au début du cycle, les âmes auraient alors, de manière similaire, retrouvé leur pureté originelle, et ce, du fait que la nature revenait également à sa forme d'origine à l'aurore de chaque Grande Année : cf. Cic., *Rep.* VI, 22, 24, et Pl., *Ti.* 39d, où il est exposé, dans ce traité pythagorisant, la théorie de la Grande Année. Le mythe de l'Âge d'or est donc lié ici au temps cyclique : la révolution des astres et leur retour à leur conjonction première entraînent une succession des « âges ». Sur les théories de la Grande Année et de l'éternel retour dans la philosophie pythagoricienne, cf. A. Petit, 1987, p. 331-335. Le thème de la Grande Année a également été étudié par J. Bels, 1989, p. 169-183, qui définit sa signification ainsi que sa fonction chez Héraclite et les Stoïciens et fit l'analyse des liens conceptuels unissant les notions de Grande Année, de

Symmaque également célébra le retour de l'Âge d'or dans son panégyrique en l'honneur de Gratien, dont l'avènement était synonyme de siècle nouveau. Cet âge ne représentait donc pas un passé révolu, une époque à jamais perdue, mais un futur dont la réalisation prochaine avait été promise : le temps du bonheur n'est plus l'objet d'un amer regret ; il est celui d'une attente radieuse et confiante. Par là même, l'Âge d'or évoqué par Symmaque est un temps proposé et accessible à tous sans conditions :

*Salve noui saeculi spes parta et in gremio rei publicae
nutricis adolesce, laetitia praesentium, securitas posterorum. [...] Si mihi nunc altius euagari poetico liceret eloquio, totum de nouo saeculo Maronis excursum uati similis in tuum nomen excriberem. Dicerem caelo redisse Iustitiam et ultero uberes fetus iam grauidam spondere naturam. Nunc mihi in patentibus campis sponte seges matura flauesceret, in sentibus uua turgeret, de quernis frondibus rorantia mella sudarent. Quis haec sub te negaret esse credenda, cuius indoles multa iam praestitit et adhuc spes plura promittit. Et uere, si fas est praesagio futura conicere, iam dudum aureum saeculum currunt fusa Parcarum.* [Symm., Or. III, 2; 9]

Salut à toi, espoir enfanté d'un siècle nouveau, qui a grandi dans le giron de ta nourrice l'État romain, allégresse de tes contemporains, sécurité de ceux à venir. [...] Si maintenant il m'était permis de m'élever plus haut par l'éloquence poétique, semblable au poète, inspiré des dieux, je transcrirais en entier sous ton nom le développement de Virgile sur le siècle nouveau. Je chanterais la Justice descendue du ciel et la nature qui, déjà fécondée, assure d'elle-même une production abondante. Dès maintenant, dans l'étendue des plaines, la moisson venue à maturité spontanément deviendrait jaune ; le raisin gonflerait dans les buissons et le miel suinterait, goutte à goutte, des feuilles des chênes. Qui affirmerait que sous ton règne ces choses ne sont pas croyables, duquel de nombreux talents se distinguèrent déjà et duquel l'espoir promet encore davantage. À dire vrai, s'il est permis de conjecturer l'avenir d'après ce présage, depuis longtemps les fuseaux des Parques s'activent à tisser un siècle d'or.

On peut constater que l'orateur paraphrase la *Bucolique* IV de Virgile : les vers 6 (*redit et Virgo*), 18-19 (*nullo... cultu... tellus...*), 28-30 (*flauescet campus... sentibus uua... quercus sudabunt roscida mella*) et 46-47 (« *talia saecla* » *suis dixerunt* « *currite* », *fusis... Parcae*) du poème trouvent écho dans ce passage du panégyrique. L'imaginaire virgilien, exploité par le

procréation et d'ἐκπύρωσις. J. Richer, 1992, p. 83-89, exposa, d'une part, les aspects traditionnels et astronomiques de la théorie de la Grande Année et des cycles en y rappelant et en y précisant les données fondamentales, sans toutefois prétendre traiter de façon exhaustive cette question, d'autre part, certaines thèses quant à son calcul. Plus récemment, J.-B. Gourinat, 2002, p. 213-227, analysa la théorie de l'éternel retour et du temps périodique selon la philosophie stoïcienne.

panégyriste, trouve son accomplissement dans l'avènement de Gratien, promesse d'un siècle nouveau.

Afin de faire l'éloge de Gratien, Symmaque rapproche ainsi l'empereur du développement de la quatrième *Églogue* de Virgile sur l'enfant qui viendra à naître, dont la naissance fera recommencer une nouvelle série de siècles puis triompher un nouvel Âge d'or³⁵². Tout comme Virgile qui, dans une première prophétie, chante l'avenir prestigieux du jeune héros (v. 4-17), le panégyriste embrasse de la même façon le règne, rempli de promesses, du jeune empereur : celui-ci, comme l'enfant du poème, deviendra un homme et, dès lors, l'Âge d'or régnera pleinement³⁵³. Les auteurs célèbrent tous deux l'avènement d'un *saeculum*, d'une ère nouvelle. Ce procédé de la comparaison occupera une place primordiale dans l'élaboration de l'éloge de Gratien.

III. 1. 2. L'éloge d'un jeune empereur : le recours au passé profane

La comparaison – *σύγκρισις* – représente une des techniques d'amplification les plus utilisées dans la rhétorique et elle joue un rôle de premier ordre dans l'éloge³⁵⁴. En effet, comme l'indique Pline, un éloge ne saurait reconnaître pleinement les mérites du *laudandus* s'il n'était pas composé de comparaisons³⁵⁵. Cette idée qu'il est profitable de comparer pour bien louer avait déjà été théorisée par Isocrate et elle a été plusieurs fois réaffirmée après lui, depuis Aristote jusqu'à

³⁵² J. Carcopino, 1930, p. 155-171, exposa les différentes théories concernant la nature et l'identité de l'enfant de ce poème. Selon lui, il s'agirait bien d'un enfant mortel. Cf. W. Clausen, 1994, p. 121-126, qui voit en l'enfant du poème celui qui était attendu de l'union de Marc-Antoine et d'Octavie, mais que ceux-ci n'ont jamais eu. Sur la réception, l'utilisation et l'influence des œuvres de Virgile dans l'Antiquité, cf. R. J. Tarrant, 1997, p. 56-72 : au IV^e siècle, celles-ci furent réutilisées à la fois par les païens et les chrétiens, ce qui est en partie redevable au fait que Virgile avait été inclus dans le canon de l'éducation littéraire, au sein du *quadriga* des auteurs les plus étudiés, au côté de Cicéron, Térence et Salluste (*ibid.*, p. 70). Plusieurs chrétiens, à cette époque, virent également dans la quatrième *Bucolique* du poète, qui fut dès lors commentée et interprétée, une inspiration divine et une prophétie du christianisme (sur la fortune du poème dans la tradition chrétienne, cf. *infra*, p. 99 n. 483) et des grammairiens, tels Donat et Servius, élaborèrent des commentaires de ses poèmes (R. J. Tarrant, 1997, p. 70 ; cf. R. A. Kaster, 1988, p. 169-196). M. Geymonat, 1995, p. 303-310, montra l'importance de l'œuvre virgilien et l'abondance de cette littérature au IV^e siècle : « Twenty years after Julian the Apostate's nostalgic attempt at a pagan restoration (361-3), the powerful Roman families of the Nicomachi and Symmachi headed an idealistic revival, whose principal notion of true culture was Augustan: this movement led at the time to an exceptional flowering, particularly in Italy, of work on Virgil [...] » (*ibid.*, p. 303-304). Cf. également l'ouvrage de J. M. Ziolkowski et M. C. J. Putnam (éd.), 2008, dans lequel ils présentent une étude thématique sur le sort de Virgile au IV^e siècle et l'utilisation de ses œuvres à cette époque.

³⁵³ Dans les vers 18 à 49, Virgile décrit l'ascension graduelle vers l'Âge d'or, progression qui est en lien avec la croissance de l'enfant. Il s'agit donc d'une prophétie composée d'après la vie future du héros et suivant de cette façon un développement chronologique : cf. J.-P. Brisson, 1987, p. 128-130.

³⁵⁴ L. Pernot, 1993b, p. 690. Cf. *Pan. Lat.* XII (2), 7, 4-5 : Théodose est comparé à Sylla, Catulus et Scipion, les surpassant par sa constance et son comportement irréprochable et inébranlable puisque ceux-ci, aux dires de Pacatus, ont déjà été victimes, dans leur jeunesse, de leur dérèglement. La supériorité de Théodose est d'autant plus soulignée lorsque le panégyriste dit d'eux qu'ils sont parmi les plus nobles représentants du nom Romain. Par le même procédé d'amplification, Pacatus affirme la prééminence de Théodose, qu'il compare à Scipion qui eut moins d'endurance pour l'apprentissage militaire, à Hannibal qui eut moins d'entrain pour vivre sous la tente et à Alexandre qui eut moins confiance en ses capacités futures (*ibid.*, 8, 4-5) ; cf. également *ibid.*, 9, 5-7 ; 14, 3-4 ; 18, 3 ; 33, 3.

³⁵⁵ Plin., *Pan.* LIII, 1.

l'époque impériale³⁵⁶. Ménandre confirma, dans son traité, l'importance de ce procédé rhétorique par la fréquence à laquelle il le fit intervenir : le rhéteur prescrit de faire systématiquement une *σύγκρισις* dans chaque *τόπος* du discours³⁵⁷. On remarquera également que les réserves vis-à-vis de la comparaison sont très rares. Aristote soutient qu'il faut y recourir « si la personne louée ne possède pas en elle-même assez ample matière se prêtant à l'éloge³⁵⁸ », mais cette présentation tend plutôt à faire de la comparaison une sorte de pis-aller et elle ne sera pas reprise par les théoriciens ultérieurs³⁵⁹. Cependant, on verra – la référence à la *Bucolique* IV de Virgile en donne un avant goût – que Symmaque utilise la comparaison pour étoffer son éloge d'un très jeune empereur.

Les *σύγκρισις*, dans les œuvres classiques, s'appuient essentiellement sur l'évocation d'exemples qui sont empruntés à l'histoire profane et qui composent l'attirail familier du rhéteur. Traditionnel dans l'historiographie moralisante et dans les panégyriques, l'*exemplum*, moyen de preuve et de persuasion, est utilisé afin d'opposer ou de rapprocher, sur un point en particulier, le comportement du personnage dont il est question dans le récit de celui qui a été adopté ou recommandé, dans une situation semblable, par un personnage antérieur qui est considéré unanimement comme étant exemplaire³⁶⁰. Par son rôle éthique ou éducateur, l'exemple tiré d'un passé plus général permet également d'illustrer un précepte moral, une action ou une attitude à imiter ou, au contraire, à éviter, constituant dès lors une exhortation à l'action. Selon R. C. Blockley, les Romains avaient l'habitude de professer un enseignement à l'aide d'exemples et de soutenir leur point de vue par ceux-ci, ce qui teintait leurs écrits d'une connotation morale et leur procurait parfois un caractère anecdotique³⁶¹. Ainsi, entre éthique et

³⁵⁶ Isocr., *Panath.* (XII) 39-41 ; Arist., *Rhet.* III, 1406 b, 20-1407 a, 10 ; 1410 b, 15-26 ; cf. L. Pernot, 1993b, p. 691.

³⁵⁷ Men. *Rhet.*, II, 372, 21-25 ; 376, 31-377, 9 ; 380, 9-25 ; 386, 10-15 ; 416, 2-4 ; 420, 31-421, 3.

³⁵⁸ Arist., *Rhet.* I, 1368 a, 19 : *Κἂν μὴ καθ' αὐτὸν εὐπορήσῃ, πρὸς ἄλλους ἀντιπαραβάλλειν [...]*.

³⁵⁹ L. Pernot, 1993b, p. 691.

³⁶⁰ G. Sabbah, 1978, p. 419 ; cf. C. Lanéry, 2008, p. 45-46 ; 50-51. Concernant l'usage de l'*exemplum* dans la tradition historiographique romaine, cf. Amm., XXIX, 5, 4 : Théodose est comparé à Domitius Corbulon et à Lusius, qui s'étaient distingués par de nombreux faits d'armes. Valentinien I^{er} est donné en modèle, dont les vertus et les actes doivent être imités (*id.*, XXX, 9,1) ; Ammien fait allusion à Maximinus, qui incarne dès lors un modèle à ne pas imiter, ayant fait condamner des innocents et s'étant montré cruel (XXIX, 2, 23-24) ; cf. également *id.*, XVI, 1, 4-5 ; XXI, 16, 8-13 ; XXV, 4, 15-16 ; XXVII, 3, 3 ; XXX, 8, 4-6 ; 8-13. Souvent, chez Ammien, les exemples illustrent ou soutiennent un argument d'ordre éthique.

³⁶¹ R. C. Blockley, 1994, p. 53. Cf. C. Lanéry, 2008, p. 46 : l'exemple représente avant tout un moyen de séduction qui persuade plus qu'il ne convainc, mais qui a pour effet d'inspirer actions ou décisions. E. Jaffelin, 2000, p. 438 ; 446, mesure cependant des réticences quant à l'efficacité de cette vertu pédagogique de l'exemple dans la tradition païenne : selon lui, on ne peut affirmer que l'auditeur d'un discours d'éloge puisse être en mesure de s'arracher à la fascination du spectacle qu'offre l'orateur pour entrer dans une logique de l'action, et probablement que la séduction rhétorique de l'exemple n'est pas en mesure de créer les conditions d'une émulation morale considérant que le destinataire de l'*exemplum* est passif puisqu'impressionné. Toutefois, les auteurs latins n'ignorent pas la vocation exhortative de ce procédé rhétorique et Sénèque fait partie de ceux qui insistent le plus sur l'aptitude du grand homme à servir de modèle (cf. *Ep.* I, 11, 8-10). Quintilien, en reconnaissant à l'exemple le pouvoir d'encourager à l'imitation, lui attribuait également une efficacité parénétiq (*Inst.* V, 11, 9-10 ; 24-25 ; 36-42).

rhétorique, l'*exemplum* offre aux regards des hommes un individu dont l'action est édifiante et exemplaire.

Les auteurs païens vouant dans leurs *συγκρίσεις* une prédilection pour les personnages historiques issus du passé grec et romain, Symmaque fournira dans son panégyrique de nombreux exemples d'*excursus* historiques qui évoquent des événements célèbres du passé. Il modèle Gratien à ses devanciers afin de donner non seulement du lustre à l'éloge, mais aussi du contenu de sorte à édifier le destinataire. Ainsi, ayant peu d'éléments dans la réalité sur lesquels faire reposer son discours, l'orateur choisit les développements de la littérature. De cette façon, l'*ἔκφρασις* qui prend place dans le §5 du panégyrique ne s'arrête pas à décrire l'évènement de l'ascension au pouvoir de Gratien : elle va plus loin, elle le reconstitue grâce au truchement du tableau qui le reproduit. La *recusatio* du père lors de sa propre ascension à l'Empire en 364 se renouvelle, cette fois, au sujet du fils³⁶² : en acceptant l'élévation de Gratien au titre d'Auguste, Valentinien I^{er} montre le même refus que lorsqu'il fut proclamé empereur et dès lors ce sont les acclamations des soldats qui le font changer d'avis. Par cet idéal de *recusatio imperii*, c'est l'occasion de montrer que Gratien devint empereur non pas par des ambitions mais grâce à ses vertus et à ses capacités – du moins celles qu'il aura plus tard –, ce qui est gage de la qualité de son gouvernement, et qu'il est bien cet espoir attendu d'un nouveau siècle³⁶³. L'acclamation unanime du nouvel empereur était l'assise du droit légitime au pouvoir, de l'octroi de l'*imperium et potestas* à celui-ci : l'élection par *consensus* constituait un élément primordial de l'idéologie impériale traditionnelle³⁶⁴.

³⁶² Sur la *recusatio* de Valentinien I^{er}, cf. Symm., *Or.* I, 10 ; III, 5. Dans sa description de l'avènement de ce dernier, Ammien ne fait aucune mention explicite d'un refus du pouvoir, mais rapporte seulement son discours d'acceptation, qui avait été médité à l'avance et prononcé sous la protestation générale de l'armée, dans lequel il exprima son désir de partager le pouvoir impérial avec un collègue ainsi que de le choisir lui-même et il exhorta l'armée à la soumission et à la loyauté (XXVI, 2, 2-10). La version d'Ammien de ce discours montre le nouvel empereur tentant de persuader les soldats de lui laisser le soin de ce choix. L'affirmation *nec speranti nec adpetenti* (*ibid.*, 6) pourrait s'agir d'une correction d'Ammien au passage du panégyrique de Symmaque *cur in medium inuitus existi, cur diu obluclatus, cur sero mollitus es?* (*Or.*, I, 10), qui évoque ainsi la *recusatio imperii* : le dénie de la part de Valentinien de quelconque ambition et aspiration au pouvoir, tel que présenté par l'historien, serait davantage vraisemblable (à ce propos, cf. le commentaire du livre XXVI d'Ammien de J. den Boeft *et al.*, 2008, p. 50 et l'article de E. Dovere, 1996, p. 551-562, sur le *τόπος* du refus du pouvoir, étude dans laquelle il analisa les valeurs éthique, politique et juridique de la notion de *recusatio imperii* pendant l'Antiquité tardive). Évoquer ce *τόπος* dans un discours revenait à offrir une image désintéressée et sincère du successeur, dont le choix était redevable non pas à son ambition mais à ses mérites et vertus.

³⁶³ En mettant en scène la *recusatio* de Valentinien I^{er} lors de l'élévation de son fils, le récit de Symmaque s'éloigne de celui d'Ammien, dans lequel ce dernier raconte plutôt que l'empereur harangua l'armée et l'exhorta à accepter favorablement l'élévation de Gratien (XXVII, 6, 4-10).

³⁶⁴ C. Ando, 2000, p. 30 ; 146-148. Sur l'importance de l'acclamation dans l'idéologie impériale, cf. *ibid.*, p. 191-205.

Symmaque justifia aussi le jeune âge de Gratien en le rapprochant d'Antiochus V Eupator, roi à 9 ans, d'Alexandre, roi de Macédoine à 20 ans, et de Ptolémée V Épiphanes, roi à 5 ans. Se joint à ces *exempla* la métaphore de l'arboriculture³⁶⁵ :

Virtus, cum cito inchoat, diutius perseuerat. Nempē uirentibus ramis artifex rusticandi alienum germen includit, ut nouella praesegmina coagulo libri uuidioris inolescant. [Symm., *Or.* III, 6]

La valeur, lorsqu'elle commence tôt, demeure plus longtemps. C'est un fait que le jardinier greffe la pousse étrangère sur des branches verdoyantes, afin que le nouveau greffon croisse grâce aux fibres plus humides qui s'y lient.

Dans une seconde série d'exemples, Alexandre est évoqué comme un modèle afin d'illustrer le principe du compagnonnage des armes et des lettres et de faire l'éloge du comportement de Gratien qui se voue à la culture des belles-lettres (§7). Dans la tradition rhétorique de l'éloge, il est fréquent de distinguer les actions réalisées en temps de guerre et celles réalisées en temps de paix³⁶⁶. En effet, selon la théorie épideictique, du moins dans les traités qui nous sont conservés, on fait la distinction entre *πράξεις* militaires et *πράξεις* pacifiques, distinction qui s'applique dans l'élaboration des éloges d'hommes d'État, revêtus de l'*imperium*³⁶⁷. Se conformant à ce principe, Pacatus, dans son panégyrique, fait l'éloge à la fois des vertus civiques et des mérites publics et militaires de Théodose³⁶⁸. Le discours de remerciement à Julien de Mamertin se divise

³⁶⁵ Cette métaphore transcrit de près les *Géorgiques* : cf. Verg., *Georg.* II, 76-77 (*huc aliena ex arbore germen / includunt udoque docent inolescere libro*).

³⁶⁶ L. Pernot, 1993a, p. 172 ; cf. M.-C. L'Huillier, 1986, p. 568-570. Par exemple, le parasite, dans l'œuvre homonyme de Lucien, démontre la supériorité de son art selon ce principe de classement, entre guerre et paix, et se voit féliciter pour le caractère complet de sa démonstration (*Luc., Par.* XL-L [actions en temps de guerre] et LI-LVII [actions en temps de paix], avec annonce du plan au §39 et félicitation au §60). Cette division, nous l'avons dit, est classique dans l'éloge : appliquée à des personnes, elle structure notamment l'éloge de Thésée chez Isocrate (*Isocr., Hel.* [X] 18-31 [actions armées] et 32-37 [exercice du pouvoir]) et l'éloge de Pompée chez Cicéron (*Cic., Pomp.* XI, 29-XII, 35 [éloge sur les *uirtutes imperatoriae*] et XIII, 36-XIV, 42 [éloge sur les *ceterae uirtutes* de Pompée]). Elle a également été respectée par les thuriféraires de Trajan : Pline loue successivement, dans son panégyrique, les exploits guerriers et les actions pacifiques en incérant habilement cette division rhétorique à l'intérieur de son plan chronologique (*Plin., Pan.* XII, 1-XIX, 4 [éloge des mérites de l'empereur en temps de guerre] et XX, 1-LXXXIX, 3 [en temps de paix]). D'une manière plus indirecte, les deux premiers discours de Dion Chrysostome intitulés *Sur la royauté*, adressés à Trajan, tracent chacun un portrait du souverain idéal qui sont l'un et l'autre complémentaires, le premier faisant des vertus militaires qu'un aspect du pouvoir, le second adoptant un ton martial et prescrivant à l'empereur de garder en toute circonstance l'esprit du soldat, et ce, même dans le domaine de la culture et des beaux-arts (*Dio Chrys., Reg.* I, 1-84 et II, notamment 28-31 et 55-60).

³⁶⁷ *Men. Rhet.*, II, 372, 25-27.

³⁶⁸ *Pan. Lat.* XII (2), 8-20 (actions accomplies en temps de paix) ; 21-46 (récit des actions accomplies en temps de guerre et des exploits militaires, où l'accent est mis sur l'expédition de Théodose contre Maxime. L'orateur mentionne également les campagnes de l'empereur contre les barbares).

également, dans l'éloge de l'empereur, en deux parties dont la première loue la valeur militaire de ce dernier et la seconde ses vertus morales³⁶⁹.

Symmaque, cependant, fait fi des détails lorsqu'il loue Gratien qui se livre à la fois aux occupations de la guerre et de la paix faute d'un manque de matière exploitable dû au jeune âge de l'empereur (§7). Parce que celui-ci n'a pas encore eu le temps d'accomplir de hauts faits, le *τόπος* des *πράξεις /ἀρεταί* ne possède pas, par conséquent, assez de contenu : dans un tel cas, il est conseillé de faire l'éloge au futur³⁷⁰. Mais ce qui est présenté comme une justification technique pour pallier une déficience du *laudandus* possède également une portée politique. Il importe donc de considérer toute la signification du procédé : l'éloge au futur ne se limite pas à remédier à une difficulté rhétorique ou à conférer au sujet des mérites supplémentaires, il lui trace aussi une ligne de conduite, lui établit un comportement à adopter en lui indiquant quelle est l'attente de l'orateur et de la collectivité³⁷¹. Ainsi, Symmaque mentionne les signes qui annoncèrent l'ascension au pouvoir impérial de Gratien : c'est par la clémence et la *uirtus* que ce dernier régnera (§2)³⁷². À l'instar de Virgile faisant l'éloge de la *uirtus* qui devait s'accroître avec la croissance de l'enfant, dont la naissance annonçait le retour de l'Âge d'or³⁷³, Symmaque fait l'éloge de la *uirtus* que Gratien aura plus tard. Il clôt son discours en lui présageant un avenir radieux et lui propose par la même occasion, en lui ayant promis le retour de l'Âge d'or, un modèle politique à adopter et à suivre. Le panégyrique de Symmaque contient ainsi en germe ce qui devra se réaliser plus tard :

Credo hostium responsis credo praesagiis : quantum gloriae consequeris olim patre incolumi ducturus exercitum, qui quacumque duceres iam rogaris! [Symm., *Or.* III, 12]

Je crois aux oracles des ennemis, je crois aux présages.
Que de gloire, un jour, tu obtiendras, lorsque du vivant de ton père, tu exerceras le commandement militaire, toi qui déjà es sollicité où que tu sois conduit.

Le panégyriste fait de même lorsqu'il évoque l'avènement d'un siècle nouveau (§2) et qu'il associe le règne de Gratien à l'Âge d'or de la quatrième *Bucolique* de Virgile (§9). Il conjecture de cette façon l'avenir, et ce, sous forme d'espoir et de prédiction.

³⁶⁹ *Pan. Lat.* XI (3), 3-14 : les §3 à 10, qui constituent l'essentiel de l'éloge de Julien, abordent sa vaillance et sa *uirtus*, grâce auxquelles il a sauvé les Gaules des barbares ; les §11 à 14, quant à eux, insistent notamment sur la sobriété de l'empereur, sa *castitas* et son sens du devoir envers l'Empire et ses sujets.

³⁷⁰ *Men. Rhet.*, II, 412, 29-413, 4.

³⁷¹ L. Pernot, 1993b, p. 716.

³⁷² Ce thème des présages qui annoncent l'ascension au pouvoir impérial est présent également chez Plinie (*Pan.* V).

³⁷³ Verg., *Bucol.* IV, 26-49. En effet, l'Âge d'or atteindra la perfection en même temps que l'enfant grandira et développera sa *uirtus* : cf. W. Clausen, 1994, p. 125.

C'est donc par l'interprétation d'une œuvre d'un poète latin que Symmaque loue l'arrivée au pouvoir de Gratien, dont le règne, prometteur et garant d'espoir, est celui d'un enfant qui n'a pas encore fait ses preuves et accompli de hauts faits. Ce que l'orateur païen fit par ce recours à la tradition littéraire profane sera également caractéristique du discours d'Ambroise en l'honneur de Gratien mais, en tant que production chrétienne, c'est un texte biblique qui sera interprété à la gloire de l'empereur.

III. 2. *L'Explanatio psalmi LXI d'Ambroise : Psalmus, uox Christi et hommage à l'empereur*

L'œuvre d'Ambroise pourrait sembler, par la seule évocation de son titre – *Explanatio psalmi LXI* –, ne pas devoir prendre place dans la problématique de cette étude, mais nous constaterons qu'elle y est d'autant plus pertinente dans l'expression de l'idéologie impériale, constituant elle-même un éloge funèbre de l'empereur en plus d'être un commentaire du Psaume 61 (62), qu'elle s'insère dans le discours politique de son époque³⁷⁴.

Le Psaume 61 (62) est un chant de persécuté, où l'allusion à ses maux est l'occasion pour l'auteur d'exprimer le mépris voué aux machinations dirigées contre lui et de prouver qu'il ne cède pas aux sentiments d'appréhension ou de crainte. Aucune place n'est faite à la souffrance, à la douleur ou même à la supplication ; au contraire, une atmosphère de sérénité y règne, car il s'en remet à Dieu, il est sûr de lui et ne tient compte des hommes : l'abandon à Dieu occupe la place centrale du Psaume.

Dans son exégèse de ce Psaume, Ambroise y verra une préfiguration du Christ trahi, abandonné et mis en croix, dont la foi n'a pu être ébranlée et qu'aucune tentative malveillante n'a pu jeter dans l'inquiétude. En effet, avec l'interprétation des Pères de l'Église, le Psaume est devenu pour le chrétien le chant du Christ, glorieux, vainqueur de ses ennemis, partageant le secret de l'inaltérable paix de son âme dans les épreuves et les dangers : l'abandon confiant au Père³⁷⁵. Ambroise trouvera également l'occasion, dans cette interprétation typologique, de rapprocher Gratien de la figure du Christ et, par le fait même, de faire un éloge de l'empereur défunt.

³⁷⁴ M. Zelzer, 2007, p. 30-31 : l'*Explanatio psalmi LXI* se retrouve sous le titre *De obitu Gratiani* dans deux manuscrits, issus d'une tradition milanaise, qui comprennent le regroupement, dans l'ordre chronologique, des trois oraisons funèbres des empereurs : *De obitu Gratiani*, *De obitu Valentiniani*, *De obitu Theodosii*. Ces manuscrits sont le codex *Ambrosianus* J 71 sup. et le codex *Parisinus* BN lat. 1920. Cf. F. Braschi, 2007, p. 739-742.

³⁷⁵ L. Jacquet, 1977, p. 287.

L'*Explanatio* peut se diviser en trois parties principales. Ambroise commence son homélie en analysant le titre du Psaume 61 (§1-3), puis il se consacre, du §4 au §32, à l'exégèse du texte biblique, explication qui comporte deux types d'interprétation, soit celle mystique, c'est-à-dire relative au mystère chrétien, et celle morale : l'exégèse mystique, ou christologique, du Psaume est développée dans les §4 à 15 et 28 à 32 ; les §16 à 27 sont consacrés, quant à eux, à une explication morale du texte saint. Finalement, les §33 à 35 servent de conclusion à l'homélie.

L'éloge funèbre de Gratien s'exprimera donc par l'interprétation d'un texte de la Bible et dans ce contexte exégétique, Ambroise le présentera comme un martyr à glorifier et élaborera de ce fait une conception idéologique tout à fait chrétienne du pouvoir impérial.

III. 2. 1. L'exégèse d'Ambroise au service du pouvoir impérial

Ambroise appliqua au Christ, dans son commentaire du Psaume 61 (62), un texte dont la littéralité originelle ne parlait pas directement. Ainsi, ce qui était annoncé dans l'Ancien Testament s'accomplissait dans le Nouveau Testament. Cette forme d'exégèse – que l'on appelle typologie –, telle que pratiquée par les Pères de l'Église, consiste à percevoir un personnage ou une réalité de l'Ancien Testament comme un modèle et un exemple à suivre mais avant tout comme le « type », ou plutôt l'image ou la figure, d'une autre réalité qui revêt le plus souvent un caractère messianique et qui appartient à l'histoire du Nouveau Testament. La *figura* est ainsi réelle et historique et elle représente, en même temps qu'elle annonce, quelque chose de tout aussi réel et historique. L'exégèse chrétienne repose, de ce fait, sur un principe fondamental, soit celui de la cohésion entre les deux Testaments et de leur unité : l'Ancien Testament annonce obscurément le Nouveau, de même que le Nouveau éclaire l'Ancien, et seul le Christ permet de dévoiler ce qui se cache dans l'Ancien Testament puisque le fait messianique constitue, sous le voile de la lettre, son véritable contenu³⁷⁶. Tout est donc interprété en fonction de la volonté d'affirmer la concordance de l'ensemble des Écritures comme témoin de la révélation de Dieu en Jésus Christ³⁷⁷.

Les chrétiens, confrontés à la difficulté de concilier des textes archaïques exprimant une foi juive, des règles juives, avec l'enseignement nouveau de la Bible, disposaient des techniques développées par l'exégèse allégorique grecque, qui faisait en effet la différence entre les choses dites en vérité et les choses dites en allégorie, et de celles émanant de la « typologie » paulinienne

³⁷⁶ M.-J. Rondeau, 1982, p. 11. Cf. C. Lanéry, 2008, p. 67-68 ; J. D. Dawson, 2002, p. 5 : le sens prophétique de l'Ancien Testament n'est pas imposé aux lecteurs ; il est caché et doit être découvert.

³⁷⁷ F. M. Young, 2007 (1997), p. 18-20.

(les choses dites sont des préfigurations des choses à venir), méthode héritée elle-même de l'interprétation juive. Cette synthèse donna naissance à l'allégorie chrétienne³⁷⁸.

La méthode des Pères prenait appui sur le principe qu'il fallait montrer comment l'histoire biblique rendait témoignage au Christ et comment, en retour, dans la lumière du Christ, elle revêtait une signification chrétienne³⁷⁹. Cependant, l'exégèse patristique n'était pas une tentative pour concilier, comme il fut le cas avec l'œuvre d'Homère³⁸⁰, mythe et raison, c'est-à-dire pour harmoniser le mythe avec les connaissances, les sentiments et les idéaux courants d'un âge postérieur : il s'agissait pour les chrétiens de toute autre chose. L'Ancien Testament était une préfiguration du Christ, médiateur entre les hommes et Dieu, et du salut apporté par son entremise. Ainsi que le rappelle M.-J. Rondeau, l'application des méthodes particulières de la pratique typologique est déterminée par un principe herméneutique précis : le Psautier concerne le Christ et ce dernier ouvre l'accès aux Écritures qui, sans lui, sont scellées³⁸¹. Pour que la communauté chrétienne comprît le sens caché des Psaumes, un enseignement était nécessaire et ils ont été intégrés à cette fin dans la tradition liturgique, où l'instruction des fidèles concernant la foi chrétienne tenait une place primordiale³⁸².

Comme le montre le corpus des *Explanationes psalmodum*, Ambroise fut un prédicateur et un commentateur des textes bibliques lus lors de l'assemblée. En ce qui concerne l'*Explanatio psalmi LXI*, J.-R. Palanque soutint, contre l'opinion courante, que ce commentaire du Psaume 61 (62) était un traité rédigé puisqu'il ne contient pas un langage parlé³⁸³. Cependant, des arguments furent apportés par L. F. Pizzolato en faveur de deux étapes d'élaboration : sans que celles-ci ne soient décisives, la possibilité que le commentaire d'Ambroise soit le résultat d'une *retractatio* est envisageable³⁸⁴. Il adhère de ce fait à la thèse d'un remaniement fait par l'auteur en vue de la publication : il se peut qu'Ambroise ait mis par écrit son discours afin d'étendre la portée de sa

³⁷⁸ À ce propos, cf. l'étude de J. Pépin (1976) sur l'allégorie chrétienne.

³⁷⁹ Ambr., *Expl. ps.* XXXVI, 16, où l'évêque considère le Christ comme *finis legis*. Cf. J. D. Dawson, 2002, p. 83-126, qui aborde la question de la conservation de la réalité historique des figures bibliques dans l'exégèse typologique. L'interprétation allégorique chrétienne, quant à elle, cherche plutôt à dégager une signification spirituelle et abstraite du sens de l'Écriture mais sans nécessairement en nier l'historicité : notamment, Origène aussi « has an interest in preserving the historical character of biblical figures, but to him, their historical character consists in their act of occurring in the real world and their continuing capacity to affect individuals » (*ibid.*, p. 114-115).

³⁸⁰ Héraclite, par exemple, rédigea et interpréta, dans ses *Allégories d'Homère*, un vaste répertoire d'allégories contre les détracteurs d'Homère.

³⁸¹ M.-J. Rondeau, 1982, p. 17-18.

³⁸² L'enseignement au cours des assemblées liturgiques est une pratique qui est bien documentée : le règlement communautaire appelé *Tradition apostolique*, attribué à Hippolyte de Rome, l'évoque à plusieurs reprises (notamment Hipp., *Trad. apost.* XXXIX). Origène fut un prédicateur actif lors des liturgies et un commentateur régulier des lectures bibliques : Orig., *Gen. hom.* X, 3.

³⁸³ J.-R. Palanque, 1933, p. 448 : « On voit d'ordinaire ici une prédication [...]. Mais, en fait, nulle trace de style parlé n'apparaît ; [...] rien ne nous pousse à considérer celui-ci comme un sermon, à la ressemblance des précédents [composant le corpus des *Explanatio psalmodum XII*]. »

³⁸⁴ L. F. Pizzolato, 1965, p. 11-15.

prédication à une foule plus vaste d'auditeurs³⁸⁵. S. M. Oberhelman souligne le fait que l'ensemble des écrits d'Ambroise consiste en des sermons qui ont été publiés ou se basent sur le contenu de sermons qui ont été prononcés³⁸⁶. Il s'agit cependant de savoir différencier, parmi ses œuvres, les textes qui étaient destinés seulement à la publication, les sermons qui n'ont pas été remaniés en vue d'une édition écrite et ceux qui l'ont été, sachant qu'Ambroise avait amplement l'opportunité de réviser ses discours – écrits de sa main ou par un sténographe lorsqu'il les prononçait – pour y supprimer, s'il le souhaitait, l'ensemble ou quelques-uns seulement des indices pouvant trahir une forme orale : une telle révision était susceptible de faire en sorte qu'un sermon fût identique, du point de vue de la forme et du style, à un traité écrit³⁸⁷. Il est donc possible, d'après S. M. Oberhelman, d'envisager la conclusion que l'*Explanatio psalmi LXI* fut à l'origine un discours destiné à être prononcé devant une assemblée, lors de la liturgie, et remanié par la suite en vue d'une publication³⁸⁸.

F. Braschi, qui se concentra sur le contenu littéraire des homélies d'Ambroise, voit, dans les §16 à 27 de l'*Explanatio psalmi LXI*, l'utilisation de la *sermocinatio*, soit d'un ton didactique et narratif qui est propre au sermon chrétien³⁸⁹. Notamment, au §17, l'évêque enseigne et exhorte aux fidèles, sur l'exemple de Gratien, à avoir confiance en la protection divine, même dans les moments extrêmes de solitude et de danger. Ambroise cherche ainsi à raffermir la foi en Dieu. De plus, au §21, il énumère les vertus qui définissent le *pretium iusti*, ou les mérites de ceux qui, comme Gratien, font partie de l'Église : ces vertus (*pudicitia, misericordia, fides, bona existimatio, munditia, simplicitas*) sont exprimées avec un ton parénétiq ue et adressées directement à l'attention des auditeurs. Les §28 à 32 doivent également être considérés comme une invitation universelle à la foi et une exhortation à la soumission à Dieu. Selon F. Braschi, la présence de la figure rhétorique de l'apostrophe dans les §23 à 27 de l'homélie s'explique aussi par le fait que celle-ci fut bien prononcée devant un auditoire, avec lequel Ambroise interagissait³⁹⁰.

³⁸⁵ L. F. Pizzolato, 1965, p. 9,

³⁸⁶ S. M. Oberhelman, 1991, p. 55.

³⁸⁷ *Ibid.* ; cf. l'article de C. R. Raschle, 2005, p. 61-64, dans lequel il soutient que l'homélie d'Ambroise était à l'origine un sermon, prononcé devant une assemblée, et non un traité.

³⁸⁸ S. M. Oberhelman, 1991, p. 21-62 ; 101-120 et notamment p. 124 : « After his sermons were copied down by stenographers at the time of delivery, Ambrose took the transcripts and revised them, removing marks of colloquial style and oral delivery and adorning the contents with formal stylistic elements like prose rhythm. »

³⁸⁹ F. Braschi, 2007, p. 760-768.

³⁹⁰ *Ibid.*, p. 782-783 : « Se aggiungiamo la presenza di un'apostrofe dal carattere fortemente emotivo – chiaramente concepita per essere trasmessa a un pubblico presente con il quale Ambrogio interagisce –, abbiamo il quadro complessivo degli elementi che ci permettono di suggerire come il modello letterario cui Ambrogio si è ispirato fosse quello prettamente orazionale, del quale ha voluto utilizzare anche taluni elementi (l'apostrofe, per esempio) tipici della pratica oratoria e forense » ; *ibid.*, p. 793 : « La presenza della lunga apostrofe dei cc. 23-27 [...] sta a indicare [...] l'utilizzo sapiente della tecnica oratoria per coniugare la propria partecipazione affettiva con una reale utilità in ordine alla comunicazione didattica nei confronti dei suoi interlocutori ». Concernant cette figure oratoire, qui interrompt le caractère narratif du discours pour donner directement la parole à un personnage qui n'est pas nommé préalablement, cf. Quint., *Inst.* IV, 1, 68-69.

Ambroise développa une pluralité de styles qu'il sélectionna en fonction du contenu de son œuvre, du thème, des visées et des destinataires. Son travail se caractérise ainsi par une variété de tonalités, revêtant tantôt la majesté du style psalmique, tantôt la familiarité et la simplicité propre à une conversation. Les études réalisées par J. F. Matthews et N. B. McLynn à propos de la composition sociale de la communauté milanaise à l'époque d'Ambroise montrent comment la situation politique et la présence de la cour impériale à Milan étaient susceptibles d'exercer une influence prégnante sur le travail de l'évêque et sur la conduite de l'Église envers cette dernière³⁹¹. Le style de la composition de l'*Explanatio psalmi* LXI pourrait ainsi s'expliquer par le fait que la prédication d'Ambroise à Milan touchait à la fois l'ensemble de la communauté chrétienne et l'élite sociale, auxquels il s'adressait lors des services religieux³⁹².

Il faut également prendre en compte le fait qu'au IV^e siècle la visite de l'église par l'empereur ainsi que sa participation au service religieux tendirent progressivement à constituer une partie intégrante du cérémonial officiel de cour³⁹³. Notamment, les successeurs de Constantin commencèrent à fréquenter l'église, et peut-être même à participer à l'Eucharistie, mais sans pour autant que cela fût récurrent : il faudra attendre le règne de Valentinien I^{er} pour faire de la participation liturgique une coutume impériale³⁹⁴. L'ascension au pouvoir de Théodose, qui était établi à Constantinople, inaugurerait en Orient une nouvelle étape dans les rapports entre le pouvoir impérial et l'Église : l'empereur aspirait à être plus qu'un visiteur occasionnel de l'Église de Constantinople et à prendre place dans les cérémonies liturgiques aux côtés des instances religieuses³⁹⁵. Cependant, après sa mort, ses successeurs, Honorius et Arcadius, arrêteront cette pratique³⁹⁶.

Outre ces considérations sur la structure sociale de la société composant la capitale impériale, il est possible de constater que la communauté était de plus en plus impliquée dans les cérémonies religieuses et notamment lors de la liturgie, ce qui s'explique notamment par le fait que les Psaumes gagnèrent une importance et une popularité croissantes³⁹⁷. Ces textes de l'Ancien Testament, mais également les hymnes, chantés lors de la célébration liturgique, servaient de

³⁹¹ Cf. J. F. Matthews, 1975, p. 183-222, suivi par N. B. McLynn, 1994, p. 220-290.

³⁹² Cf. C. R. Raschle, 2005, p. 63, avec J. F. Matthews, 1975, p. 201-202.

³⁹³ Cf. N. B. McLynn, 2004, p. 235-270.

³⁹⁴ *Ibid.*, p. 246 ; 251 : « Participation in the intense liturgical activity of Holy Week will then have given Valentinian an opportunity to show himself to his new subjects. Easter would continue to be a high point in the annual round at Valentinian's court. »

³⁹⁵ *Ibid.*, p. 261 : « his appearances on ordinary Sundays had already announced his determination to incorporate himself in the church of the capital. »

³⁹⁶ *Ibid.*, p. 265-270.

³⁹⁷ Cf. C. R. Raschle, 2005, p. 63.

soutien dans l'instruction de la foi³⁹⁸. En effet, la poésie liturgique, qui prenait part dans l'enseignement épiscopal, représentait bien plus qu'un simple artifice de circonstance, de même qu'elle n'est pas née seulement d'un besoin, sur le plan culturel, de rejoindre un peuple insuffisamment lettré³⁹⁹ : elle représente surtout, par sa capacité expressive, le meilleur moyen pour le poète d'exprimer ce qu'il ressent, ce qu'il croit, ce qu'il espère, et selon la conception ambrosienne, celui-ci n'est pas séparable de l'exégète et du théologien⁴⁰⁰. Ambroise avait en effet compris l'efficacité de ces moyens de communication, et donc d'immunisation doctrinale, qu'étaient l'hymnodie et la psalmodie, pratiques qui requéraient la participation de toute l'assemblée. Peu importe la place qu'il tient dans les cérémonies liturgiques, l'hymne permet d'assurer et de résumer l'enseignement professé par l'exégète et le théologien dans l'unité d'une doctrine qui se définit, pour l'assemblée, à travers des commentaires homilétiques de la Bible⁴⁰¹. La poésie liturgique, bien qu'elle ne constitue pas une concession culturelle, est l'œuvre d'un lettré qui ne s'adresse pas seulement aux gens instruits mais à l'ensemble du peuple chrétien qu'il cherche à toucher et à charmer et à qui il veut enseigner, et ce, quel que soit le degré de culture des membres de l'assemblée. Le poète veut ainsi être en mesure de rejoindre toute la communauté chrétienne. On peut d'ailleurs se référer à l'enseignement d'Ambroise sur les Psaumes pour comprendre les fonctions que l'hymnode entend faire assumer par la pratique de ses poèmes religieux⁴⁰². L'exégète des Psaumes et le poète des hymnes s'unissent en la personne du liturgiste qui, dans une même cérémonie, pratique à la fois la psalmodie et l'hymnodie. Sous son enseignement, les fidèles rassemblés en un chœur louent ensemble Dieu et c'est lors de ces témoignages de foi qu'ils se reconnaissent et se constituent en Église : la louange de Dieu par le peuple chrétien réuni constitue, en ce sens, « la voix de l'Église »⁴⁰³.

Comme il a été dit précédemment, l'instruction du peuple chrétien lors de la prédication, au sein de l'assemblée liturgique, s'appuyait sur le commentaire d'un texte biblique, car ce que l'exégète cherche à mettre au jour, selon l'expression de M.-J. Rondeau, « c'est l'ensemble du mystère chrétien »⁴⁰⁴. Elle n'est donc pas un « luxe pour intellectuels un peu blasés »⁴⁰⁵. L'exégète se développa dans l'Église chrétienne pour satisfaire les besoins de la prédication et de la catéchèse ; elle était requise pour la bonne compréhension des auditeurs et elle était attendue par

³⁹⁸ Cf. M. Metzger, 2006, p. 113-122.

³⁹⁹ J. Fontaine, 1981, p. 131.

⁴⁰⁰ Cf. L. F. Pizzolato, 1965, p. 91-92 ; 104-107.

⁴⁰¹ J. Fontaine, 1981, p. 131.

⁴⁰² Cf. Ambr., *Expl. ps.* I, 1, 9 : Ambroise pense tout à la fois à la psalmodie et à l'hymnodie dans cette réflexion.

⁴⁰³ J. Fontaine, 1981, p. 132-133. On constate ici la distance qu'il existe entre la poésie antique et l'hymnodie chrétienne : dans la première, l'expression collective est chantée par un groupe représentatif de l'assemblée, soit une chorale ; dans la seconde, la totalité du peuple assemblé participe et le choral ambrosien constitue pour ainsi dire l'unité du corps du Christ.

⁴⁰⁴ M.-J. Rondeau, 1982, p. 10.

⁴⁰⁵ H. Savon, 1984, p. 346.

ceux-ci, ce qui lui donna les moyens de pénétrer et de former les idées et les sentiments du peuple chrétien⁴⁰⁶. Cette interprétation des textes intégrés à la vie sacramentaire et liturgique était par ailleurs le lieu d'un large consensus, car elle traduisait le fond commun de la tradition ecclésiale et non des opinions particulières. L'exégèse patristique des Écritures, qui prenait part dans la liturgie et qui était marquée par elle, reflète donc un aspect de la théologie commune ainsi que de la mentalité collective qu'elle façonna par son maniement des symboles, en même temps qu'elle incarna la source d'une nouvelle culture à la laquelle la Bible fournissait cadre et contenu.

L'œuvre d'Ambroise montre bien l'importance qu'avait l'interprétation de la Bible pour les célébrations religieuses et le rôle de premier ordre qu'elle jouait dans la catéchèse à l'époque florissante de la littérature patristique. Dans le cadre liturgique, Ambroise prononça, sous forme d'homélie, son commentaire du Psaume 61 (62) et profita du fait que la communauté fût rassemblée et que la cour impériale fût présente à Milan pour prendre parti contre l'usurpateur Maxime et tenter de consolider la résistance contre lui en faisant appel à la loyauté de la classe dirigeante envers le pouvoir impérial : le lieu de la prédication devient ainsi un tribunal⁴⁰⁷. L'interprétation qu'il fit de la mort de Gratien est une accusation contre les conspirateurs. Cette homélie montre qu'Ambroise possède à la fois une conscience politique et morale et qu'il prit part dans le débat politique de son époque, notamment dans les §19, 26 et 27 de son discours lorsqu'il s'adressa à la communauté et à la cour en insistant sur le thème de la sépulture refusée à Gratien par Maxime. Le sermon de l'évêque sur le sort de Gratien, dans lequel l'interprétation des versets du Psaume 61 (62) occupe une place centrale dans ce que nous pouvons considérer comme un éloge funèbre de l'empereur, est marqué par ce contexte et les événements entourant l'usurpation. Ambroise fit ainsi de l'Église un lieu d'expression du pouvoir impérial. Comme l'affirme N. B. McLynn, « Ambrose [...] created at Milan a church where [the emperor] could feel at home: and where the emperor could be implicated in the bishop's agenda⁴⁰⁸. » Notamment, après la mort de Gratien, son jeune successeur Valentinien II trouvera en l'Église, celle de l'évêque de Milan, le siège et le support de son pouvoir précaire⁴⁰⁹.

Par son exégèse, Ambroise illumine le fait chrétien en mettant en œuvre une dialectique de l'avant et de l'après : celle-ci établit des liens entre la réalité historique et la réalité spirituelle en les mettant en relation ; elle contient toute une théologie de l'histoire liée à une théologie de

⁴⁰⁶ J. Daniélou, 1950, p. xi-xii.

⁴⁰⁷ Cf. C. R. Raschle, 2005, p. 54-55 ; *id.*, 2002, p. 227-228 ; N. B. McLynn, 1994, p. 155-156.

⁴⁰⁸ N. B. McLynn, 2004, p. 262.

⁴⁰⁹ Il faut bien saisir ici les enjeux politiques que provoqua la mort de Gratien : le règne de l'empereur fut important pour Ambroise dans la mesure où ce dernier avait transféré, en 381, la cour impériale de Trèves à Milan. La chute de Gratien et la prise du pouvoir par un usurpateur menaçait de faire déplacer le centre de gravité de l'autre côté du Rhin. Dans la perspective d'une telle éventualité, Ambroise appuya le règne de Valentinien II, corégent et ainsi successeur légitime de Gratien.

l'Écriture⁴¹⁰. En voyant dans le Psaume 61 (62) les derniers jours du Christ, Ambroise voit également ceux de Gratien : il explique, dans son commentaire, l'histoire de l'Empire romain et lui donne un sens chrétien, ce qui lui permet par la même occasion de glorifier la mort de l'empereur. Ambroise cherchera, en tant que moraliste, à extirper du Psautier, grâce aux procédés d'interprétation allégorique, le maximum d'enseignement sur la vertu, et ce, en rapprochant la mort de Gratien de celle de Jésus.

III. 2. 2. Gratien : symbole du Christ trahi et martyr

L'*Explanatio psalmi LXI* d'Ambroise constitue une source peu connue du point de vue de l'histoire politique de l'Empire romain tardif et des événements entourant l'année 383⁴¹¹. Dans les §16-27 de son homélie, l'évêque, qui fait une interprétation morale du Psaume 61 (62), aborde l'assassinat de Gratien, survenu en janvier 383, par Andragathios, *magister militum* sous les ordres de Maxime. Témoignage proche de cet incident, sa datation serait à établir, selon M.-J. Rondeau, au début de 387⁴¹². Il importe cependant de considérer L. F. Pizzolato, qui soulève une difficulté d'ordre chronologique concernant la datation des homélies d'Ambroise. En effet, si l'*Explanatio psalmi LXI* se conforme à deux étapes d'élaboration, il faut déterminer si le temps de la prédication et celui de la publication est le même et si le commentaire écrit a suivi de près ou de loin le sermon prononcé devant l'assemblée⁴¹³. Quoi qu'il en soit, L. F. Pizzolato s'entend pour établir le commentaire écrit d'Ambroise dans les années 387-388, soit après les deux ambassades, car il aurait représenté une prise de position décisive contre l'usurpateur et aurait compromis les chances de réussite de l'évêque. N. B. McLynn, pour sa part, affirme, en se basant sur l'affirmation *uindicta paululum comperendinata est* (§26), qui est au parfait, que l'homélie aurait été prononcée, ou du moins rédigée et publiée, après la défaite de Maxime contre Théodose en 388⁴¹⁴. Il s'oppose ainsi à J.-R. Palanque, qui situe l'œuvre dans les premiers mois de 387 : d'après ce dernier, les §16-26 ne contiennent que des allusions aux événements de 383, notamment à la demande qu'Ambroise présenta à Maxime de ne pas laisser le corps de Gratien sans sépulture (§26), toutefois l'évêque n'aurait pas employé ce langage, qui était pour le moins insultant vis-à-vis de l'usurpateur, tant que les ponts n'eussent pas été entièrement coupés entre eux, ce qui n'est pas antérieur à la seconde ambassade ; surtout, l'affirmation *uindicta paululum comperendinata est* est à interpréter, selon lui,

⁴¹⁰ H. de Lubac, 1959, p. 17 : ces lignes, écrites à propos de l'exégèse médiévale, valent aussi bien pour l'exégèse antique. Cf. H. Savon, 1984, p. 347 : dans l'interprétation typologique, le temps est préservé tout en recevant une signification religieuse ; il est consacré, ou, si l'on veut, « sacralisé ».

⁴¹¹ Pour une étude historique du commentaire d'Ambroise sur le Psaume 61 (62) (*Expl. ps. LXI*), cf. les articles de C. R. Raschle, 2002, p. 225-232 et 2005, p. 49-67.

⁴¹² M.-J. Rondeau, 1982, p. 154

⁴¹³ L. F. Pizzolato, 1965, p. 16-24.

⁴¹⁴ N. B. McLynn, 1994, p. 155, n. 272.

comme une menace dont la réalisation n'est pas encore effectuée⁴¹⁵. En considérant la recherche actuelle, la thèse présentée par C. R. Raschle semble être la plus plausible et suit de près celle de L. F. Pizzolato : Ambroise aurait prononcé un sermon vers la fin de 383 ou au début de 384, soit après son retour de la première ambassade à Trèves, lors d'une liturgie tenue à Milan devant la cour impériale, sermon qu'il aurait ensuite retravaillé sous la forme d'un traité pour être publié quelques années plus tard⁴¹⁶.

Ambroise ne cherche pas tant à documenter les événements entourant l'assassinat de l'empereur d'Occident ou à renseigner la communauté chrétienne du déroulement de ce fait presque contemporain au discours, qu'à faire de Gratien un *exemplum* historique et moral d'un martyr (§16-27) et, par la même occasion, à inculper Maxime, qu'il compare à Ponce-Pilate (§25-26), et Andragathios, qu'il compare à Judas (§23-24). Dans cette logique, l'empereur s'imprègne de la gloire du Christ : chaque référence à Jésus louange l'image du souverain tandis que chaque mention de ce dernier renvoie immédiatement à son prototype. E. Auerbach avait parfaitement exprimé cette notion : « Le premier terme n'est pas seulement autoréférentiel, mais désigne également le second qui, de son côté, inclut ou accomplit le premier. Les pôles de la figure sont séparés dans le temps, mais tous deux, en tant qu'événements ou personnages réels, participent de la temporalité et [...] du flux ininterrompu de la vie historique⁴¹⁷. »

Ambroise abordera la perfidie d'Andragathios – celui qui, rappelons-le, avait été auparavant sous le commandement de Gratien – lors d'un banquet tenu en présence de l'empereur, méditant alors son crime, et ce, afin d'évoquer la Cène, le dernier repas de Jésus, et la trahison de Judas :

Quam sitiuit ille, qui inter conuiuui dapes et pocula constitutus innocentis conuiuiae necem moliebatur Augusti. Nonne tibi uidebatur, impie, cum manducares, caedem parares, quod humana sub dentibus tuis ossa crepitarent? Cum uinum biberes et parricidium cogitares, quod illis poculis sanguinem tibi innocentis infunderes? [Ambr., *Expl. ps. LXI, 23*]

C'est cette soif [la soif de l'infidèle] qu'a éprouvée celui-ci, qui, assis au milieu des plats et des coupes du banquet, ourdissait le meurtre de son innocent convive, le meurtre de l'Auguste. Ne te semblait-il pas, infidèle, alors que tu mâchais et que tu préparais en même temps l'assassinat, que des os humains craquaient sous tes dents? Ne te semblait-il pas, alors que tu buvais du vin tout en méditant ton crime, que tu te versais le sang d'un innocent dans ces coupes?

⁴¹⁵ J.-R. Palanque, 1933, p. 518-519.

⁴¹⁶ C. R. Raschle, 2005, p. 64-67.

⁴¹⁷ E. Auerbach, 1993, p. 60

L'histoire contemporaine s'inscrit dès lors dans le prolongement de l'histoire biblique ; la Passion de Jésus est celle de l'empereur⁴¹⁸ : la mort du Christ, qui fut trahi, correspond à la mort de Gratien, qu'Ambroise décrit comme ayant été également trahi et abandonné (§17). Afin de réaliser ce rapprochement, l'interprétation mystique est, dans l'homélie d'Ambroise, au service de l'interprétation morale⁴¹⁹. En effet, l'évêque se sert du portrait qu'il fit de Judas dans son exégèse christologique du Psaume (§13) pour montrer combien Andragathios fut davantage perfide, n'ayant rien regretté de son acte contrairement à son homologue (§24). De même, Maxime, qui refusa de restituer le corps de l'empereur défunt, fut plus cruel que Ponce-Pilate (§26). Ceci intensifie dès lors l'éloge de Gratien.

Dans ce cadre herméneutique de la mort de Gratien, Ambroise tend à démontrer, comme il en fut mention plus haut, que la *passio Christi* se poursuit dans l'histoire chrétienne de l'Empire romain. Ainsi, en actualisant le sens de l'Écriture, le Christ devient l'objet de l'exégèse. L'évêque montre par le fait même, dans son éloge de l'empereur, la possibilité concrète et réelle pour les chrétiens de son temps d'imiter eux aussi Jésus, devant pour cela se soumettre à Dieu, comme le fit Gratien, exemple de fidélité et de foi⁴²⁰.

Le sort de Gratien, souverain chrétien assassiné, nourrissait également la polémique païenne du IV^e siècle à l'encontre du christianisme et contredisait la théorie de la protection divine répandue sur les souverains de foi chrétienne, fidèles et pieux⁴²¹. Ainsi, Ambroise tenta de justifier la fin tragique et indigne de l'empereur (§25-27). Dans le §27, réside le principal message spirituel du Psaume commenté par l'évêque⁴²² : le défunt, dans la foi, n'a pas à se soucier de l'intégrité de son corps ou de tout ce qui peut se rapporter aux choses terrestres ; seule son âme importe et sera conservée dans l'au-delà. Pour cela cependant, le fidèle doit se soumettre totalement à Dieu et se

⁴¹⁸ Contrairement à ce que L. F. Pizzolato soutient dans sa traduction de l'*Explanatio psalmi LXI* d'Ambroise (1980, *SAEMO*, p. 305, n. 23 : « non è storicamente sicura questa uccisione a banchetto ») et à l'interprétation que fait H. Glaesener, 1957, p. 484, du §23 de l'homélie, Ambroise ne mentionne pas explicitement l'accomplissement du meurtre lors du banquet mais seulement l'intention d'Andragathios – et non celle de Maxime –, que l'évêque rapproche de Judas, de trahir l'empereur. D'après cette compréhension probablement plus juste du texte, la version que donne l'évêque est moins divergente qu'elle ne paraît l'être de celle donnée par Socrate (*Hist. eccl.* V, 11) et Sozomène (*Hist. eccl.* VII, 13), exception faite qu'il met en scène un banquet. La version que fournissent Socrate et Sozomène semble cependant davantage vraisemblable. Cette idée du banquet aurait permis à Ambroise d'établir un parallèle entre la Passion du Christ, qui dès le repas se savait trahi par Judas et dont l'arrestation se produisit après celui-ci, et la mort de Gratien. Il est probable que Maxime espérait que Gratien se suicidât lorsqu'il fut capturé à Lyon, mais comme cela ne se réalisa pas, Andragathios aurait décidé alors de prendre les devants afin d'avoir, une fois Maxime à la tête de l'Occident, le plus de pouvoir possible : cf. Zosim., IV, 35, 6 ; C. R. Raschle, 2002, p. 226, qui évoque également l'exemple de Gaïson, officier de l'usurpateur Magnence, qui, en 350, assassina l'empereur Constant (à ce propos, cf. Eutr., X, 9, 4 ; Sozom., *Hist. eccl.* IV, 1, 1 ; Zosim., II, 42, 5). Il obtint, à la suite de cela, le consulat de 351 en guise de récompense.

⁴¹⁹ Cf. L. F. Pizzolato, 1965, p. 95-97 ; Ambr., *Expl. ps.* I, 41 ; XXXVI, 64 : l'évêque affirme la prééminence de l'exégèse mystique sur celle morale et le fait que cette dernière doit s'en inspirer.

⁴²⁰ F. Braschi, 2007, p. 792 ; cf. Ambr., *Expl. ps.* LXI, 28-32.

⁴²¹ Cf. F. Heim, 1992b, p. 151-167.

⁴²² Cf. Ps 61 (62), 6-7.

laver de tout péché (§32). Ambroise présente Gratien comme un modèle à suivre, un symbole de foi qui a confiance en Dieu et qui s'en remet totalement à lui. Bien qu'il soit mort, il est sauvé pour l'éternité, son âme reposant en Dieu ; comme le Christ, l'empereur obtient la grâce divine :

Numquid sepultura negata corporis perpetuae quietis mansionem mihi abstulit? Habeo habitaculum meum in domini tabernaculo et in sancto eius monte requiescam. Non emigrabo humano scelere, quia domini fauore susceptus sum, quia neque mors neque gladius neque tribulatio a caritate Christi me separare poterunt. Non enim innocens de tabernaculis iustorum, sed peccator emigrat. [Ambr., Expl. ps. LXI, 27]

Est-ce qu'en quelque façon les derniers devoirs qui n'ont pas été accordés à mon corps m'écartèrent de mon séjour réservé dans le repos éternel? J'ai ma demeure sous la tente du Seigneur et je reposerai sur sa sainte montagne. Le méfait humain ne me fera pas écarter de ma place, parce que j'ai été accueilli par la faveur du Seigneur, parce que ni la mort ni l'épée ni le tourment ne pourront me séparer de la grâce du Christ. En effet, ce n'est pas l'innocent qui s'éloigne des tentes des justes mais le pécheur.

La mort, pour un chrétien fidèle, ne signifie pas la fin de son âme, mais seulement celle de son corps, de ses péchés (§17 ; 19 ; 25). C'est ainsi que le chrétien s'élève au-dessus du païen, que le christianisme supplante le paganisme. Ambroise soutient qu'une âme qui est soumise à Dieu n'est pas soumise au pouvoir de l'homme et à ses méfaits ; qu'elle aspire à la vie éternelle, indépendante du corps (§17).

Nous avons vu, dans ce présent chapitre, par les analyses du *Discours* III de Symmaque et de l'*Explanatio psalmi* LXI d'Ambroise, dans quelle mesure la religion païenne, avec sa mentalité traditionnelle, et la religion chrétienne pouvaient sembler constituer deux mondes complètement différents et fermés à l'influence de l'autre. Nous verrons cependant que la réalité pouvait être tout autre et qu'à de nombreux égards la pensée chrétienne et l'idéologie qu'elle véhicula furent marquées, au IV^e siècle, par la tradition classique, que ce soit sur le plan littéraire et les modes d'expression rhétorique ou sur le discours idéologique et la vision de l'idéal impérial.

L'évêque, nous l'avons vu, présenta l'empereur abandonné et seul pour rapidement faire de celui-ci un émule du Christ, un symbole de l'innocent trahi. Cette caractérisation de la personne impériale sera dotée d'un effet plus saisissant lorsqu'Ambroise imaginera Gratien, une dizaine d'années après sa mort, aux côtés de Valentinien II, l'accueillant au paradis : l'oraison funèbre de ce dernier sera l'occasion d'honorer à nouveau Gratien et de faire l'éloge d'un catalogue de vertus

impériales traditionnelles mais toutefois influencées par les vues chrétiennes en matière de pouvoir impérial⁴²³.

⁴²³ Cf. Ambr., *De ob. Valent.* 74 ; 79.

CHAPITRE IV

L'éloge de Valentinien II, enfant pourvu d'une sagesse et jeune modèle

Alors qu'Ambroise se dirigeait à Vienne pour administrer le baptême à Valentinien II, sous la propre demande de celui-ci, et apaiser par la même occasion un différent opposant l'empereur au *magister militum* Arbogast, l'évêque regagna Milan après avoir reçu la nouvelle de la mort de l'empereur, alors âgé de 21 ans. Le décès de Valentinien, qui n'avait pas désigné de successeur, laissa la partie occidentale de l'empire aux prises à un avenir politique incertain.

Vers la fin de l'été 392, lors des funérailles impériales, Ambroise prononça un discours funèbre en l'honneur de Valentinien, en présence des sœurs de ce dernier, Justa et Grata. Il s'attribua la tâche de les consoler et décrivit l'empereur défunt comme un exemple des vertus impériales, exaltant les qualités publiques et privées du disparu. Il loua ainsi le comportement exemplaire d'un empereur chrétien.

En principe, le discours d'Ambroise peut se diviser en quatre grandes parties : les §1-8 comprennent la lamentation sur la mort de Valentinien et sont suivis par l'éloge du défunt et de ses vertus (§9-39). Ambroise s'adresse ensuite à l'auditoire avec les arguments propres à la consolation (§40-57) ; un dernier développement clôt le discours, comportant un nouvel éloge de l'empereur et les adieux (§58-81).

La Bible, dont Ambroise en interprétera certains passages, donnera, à de nombreux égards, le ton du discours et fournira à l'évêque les développements nécessaires pour l'élaboration de son oraison funèbre en l'honneur de Valentinien, qui est présenté comme un modèle impérial, certes, mais également, et avant tout, comme un modèle chrétien de pouvoir. L'évêque ne refuse pas cependant une certaine influence de la tradition littéraire païenne – ayant lui-même reçu une éducation conforme aux principes de la *παιδεία* – dont il empruntera des lieux communs, des thèmes et des personnages, en les adaptant toutefois selon des considérations chrétiennes et en les dotant d'une nouvelle symbolique.

IV. 1. La Bible, trame de fond du De obitu Valentiniani

IV. 1. 1. Une source de référence pour Ambroise

Il s'avère, à la lecture du discours sur Valentinien, que la Bible constitue une source notable d'inspiration chez Ambroise. L'Écriture est pour l'évêque l'unique source de toute sagesse, de toute vérité ; elle est plus qu'un objet de spéculation : elle est un livre de vie, le miroir du chrétien⁴²⁴. Elle ne pouvait qu'occuper une place de premier ordre dans l'œuvre de l'évêque, sachant qu'elle constituait pour la religion chrétienne la seule autorité, la seule référence et une source indiscutable : elle informait notamment le peuple chrétien, dictait aux empereurs leur devoir ainsi que la conduite qu'ils devaient adopter, procurait à l'évêque son pouvoir, lui qui ne revendiquait d'autre statut que celui de médiateur entre la Parole sacrée et les hommes⁴²⁵.

Suivant ce principe, la Genèse, le Cantique, les Psaumes et l'Évangile de Luc incarnent l'assise du travail herméneutique d'Ambroise, sans que cela signifie pour autant que les autres livres saints n'aient été commentés ni que son commentaire sur ceux nommés soit exhaustif. L'exégèse ambrosienne n'est pas régie par des méthodes et des principes rigoureux d'interprétation : rien n'y est systématique, car pour l'évêque le commentaire de l'Écriture est une forme souple qui doit être capable de s'adapter à toutes les situations pastorales et à tous les événements de la vie religieuse⁴²⁶. C'est ce qui explique que le Cantique incarne, dans le *De Isaac*, le commentaire le plus pertinent de Gn 24, 62-67, passage dans lequel les amours d'Isaac et de Rébecca sont racontés⁴²⁷, qu'il permette également d'encourager à la virginité les jeunes filles et les veuves dans le *De uirginitate*⁴²⁸, ou encore d'exalter dans l'oraison funèbre de Valentinien, au sein de laquelle il tiendra une place conséquente, les vertus morales du jeune empereur qui vient de mourir⁴²⁹. Le Cantique tint par conséquent une place particulière dans le travail d'Ambroise : la réflexion de l'évêque sur l'homme chrétien, sur l'histoire du salut et sur des thèmes importants de sa spiritualité en a été profondément influencée⁴³⁰.

⁴²⁴ G. Madec, 1974, p. 179. Sur l'importance de la Bible dans la pensée ambrosienne et son rôle primordial dans l'œuvre de l'évêque, cf. L. F. Pizzolato, 1965, p. 92-93 ; G. Lazzati, 1960, p. 59-102.

⁴²⁵ G. Nauroy, 1985, p. 382 ; cf. Av. Cameron, 1994 (1991), p. 15.

⁴²⁶ G. Nauroy, 1985, p. 377.

⁴²⁷ Cf. Ambr., *Is.* III, 7-9, et également *Ps.* CXVIII, I, 3-6 ; II, 7-15, dont ces passages du commentaire de l'évêque sur le Psaume 118 reprennent respectivement les versets 2-4 et 4-8 du premier poème du Cantique, qui servent de contrepoint explicatif au chant de David.

⁴²⁸ Cf. Ambr., *Virg.* VI, 33-XVI, 98, où l'on retrouve de nombreuses réminiscences et citations du Cantique.

⁴²⁹ Cf. *Id.*, *De ob. Valent.* 5-9 ; 58-77.

⁴³⁰ G. Nauroy, 1985, p. 378.

L'exégèse constitue pour Ambroise la substance de tous les genres littéraires exploités par un pasteur chrétien : l'Écriture est son propre commentaire et elle est adaptée à toutes les situations de la vie, à tous les types de discours qui sont requis d'un évêque, que ce soit une oraison funèbre pour un empereur ou bien un éloge parénétique de la virginité⁴³¹. Ambroise voit ainsi dans l'interprétation des textes plus qu'une méthode ou un genre littéraire : elle est un mode de pensée fondamental.

Ce qu'on peut affirmer pour l'ensemble des œuvres d'Ambroise quant à l'utilisation de l'Écriture vaut aussi pour le *De obitu Valentiniani*. L'approche scripturaire n'y est pas uniforme et Ambroise cerne le sujet de l'oraison par le biais de réminiscences, d'expressions et de termes rappelant le texte biblique, de citations précises ou approximatives, si bien que la source, les faits et leur interprétation finissent par former un ensemble cohérent⁴³². Ainsi, l'orateur est libéré de la tâche qui normalement lui incombe et qui est dès lors assumée par le texte biblique : Ambroise confia à l'Écriture la charge d'exprimer ses propres sentiments, ceux des proches du défunt et ceux de toute l'assistance présente à la cérémonie funèbre. Il renonce dès lors à parler en son nom, avec ses paroles, car il possède la conviction profonde que Dieu est l'auteur du texte sacré et que ce fait confère à l'Écriture une autorité suprême que le langage des hommes ne possède pas ainsi que la capacité d'être l'interprète des pensées et des sentiments humains⁴³³.

L'œuvre d'Ambroise se construit donc à partir de récits de la Bible qui lui servent pour ainsi dire de canevas dans l'élaboration du discours. Il en est ainsi, dans le *De obitu Valentiniani*, des Lamentations et du Cantique, qu'il utilisera et interprétera afin de faire l'éloge de l'empereur défunt.

IV. 1. 2. L'exégèse de récits bibliques pour la gloire impériale

Ambroise commença son discours d'une manière qui correspond aux indications de Ménandre : il fit une déploration qui, pour les auditeurs, souligna la dichotomie entre le présent malheureux et le passé empli d'espoir (§2), avant d'évoquer le deuil de l'ensemble de l'Empire⁴³⁴.

⁴³¹ G. Nauroy, 1985, p. 378.

⁴³² E. Peretto, 1989, p. 99.

⁴³³ *Ibid.* Cf. *ibid.*, p. 100 : « Avere la certezza che Ambrogio è ligio al tenore del testo sacro è importante nell'analisi del *De obitu Valentiniani* ». Cf. Ambr., *Ep. ex. coll.* XIV, 78.

⁴³⁴ Men. Rhet., II, 413, 6-23 ; L. Pernot, 1993a, p. 292-293 : parmi les moyens pathétiques dont dispose le rhéteur, la réflexion sur le temps occupe une place essentielle. Elle consiste notamment, dans le contexte d'un discours funèbre, à opposer le présent au passé pour souligner le revirement de la fortune : c'est le *τόπος ἐκ τοῦ ἐναντίου* – l'amplification à partir du contraire – (cf. Men. Rhet., II, 423, 16). Ce contraste est le ressort principal de la lamentation, tel qu'on le voit notamment dans les §2 à 10, 11 et 12 de l'*Eleusinius* (*Discours XXII*) d'Aelius Aristide, construit dans son ensemble sur ce schéma.

Cependant, ce thrène, issu des traditions rhétorique et poétique⁴³⁵ est immédiatement suivi d'une page des Lamentations de Jérémie, ce qui sera l'occasion d'associer au deuil de l'Empire (§3-4) celui de l'Église, dont les membres pleurent eux aussi la perte du jeune souverain (§5-8). Le texte biblique servira longtemps de fil conducteur au discours d'Ambroise dans le développement consacré aux pleurs de l'Église. Ambroise associera à cette déploration l'éloge de la vie de Valentinien. Selon le modèle du Cantique des cantiques, Valentinien se voit promettre par l'Église de se faire escorter jusqu'au royaume céleste (§8) et il répondra à celle-ci d'après un passage des Lamentations de Jérémie (Lm 3, 22 ; 24-28), reprenant donc les paroles du prophète (§9). C'est cette citation biblique qui introduira l'éloge des vertus du jeune empereur, qui commence dès ce moment-là⁴³⁶.

Vers la fin du discours, Ambroise fera aussi un éloge de la beauté du corps et de l'âme de l'empereur défunt basé sur un commentaire du Cantique (§59-69). Selon J. H. W. G. Liebeschuetz, en utilisant le langage et les images sensuelles et fleuries de la description de la bien-aimée du Cantique dans un éloge élaboré de l'âme de Valentinien, Ambroise procura à son discours un effet unique qui n'avait aucun précédent dans les oraisons classiques⁴³⁷. Dans ce passage, Ambroise compare la beauté de Valentinien à une série de métaphores empruntées au Cantique des cantiques : par ce procédé, il rapproche deux réalités – celle du corps et de l'âme de l'empereur et celle évoquée par l'image biblique – et la comparaison pare la première des mérites de l'autre. Il s'agit donc d'assimiler l'objet comparé à ce qu'il n'est pas, comme on le fait dans l'hyperbole, afin d'exprimer de manière plus éloquente ce qu'il est : c'est précisément ce « mentir-vrai » qui fait toute la force argumentative de l'image⁴³⁸. Ainsi, les comparaisons et les métaphores sont des figures de style qui servent à amplifier l'expression d'une idée ou d'une réalité, ce qui les rend particulièrement appropriées aux besoins de l'éloge⁴³⁹. D'ordre stylistique, elles montrent, en les rapprochant l'un de l'autre, que deux objets qui sont de nature différente sont semblables sur certains points⁴⁴⁰. Ainsi, dans le *De obitu Valentiniani*, la beauté de Valentinien est décrite à l'aide d'une série d'images, d'une nature tout autre, tirées du Cantique.

⁴³⁵ Ambroise cite au §3 de son discours la déploration d'Anchise sur le sort de Marcellus, thème qui provient de l'*Énéide* (VI, 882-886) ; cf. *infra*, p. 98.

⁴³⁶ Y.-M. Duval, 1977, p. 263.

⁴³⁷ J. H. W. G. Liebeschuetz, 2005, p. 361-362 ; cf. Ambr., *De ob. Valent.* 64-69. Sur l'importance de la métaphore dans le discours chrétien, cf. Av. Cameron, 1994 (1991), p. 58-60.

⁴³⁸ L. Pernot, 1993a, p. 412.

⁴³⁹ Sur ce caractère approprié à l'éloge, cf. Arist., *Rhet.* III, 1405 a, 10-35 ; concernant l'usage des métaphores, cf. Ps.-Ael. Arist., *Rhet.* II, 138 ; Aelius Aristide présente un bon exemple d'amplification au moyen de comparaisons (*Panath.* [I] 199 : dans ce passage, il y a trois comparaisons suivies, au §200, par la métaphore de la « danse de guerre »).

⁴⁴⁰ Cf. Quint., *Inst.* VIII, 3, 72-74.

L'orateur s'appuiera également sur ce livre pour décrire l'ascension de l'âme de Valentinien au ciel (§71-77) : se reposant sur ce texte biblique qu'il commente dans son discours, il évoquera l'âme du défunt qui brille d'un éclat comparable à celui des astres. Après avoir éclairé de ses vertus les ténèbres du monde qu'elle quitte, cette dernière emprunte la lumière du « soleil de justice », le chemin qui mène au monde céleste, pour rejoindre Dieu (§64).

Le *De obitu Valentiniani* est ainsi construit à partir de l'exégèse de textes bibliques et d'une interprétation allégorique de l'Écriture⁴⁴¹. Une telle préférence pour le livre des Lamentations et le Cantique s'explique notamment par leur contenu qui procure à Ambroise une source abondante de prières, de lamentations et de suggestions pour décrire, à l'aide d'emprunts au texte biblique, la personnalité morale du jeune empereur défunt et louer la perfection de son âme.

Ambroise mobilise ainsi des passages de l'Écriture pour broser une image nouvelle de l'empereur chrétien. Ces emprunts répondent à deux objectifs et sont soumis à certains principes : ils cherchent à définir les devoirs du souverain dans la conformité de la foi ainsi qu'à exalter sa grandeur en le parant de la lumière et de la poésie du Livre saint⁴⁴². Ambroise se sert le plus souvent des textes de l'Ancien Testament pour définir la conduite de l'empereur ou lui proposer des modèles à adopter et à suivre⁴⁴³.

IV. 1. 3. Histoire biblique et arguments d'autorité

Les citations bibliques et les réminiscences scripturaires servent, dans le *De obitu Valentiniani*, à donner plus de poids et d'autorité à l'éloge de l'empereur. Ambroise loua notamment de cette manière la *pietas* de Valentinien (§9-14 ; 32-35) et il rapprocha son attitude de celle du Christ sur la croix (§32-35). L'évêque, de façon générale, substitue ainsi aux *exempla* historiques, issus du passé romain, les *exempla* bibliques, qui occupent dès lors une place conséquente dans son œuvre, bien qu'il y siége quelques évocations à la littérature classique ainsi

⁴⁴¹ L'explication allégorique de la Bible et son exégèse dans l'œuvre ambrosienne est une réponse au besoin qu'avait la communauté chrétienne, qui appuyait sa foi sur des textes sacrés venus d'un passé lointain et d'une civilisation étrangère, et qui en vivait quotidiennement : on cherchait à dépasser un monde dépourvu de consistance et de stabilité. Cf. l'étude de H. Savon, 1977, p. 203-221, sur le maniérisme dans le style d'Ambroise. Le terme « maniérisme » est à comprendre selon la définition qu'Aristote fit du style, soit la qualité d'un énoncé qui s'écarte de l'expression directe, de la formulation banale (*Poet.* XXII, 1458a, 18-1459a, 14 ; *Rhet.* III, 2, 1404b, 5-36). On peut dire qu'il y a « maniérisme » dans le cas où cet écart devient grand au point d'être lui-même l'objet proposé à l'attention de l'auditeur ou du lecteur. Or, cette distance par rapport à l'énoncé normal est le principe même du style d'Ambroise : il se sert des images, des exemples et des phrases qu'il trouve dans les deux Testaments afin d'exprimer, par leur truchement, ses expériences, ses pensées et ses intentions.

⁴⁴² M. Reydellet, 1985, p. 437.

⁴⁴³ Cf. l'étude de E. Peretto, 1989, p. 99-170, sur l'utilisation des textes bibliques et leur application dans le *De obitu Valentiniani*. L'auteur fit notamment le recensement des références et des citations issues de l'Ancien et du Nouveau Testament dans ce discours d'Ambroise.

qu'à des figures profanes⁴⁴⁴. David et Salomon sont cités dans le §13 du discours et constituent des exemples de conduite à adopter : le premier incarne celui qui a corrigé ses vices et qui s'est détourné du péché dès sa jeunesse ; le second, celui qui a toujours possédé un comportement exemplaire et qui n'a pas connu les vices de cet âge. Le jeune empereur s'était donc détourné du péché et avait réformé son mode de vie, ce qu'exalte l'orateur lorsqu'il lui prête les paroles du prophète Jérémie (§9). Tous deux se sont soumis au joug de la discipline et se sont complus à se soumettre, dans leur jeunesse, à une vie droite exempte de péchés. Ambroise associa également la maturité de Valentinien dans les décisions à prendre, et ce, malgré son jeune âge, à celle de Daniel (§16) et le compara de nouveau à celui-ci lorsqu'il évoqua le conflit entourant la remise en place de l'autel de la Victoire dans le Sénat et l'empereur qui s'opposa, seul devant le consistoire, à sa restauration (§19). De plus, la mort de l'empereur est rapprochée de celle de Josias, personnage biblique qui est évoqué dans ce passage de l'oraison pour sa *fides*, sa *devotio* et la justice dont il fit preuve, roi à qui Dieu épargna la vision des malheurs de son peuple (§57)⁴⁴⁵.

La Bible a inspiré une image positive de la fonction et du rôle de l'empereur et a fourni à Ambroise les éléments d'une justification du pouvoir en même temps qu'un cadre à partir duquel il put élaborer un modèle de souveraineté : désormais, les figures du Nouveau et de l'Ancien Testament sont offertes en exemple à l'empereur. La Bible devint ainsi une source de référence dans la pensée politique romaine à cette époque et Ambroise apporta une contribution considérable dans cette christianisation du pouvoir impérial : l'empereur devait maintenant trouver dans l'Écriture des règles de conduite.

IV. 2. Valentinien II : à la fois modèle impérial et modèle chrétien

IV. 2. 1. L'empereur ou l'imitatio Christi

Ambroise présenta Valentinien comme un imitateur du Christ priant et rédempteur. Ainsi, le jeune prince est considéré comme un symbole de piété et d'indulgence. Ce passage de l'oraison (§32-35), qui évoque la prière du Christ sur la croix et qui l'attribue à Valentinien, veut suggérer que le jeune homme, alors qu'il attendait le baptême qui devait lui être administré par Ambroise, a consacré ses derniers moments à la prière, sans craindre la mort du corps (§33), peut-être même en demandant pardon pour ses ennemis (§34)⁴⁴⁶. L'empereur a donc suivi l'exemple du Christ – source

⁴⁴⁴ Cf. *infra*, p. 93 ; 97-98.

⁴⁴⁵ B. Gerbenne, 1999, p. 166.

⁴⁴⁶ Y.-M. Duval, 1977, p. 267.

d'inspiration et modèle de son comportement – par ses fréquentes prières et par son désir de voir sa mort sauver ses proches.

Ambroise a construit son discours de façon à mettre en évidence un lien entre le Christ et Valentinien, qui se sacrifia pour le bien de l'Empire et de son peuple⁴⁴⁷. Le courage du souverain et sa mort sont perçus comme un acte de sollicitude envers les sujets, sentiment qui était propre à cet empereur ainsi attaché à son peuple par un lien de *pietas*. L'évêque manifesta, dans le *De obitu Valentiniani*, son estime pour ce courage dont fit preuve l'empereur, et ce, sans faire explicitement mention de la force militaire de celui-ci : il n'exalta pas cette vertu impériale qui s'inscrit dans la tradition romaine et qui distingue celui qui est *capax imperii*, mais plutôt il choisit de faire l'éloge de l'action de sacrifice de Valentinien et de louer sa vaillance, faisant de lui une *imitatio Christi*.

Il exprima ainsi une profonde admiration pour le courage du jeune empereur, qui avait fait le choix de porter secours à l'Italie alors que des barbares la menaçaient, et ce, sans penser aux risques que cela représentait pour lui, et le loua pour avoir quitté la tranquillité de la cour à l'annonce de l'approche de l'ennemi aux frontières (§2 ; 22). L'évêque présenta la dernière décision que l'empereur prit avant sa mort comme une preuve certaine de son amour pour ses sujets (§35). La défense de l'Empire étant un critère primordial de la gloire du *princeps* et une des assises de son pouvoir, l'expédition en Italie de Valentinien inscrit celui-ci dans la tradition du *defensor rei publicae*, devoir du souverain idéal qui contribue de ce fait à sa renommée⁴⁴⁸.

Cette vaillance et ce courage, comme preuve et expression concrète de la *pietas*, représentent les attributs d'un empereur mais également d'un jeune homme que le christianisme réforma et rendit digne de l'Empire.

IV. 2. 2. Un jeune empereur réformé par la discipline chrétienne

Dans son oraison funèbre, Ambroise attribue à l'empereur défunt les paroles du prophète Jérémie (§9) et, par ce procédé rhétorique, introduit dès lors l'éloge à proprement parlé de Valentinien. Celui-ci déclare en particulier :

⁴⁴⁷ F. E. Consolino, 1984b, p. 1034.

⁴⁴⁸ *Ibid.*, p. 1029 ; cf. Ambr., *De ob. Valent.* 2 ; 4.

Bonum est uiro, cum portauit iugum graue in iuuentute sua : Sedebit singulariter et silebit, quia tulit iugum graue. [Ambr., *De ob. Valent.* 9 = Lm 3, 27-28]

Il est bon pour l'homme d'avoir porté un joug pesant durant sa jeunesse. Il s'assoira à part et il gardera le silence, parce qu'il a porté un joug pesant.

Et Ambroise de poursuivre aussitôt :

Et ille quidem se suarum uirtutum remuneratione solatur, eo quod in iuuentute sua labores absorbit, pericula multa tolerauit, iugum maluit graue emendationis propositi quam molle illud ac plenum deliciarum uiuida mentis ceruice portare. [Ambr., *De ob. Valent.* 9]

Certes, Valentinien trouve une consolation dans la reconnaissance de ses vertus, parce que pendant sa jeunesse il a surmonté des difficultés, supporté de nombreux dangers, préféré porter sur la nuque vigoureuse de son esprit le joug pesant d'un mode de vie réformé plutôt que le joug souple d'une vie de délices.

Tous les thèmes qui seront abordés dans les paragraphes suivants du discours, dans lesquels Ambroise reprendra les éléments du texte de Jérémie, se trouvent déjà dans ce premier commentaire. Soulignons d'abord que l'évêque évoque bien dès ce moment les vertus de l'empereur et que celles-ci, ainsi que cette « réforme » dont parle le texte biblique, sont celles d'un *jeune homme*. Celui-ci n'a pas connu les vices qui sont propres à cet âge ou s'en est vite départi en reconnaissant ses fautes pour parvenir en tous points à la perfection de la vieillesse⁴⁴⁹.

Ainsi, en évoquant les défauts que Valentinien s'était efforcé de corriger, Ambroise fit de celui-ci, qui avait reconnu ses propres vices, un modèle de vertus. Il rapporta en effet que le jeune empereur s'était abstenu des jeux du cirque, passion qu'il a pourtant entretenue pendant un certain temps, et qu'il avait même pris l'initiative de les supprimer des célébrations qui prenaient part lors des anniversaires (§15). Il aimait également la chasse, mais lorsqu'il eut des critiques selon lesquelles elle accaparait trop son temps et le détournait des affaires de l'État – son frère avait également eut droit à ce reproche avant lui⁴⁵⁰ –, il décida de faire tuer tous les fauves des réserves impériales (§15). Celui qui renonce au péché et qui corrige ses erreurs, même dans la vieillesse, est béni par Dieu (§10). Ambroise affirme ainsi que Valentinien obtint le pardon de ses péchés en se soumettant aux préceptes chrétiens, rappelant par la même occasion que l'empereur avait des

⁴⁴⁹ Cette affirmation est implicite dans le commentaire initial mais elle sera développée dans la suite de l'exégèse du texte de Jérémie.

⁴⁵⁰ Amm., XXXI, 10, 18-19.

faiblesses et des vices au même titre que tout autre chrétien sujet de l'Empire. L'évêque s'adresse de cette façon à toute la communauté chrétienne en l'appelant à se repentir pour la rémission de ses péchés : Valentinien est dès lors un exemple de comportement pour les chrétiens, un modèle à suivre. L'oraison funèbre est, chez Ambroise, un éloge des vertus chrétiennes et de l'empereur en tant qu'exemple chrétien, où exhortation, exégèse et enseignement tiennent une place importante. La description de Valentinien comme bon empereur et jeune chrétien tient une place primordiale dans ce discours qui cherche avant tout à élaborer, par les actions du défunt, un modèle de bon comportement⁴⁵¹.

Le thème de la perfection atteinte dès la jeunesse est développé dans un long passage du discours (§9-22). Ambroise y loua la maîtrise de soi d'une jeune personne qui avait renoncé aux divertissements propres à son âge et qui choisit de mener la vie posée d'un vieillard (§15), la sagesse d'un Daniel dans des moments où même les vieillards hésitaient (§16), la tempérance et la chasteté d'un jeune homme qui avait repoussé une danseuse bien qu'il n'eût pas d'épouse et qui devint ainsi un modèle de comportement pour la jeunesse (§17)⁴⁵², la piété d'un jeune empereur qui, durant les fêtes de Pâques, n'avait pas voulu, par respect et scrupule religieux, entendre parler d'une conjuration et l'indulgence, par le fait même, de celui qui refusait de condamner à la peine capitale ; il ne craignait pas ce qui faisait trembler d'ordinaire les empereurs expérimentés (§18). Lorsqu'Ambroise rappelle l'affaire de l'autel de la Victoire, c'est encore la sagesse de ce Daniel qu'il loue, en même temps que sa *pietas* et l'amour qu'il portait à son père et à son frère (§19-20). Quant à son amour pour ses sujets – l'*amor provincialium* –, qui constitue une vertu traditionnelle, Ambroise en fit l'éloge en rappelant une mesure fiscale prise par l'empereur qui est comparé à Julien, dont l'attitude avait été semblable, mais en précisant toutefois que ce dernier était d'âge mûr alors que Valentinien, au contraire, était encore un adolescent (§21)⁴⁵³. Ambroise mentionna également tous les périls que l'empereur était prêt à affronter pour ses sujets (§22). L'évêque fit donc de Valentinien un modèle de vertu dans la vie publique au même titre que dans la vie privée. Il

⁴⁵¹ F. E. Consolino, 1984b, p. 1026 ; J. H. W. G. Liebeschuetz, 2005, p. 361.

⁴⁵² Les exemples de contrôle de soi et de ses passions ne sont pas étrangers à la tradition romaine. La chasteté fait partie des qualités louées par les panégyristes impériaux : Mamertin blâme ceux dont cette vertu était inconnue et qui sont morts pour leur passion insensée du pouvoir en même temps qu'il loue Julien pour l'ardeur dont il fait preuve dans l'accomplissement de ses devoirs envers l'Empire, sans cesse la proie des soucis, des travaux et des obligations d'empereur, écartant tout plaisir et agrément (*Pan. Lat.* XI [3], 13). Constantin, pour sa part, fait naître le désir de la modération chez ses sujets : *id.*, X (4), 34, 1-3 ; cf. *id.*, XII (2), 20, 5 ; Plin., *Pan.* XX, 2. La *castitas* de Valentinien, louée par Ambroise, était donc bénéfique non seulement pour l'Église, mais aussi pour l'État.

⁴⁵³ Ce *τόπος* de la précocité des êtres d'élite dans la tradition de la littérature latine classique est exprimé dans l'éloge d'Iule par Virgile (*Aen.* IX, 311). Cf. Amm., XXV, 4, 7, où l'historien développe justement ce thème du *puer-senex* à propos de Julien. Ammien évoqua la libéralité de Julien, qui perçut des impôts légers (XXV, 4, 15). S'accordant avec cette affirmation de l'historien, des lois montrent notamment que l'empereur prit des mesures pour soulager les provinces de leurs difficultés fiscales : cf. *Cod. Th.* XI, 28, 1 ; 16, 10 ; 12, 2. De plus, un édit de Julien datant du 29 avril 362 ramena l'or coronaire à l'état de contribution volontaire : cf. Amm., XXV, 4, 15 ; *Cod. Th.* XII, 13, 1. Ammien aborde également la politique fiscale de Julien en Gaule, qui refusa d'y augmenter l'impôt, et les démêlés de ce dernier avec Florentius, préfet du prétoire (XVII, 3, 1-5).

était d'autant plus vertueux qu'il était jeune, s'étant soumis au joug de la discipline et ayant choisi une vie sans péché malgré sa jeunesse et ce que cet âge implique : son éloge n'en est qu'amplifié.

Ambroise cherche ainsi à démontrer la supériorité de l'empereur chrétien. Un exemple clair en est fourni dans la décision d'allègement de la taxe sur le grain qui est mentionnée au §21 de l'oraison. Il a été affirmé que cette mesure prise par Valentinien est la conséquence de son amour pour les provinciaux. Ce type de mesure faisait partie, depuis longtemps, des thèmes traditionnels utilisés dans la communication politique pour exalter un empereur : déjà, Ménandre recommandait, parmi les qualités louées du souverain, de faire l'éloge d'une politique d'imposition qui n'était pas exorbitante⁴⁵⁴. Partie quasiment intégrante et nécessaire des panégyriques, les mesures fiscales, telles que l'exemption d'impôt ou son allègement, les largesses et les libéralités de l'empereur sont louées dans plusieurs discours impériaux⁴⁵⁵. Rappelons que l'évêque avait comparé au §21 Valentinien, empereur chrétien, à Julien, empereur païen : cette confrontation traduit l'exigence chez Ambroise de démontrer la supériorité de l'empereur chrétien dans la direction des domaines administratif et économique ou dans tout autre domaine qui n'a pas de lien immédiat avec la religion et de prouver par le fait même qu'un adepte de la foi chrétienne peut être digne de l'Empire. En faisant l'éloge des vertus impériales de Valentinien, l'orateur montre comment un empereur chrétien peut correspondre à l'idéal impérial traditionnel et comment il lui est supérieur par sa foi.

Ambroise souligne donc également la *pietas* de l'empereur, qualité qui possède des implications de différentes sortes dans le discours, et il ne manque pas de la célébrer en bonne place. Il est conscient de l'importance qui est traditionnellement rattachée à cette vertu et il ne laisse pas celle-ci de côté : un empereur qui espère compter sur l'aide divine se doit avant toute chose d'être pieux⁴⁵⁶. Elle est même ce qu'il y a de plus précieux pouvant être accordé par Dieu : « Je souhaite, écrit-il à Théodose, que ta piété s'accroisse encore et encore : Dieu ne t'a rien donné qui puisse l'égaliser⁴⁵⁷. » L'évêque consacra notamment à l'éloge de cette vertu deux paragraphes dans lesquels il rappela des événements anecdotiques qui illustrèrent la manière dont le jeune empereur l'a pratiquée (§18-19).

⁴⁵⁴ Men. Rhet., II, 375, 5-24.

⁴⁵⁵ Notamment *Pan. Lat.* X (4), 33, 4 ; 7 ; 35, 1 ; 4-5 ; *id.*, VIII (5), 11-13, discours dans lequel Constantin fut loué pour avoir réduit l'impôt foncier de la ville d'Autun, l'orateur insistant sur la grandeur et l'importance de ce bienfait, exprimant combien il était nécessaire à la population, et la générosité de l'empereur est mise en avant-plan lorsque le panégyriste louange une remise de dette de cinq années ; Aus., *Grat.* XVI-XVII. Cf. *Pan. Lat.* XI (3), 4, 2, où l'orateur critique la vénalité des gouverneurs et la lourde imposition des provinciaux : il s'agit d'une argumentation véhémement pour un allègement fiscal.

⁴⁵⁶ F. Heim, 1992b, p. 157.

⁴⁵⁷ Ambr., *Ep. ex. coll.* II, 7 : *Opto tamen tibi etiam atque etiam incrementa pietatis, qua nihil Dominus praestantius dedit.*

Par sa *pietas*, Valentinien offrit une sépulture à son frère assassiné et obtint justice de sa mort (§28 ; 54), ce qui correspond à la signification traditionnelle de cette vertu impériale ; sa pieuse affection pour ses sœurs le détourna du mariage afin de pouvoir être à leurs côtés (§38) ; sa vertu le conduisit par-dessus tout à poursuivre la politique antipaienne de son frère Gratien (§19). Ambroise loua Valentinien qui s'était opposé en effet à une nouvelle demande des sénateurs romains qui désiraient que les mesures prises par Gratien concernant l'autel de la Victoire et les privilèges des vestales fussent abrogées (§19). Ainsi, la piété du jeune empereur s'affirma dans cet épisode de l'autel de la Victoire (§19-20), n'ayant pas voulu déroger à la ligne de conduite de Gratien. La fermeté dans la réponse aux requêtes des païens est considérée par Ambroise comme la garantie d'une foi parfaite et inébranlable qu'il n'hésite pas à comparer à celle des martyrs (§53). Valentinien était pieux, selon Ambroise, tant envers Dieu qu'envers les hommes, correspondant ainsi à la fois à l'idéal traditionnel et à l'idéal chrétien du souverain.

La *pietas*, louée à maintes reprises par Ambroise, devient ainsi un critère d'exercice du pouvoir. Celui de Valentinien provient du fait qu'il poursuivit la politique religieuse de son frère et qu'il surpassa celle de son père (§20 ; 55). Ce thème de l'*hereditas fidei* occupera une place centrale dans la défense de la continuité dynastique dans le *De obitu Theodosii*⁴⁵⁸, mais sa présence dans un discours qui précède celui-ci de quelques années montre que c'est un concept récurrent dans l'œuvre d'Ambroise et un élément inhérent à la vision qu'il avait de l'exercice du pouvoir dans ses rapports avec l'Église. Il fait de la foi chrétienne un critère de gouvernement et une caractéristique de l'empereur idéal. Il était impératif, pour cette raison, que l'empereur adhérât à la vraie foi, sachant que c'était d'elle que dépendaient les succès et les victoires⁴⁵⁹. À ce sujet, Ambroise ajoute d'ailleurs que « le salut n'aura la possibilité d'être assuré autrement que si chacun honore sincèrement le vrai Dieu, à savoir le Dieu des chrétiens, par lequel toute chose est gouvernée⁴⁶⁰. »

Ambroise insista surtout sur les vertus de Valentinien et développa son discours à partir de celles-ci sans faire allusion aux circonstances de sa mort ni à la situation qui en découla et sans utiliser le langage de l'accusation dans son éloge (§33)⁴⁶¹. Il emprunta au catalogue des vertus

⁴⁵⁸ Cf. *infra*, p. 126-127.

⁴⁵⁹ Ceci est d'autant plus vrai dans le *De obitu Theodosii*. Concernant l'importance de la foi dans la conception ambrosienne, cf. chap. V sur l'éloge de Théodose par l'évêque.

⁴⁶⁰ Ambr., *Ep.* LXXII, 1 : *Aliter enim salus tuta esse non poterit, nisi unusquisque deum uerum hoc est deum Christianorum, a quo cuncta reguntur, veraciter colat.*

⁴⁶¹ Dans le discours d'éloge, le procédé littéraire de l'omission est fréquemment utilisé lorsque les faits nuisent au propos : Libanios, par exemple, soutient qu'il suffit, dans de tels cas, de ne rien dire (*Ep.* XIX, 3). Le silence, cependant, n'est pas de rigueur seulement lorsque l'on veut cacher ce qui est désavantageux, il peut également être imposé, en particulier par les mesures de *damnatio memoriae*, fréquentes au cours de l'histoire impériale, ou encore être une façon d'exprimer une véritable désapprobation, soit que l'on n'ait pas la liberté de blâmer, soit que l'on penche pour une sorte de *castigat tacendo mores*, ce qui serait ici le cas d'Ambroise, dont le silence exprimerait en fait des reproches : à ce propos, cf. P.-L. Malosse, 2000, p. 248-249.

impériales, qui distinguaient, selon une tradition encore présente dans les panégyriques impériaux, celui qui était digne de l'Empire et qui légitimaient l'exercice du pouvoir, tout en les adaptant à la religion chrétienne afin d'offrir une image du vrai et juste empereur chrétien, aimé des sujets et cher à Dieu⁴⁶². Près du pouvoir politique et des décisions des empereurs depuis plus d'une décennie, Ambroise prononça son discours dans une situation au dénouement incertain et dans un moment délicat pour le sort de l'Empire puisque Théodose, empereur de la partie orientale de l'empire, n'avait pas encore décidé du sort de l'Occident et exprimé ses intentions quant à son gouvernement⁴⁶³. Le portrait brossé par l'évêque du défunt souverain va bien au-delà du personnage historique et le cadre harmonieux de ses vertus suggère un type précis de comportement que l'Église attend du nouveau dirigeant. Il est clair pour K. M. Setton que le *De obitu Valentiniani* décrit moins le véritable caractère du jeune empereur que celui que l'évêque souhaiterait qu'il possède⁴⁶⁴.

Ambroise n'utilise pas, dans son discours, les cadres rhétoriques de façon mécanique et rigoureuse : il modifie et adapte des *τόποι* de la tradition romaine afin de les faire correspondre à l'idéal religieux chrétien et à une nouvelle conception du pouvoir impérial inspirée par la pensée chrétienne⁴⁶⁵. Ainsi, dans l'éloge des vertus de Valentinien, Ambroise ne fait aucune mention de la *uirtus* de ce jeune empereur qui pourtant avait pris l'initiative de conduire son armée pour affronter les barbares (§2-4). Au lieu de louer la force militaire de Valentinien, même s'il ne pouvait refuser de l'envisager chez un souverain⁴⁶⁶, il célébra sa force d'âme, celle qui fit reculer les ennemis par le respect qu'elle leur suscitait, ainsi impressionnés (§4) ; celle avec laquelle l'empereur fit face au consistoire et resta impassible (§18-20) et avec laquelle il protégea ses proches au péril de sa vie (§2 ; 22 ; 35 ; 50). Ambroise préféra ainsi faire de cette force une preuve d'« amour pour ses amis » (§35) puis en venir aux preuves d'amour pour ses sœurs (§36-37).

Ce passage évoquant les marques d'affection témoignées par Valentinien à ses sœurs permet à l'orateur de faire une habile transition et de donner le ton de la consolation qu'il fait commencer ensuite : l'éloge qui a été prononcé et le souvenir de cet amour fraternel constituent la véritable consolation des sœurs du défunt⁴⁶⁷. Tout au long du discours, on ne fait de place au trône

⁴⁶² F. E. Consolino, 1984b, p. 1026-1027.

⁴⁶³ Le contexte politique ambigu est reflété dans le discours d'Ambroise : Valentinien est mort dans des circonstances équivoques à la suite d'un conflit avec Arbogast et l'évêque, gardant une certaine distance, ne se prononce pas quant aux événements entourant le décès (cf. §26-33).

⁴⁶⁴ K. M. Setton, 1967 (1941), p. 131.

⁴⁶⁵ Cf. J. H. W. G. Liebeschuetz, 2005, p. 361 : « The virtues of the deceased which are selected for praise are quite different from those praised in any classical funeral speech. Valentinian's virtues are specifically Christian with great stress on the belief that sincere repentance of sins opens the way of salvation. »

⁴⁶⁶ Cf. Ambr., *Off.* I, 35, 175, qui exclut l'examen de la force militaire dans un traité adressé à des clercs.

⁴⁶⁷ Y.-M. Duval, 1977, p. 269.

et au désespoir prônés par Ménandre dans l'élaboration d'un *παραμυθητικός λόγος*⁴⁶⁸. Malgré cette modification fondamentale, on retrouve tout de même la structure de la consolation, conforme aux préceptes du rhéteur : dans la succession éloge-consolation du discours d'Ambroise, le thrène est remplacé par une invitation à apprécier toute la gloire de Valentinien et non pas à la pleurer⁴⁶⁹.

IV. 3. Réminiscences païennes et *τόποι* traditionnels chez Ambroise

IV. 3. 1. Une influence profane dans la consolation d'Ambroise

Ambroise accordera une plus grande place à la consolation que dans l'oraison de Théodose⁴⁷⁰. Dans le *prooemium*, il annonce de ce fait son intention de parler de *Valentiniani iunioris ultimis*, soit d'aborder les derniers instants de la vie de l'empereur ou sa mort même, alors que dans l'éloge funèbre il est d'usage de retracer toute la vie de celui qui est célébré. Ambroise aurait donc cherché à lui donner avant tout le caractère d'une consolation.

Ce dernier fit intervenir, à partir du §40 surtout, une série d'arguments qui émanent pour la plupart du domaine de la consolation profane. En effet, beaucoup d'idées et de développements furent empruntés aux païens par les chrétiens : les premiers attribuaient généralement l'intensité du désespoir à l'imprévision de la mort et recommandaient par conséquent, pour pallier le deuil et la tristesse, de se préparer à l'avance aux coups du sort par la méditation. Ambroise mentionna ainsi la mort soudaine et prématurée de l'empereur qui était encore jeune (§6 ; 33). Cette *praemeditatio futurorum malorum*, pour utiliser l'expression de Cicéron⁴⁷¹, se veut une idée qui, par les Cyniques, passa assez tôt aux Stoïciens : Sénèque, en particulier, y avait eu recours en de nombreuses occasions⁴⁷².

Le fait de rappeler que les hommes sont des êtres mortels représente également un lieu commun chez les consolateurs païens. On le rencontre effectivement non seulement chez Cicéron, mais encore chez Sulpicius, Sénèque et Plutarque⁴⁷³. Les chrétiens également mentionnent dans leurs écrits la brève durée et la précarité de l'existence humaine. Ainsi, Ambroise évoque dans son discours la condition mortelle commune à tous les hommes : « Il est né homme, dit-il de Valentinien, il était soumis à la fragilité humaine⁴⁷⁴ ». Cette idée avait auparavant été popularisée,

⁴⁶⁸ Cf. Men. Rhet., II, 413, 5-414, 30.

⁴⁶⁹ Y.-M. Duval, 1977, p. 270.

⁴⁷⁰ Cf. Ambr., *De ob. Valent.* 40-57.

⁴⁷¹ Cic., *Tusc.* III, 29.

⁴⁷² Sen., *Helu.* V, 3 ; *Marc.* IX, 1 ; *Ep.* VII, 63, 7 ; 14-15 ; XV, 91, 8 ; 93, 6 ; XVI, 99, 32.

⁴⁷³ Cic., *Fam.* V, 16, 2 ; Sulp.-Ruf. *ap. Cic.*, *Fam.* IV, 5, 4 ; Sen., *Marc.* XI, 1 ; *Ep.* VII, 63, 15 ; XVI, 99, 8 ; Plut., *Apoll.* XXVIII, 116 B-C.

⁴⁷⁴ Ambr., *De ob. Valent.* 48 : *homo natus est, humanae fuit obnoxius fragilitati.*

dans la littérature profane, non seulement par les moralistes, mais aussi par les rhéteurs⁴⁷⁵. Accepter la mort et être reconnaissant d'avoir connu le défunt, plutôt que de s'affliger sur sa perte, est aussi un autre lieu commun dans la consolation, présent notamment dans les œuvres de Sénèque qui y insista notablement⁴⁷⁶. De la même manière, Ambroise recommanda aux sœurs de Valentinien de l'avoir constamment sous leurs yeux et de le conserver dans leur cœur (§41).

À la suite de ces constatations, on peut soutenir que de véritables raisonnements sont amorcés, profanes à l'origine mais ayant subi les changements nécessaires afin de correspondre aux idées chrétiennes de l'orateur, d'autant plus que cette série d'arguments profanes concernant la condition de l'âme après la mort (§43-45), la vie meilleure que connaît désormais le défunt (§46-47), la condition mortelle de l'être humain (§48), la modération à apporter au deuil (§49-50), est immédiatement suivie, dans le discours, d'un développement spécifiquement chrétien sur le baptême de désir (§51-56). Il est vrai que les raisonnements profanes étaient déjà utilisés par Ambroise selon une perspective chrétienne, mais on ne peut manquer de constater, du point de vue de la *dispositio*, que ce développement chrétien est traité à part, avec une ampleur qui équivaut à elle seule à l'ensemble des autres développements⁴⁷⁷.

Dans ce passage de l'oraison, la prière occupe une place essentielle et prend la forme de celle de l'élégie d'Anchise sur la mort de Marcellus⁴⁷⁸. Tout ce que l'homme est en mesure d'offrir à l'âme de son petit-fils ce sont des fleurs, vain hommage reconnaît-il⁴⁷⁹, alors qu'Ambroise, quant à lui, proposera les saints mystères à l'âme du jeune empereur : non pas un vain hommage, non pas de simples fleurs, mais plutôt le parfum du Christ (§56). En évoquant à ce moment l'élégie d'Anchise, l'évêque encadra l'essentiel de son discours pas deux passages de l'œuvre de Virgile : le recours à cette prière profane avait déjà été annoncé par une allusion qui lui avait été faite au début du discours lorsque l'orateur décrivit l'atmosphère de deuil lors du convoi mortuaire de Valentinien depuis la Gaule (§3).

La similitude du sujet explique sans doute cette réminiscence de l'épisode d'Anchise et de Marcellus, tirée d'une œuvre poétique païenne, et il est d'autant plus juste de voir dans cette référence à Virgile une volonté d'affirmer la prééminence des modèles bibliques sur les modèles profanes.

⁴⁷⁵ Cf. Men. Rhet., II, 414, 1-6.

⁴⁷⁶ Sen., *Marc.* XII, 2-3 ; *Ep.* VII, 63, 7-8 ; XVI, 98, 11 ; 99, 3.

⁴⁷⁷ Y.-M. Duval, 1977, p. 271.

⁴⁷⁸ Cf. Verg., *Aen.* VI, 882-886.

⁴⁷⁹ *Ibid.*, 883-886.

IV. 3. 2. Modèles bibliques et modèles païens : primauté des valeurs chrétiennes

Immédiatement après l'évocation des vers virgiliens, l'auteur oppose à cette idée païenne une idée chrétienne. On peut voir en cela une sorte de correctif ; une façon de montrer la supériorité de la religion chrétienne et de ses valeurs. En effet, comme l'exprime C. Lanéry, les mêmes vertus, les mêmes actions ont des portées différentes selon qu'elles soient pratiquées et accomplies par des païens ou par des chrétiens : chez le chrétien, chaque vertu fait du Christ son assise d'où elle puise sa source et son inspiration ; chez le païen, en revanche, les vertus qu'il possède sont privées de ce fondement, qui n'ont dès lors plus de signification, et peuvent être rejetées comme une imposture ou une simulation vide de sens par rapport à celles chrétiennes⁴⁸⁰. C'est ce qu'a tenté de démontrer Ambroise dans son discours en opposant la grandeur de la religion chrétienne et de ce qu'elle pouvait apporter au fidèle aux vaines valeurs et actions païennes⁴⁸¹. D'une manière encore plus significative, Augustin opposa vigoureusement les *exempla* bibliques aux *exempla* romains : Caton, qui s'est donné la mort, mérite moins d'admiration que Job, qui a été capable d'affronter le malheur, et l'évêque aurait préféré Régulus à Caton s'il fallait choisir un héros romain⁴⁸².

Ces réminiscences et citations profanes dans une œuvre chrétienne constituent par le fait même une preuve de l'influence exercée par la tradition classique sur les auteurs chrétiens⁴⁸³. Ainsi,

⁴⁸⁰ C. Lanéry, 2008, p. 59 ; cf. F. Heim, 1989, p. 277-281

⁴⁸¹ De la même façon, Ambroise admire Damon et Phintias dans le *De uirginibus* mais il les considère moins admirables que les martyrs chrétiens, ceux du moins dont il a rapporté la conduite héroïque. Une vierge chrétienne avait été contrainte de soit sacrifier aux dieux, soit être placée dans un lupanar. Elle opta en désespoir de cause pour le lupanar. Le premier qui eut le droit d'entrer dans l'établissement, un militaire, lui donna ses propres vêtements et la fit sortir à sa place, déguisée en soldat. Cependant, le stratagème fut découvert et le soldat traîné au supplice : la vierge intervint en sa faveur et lui disputa énergiquement l'honneur du martyr, ce qui se termina par leur mise à mort à tous deux. Ambroise commenta cet épisode (*Virgin.* II, 34-35) : l'héroïsme de Damon et de Phintias est digne de louange, mais il est inférieur à la conduite chrétienne. La vierge est considérée comme plus sage, car le but de son zèle était la « couronne du martyr » (*corona martyrii*) alors que celui des deux hommes n'était que l'amitié ; alors que ceux-ci ont lutté pour des hommes, la chrétienne a lutté pour Dieu. Les arguments d'Ambroise sont certes hétéroclites, mais ils convergent néanmoins dans un même sens pour assurer, en faveur du christianisme, l'indiscutable triomphe de la sainte sur les héros païens ; des vertus chrétiennes sur les vertus païennes.

⁴⁸² Aug., *Ciu.* I, 24.

⁴⁸³ Il faut cependant souligner le fait que Virgile fut considéré par les cercles chrétiens comme un chrétien avant le temps, un messenger inconscient de leur croyance : sa *Bucolique* IV, avec son retour de l'Âge d'or, fut interprétée, dès le IV^e siècle, comme une préfiguration du règne du Christ. En effet, les chrétiens y virent une prophétie païenne sur la venue de Jésus. Le vers six – *iam redit et Virgo* – facilita le glissement de l'épigramme au christianisme : on vit dans la Vierge mentionnée par le poète Marie, mère du Christ. Ainsi, dans la traduction grecque de la *Bucolique* de Virgile, attribuée par la tradition à Constantin et datant du IV^e siècle, on omit le vers dix, dont les noms païens de Lucine et d'Apollon gênaient trop l'interprétation chrétienne, et on modifia le vers six afin de le faire correspondre à la signification inédite que le prosélytisme chrétien tentait d'y attacher : Virgile annonce dans son poème le retour de la Vierge pour le jour de la parousie du Christ (Const., *Or.* XIX). Outre Constantin, qui associa explicitement l'enfant de la *Bucolique* avec l'Enfant-Jésus, Lactance (*Diu. inst.* VII, 24, 7 : cet âge d'or futur dont parle la *Bucolique* de Virgile sera, selon Lactance, le règne millénaire du Christ, mais rien dans son interprétation ne précise que l'enfant de la *Bucolique* représente l'Enfant-Jésus) et Augustin (*Rom.* III ; *Ep.* CCLVIII, 5) ont également fait de Virgile un poète inspiré par Dieu et annonçant la venue du Messie. Ces interprétations chrétiennes de la IV^e *Épigramme* connurent cependant des réticences chez certains Pères de l'Église, notamment de la part de Jérôme qui s'y opposa (*Ep.* LIII, 7). Sur les interprétations chrétiennes de l'œuvre de Virgile, cf. P. Courcelle, 1957, p. 294-319, qui montre l'importance, dans la littérature chrétienne du IV^e jusqu'au VI^e siècle, de la quatrième *Bucolique* et la place de choix qu'elle y a tenue, tout

Ambroise n'a pas écarté totalement, dans ce discours en l'honneur de Valentinien, l'enseignement rhétorique qu'il avait bénéficié auparavant bien que son éloge conservât avant tout un esprit chrétien indéniable⁴⁸⁴. La *παιδεία*, qui est l'assise de la culture classique, tenant ainsi une place importante dans la vie de l'Empire, est étrangère au christianisme par son origine historique, les textes qu'elle prône et auxquels elle fait référence et l'ensemble des valeurs traditionnelles qu'elle transmet dans son système d'éducation ; elle paraît d'autant plus incompatible avec la religion chrétienne qu'elle est liée à un autre système de croyances, encore bien vivant à cette époque. Cet antagonisme est mis en évidence parmi les chrétiens qui placent la simplicité de l'Évangile au-dessus de la sagesse des auteurs païens et qui vont jusqu'à condamner leur production littéraire⁴⁸⁵. Ce qui est cependant remarquable c'est le fait que, malgré cette différence de pensée et de valeurs, une symbiose s'est établie entre le christianisme et la *παιδεία* grecque, dont les Pères alexandrins du II^e et III^e siècles, tels Clément d'Alexandrie et Origène, furent des exemples notoires⁴⁸⁶.

Dans cette ligne de pensée, Ambroise s'est ainsi inspiré, dans le *De obitu Valentiniani*, d'auteurs païens, dont Sénèque notamment (§70-76). Ce dernier avait montré Metilius, fils de Marcia, reçu dans l'au-delà par son grand-père Cremutius Cordus qui lui instruisit les mystères de la création⁴⁸⁷ ; de la même façon, l'évêque montra Valentinien à son entrée au ciel, accueilli par son frère Gratien qui le mena à sa demeure éternelle et l'initia à la connaissance des mystères divins. Un parallèle peut également être fait entre cet accueil de Valentinien au ciel et le songe de Scipion dans la *République* de Cicéron, œuvre marquée par la pensée stoïcienne⁴⁸⁸. En effet, Scipion le Jeune est accueilli dans l'au-delà par Scipion l'Africain, où il rejoint son père ; le songe insiste dès lors sur la

en soulignant qu'il n'a pas existé une exégèse chrétienne de cette œuvre de Virgile mais plusieurs ; W. Clausen, 1995, p. 126-129 ; J. M. Ziolkowski et M. C. J. Putnam (éd.), 2008, p. 487-500.

⁴⁸⁴ Cf. S. M. Oberhelman, 1991, p. 53-54 : pour les chrétiens, la rhétorique pouvait être dangereuse, mais seulement lorsqu'elle était utilisée par les non-croyants ; elle était, en revanche, un outil indispensable dans le combat contre le paganisme et les hérésies ainsi que dans l'enseignement des Écritures aux fidèles. Ambroise accepta ce compromis à la fois pour montrer la supériorité de la pensée chrétienne et pour rejoindre le public païen : il utilisa, dans ses œuvres, des *exempla* issus des classiques latins dont Virgile et ses habilités rhétoriques furent louées par ses contemporains (cf. Paul. Med., *Vit. Ambr.* V). Ainsi, les Pères ont soumis la culture classique à la foi chrétienne, dont ils voulaient assurer la diffusion : ils ont eu recours aux modes d'expression et d'écriture païens, tant aux formes littéraires de la tradition classique qu'aux techniques de la rhétorique, et les ont mis au service du christianisme (G. Dorival, 2000, p. 436). Il s'agit également de l'avis de C. Lanéry, 2008, p. 60-61. Sur l'usage de la rhétorique classique par les auteurs chrétiens, cf. G. A. Kennedy, 1994, p. 257-270.

⁴⁸⁵ *Const. apost.* I, 6, 1-6 : il est demandé aux chrétiens de ne pas consulter les textes païens, car tout se retrouve dans les écrits de la Bible.

⁴⁸⁶ Clément d'Alexandrie énonce l'idée selon laquelle le *λόγος* divin allume en chaque être une étincelle de vérité, car tous les hommes bénéficient de quelques gouttes de la source divine, ce qui lui permet par la même occasion d'admirer les philosophes et les poètes grecs, qui sont inspirés par la divinité et qui effleurent la vérité (*Protr.* VI, 68, 2-VII, 76, 6). Dans la même ligne de pensée, Origène reconnaît une certaine « germe du *λόγος* » dans la sagesse païenne ainsi que des « notions communes » en matière morale : de cette manière, il est possible pour la philosophie d'atteindre des vérités partielles (*Cels.* I, 4). G. Dorival, 2000, p. 419-436, montra que les chrétiens, pendant les cinq premiers siècles, entretenirent avec l'hellénisme une relation complexe qui était loin de pouvoir se décrire seulement en termes de refus : celle-ci met en jeu trois éléments, soit une condamnation de principe de l'hellénisme, une impossibilité d'y échapper et un recours, volontaire ou caché, aux ressources qu'il possède pour défendre et illustrer la foi chrétienne.

⁴⁸⁷ Sen., *Marc.* XXV, 1-2.

⁴⁸⁸ Cf. Cic., *Rep.* VI, 9, 9-26, 29.

place qui y est réservée à l'âme de chacun et sur l'immortalité de cette dernière : la mort du corps n'est pas la fin mais représente une délivrance des liens terrestres, une libération qui conduit à la vie éternelle, pour autant que la personne ait fait preuve de vertu et qu'elle ait mené une existence sans reproche ; l'âme incarne ainsi l'être véritable⁴⁸⁹.

Cependant, Virgile demeure, parmi tous les auteurs latins, celui dont on retrouve le plus de réminiscences chez les consolateurs chrétiens, et ce, tout spécialement chez Ambroise⁴⁹⁰. L'adieu à Gratien et à Valentinien à la fin du discours de l'évêque se calque sur celui fait aux deux amis Nisus et Euryale dans l'*Énéide* (§78) : l'évêque a certainement à la mémoire ces vers du poème qui les déclarent bienheureux et grâce auxquels l'auteur espère qu'il les rendra immortels⁴⁹¹. À la suite de cet épisode cependant, un dernier adieu aux deux frères, qui cette fois rappelle l'Élégie de David sur la mort de Saül et de Jonathan, prend aussitôt le pas et s'impose (§79-79b)⁴⁹². Ambroise précisera toutefois, à la fin du §79, que les empereurs ne décédèrent pas en combattant, contrairement à ces deux derniers.

Malgré quelques réminiscences profanes dans l'œuvre d'Ambroise, les exemples historiques tirés de la tradition romaine ne sont pas très nombreux chez celui-ci. On peut toutefois souligner le rapprochement au §21 entre Valentinien et Julien, qui optèrent tous deux pour une politique d'allègement fiscal. Ambroise, conscient de la force de l'*exemplum* romain, demeurée intacte jusqu'aux « temps chrétiens », ne manque pas cependant d'affirmer la primauté de la vertu de l'empereur chrétien, encore dans la fleur de l'âge, sur celle de l'empereur païen :

Hoc laudant prouvinciae Iulianum : et ille quidem robusta aetate, iste in processu adulescentiae ; ille plurima repperit et exhaustit omnia, iste nihil inuenit et omnibus abundauit. [Ambr., De ob. Valent. 21]

Pour cela, les provinces louèrent Julien. Il était dans la force de l'âge, c'est vrai, mais celui-là [Valentinien] sortait à peine de l'enfance. Le premier trouva un très grand nombre d'opportunités de se réaliser mais épuisa tout, alors que le second ne trouva aucune occasion mais abonda en tout.

⁴⁸⁹ Le récit d'Ambroise présente de nombreux points en commun avec le rêve décrit par Cicéron : tous deux expriment un accueil caractérisé par l'amour, l'un filial (Cic., *Rep.* VI, 14-15), l'autre fraternel (Ambr., *De ob. Valent.* 70-71 ; 76) ; ils insistent sur le mérite et la récompense des vertus, qui trouvent leur accomplissement dans l'immortalité de l'âme dans l'au-delà. Cependant, c'est l'occasion pour Ambroise d'initier cette dernière aux mystères chrétiens (*De ob. Valent.* 75) alors que Cicéron exprime les secrets de l'univers en tant que système et fait de celui-ci le siège du repos de l'âme (*Rep.* VI, 17, 17-18, 19). Contrairement à Cicéron, qui insiste sur la pratique de la justice et des devoirs de la *pietas* envers l'État pour ouvrir la voie conduisant au ciel (*ibid.*, 16, 16), Ambroise fait de la *fides* chrétienne et de la *pietas* envers l'Église les gages de la vie éternelle (*De ob. Valent.* 72 ; 74).

⁴⁹⁰ C. Favez, 1937, p. 53.

⁴⁹¹ Cf. Verg., *Aen.* IX, 444-449.

⁴⁹² Cf. 2 S 1, 27.

Ce qui ressort en effet de ce passage, c'est l'emploi, pour louer Valentinien et affirmer la grandeur de son mérite, de cet idéal traditionnel de l'enfant faisant preuve de maturité et de sagesse, qualités propres aux gens accomplis et d'âge mûr.

IV. 3. 3. Le *τόπος* traditionnel du *puer-senex* dans une œuvre chrétienne

On retrouve également dans cet éloge de l'empereur des thèmes empruntés à la tradition romaine. Ambroise développe en effet des *τόποι* issus de la littérature païenne, notamment celui de la maturité et de la sagesse du *laudandus* malgré son jeune âge⁴⁹³. Pline, dans son *Panegyrique*, fit mention de la maturité de l'empereur Trajan, qualité dont on ne doit toutefois pas s'étonner de retrouver chez un homme de cet âge⁴⁹⁴. Pacatus également loua la maturité de Théodose, qui l'a préservé des égarements, en même temps que la vigueur de sa jeunesse⁴⁹⁵. Les avantages du jeune âge alliés à la maturité de l'homme fait furent considérés par Ovide comme un don des dieux qui ne fut accordé qu'aux empereurs et aux demi-dieux⁴⁹⁶.

Ambroise mentionne de ce fait la précocité de Valentinien, auquel il prête « la sagesse des vieillards quand ses camarades jouent dans la cour de récréation », pour reprendre les mots de M. Goulet⁴⁹⁷. Malgré sa jeunesse, Valentinien fit preuve de sagesse et de maturité dans son comportement et choisit une vie exempte de péchés en se soumettant à la discipline chrétienne (§3 ; 9-10 ; 15-17 ; 21). Ce *τόπος* du *puer-senex* est donc présent aussi bien dans la littérature chrétienne que dans celle traditionnelle⁴⁹⁸.

⁴⁹³ Cf. Amm., XXV, 4, 7 : Julien est dit plus avancé en valeur qu'en année ; Verg., *Aen.* IX, 310-311 : le poète vante l'esprit viril du jeune Iule ; Val.-Max., III, 1, 2 : l'auteur chante Caton, qui possédait dès sa jeunesse la maturité et la dignité d'un sénateur ; Cic., *CM* XI, 38 : l'orateur déclare qu'il aime voir chez un adolescent un peu de vieillesse. On cherchait, par ce compromis anthropologique et exemplaire, où l'opposition des valeurs devient un paradoxe édifiant, à élaborer un modèle, ou un idéal, d'humanité, tel que l'a souhaité Cicéron dans ce dernier passage (cf. H. Garcia, 2000, p. 480). Dans cet idéal, l'avantage est plutôt donné à la vieillesse puisque c'est le jeune homme qui se voit attribuer les qualités propres à l'âge avancé et non l'inverse, ou encore, ce qui importe, c'est de posséder les caractéristiques physiques de la jeunesse avec l'expérience et la sagesse de l'homme fait et du vieillard. Sur le *τόπος* du *puer-senex* dans la littérature classique, cf. E. R. Curtius, 1986 (1956), p. 176-180 et A. J. Festugière, 1960, p. 137-139, ce dernier présentant également ce thème en tant que lieu commun de la littérature hagiographique.

⁴⁹⁴ Plin., *Pan.* IV, 6-7.

⁴⁹⁵ *Pan. Lat.* XII (2), 7, 3-6 : le panégyriste de 307 voyait dans l'alliance de Constantin et de Maximien l'amalgame des prérogatives de la *uirtus iuuenis* et de la *maturitas senioris* (*id.*, VI [7], 13, 5), avantages qui sont réunis dans le discours de Pacatus dans la seule personne de Théodose.

⁴⁹⁶ Ou., *A. A.* I, 177-190.

⁴⁹⁷ M. Goulet, 2001, p. 149.

⁴⁹⁸ Nous retrouvons l'équivalent du *τόπος* païen du *puer-senex* dans la Bible : outre les *exempla* de David et de Salomon mentionnés dans le *De obitu Valentiniani*, (cf. *supra*, p. 90), Tobie est présenté dans l'Écriture comme ayant été le plus jeune de tous alors que son comportement ne correspondait pas à celui d'un enfant et qu'il n'avait jamais agi comme tel (Tb 1, 4). La Sagesse de Salomon soutient que l'âge doit être respecté mais qu'il ne se mesure pas au nombre des années : la sagesse tient lieu, pour l'homme, de cheveux blancs (Sg 4, 8-9). Les cheveux blancs du vieillard, telle est l'expression imagée de la sagesse et celle-ci peut donc échoir au jeune homme. Cette image est l'équivalent biblique du *puer-senex*. Les termes *canus*, *canities* furent ainsi utilisés dans la langue des Pères de l'Église à titre de métaphore : notamment, *canities sensuum* chez Jean Cassien (*Coll.* XIV, 13, 5) ; l'équivalent grec, chez Grégoire de Nazianze, est *πολιός τὸ νόημα* (*A. G.* VIII, 152, où il est dit d'un jeune homme qu'il est vieux par

Malgré cette influence de la tradition romaine, des *τόποι* et des auteurs profanes, Ambroise écrivit sur des sujets chrétiens selon une conception chrétienne, adaptant les lieux communs de la littérature traditionnelle selon les vues et les valeurs du christianisme. Conformément à cela, il ne s'agit pas pour l'évêque de transformer cet éloge des vertus en thrène désolé⁴⁹⁹, mais plutôt de trouver dans cette évocation, d'une part, le plaisir de prolonger la présence du disparu et, d'autre part, l'assurance, grâce à la foi, de la permanence de ses qualités et de ses mérites⁵⁰⁰.

IV. 4. Une nouvelle symbolique donnée à la tradition romaine

IV. 4. 1. L'éloge de la beauté de l'âme, don de Dieu

Malgré les circonstances dans lesquelles s'inscrit le discours d'Ambroise – deuil cruel dans la perte d'un proche ou d'un être aimé, deuil surtout d'une jeune personne – et les recommandations des rhéteurs en de telles occasions, l'évêque manifeste son refus d'utiliser exclusivement le genre de la monodie⁵⁰¹. Celle-ci implique les dieux dont elle accuse la dureté ; elle ne cherche qu'à exciter la douleur et aucune de ces suggestions ne pouvaient être suivies par Ambroise⁵⁰² : il veut avant tout célébrer la gloire de Valentinien, faire l'éloge de ses vertus et, par le fait même, consoler ses sœurs. Il n'a donc pas prononcé une monodie, bien qu'il empruntât à ce genre certains développements qui le caractérisent, tel l'éloge du corps, prescrit par Ménandre⁵⁰³. Dans son traité *Sur la monodie*, Ménandre conseille en effet à l'orateur de faire, au moment de *l'ἐκφορά*, un éloge de la beauté du défunt. Ambroise respecta cette indication en lui vouant un long passage de son discours : cette conclusion occupe à elle seule les §58 à 70. Cependant, le rhéteur grec ne fait

l'esprit) ; Prudence dit d'Eulalie, lorsqu'elle était encore jeune, qu'elle faisait déjà preuve d'austérité et que sa vertu s'efforçait d'égaliser la sagesse des vieillards (*Perist.* III, 21-25 : *moribus et nimium teneris canitiem meditata senum*) ; le thème de l'enfant-vieillard fut également prolifique dans la littérature monastique de l'époque tardive lorsque l'on désignait des personnalités remarquables dès leur jeunesse par la sagesse de leurs mœurs (cf. H. Garcia, 2000, p. 495-496) : Antoine, encore enfant, fut décrit par Athanase d'Alexandrie comme étant doté d'une sagesse et d'une *constantia* propres à l'âge adulte, ayant eu la volonté, dès sa *prima aetas*, de vivre en solitaire tel l'idéal ascétique, évitant la compagnie des autres enfants (*Vit. Ant.* I, 1-4). Origène consacra une partie de son œuvre à méditer sur l'âge spirituel de Jésus et sur les manifestations polymorphiques de ce dernier sous différents âges : il disserta à ce sujet suivant le principe selon lequel la dénomination d'ancien, ou de vieillard, n'est pas accordée en raison d'un grand âge, mais plutôt qu'elle est décernée en fonction de la maturité du jugement et de la vie afin d'honorer cette qualité (*Jos. hom.* XVI, 1). D'après cette idée, Josué, c'est-à-dire Jésus, est dit être *prouectus dierum* ou *senior* par sa perfection spirituelle et non par son âge réel (*ibid.*, 2). Ainsi, ce n'est pas une thématique qui est propre à Ambroise ; d'autres auteurs chrétiens l'ont exploitée également.

⁴⁹⁹ Contrairement aux préceptes de Ménandre, qui veulent que l'éloge donne matière à la lamentation (cf. II, 413, 20-22 ; 420, 4-9 ; 421, 10-14 ; 434, 21-23 ; 435, 7-9.

⁵⁰⁰ Y.-M. Duval, 1977, p. 254.

⁵⁰¹ *Ibid.*, p. 260.

⁵⁰² Men. Rhet., II, 434, 18-19 ; 435, 7-9.

⁵⁰³ *Ibid.*, 436, 15-21.

référence pour ce point que de l'éloge du corps, alors qu'Ambroise insiste davantage sur l'éloge de l'âme (§64-70) que sur l'aspect physique de l'empereur (§59-63)⁵⁰⁴.

Sur la trame du Cantique, l'évêque construit son éloge de la beauté de Valentinien en établissant un long parallèle entre l'âme de celui-ci et la bien-aimée qui figure dans le poème biblique, et cela, au moyen d'une série de versets tirés de ce livre (§59-77) : le prédicateur évoque dans son discours, par une interprétation allégorique du Cantique, la relation entre le Christ, l'époux, et l'âme d'un chrétien exemplaire, l'épouse⁵⁰⁵. Ambroise donne, de cette façon, plus de poids à cet éloge et procure à la caractérisation de l'empereur une nouvelle signification chargée des valeurs chrétiennes. En effet, pour ce double éloge de la beauté de l'empereur (corps et âme), Ambroise se laisse guider par la poésie du Cantique qui célèbre la beauté de l'époux et de l'épouse. L'énumération de Ménandre est donc remplacée ici par une forme biblique.

Ambroise accorde aux vertus qui sont d'origine païenne une tout autre symbolique inspirée par la doctrine chrétienne. Concernant la beauté physique mentionnée par Ambroise à propos de Valentinien (§59-63), l'auteur semble se conformer à la tradition littéraire mais les différences demeurent cependant plus importantes que les ressemblances. Ménandre, dans le discours consolatoire, vante le corps d'un point de vue physique seulement ; Ambroise, pour sa part, en fait l'éloge d'un point de vue moral et religieux au moyen d'un chapelet de citations du Cantique des cantiques. Le corps est pour lui chose secondaire ; il représente avant tout une enveloppe charnelle que l'évêque considère comme le siège d'une âme qui a servi Dieu et qui a reçu ses dons (§67). À travers la beauté naturelle du corps, qui en elle-même est vaine, c'est la beauté surnaturelle de l'âme pénétrée par la grâce divine qu'il admire et glorifie⁵⁰⁶. Il interpréta allégoriquement le langage imagé qui décrivait le corps du jeune marié du Cantique, faisant de ces images non pas seulement un éloge de la beauté physique de l'empereur, mais aussi, et surtout, une figuration de ses vertus, et

⁵⁰⁴ Dans l'*ἐπιτάφιος*, l'un des *τόποι* de l'éloge, la *φύσις*, se divise en beauté du corps et beauté de l'âme, mais ce qui est prescrit pour ce lieu commun ne concerne pas la même partie du discours, d'autant plus qu'il ne s'agit pas du même type d'oraison funèbre (cf. Men. Rhet., II, 420, 12-14). Le schéma classique de la consolation ne prescrit que l'éloge physique du défunt (cf. *ibid.*, 413, 6-9 ; 436, 15-21) : Ambroise ne fait pas fi de ce critère, mais par l'intermédiaire de la Bible, il s'attarde plutôt sur l'âme de l'empereur. Ce discours n'est pas simplement une *consolatio* : il possède également des caractéristiques appartenant à la monodie et à l'éloge funèbre. Ambroise respecte les conventions classiques avec une grande liberté.

⁵⁰⁵ Cette interprétation allégorique du Cantique des cantiques, selon laquelle l'époux incarne le Christ et l'épouse l'Église ou l'âme d'un fidèle, a été initiée par Origène : cf. *Ct. com. Pr.*, 1-4, où, dans cette partie initiale de son commentaire, il explique et justifie son interprétation.

⁵⁰⁶ Cf. F. Heim, 1991, p. 185-187 : « le christianisme n'a pas dépouillé le pouvoir impérial de son caractère sacré ; bien plus, il a contribué à sa sacralisation et, s'il a maintenu fermement que l'empereur n'était pas considéré comme un dieu, il n'a pas nié l'origine divine de son pouvoir ; empereur-dieu, non, empereur par la grâce de Dieu, oui ! L'Église ne semble pourtant pas avoir accepté la théorie selon laquelle l'empereur serait le siège permanent d'une force surnaturelle ». Les panégyristes païens, pour leur part, évoquent cette force dans leurs discours : l'empereur porte en lui-même une vertu bienfaisante qui répand prospérité et victoire autour de sa personne alors qu'au contraire, d'après l'idéologie chrétienne véhiculée notamment par Ambroise, celui-ci n'est pas la source de cette puissance.

il se servit des images évoquant la beauté de la jeune mariée pour décrire l'âme, montant au ciel, du défunt⁵⁰⁷. Ainsi, il n'y a de commun avec la tradition que le thème seul.

Néanmoins, il serait possible d'envisager chez Ambroise une certaine influence de la théorie physiognomonique, interprétation selon laquelle la nature du tempérament d'une personne, ici d'un empereur, et des informations sur son caractère se révéleraient par son physique : la description physique sert dès lors avant tout à appuyer la description du caractère et à révéler la véritable nature du sujet⁵⁰⁸. Cette technique consiste donc à déceler la personnalité d'après les traits physiques en prenant en compte la totalité des signes visibles de sorte que c'est l'ensemble de l'apparence d'un individu qui est surtout révélateur et non des traits particuliers pris isolément. La physiognomonie, par définition, admet une relation entre le corps et l'âme et repose sur la capacité du corps à exprimer des qualités psychologiques et morales : une classification s'est construite, au fil des interprétations proposées, qui répertoria les comportements qui devaient être valorisés, les autres qui devaient être stigmatisés, les apparences tenues pour respectables, bénéfiques, les autres, au contraire, tenues pour honteuses ou inquiétantes⁵⁰⁹. La physiognomonie est ainsi devenue un instrument de contrôle social ; une référence et une norme de ce qui était beau ou laid, bon ou mauvais, normal ou anormal⁵¹⁰. À la lecture des sources anciennes, il importe de garder à l'esprit que ce sont des mécanismes historiques et culturels qui régissent cette relation entre le corps et l'âme et que ces derniers fonctionnent pour une époque donnée, une culture et une société en particulier et non pour une autre ; ils permettent l'attribution d'un sens, d'un sentiment, en fonction d'un aspect déterminé : ce qui peut paraître élogieux ou, au contraire, péjoratif à nos yeux de modernes ne l'était pas forcément pour un Grec ou un Romain de l'Antiquité, de même qu'entre un

⁵⁰⁷ J. H. W. G. Liebeschuetz, 2005, p. 390 n. 3.

⁵⁰⁸ Cf. G. Sabbah, 1978, p. 419-420 ; J. F. Matthews, 1989, p. 238-239 ; E. Villari, 2003, p. 89-101. Littéralement, le mot *φυσιογνωμονία* signifie « l'art de juger quelqu'un d'après son apparence physique » : considérée longtemps comme une véritable science, la physiognomonie était définie comme l'interprétation, et la connaissance qui en découlait, du caractère humain à partir de l'observation des formes et des attitudes du corps, et tout spécialement des traits du visage (J. André, introduction de l'édition du *Traité de physiognomonie* [1981, CUF], p. 7). Les auteurs insistent en effet sur l'importance de cette partie du corps : cf. notamment Cic., *Leg.* I, 26-27, où il est dit que les yeux expressifs trahissent les émotions et que le visage dénote le caractère ; *id.*, *De or.* III, 221 : celui-ci est le miroir de l'âme. La volonté, pendant l'Antiquité, de classer systématiquement ou d'élaborer une théorie qui fût susceptible de permettre la reconnaissance du visage et des traits particuliers du corps engendra l'élaboration d'un ensemble de traités. On cherchait également à établir un code afin de fournir des clés de lecture pour l'interprétation du portrait. Le plus ancien écrit de physiognomonie qui nous est conservé est attribué par la tradition à Aristote. Il nous est également parvenu le *Traité de physiognomonie* de l'Anonyme latin, daté de la seconde moitié du IV^e siècle apr. J.-C. : il représente le seul écrit sur ce sujet pour lequel une traduction en français a été réalisée et dont l'introduction constitue une source d'information importante et claire sur la physiognomonie antique. Dans l'élaboration de son traité, l'Anonyme latin fit une compilation des écrits précédents et s'inspira explicitement d'Aristote, de Loxos et de Polémon.

⁵⁰⁹ J. Wilgaux, 2008, p. 190-191.

⁵¹⁰ P. Magli (1995), dans une étude qui porta sur l'histoire de la physiognomonie, développa, autour d'une perspective historique et anthropologique, une vision sémiologique relative à la genèse des catégories qui composent ce rapport âme/corps/visage.

païen et un chrétien de la même époque, puisque les systèmes de valeurs et de pensée sont différents pour l'un et pour l'autre⁵¹¹.

On retrouve une telle pratique physiognomoniste dans les éloges faits par Ammien des empereurs Constance II, Julien et Valentinien I^{er}⁵¹². La description physique, qui se veut alors moralisante, fait partie de ce que G. Sabbah appelle le signalement ou le portrait objectif, celui-ci étant une technique qu'Ammien emploie pour établir le caractère d'une personne indépendamment du jugement moral et politique qu'il peut, en tant qu'historien, porter sur elle : celle-ci devient dès lors un objet et la considérant comme tel, Ammien la décrit par ses caractéristiques extérieures⁵¹³. Cependant, cette technique n'en demeure pas moins soumise à la subjectivité de l'auteur puisque c'est lui qui décide quels éléments tirés de la réalité il choisira et présentera. La prétendue objectivité d'un tel portrait est utilisée comme argument, comme moyen de lui donner de la crédibilité.

La taille et la stature de Valentinien I^{er} sont décrites par l'historiographe dans le signalement physique qu'il fait de celui-ci, qui est dit être pourvu d'un corps vigoureux et d'une silhouette droite⁵¹⁴. Ces caractéristiques sont soulignées par Ammien du fait de l'influence qu'elles peuvent exercer sur la majesté impériale : une proportion physique adéquate révèle la qualité de bon dirigeant⁵¹⁵. Julien également est présenté comme étant bien proportionné et donc comme un empereur digne de l'Empire⁵¹⁶. Affirmer que les souverains correspondent aux critères physiques établis quant à la taille et à la stature répond à l'impératif d'exprimer la majesté, ou le *decus* impérial. Outre la stature et la taille, dont les proportions devaient être harmonieuses, la beauté et l'ordre de la chevelure ainsi que de la barbe constituaient aussi des traits qui déterminaient la

⁵¹¹ E. Villari, 2003, p. 91.

⁵¹² Amm., XXI, 16, 19 ; XXV, 4, 22 ; XXX, 9, 6.

⁵¹³ G. Sabbah, 1978, p. 419.

⁵¹⁴ Amm., XXX, 9, 6 ; cf. Anon., XC, qui définit l'homme courageux comme étant doté d'un corps droit, d'articulations solides, d'épaules fortes, d'un teint coloré.

⁵¹⁵ R. C. Blockley, 1975, p. 37. Les règles posées par les physiognomonistes s'appliquent de façon particulièrement évidente dans les biographies et les portraits, soit essentiellement chez les historiens et les orateurs (J. André, introduction de l'édition du *Traité de physiognomonie* [1981, CUF], p. 20). Les auteurs latins de l'Empire accordèrent une grande importance à la description physique d'un personnage pour en déterminer le caractère : outre Ammien, on peut mentionner Suétone et ses portraits d'empereurs (notamment *Aug.* LXXIX, et *Claud.* XXX), qui constituent une traduction physiognomonique de leur personnalité. Avec l'émergence du christianisme dans les milieux intellectuels, l'usage fut conservé par la littérature chrétienne : les auteurs chrétiens, qui favorisèrent les personnifications de notions abstraites, n'ont pas rejeté la littérature physiognomoniste païenne et ont préservé sa tradition inconsciemment ou non. Ainsi, les traits de Patience dans le *De patientia* de Tertullien peuvent raisonnablement se rapporter à ceux qui figurent, épars, dans l'Anonyme (*Tert., Pat.* XV, 4 : c'est la qualité que peuvent avoir les traits du visage de Patience de refléter une attitude morale qui intéresse Tertullien).

⁵¹⁶ Amm., XXV, 4, 22 : silhouette droite, épaules larges et fortes, taille moyenne, le portrait demeure assez « générique » et Ammien cherche à marquer surtout, idéalement, les traits physiques évoquant le caractère de l'empereur, soit la rectitude, la force, l'agilité. Le *Traité de physiognomonie* insiste sur l'importance d'une bonne proportion et de traits harmonieux : concernant les épaules larges, cf. Anon., LVIII ; le dos solide et droit, cf. *ibid.*, LXVI.

fonction impériale⁵¹⁷. Notons qu’Ammien a conclu le portrait physique de Valentinien I^{er} en indiquant qu’il possédait, de par sa prestance, la majesté impériale.

On mentionne également, dans le genre panégyrique, la beauté de l’empereur : Pacatus fit l’éloge de la beauté de Théodose, doté d’une prestance qui suscite le respect et atteste de sa dignité impériale⁵¹⁸. Il est dit également que son visage manifeste ce qu’il est, qu’il est le miroir de son âme⁵¹⁹ : il reflète les vertus et l’épiphanie divine. En ce sens, Pacatus ne cherche pas l’originalité de l’image. Déjà, le panégyriste de 307 avait esquissé la théorie du corps de l’empereur, dont l’apparence physique révélait que celui-ci était préparé dès sa naissance à accueillir la majesté impériale⁵²⁰.

L’éloge de la beauté de Valentinien II, inspiré par le récit du Cantique des cantiques, fournit, sans rupture, le schéma directeur du dernier développement de l’oraison funèbre d’Ambroise. Le Cantique évoque en effet la rencontre de l’époux et de l’épouse et l’évêque coulera dans ce moule la rencontre de Gratien et de Valentinien dans l’au-delà, tout en ayant décrit la montée de l’âme de ce dernier au ciel (§71-77). Grâce à ce développement ultime, l’éloge funèbre de Valentinien s’élargit habilement pour devenir celui des deux frères.

IV. 4. 2. L’apothéose impériale selon l’idéologie d’Ambroise

Dans la tradition romaine, l’apothéose était de coutume pour l’empereur, qu’il fût païen ou chrétien, à condition qu’il n’eût pas démerité aux yeux du Sénat et du peuple⁵²¹. Nombre de panégyristes firent des allusions, dans leur éloge, à l’apothéose impériale⁵²², mais il faut attendre le IV^e siècle et le corpus des *Panégyriques Latins* pour voir Constance Chlore escorté par le Soleil qui le fait monter sur son char, scène d’accueil dans l’au-delà qui rappelle le contexte cérémoniel d’un

⁵¹⁷ Ce détail est mentionné chez Ammien dans les portraits qu’il fit de Constance (XXI, 16, 19), de Julien (XXV, 4, 22) et de Valentinien I^{er} (XXX, 9, 6). Sur l’importance d’une proportion physique adéquate et d’une bonne stature, cf. Anon., LXXXIX-CXVI, qui énumère les différents types de caractère selon les caractéristiques du corps et qui établit un juste milieu.

⁵¹⁸ *Pan. Lat.* XII (2), 6, 2-4. Nombreuses mentions de la beauté de l’empereur dans le corpus des *Panégyriques Latins* : notamment, *id.*, VII (6), 16, 9 ; 17, 1-4 (l’éclat des yeux est synonyme de majesté et est gage de respect ; la beauté, la grâce et la démarche de l’empereur suscitent l’admiration des soldats, qui le chérissent) ; 21, 6.

⁵¹⁹ *Id.*, XII (2), 37, 2.

⁵²⁰ *Id.*, VI (7), 3, 3-4.

⁵²¹ P. Dufraigne, 1994, p. 238. Cf. G. Bonamente, 1988, p. 107-142, qui étudia l’apothéose des empereurs chrétiens, notamment celle de Constantin : « l’apoteosi degli imperatori cristiani è una specie di contraddizione in termini, ma fu nondimeno una realtà, da Costantino a Teodosio I, che continua ad attrarre l’attenzione per la complessità dei significati politici e religiosi » (*ibid.*, p. 107). Elle est en effet une contradiction puisque, selon la doctrine chrétienne, la distinction entre divin et humain est absolue.

⁵²² Ainsi le *Panégyrique de Trajan* de Pline, notamment à propos de Nerva au §11.

*aduentus*⁵²³. Un passage de ce même discours en est encore plus caractéristique : il décrit l'accueil de l'empereur par Jupiter dans l'assemblée des dieux en mettant en scène des portes qui s'ouvrent, un édifice, représentation purement métaphorique en la circonstance, des gens rassemblés, un geste d'accueil : voilà bien les éléments habituels d'un *aduentus*⁵²⁴.

Outre les discours panégyriques, le développement des thèmes de l'accueil de l'âme au ciel et de l'immortalité était également recommandé par Ménandre dans l'élaboration des consolations⁵²⁵. Aussi, dans son discours funèbre en l'honneur de Valentinien, Ambroise montre-t-il l'âme du jeune empereur montant au royaume céleste après sa mort (§64-78). Ainsi, l'âme de Valentinien, présentée à ses sœurs dans toute sa gloire pendant son ascension vers la Jérusalem céleste, est décrite par Ambroise comme une combattante qui a vaincu les ennemis de la foi chrétienne, les obstacles du siècle, les faiblesses humaines, les passions (§66), mais aussi qui remporta des victoires contre les barbares qui menaçaient la Gaule et l'Italie (§68). À propos de ces succès militaires, l'évêque spécifie toutefois qu'ils avaient été acquis sans violence, avec la modération et la sérénité qui garantissent la paix⁵²⁶. Les victoires du jeune empereur étaient donc d'ordre moral et spirituel.

Le tableau que dresse Ambroise de la montée au ciel de Valentinien est tout d'abord familial : il est accueilli par son frère Gratien qui vient à sa rencontre et il est conduit par ce dernier dans la demeure céleste, aspirant à un amour fraternel que la vanité et l'envi n'ont pas altéré (§71-76). Les anges et les autres âmes assistent à l'ascension des deux frères et forment le public de cet *aduentus* céleste. Il est dit, dans l'oraison, que ces spectateurs, s'interrogeant sur l'identité de l'âme nouvellement arrivée, celle de Valentinien, questionnèrent le *comitatus* (§77). Une référence discrète aux *aduentus* traditionnels est ainsi faite par Ambroise : le mot *comitatus* employé par l'évêque désigne, dans ce contexte, ceux qui accompagnent l'empereur et il évoque l'idée d'un certain cérémonial. Ce thème des réflexions de la foule sur le passage du héros était bien connu dans la tradition littéraire classique⁵²⁷.

⁵²³ *Pan. Lat.* VII (6), 14, 3. Selon P. Dufraigne, 1994, p. 238 ; 245, l'apothéose présente, dans la littérature, des analogies avec la cérémonie de l'*aduentus*, mais seulement si l'on fait intervenir explicitement les dieux ou les constellations dans l'accueil de l'empereur au ciel. L'*aduentus* peut, en effet, être doté d'une signification métaphorique et être transposé dans le monde de l'imaginaire. Par son introduction dans le ciel, il contribue dès lors à doter d'une forme imagée des concepts philosophiques ou des croyances religieuses qui lui étaient étrangers à l'origine. Ainsi, à l'*aduentus* terrestre correspond l'*aduentus* céleste.

⁵²⁴ *Pan. Lat.* VII (6), 7, 2-3.

⁵²⁵ *Men. Rhet.*, II, 414, 16-27.

⁵²⁶ Concernant l'idéal de la victoire sans armes chez Ambroise, cf. *supra*, p. 24.

⁵²⁷ P. Dufraigne, 1994, p. 319.

Cependant, l'ascension au ciel décrite par Ambroise ne correspond pas en tous points à une apothéose impériale telle que celle connue par la tradition romaine. En effet, rien n'est dit de la condition d'empereur de Valentinien dans l'au-delà : seulement quelques menus détails, toujours discrets et fugitifs, rappellent la dignité du jeune empereur et s'ouvrent sur un univers extra-scripturaire. Le texte pourrait ainsi s'élargir de destinataire et désigner n'importe quelle âme sainte et pure. Cette impression est d'autant plus renforcée par l'atmosphère familiale qui règne dans la majeure partie de l'*occursus* : Gratien, comme son jeune frère, ne présente pas de caractère impérial marqué. Ainsi, devant la mort, l'empereur chrétien devient un simple fidèle et dans l'apothéose de cette âme, il n'y a plus de trace du culte impérial.

Gratien s'adresse à Valentinien avec les mots du Cantique des cantiques et décrit le royaume céleste selon une conception biblique (§71-72). Nulle mention explicite n'est faite des mérites de ce dernier pour les épreuves qu'il surmonta et les labeurs qu'il accomplit : Ambroise s'attarde plutôt sur l'image chrétienne du champ au paradis qui ne nécessite pas de travail et dont le fruit est la grâce, fruit d'une vie chrétienne exemplaire acquise sur terre. Le prédicateur décrit Valentinien comme un chrétien qui a obtenu la grâce divine, qui a été sauvé. Rien qui pourrait revêtir une connotation impériale n'est évoqué dans ce passage de l'entrée au ciel du souverain défunt ; Gratien accueille Valentinien comme un frère, non comme un empereur⁵²⁸.

On assiste ainsi, dans le *De obitu Valentiniani*, à une christianisation de l'apothéose impériale, coutume issue de la tradition romaine : Ambroise introduit dans la montée au ciel des thèmes bibliques et des considérations chrétiennes. Il présente, de ce fait, une version chrétienne de l'ascension céleste. On verra au chapitre V qu'il est possible de tirer une conclusion analogue pour le *De obitu Theodosii*.

Ambroise, dans le *De obitu Valentiniani*, montre une certaine fidélité à l'économie matérielle générale de la consolation profane⁵²⁹, mais le fond du discours s'en détache sensiblement en privilégiant les modèles bibliques au détriment des modèles profanes jusqu'à modifier fondamentalement son sens. L'évêque a également complété certains schémas, rectifié certains autres, tel celui qu'il trouva chez Virgile⁵³⁰, mais sans jamais les éliminer. Le rapprochement, que l'on observe dans son discours, entre le thrène sur la mort de Nisus et d'Euryale et l'Élégie de David sur celle de Saül et de Jonathan est symbolique et lourd de sens : son déséquilibre, qui est

⁵²⁸ Concernant la description qui est faite des apothéoses de Valentinien II et de Théodose dans les oraisons funèbres d'Ambroise, cf. S. MacCormack, 1981, p. 145-150.

⁵²⁹ Le discours d'Ambroise comporte en effet la déploration, l'éloge, la consolation et l'adieu, mais on remarque surtout que l'orateur se soucie moins de la clarté du plan et des divisions précises et évidentes pour privilégier les dégradés et les transitions parfois insensibles.

⁵³⁰ La prière et le sacrifice de l'eucharistie au lieu de vaines fleurs (§56).

pour le moins évocateur, montre de quel côté penche la tendance de l'orateur. Ainsi, en exprimant sa préférence pour les formes bibliques, les citations, les motifs et les expressions de l'Écriture en viendront à occuper progressivement l'essentiel du texte. Les grands thèmes et les idées particulières permettant de les développer sont peut-être bien empruntés aux modèles classiques, il n'en reste pas moins qu'ils revêtent maintenant un sens inédit, qu'ils sont transformés et christianisés : des équivalents bibliques prennent le pas sur les réminiscences profanes et procurent aux anciennes formules un esprit nouveau. Le *De obitu Theodosii* confirme cette évolution en offrant de manière significative davantage de formes bibliques : comme G. Madec le soulignera, « la constance avec laquelle il s'applique à substituer aux anecdotes profanes les *exempla* bibliques n'en est que plus remarquable⁵³¹ ».

⁵³¹ G. Madec, 1974, p. 180.

CHAPITRE V

L'éloge de Théodose : un discours politique pour consolider le pouvoir

À la suite de sa victoire contre Eugène, Théodose demeura à Milan où il succomba peu de temps après. Ambroise prononça un discours funèbre quarante jours après son décès en présence d'un de ses fils, Honorius, de la cour et de l'armée. Au commencement de son oraison, Ambroise affirme que des présages naturels avaient annoncé la mort de l'empereur, tels des tremblements de terre, des pluies incessantes, une noirceur plus intense que d'habitude (§1)⁵³². Il est possible que l'évêque ait tenté ici d'établir un parallèle avec la mort du Christ en évoquant des événements qui rappelaient ceux survenus à ce moment, mais il faut toutefois garder à l'esprit que ces prodiges annonciateurs sont également un *τόπος* issu de la tradition littéraire païenne⁵³³.

Dans les §1 à 5 de son discours, Ambroise établit d'abord la succession dynastique entre Théodose et ses fils et justifie les honneurs funèbres quarante jours après la mort de l'empereur. Il fait ensuite une exhortation aux soldats, un appel à leur fidélité (§6-11). Les §12 à 16 constituent un éloge des vertus de l'empereur, notamment de sa clémence. Un long développement du discours est par la suite basé sur l'interprétation du Psaume 114 (116), ce qui fait de cette oraison funèbre une prédication d'abord et avant tout (§17-38)⁵³⁴ : Ambroise s'inspire de ce Psaume, qui avait été lu précédemment lors de la liturgie, dont le premier mot, *dilexi* « j'ai aimé », qu'il met d'abord dans la bouche de l'empereur mourant (§17-32), lui servira de fil conducteur pour l'élaboration d'un long

⁵³² Cf. Marcell., *a.* 394, 3, où sont évoqués des tremblements de terre. Marcellin fait également mention d'une éclipse : *a.* 393, 25. Cf. F. E. Consolino, 1984b, p. 1040 : les phénomènes naturels auxquels Ambroise fait référence au début de son discours sont probablement l'éclipse qu'il y eut en 393 et le tremblement de terre qui survint l'année suivante. Il est le seul chrétien à faire de ceux-ci des présages de la mort de l'empereur. En effet, les *Histoires ecclésiastiques* qui nous sont parvenues ne font pas allusion à des phénomènes qui auraient annoncé cet événement.

⁵³³ Ambroise exploite le *τόπος* des présages de la mort des hommes importants et de l'association de la nature au deuil, tel que l'on peut le retrouver chez Virgile concernant César (*Georg.* I, 460-488 : le poète mentionne le soleil qui annonce des troubles, la terre et les animaux sinistres qui donnent des présages, l'apparition de la foudre et de comètes), chez Suétone pour Auguste (*Aug.* XCVII) et Claude (*Claud.* XLVI), *τόπος* qui est également appliqué pour la mort du Christ (cf. Mt 27, 45 : ténèbres ; 27, 51 : tremblement de terre). Ammien mentionne, quant à lui, la présence de comètes et de foudre pour la mort de Valentinien I^{er} (XXX, 5, 16). Ces prodiges qui étaient annonciateurs d'événements malheureux sont traditionnels dans la culture païenne.

⁵³⁴ Le Psaume 114 (116) consiste en une action de grâce rendue à Dieu de la part d'une personne qui faillit mourir : il exprime le chant de reconnaissance d'un psalmiste qui a été sauvé d'un péril mortel ou délivré d'une grande souffrance. Divisé en trois parties, le poème mentionne successivement la détresse passée de l'auteur et ses supplications (1-5), l'intervention divine qui le rendit à la vie (6-11), les manifestations diverses de son action de grâce (12-19). Le développement du discours d'Ambroise est basé sur l'interprétation de ce Psaume : les §17-25 de l'oraison reprennent la première partie du Psaume (amour à Dieu, péril mortel, supplication) ; les §26-32, la deuxième partie du Psaume (intervention divine, vie recouvrée). Les §33-38 ne constituent pas une exégèse à proprement parler du texte biblique, mais Ambroise reprend les mots du psalmiste pour louer Théodose.

passage de son éloge (§17-38)⁵³⁵. Le discours est donc, en grande partie, un développement exégétique de ce Psaume⁵³⁶. Ambroise fera un bref *excursus* de quelques évènements historiques et évoquera l'apothéose de Gratien et de Théodose (§39-40) avant de poursuivre avec le récit de la découverte de la croix du Christ et de ses clous par Hélène, mère de Constantin (§41-51). L'apothéose des empereurs est à nouveau mentionnée (§52-53) et les §54 à 56 forment la conclusion de l'éloge funèbre, dans laquelle Ambroise évoque le départ des restes de Théodose à Constantinople.

Cet amour dont l'empereur a fait preuve dans toutes ses actions et qu'Ambroise a exprimé grâce à l'exégèse d'un texte biblique est l'accomplissement d'une vie chrétienne exemplaire et l'explication de ses vertus : le *De obitu Theodosii* ne cherche pas tant à présenter Théodose comme un empereur exemplaire que comme un modèle de chrétienté⁵³⁷. Ce dernier incarne dès lors un exemple à la fois pour les dirigeants futurs et pour les sujets de l'Empire. Voulant avant tout célébrer la gloire de l'empereur décédé, Ambroise accorde à la lamentation et à la consolation une part assez modeste du discours tandis qu'il y fait tenir à l'éloge une place conséquente, avec cette caractéristique qu'il s'agit de celui d'un empereur chrétien, présenté comme le plus chrétien de tous ceux qui ont régné avant lui⁵³⁸. L'oraison en l'honneur de Théodose est issue de la tradition du discours funèbre classique, mais d'une tradition qui a été modifiée et adaptée à des fins chrétiennes⁵³⁹. Alors que certains thèmes traditionnels sont plus ou moins respectés, d'autres ne sont redevables qu'à une conception chrétienne de l'idéal impérial et du rôle de l'empereur dans l'Empire et dans l'Église et ne connaissent d'équivalent dans la mentalité païenne. Le *De obitu Theodosii* sera l'occasion de montrer, par l'éloge d'un chrétien exemplaire, de quelle manière les

⁵³⁵ Concernant la lecture du Psaume lors des funérailles et sa présence dans la liturgie funéraire de Milan, cf. Y.-M. Duval, 1977, p. 277-278. Ceci mène à penser qu'Ambroise eut recours à la liturgie régulière lors de funérailles impériales et que, par le fait même, Théodose fut traité comme un simple chrétien, ce qu'il était avant tout.

⁵³⁶ Le commentaire du Psaume 114 (116) dans le *De obitu Theodosii* occupe à lui seul le tiers environ du discours. Ambroise y verra la possibilité d'évoquer la vie de l'empereur (§17 à 35), le rôle de l'évêque (§33 à 37), mais aussi toute la vie chrétienne puisque les versets du Psaume sont eux-mêmes éclairés par d'autres passages des Écritures, dont notamment les *Épîtres* de Paul (B. Gerbenne, 1999, p. 162). Selon Y.-M. Duval, 1977, p. 277, Ambroise, en commentant le Psaume, ne cherche pas à extraire de l'Écriture un prologue, une préface qui donnerait son sens à une liste de vertus, examinées une à une et formant le portrait de l'empereur : c'est le texte biblique en lui-même qui suggère les développements.

⁵³⁷ M. Reydellet, 1985, p. 437 ; J. H. W. G. Liebeschuetz, 2005, p. 175.

⁵³⁸ P. Maraval, 2009, p. 283. L'oraison de Théodose comporte un certain nombre de considérations et de développements propres à consoler (§28-32 ; 39-40). Ambroise s'y est, de surcroît, proposé ce but (§35). Selon ce qu'indique Y.-M. Duval, 1977, p. 275-276, le tableau de Théodose qui retrouve les membres de sa famille, Gratien et Constantin (§39-40) peut être associé au précepte de Ménandre qui concernait la conclusion de la consolation (Men. Rhet., II, 414, 16-27). Cependant, l'oraison ne comporte pas de chapitres expressément alloués à la lamentation et à la consolation : c'est pour l'essentiel un discours d'éloge. Ceci conduit à penser qu'il pourrait s'agir de ce que Ménandre appelle un *ἐπιτάφιος*, mais à cette différence que dans ce type de discours, les arguments consolatoires se trouvent à la fin (Men. Rhet., II, 421, 14-24) alors que chez Ambroise, les considérations qui rappellent les consolations (*solacia*) prennent place avant la péroraison à deux endroits différents (Ambr., *De ob. Theod.* 28-32 et 39-40). Il ressort donc que l'auteur n'a pas suivi de très près le plan tel qu'il était imposé par la tradition. Selon le mot de Y.-M. Duval, 1977, p. 286, « la "forme" chrétienne exclut tout recours à une "forme" profane, païenne, de même qu'il n'y a pas de compromis possible entre l'idéal de l'empereur chrétien et celui d'un ou des empereurs païens. »

⁵³⁹ J. H. W. G. Liebeschuetz, 2005, p. 175.

empereurs sont les dépositaires d'un héritage essentiel pour le salut de l'Empire et d'instruire les successeurs légitimes de Théodose, dont il veut consolider le pouvoir, sur la conduite qu'ils doivent adopter.

V. 1. L'apport du christianisme dans l'éloge d'un empereur

V. 1. 1. L'apothéose impériale : une conception idéologie chrétienne de plus en plus achevée

Ce qui a été dit concernant l'apothéose de Valentinien II dans le *De obitu Valentiniani* – qui représente une conceptualisation d'une tradition romaine influencée par la mentalité chrétienne – est d'autant plus valable pour la description faite dans l'oraison funèbre de Théodose de l'ascension au ciel de l'empereur (§ 39-40 ; 52-53). G. Bonamente a souligné le fait qu'Ambroise exclut sans équivoque la continuité de la dignité impériale après la mort⁵⁴⁰. La perte de la valeur de l'*auctoritas* impériale se perçoit ainsi dans la destinée de l'empereur. L'apothéose de Théodose est décrite par Ambroise en des termes spécifiquement chrétiens qui comportent une définition de l'au-delà davantage précise que celle d'Eusèbe de Césarée formulée dans sa *Vie de Constantin*. Eusèbe y affirme la continuité de l'autorité impériale, détenue pendant la vie terrestre, après la mort de l'empereur⁵⁴¹. Cependant, comme il en a déjà été fait mention, Ambroise, mais également Jean Chrysostome⁵⁴², n'admettent que l'autorité impériale puisse suivre l'empereur dans sa vie dans l'au-delà : déjà, dans son dernier voyage à Constantinople, Théodose est décrit par Ambroise comme un « habitant du paradis » (*paradisi incola*) et non plus comme un empereur victorieux ; il est escorté non pas par des soldats, mais par une « troupe d'anges » (*angelorum caterua*) et une « foule de saints » (*sanctorum turba*) (§56). Il n'est donc pas accompagné des classes militaire et sénatoriale comme la cérémonie traditionnelle lors d'une procession funèbre impériale l'attendrait, mais par des anges et des saints, ce qui signifie que le cérémonial de l'*aduentus* terrestre, avec tout ce qu'il implique, est transformé en un nouveau concept d'*aduentus* dans la cité qui se trouve au ciel⁵⁴³. Ambroise avait parlé auparavant de la Jérusalem céleste, la dernière demeure de l'empereur (§31) : un lien est, de cette façon, établi entre la cité sur terre, Constantinople, et la cité au ciel, Jérusalem, et ce, d'une manière davantage explicite et directe que ce qu'Eusèbe, qui était encore dépendant d'une conception païenne de la mort de l'empereur, exprima dans sa *Vie de Constantin*. Ambroise participa ainsi à élaborer une vision entièrement chrétienne de l'*aduentus*, par laquelle

⁵⁴⁰ G. Bonamente, 1979, p. 113-114 ; cf. Ambr., *De ob. Theod.* 52.

⁵⁴¹ Euseb., *Vit. Const.* IV, 71, 2.

⁵⁴² Jean Chrysostome définira également, quelques années plus tard, l'état de béatitude de Théodose, désormais au ciel, comme le résultat de sa seule foi et de sa vie sans péché (*Cathar.* I), et ce, en éliminant complètement, dans cette image de l'apothéose de l'empereur, tout ce qui est susceptible de rappeler son rôle impérial.

⁵⁴³ Cf. S. MacCormack, 1981, p. 146.

Constantinople, demeure des restes humains de l'empereur, est associée à Jérusalem, qui incarne la demeure de l'âme⁵⁴⁴.

La connotation chrétienne avec laquelle Ambroise conçoit l'accueil au ciel et la demeure éternelle de l'empereur exclut toute possibilité d'y poursuivre une quelconque forme de pouvoir impérial et d'en conserver la dignité⁵⁴⁵. La Jérusalem céleste de Théodose est en effet un lieu dans lequel « les rois de la terre y apporteront leur gloire⁵⁴⁶ », mais Ambroise précise toutefois que la gloire à laquelle il fait référence est supérieure aux honneurs impériaux et qu'elle est accordée par Dieu aux empereurs, non pas en tant que tels, mais en tant que fidèles soumis au joug de la loi divine. Par sa foi et sa dévotion, Théodose contribue, par conséquent, à la splendeur de l'Église et rehausse son éclat (§5).

Ambroise soulignera à nouveau, vers la fin du *De obitu Theodosii*, l'absence de la *dignitas* impériale dans le royaume céleste : Théodose, en compagnie de Gratien, est désormais protégé par ses propres mérites et non plus par les armes des soldats ; il ne revêt plus le manteau de pourpre mais celui de la gloire, connaissant dès lors un état de béatitude (§52). Il est ainsi, par sa foi, un simple fidèle au ciel ; il n'est plus empereur et il est sans armes. Ambroise associe également, dans ce discours, la famille impériale au défunt empereur : dans sa montée au ciel, Théodose ne rejoint pas les dieux de la religion traditionnelle mais ses proches et les membres impériaux (§40).

Ambroise humanise ainsi la figure de l'empereur : il fait l'éloge de celui-ci, lors de son ascension dans l'au-delà, en tant que simple fidèle chrétien – ce qu'il est avant tout –, au même titre que n'importe lequel des adeptes de la foi. Sa condition après la mort est, par conséquent, celle de tout chrétien dans l'au-delà. L'évêque fit donc une adaptation chrétienne de ce thème traditionnel romain et dota dès lors l'idéal impérial d'une tout autre symbolique. Celle-ci s'affirme également dans le comportement de l'empereur que présente l'évêque et dont il fait l'éloge.

V. 2. 1. L'empereur pécheur et repentant : l'humilité, une nouvelle vertu impériale

Ambroise développe son oraison de telle sorte que celle-ci préparât longuement et amenât progressivement le thème de la pénitence impériale, clairement évoqué à deux reprises dans le

⁵⁴⁴ Ambroise réinterpréta également, en des termes chrétiens, le thème de la continuité entre Théodose au ciel et ses successeurs, ses fils, sur terre. Il légítima ainsi, dans le cadre d'une cérémonie funèbre, l'ascension au pouvoir du nouvel empereur d'Occident, Honorius : *De ob. Theod.* 2 ; 6-8. Concernant la volonté de l'évêque de consolider le pouvoir impérial dans le *De obitu Theodosii*, cf. *infra*, p. 122-123 ; 126-129 ; 137-138.

⁵⁴⁵ M. Stoppini, 1997-2000, p. 279.

⁵⁴⁶ Ambr., *De ob. Theod.* 31 : *reges terrae ferent gloriam suam in illam*. Il s'agit d'un verset de l'Apocalypse (21, 24) cité par l'évêque.

déroulement du discours (§27-28 et §34). Déjà, au §16, il est dit que l'empereur reconnaît sa condition d'homme et de pécheur, que conscient de cela, il guérit ses propres blessures en faisant miséricorde ; au §19, il prend exemple sur Pierre qui fit une confession d'amour pour se repentir et couvrir son reniement ; les §25-26 soulignent la miséricorde de Dieu et surtout celle de Jésus qui se fit baptiser ; après les §27-28, passage dans lequel l'empereur est rapproché de David, le thème de la pénitence se prolonge à nouveau dans l'affirmation du bienfait de la mort qui est délivrance du péché (§30) pour ensuite évoquer une seconde fois le repentir de Théodose (§34) ; cette réflexion trouve son point culminant dans la prière pour le défunt et l'affirmation de sa victoire sur le péché (§36).

Le combat de Théodose aux prises avec le péché est en réalité celui de tout homme, mais c'est l'attitude de l'empereur dans la pénitence qui le rendit unique, comme le souligne l'allusion à David dont le repentir fut exemplaire par sa promptitude et sa sincérité :

Bona igitur humilitas, quae liberat periclitantes, iacentes erigit. Nouit eam ille, qui dixit : "Ecce sum ego ; peccaui, et ego pastor male feci, et isti quid fecerunt? Fiat manus tua in me". Bene hoc dicit, qui regnum suum deo subiecit et paenitentiam gessit et peccatum suum confessus ueniam postulauit. [Ambr., De ob. Theod. 27]

L'humilité est, par conséquent, une bonne chose, grâce à laquelle ceux qui sont éprouvés sont sauvés et ceux qui faillissent sont remis sur le droit chemin. Celui-là [David] connaissait cette vertu, quand il dit : " Voici, c'est moi qui ai péché ; c'est moi le berger qui ai fait du tort, et ces brebis, qu'ont-elles fait? Que ta main se porte contre moi." Il [Théodose] a bien exprimé ceci, lui qui soumit son pouvoir à Dieu et fit pénitence ; lorsqu'il eût avoué son péché, il demanda pardon.

Le prédicateur prête ici à Théodose les paroles de David, ce qui lui permet, en recourant à ce procédé oratoire, d'établir un rapprochement saisissant⁵⁴⁷. Outre le *De obitu Theodosii*, l'*Apologie de David*, œuvre dédiée à Théodose, insista particulièrement sur la pénitence de David et la soumission du pouvoir royal à Dieu et développa longuement ces thèmes⁵⁴⁸. Le roi y est présenté

⁵⁴⁷ Ambroise avait déjà rapproché l'attitude de Théodose de celle de David dans un sermon qu'il prononça lors de l'affaire de Callinicum (*Ep. LXXIV*, 22) et dans une lettre adressée à l'empereur après l'affaire de Thessalonique (*Ep. ex. coll. XI*, 7-10).

⁵⁴⁸ Cf. *id.*, *Apol. Dau.* I-III, 9 ; IV, 15 ; V, 23 ; VI, 25. Sur le modèle de David chez les empereurs byzantins, cf. G. Dagron, 1996, p. 129-138 : David est présenté comme un roi exemplaire, à la fois béni par Dieu, pécheur et repentant. Ainsi, à l'aide de la figure de celui-ci, modèle biblique, Ambroise a composé le portrait de l'empereur parfait. L'*Apologie de David* est une exhortation au repentir, destinée à un roi coupable. L'œuvre met en scène un épisode précis de la vie de David : celui-ci avait envoyé à une mort certaine Uriah pour pouvoir épouser sa femme Bethsabée, qu'il convoitait. Pour ce crime, le premier enfant né de cette union décéda, mais le second, Salomon, fut sauvé grâce à l'intervention du prophète Nathan qui appela le roi au repentir : la reconnaissance par David de son péché est

comme le *religiosus princeps* par excellence : parmi toutes les vertus dont il a fait preuve, c'est sa religion, son *obsequium religionis* qui le démarqua de tous⁵⁴⁹. Ainsi, son respect envers Dieu, à qui il avait soumis son royaume, et son obéissance surpassaient ses autres qualités, telles que sa force, son respect de l'autorité royale, sa miséricorde, sa patience et sa tempérance⁵⁵⁰. Il a su avant tout reconnaître ses fautes et faire fi de sa dignité royale : son principal mérite est de s'en être affranchi.

Ambroise insiste sur le fait que Théodose, tout comme David, n'a pas tenu compte face à Dieu de sa condition d'empereur et c'est d'ailleurs là que réside toute sa gloire, car il n'a pas été intimidé de faire ce que les simples citoyens n'auraient pas osé faire, à savoir de se soumettre publiquement à la pénitence (§34). Ce qui ressort de ce repentir public, ce qui est mis en avant plan, c'est bien la soumission de l'empereur et de son pouvoir à la loi divine (§27). L'évêque chercha ainsi à montrer, par l'évocation de cet événement, la capacité du pouvoir impérial à reconnaître ses limites.

Dans cette idée, Ambroise relève donc les défauts de l'empereur à côté de ses qualités : c'est une façon de montrer que le croyant dont il parle avait conscience de ses tares, qu'il s'en repentait et travaillait à en triompher. Ambroise évoque, dans son oraison, le repentir de Théodose après le massacre survenu à Thessalonique, qu'il aurait ordonné mais qu'il regretta ensuite :

Strauit omne, quo utebatur, insigne regium, defleuit in ecclesia publice peccatum suum, quod ei aliorum fraude obrepserat, gemitu et lacrimis orauit ueniam. [Ambr., *De ob. Theod.* 34]

Il jeta sur le sol tous les insignes impériaux qu'il portait, pleura dans l'église, à la vue de tous, son péché, qui l'avait surpris par la fourberie des autres, et implora son pardon dans des gémissements et des larmes.

exprimée notamment par le Psaume 50 (51), dans lequel il est sauvé d'un ange de justice qui le menace par l'intercession du prophète et par la conscience personnifiée de son crime. Le psalmiste évoque donc un roi coupable, un intercesseur terrestre, un exécuteur céleste de la justice et un sentiment de contrition qui désarme son bras et l'empêche de frapper, et ce, sans que rien, dans le texte, ne soit explicitement dit ou suggéré de l'origine de la faute. Ce qui importe dans la logique biblique ce n'est pas la responsabilité mais la reconnaissance de la faute : c'est Dieu qui pousse à l'erreur, soit pour punir, soit pour pardonner ; la faute n'est que prétexte à repentir et représente en quelque sorte le péché originel de la royauté, comme le repentir garantit la légitimité royale (cf. G. Dagron, 1996, p. 132-133). David fut ainsi donné en modèle aux empereurs chrétiens à la fois comme oint du Seigneur et comme pécheur repentant ; Ambroise, dans l'*exemplum* qu'il tire du règne de celui-ci, présenta Théodose comme un *David rediuiuus*, parce qu'exemplaire. En effet, l'évêque édifia cette image de l'empereur repentant dans son oraison funèbre : sur le modèle de David, qui demanda pardon pour assurer sa succession légitime, Théodose également se repentit pour sa continuité dynastique.

⁵⁴⁹ Ambr., *Apol. Dau.* VI, 28.

⁵⁵⁰ *Ibid.*, VI, 26- VII, 33.

Cet évènement rappelle donc une faute commise par l'empereur et si le thème de la faiblesse humaine et du péché est très présent dans l'oraison, l'orateur insiste toutefois davantage sur les vertus pratiquées par celui qui fit pénitence et qui s'ouvrit à la miséricorde divine. Ce même procédé caractérise également l'oraison funèbre de Valentinien II. Pour louer les vertus de ce dernier, l'évêque avait dénoncé en même temps ses vices : l'empereur avait lutté contre sa passion pour le cirque et la chasse, qui le détournait de ses devoirs (§15), et il s'était imposé lui-même des restrictions rigoureuses en dépit d'un penchant naturel marqué pour la nourriture (§16)⁵⁵¹.

Cependant, le chrétien, selon Ambroise, doit bénéficier du soutien de Dieu pour espérer triompher du péché ; il ne peut compter que sur la grâce divine, ses forces en elles seules étant insuffisantes : c'est ce que comprit Théodose qui savait invoquer l'aide de Dieu dans les moments de difficulté (§22-23 ; 25) ; Valentinien recourait au même moyen pour vaincre la tentation, car comme l'a dit l'évêque en reprenant un verset de l'Épître aux Éphésiens, « la prière est un bouclier efficace grâce auquel tous les traits enflammés de l'Adversaire sont repoussés⁵⁵² ». C'est précisément ce sentiment du péché et du besoin impératif de l'aide divine, du secours de Dieu, pour s'en délivrer qui développe la notion d'humilité chez le croyant. L'antiquité païenne a peut-être bien connu la modération et, dans une certaine mesure, la modestie, jamais par contre elle ne prêcha l'humilité, qualité qui était encore moins envisageable dans les discours impériaux : il s'agit d'une

⁵⁵¹ Cf. Ambr., *De ob. Valent.* 13-16 ; *infra* p. 92-93. Il n'est pas concevable pour un orateur païen d'évoquer les défauts du destinataire de son discours : cf. L. Pernot, 1993b, p. 522-525. Comme l'exprime Ph. Bruggisser, 1987, p. 146, dans son étude sur la *Lettre I*, 13 de Symmaque, l'orateur, en y évoquant le contexte du conflit qui a dressé la classe sénatoriale contre Valentinien I^{er} et Maximin, ne peut ternir devant l'Auguste régnant l'image de son père défunt sans risquer une accusation de lèse-majesté – Ménandre exprima sans équivoque cet interdit dans la théorie du βασιλικὸς λόγος (II, 376, 31-377, 2) –, d'autant plus que Maximin était encore en vie au moment de la rédaction et que ses ennemis n'étaient qu'à la veille de leur victoire décisive. On comprend dès lors ce qui empêchait l'auteur de se livrer à une critique ouverte, soumis à deux impératifs, l'un politique, l'autre historique, et on peut remarquer que le sénateur fit toujours preuve d'assez de prudence pour ne pas incriminer officiellement le père du souverain : lorsqu'il prononcera son *Discours IV (Pro patre)* ou qu'il écrira à Gratien (*Ep. X*, 2), après la disparition de Maximin, il rejettera l'entière responsabilité des malheurs passés non sur Valentinien I^{er}, mais sur ce dernier, qui persécuta l'aristocratie sénatoriale. Aussi, il est naturel pour les rhéteurs de passer les défauts sous silence et ils n'éprouvent pas de scrupule à l'affirmer : Denys d'Halicarnasse (*Pomp.* I, 3-4) et Libanios (*Ep.* XIX, 8) considèrent qu'il s'agit là d'une loi de l'éloge et, effectivement, les théoriciens sont nombreux à dire qu'il faut « laisser de côté » les points qui ne jouent pas en faveur du sujet (cf. Ael. Arist., *Panath.* [I] 136 ; Cic., *Part.* XXII, 74 ; Ps.-Ael. Arist., *Rhet.* I, 162 ; Men. *Rhet.*, II, 370, 9-10 ; 12-14 ; 370, 30-371, 3 ; 371, 23-25, pour ne nommer que ceux-là). Ambroise, quant à lui, parle des vices de l'empereur qui sont normalement, selon l'usage traditionnel, réservés au traitement des prédécesseurs : par exemple, Ammien aborde les *uitia* des empereurs antérieurs, tels Valentinien I^{er}, qui fit preuve de cruauté, d'avidité, de jalousie et de crainte (XXX, 8, 1-14), et Constance II, qui fut cruel, irritable, suspicieux, orgueilleux, superstitieux (XXI, 16, 8-18) ; Julien, dans les *Césars*, brosse un portrait négatif de Trajan, dont la paresse intellectuelle est stigmatisée (*Caes.* [X] 327b), et attribue à la mollesse de ce dernier la véritable cause de son échec contre les Parthes (*ibid.*, 327b-c). Les oraisons funèbres d'Ambroise sont donc motivées par une volonté moralisante selon laquelle l'évêque cherche à dresser un portrait plus humain de l'empereur. Toutefois, cette *παρηγορία* est également l'apanage de Thémistios qui, en tant que philosophe de cour et conseiller de l'empereur, se permet de critiquer les décisions impériales. Il remet ainsi en question une politique de guerre de l'empereur régnant, qui s'était déjà avérée inefficace, et fait des remarques négatives sur l'activité militaire impériale (*Or.* VIII, 114c-115b).

⁵⁵² Ambr., *De ob. Valent.* 32 : *Bonum scutum oratio, quo omnia aduersarii ignita spicula repelluntur.*

vertu typiquement chrétienne⁵⁵³. Elle requiert de reconnaître sa faiblesse morale et de faire l'aveu de ses fautes, ce qu'exprima Ambroise dans son discours à propos de Théodose : il rapprocha la confession de l'empereur de celle de David et affirma qu'elles furent le fruit de l'humilité (§27). Théodose et Valentinien n'ont pas pratiqué cette vertu seulement dans certaines occasions importantes, assure Ambroise, mais dans toute leur vie⁵⁵⁴.

Selon la description qu'Ambroise fait de la pénitence de Théodose dans son discours, celui-ci ne fut pas rebuté, après le massacre de Thessalonique, de se dépouiller de tous ses insignes impériaux pour se soumettre à la pénitence et venir confesser sa faute devant ses sujets⁵⁵⁵. Jean Chrysostome aussi prit soin de porter une attention particulière aux traits qui faisaient de Théodose un chrétien et un empereur soumis à la discipline de l'Église : en ce sens, les louanges qui lui furent adressées n'étaient pas destinées à l'homme politique mais au fidèle, qui, en cette qualité, abandonna momentanément les symboles de son pouvoir pour son salut⁵⁵⁶. On désacralisa ainsi l'image impériale, le souverain n'étant plus présenté comme *diuus*, participant au divin par son titre même : son lien avec la divinité n'allait plus de soi dans la mesure où il devait être assuré par la médiation de l'Église. Ambroise se fit donc le porte-parole d'une nouvelle conception du pouvoir impérial qui devait se conformer à la loi divine⁵⁵⁷.

Cet épisode de la pénitence impériale peut être mis en relation avec un autre de la vie de Théodose qui manifeste tout autant particulièrement les vertus de l'empereur et les considérations spirituelles de l'orateur. Or, ces épisodes pourraient, à première vue, sembler incompatibles entre

⁵⁵³ Le christianisme fit de l'*humilitas* une vertu et lui donna un sens nouveau tout à fait différent de sa signification originelle. Dans la civilisation romaine traditionnelle, l'*humilitas* est l'opposé de toute *uirtus* et signifie la bassesse, ce qui mérite le mépris. L'expression *mens humilis et prava* désigne un esprit bas et mauvais ; *humilitas causam dicentium* se rapporte à la condition inférieure et coupable de ceux jugés au tribunal. Le mot *humilitas* peut également faire référence, dans la mentalité traditionnelle, à la condition sociale d'un individu : *humilis parentis natus* signifie dès lors une naissance basse, méprisable, par opposition à la naissance noble. Il n'était donc pas coutume, dans la mentalité païenne et traditionnelle, de faire de l'*humilitas* une vertu et encore moins de la prêcher chez un empereur. Cicéron, notamment, employa ce mot pour parler de la naissance obscure et méprisable d'une personne (*Phil.* XIII, 10, 23) ; de l'abaissement et de l'abattement (*Tusc.* III, 27) ; de l'abjection (*De or.* I, 53, 228). L'humilité chrétienne, quant à elle, détourne le croyant du souci de se glorifier soi-même vers celui de la gloire de Dieu ; cette vertu, chez le chrétien, lui permet de rendre gloire à Dieu pour son œuvre de Salut (cf. Aug., *Nat. grat.* XXXIV, 39. Dans ce même passage, Augustin prévient également ses fidèles que s'enorgueillir à partir de ses actes vertueux revient à perdre le mérite même de ses actions, d'où l'importance de l'humilité). L'*humilitas* est donc devenue, dans le monde chrétien, la vertu des fidèles qui s'en remettaient entièrement à Dieu et à l'Église, une vertu qui se définissait par la capacité d'ouverture à la miséricorde, au sein de ses difficultés et de ses épreuves, dans la conscience de sa fragilité. Ainsi, la sémantique du mot évolua selon les mentalités païenne et chrétienne pour revêtir un sens inédit. Ce terme est un exemple éloquent du phénomène de glissement de sens qui s'est produit à partir de sa signification première et ce changement qu'a subi ce mot est révélateur d'une modification de la vision du monde entre païens et chrétiens. Ainsi, comme le dit le penseur J. Evola, 1983, p. 41, « les mots, eux aussi, ont leur histoire et, souvent, le changement qu'ont subi leurs contenus est un indice barométrique intéressant de modifications correspondantes de la sensibilité générale et de la vision du monde ».

⁵⁵⁴ Ambr., *De ob. Valent.* 9-12 ; *De ob. Theod.* 53.

⁵⁵⁵ *Id.*, *De ob. Theod.* 33-34.

⁵⁵⁶ Jo. Chrys., *Cathar.* I ; cf. M. Stoppini, 1997-2000, p. 277.

⁵⁵⁷ M. Stoppini, 1997-2000, p. 278 : « La così detta "teoria ministeriale" del potere politico implicava una valutazione positiva dell'operato dell'imperatore da parte della Chiesa nella misura in cui esso si conformava alla legge divina. »

eux, l'un rappelant une faute de l'empereur, l'autre représentant une victoire ultime et définitive de ce dernier sur l'usurpateur Eugène en même temps que sur le monde païen. Cependant, dans le *De obitu Theodosii*, ces deux faits apparaissent dans la même ligne de pensée, se complétant et s'éclairant mutuellement.

V. 2. *Le salut de l'Empire par la foi*

V. 2. 1. La foi garante des victoires impériales

Le thème de la victoire impériale intrinsèquement liée à la foi chrétienne constitue un aspect majeur de la conception ambrosienne dans le *De obitu Theodosii* : l'orateur insista longuement sur cette idée de la foi pourvoyeuse de victoires dans un passage du discours qui rappela un succès militaire de Théodose et qui était destiné à la fois à louer l'empereur défunt et à instruire son fils Honorius qui était présent aux funérailles⁵⁵⁸. En effet, cette croyance selon laquelle Dieu intervenait souverainement dans l'issue des batailles et que la foi jouait ainsi un rôle définitif dans leur déroulement se situe au centre des réflexions d'Ambroise sur l'histoire contemporaine et se trouve illustrée à maintes reprises, dans son discours, au moyen de références bibliques⁵⁵⁹. L'évêque tentera d'inculquer aux soldats présents à la cérémonie la conviction que la force qui assure les victoires provient effectivement de Dieu. Il verra dans l'épisode de la bataille du Frigidus la preuve concrète et indiscutable de ce qu'il veut démontrer.

Dans sa démonstration, Ambroise insiste moins sur l'exploit et la valeur militaire de l'empereur et des troupes que sur la nécessité absolue du secours divin obtenu par la foi et la prière, car ce qu'il cherche à faire ressortir de cette bataille du Frigidus c'est dans quelle mesure la foi chrétienne est garante de la prospérité de l'Empire⁵⁶⁰. C'est à travers les *exempla* bibliques et à leur lumière que l'orateur parviendra à dégager et à expliciter le sens spirituel de cet événement de la vie de Théodose, car grâce à ces réminiscences, il sera l'occasion d'évoquer l'attitude de ce dernier et les véritables causes de la victoire. En effet, tel l'épisode de la pénitence faite par l'empereur après le massacre de Thessalonique, qui fut abordé progressivement dans le discours et dans lequel l'attitude de David exemplifia celle de Théodose (§27), le thème du secours divin revêt également une signification qui lui est propre et que l'orateur dégage peu à peu dans l'oraison grâce à l'histoire biblique : il affirme d'abord que Dieu a fait savoir à l'armée, par l'intermédiaire de Théodose, qu'Il était favorable à la piété, ce qui explique la félicité de l'empereur, mais qu'Il se vengeait de

⁵⁵⁸ F. Heim, 1992b, p. 163.

⁵⁵⁹ Cf. *id.*, 1974, p. 267-281.

⁵⁶⁰ On s'écarte ici de la conception païenne des panégyriques, qui fait l'éloge de la *uirtus* et exalte les qualités et les compétences militaires de l'empereur victorieux.

l'infidélité, ce qu'illustre la défaite d'Eugène (§2) ; au §4, Jacob est donné en exemple à l'empereur qui combattit les tyrans infidèles ; au §7, la victoire sur Eugène s'explique par la foi de Théodose qui se manifesta dans la prière qu'il adressa à Dieu pendant le combat⁵⁶¹ ; il est question, au §10, de l'épisode d'Élisée qui, avec l'aide de Dieu, vint à bout des Syriens et au §15, celui d'Asa qui avait été confronté aux Éthiopiens⁵⁶². La nécessité de la prière et l'importance de l'aide divine dans le combat seront encore soulignées aux §23 et 24 du discours.

L'oraison funèbre d'Ambroise est ainsi marquée par l'implication d'une dimension providentielle dans la réalité historique des faits marquants, notamment politiques et militaires, du gouvernement de Théodose. Le règne de ce dernier et la figure même de l'empereur furent donc interprétés selon une conception religieuse qui conçut une représentation du pouvoir impérial s'insérant dès lors dans l'histoire ecclésiastique et y prenant part⁵⁶³. C'est ainsi qu'Ambroise fit d'un thème purement politique – celui de la victoire impériale – un thème religieux : la *fides imperatoris*, soit la foi qui devient dès lors le fondement et la garantie du pouvoir politique de l'empereur⁵⁶⁴. L'évêque donna à la bataille du Frigidus une connotation religieuse où foi et volonté divine sont intrinsèquement liées. C'est donc la foi qui a donné la victoire à Théodose et à son armée (§7-10). L'essentiel était de montrer que la piété avait gagné le cœur de l'empereur et que la victoire obtenue était un miracle de la foi chrétienne⁵⁶⁵.

Ambroise, en plus d'affirmer que la défaite d'Eugène a été voulue par Dieu, soutient que le succès de l'empereur est miraculeux et qu'il découle d'une intervention divine : la mention au §10 du prophète Élisée et des Syriens vient appuyer l'argumentation de l'évêque, qui soumet ainsi l'histoire biblique aux besoins de son discours⁵⁶⁶. Ainsi, après avoir évoqué la foi des patriarches, celle grâce à laquelle Jacob avait été aidé par une armée d'anges (§9), Ambroise poursuit avec un évènement rapporté dans le livre des Rois (2 Rg 6, 13-20) : « Ailleurs aussi, dans un passage du livre des Rois, Élisée se trouvait au sein de la Samarie et une armée de Syriens, qui l'avait

⁵⁶¹ Pour montrer l'implication de la foi dans le cours de la bataille du Frigidus, l'orateur rappela, au §7, les conditions difficiles dans lesquelles elle fut livrée et prêle cette prière à l'empereur : *Ubi est Theodosii Deus?* « Où est le Dieu de Théodose? ». Celle-ci est présentée comme un ultime appel auquel Dieu répondra. Ainsi, selon Ambroise, l'empereur aurait imploré Dieu à la vue de toute l'armée pour obtenir la victoire.

⁵⁶² Cf. B. Gerbenne, 1999, p. 167-176 : ce sont précisément ces épisodes d'Élisée (§10) et d'Asa (§15) qui révèlent les vraies causes de la victoire impériale. En effet, Élisée pria et demanda à Dieu de frapper d'aveuglement les Syriens qui étaient en guerre contre le royaume d'Israël et qui voulaient s'en prendre à sa personne : par sa foi et l'aide divine, les ennemis furent menés en Samarie, où ils se soumirent au roi d'Israël (cf. 2 Rg 6, 13-20). Asa, roi de Judas, invoqua Dieu lorsqu'il fut confronté à une armée éthiopienne et, par sa prière, il les vainquit. Cependant, lorsqu'il fut menacé par le roi d'Israël, il fit une alliance avec le roi de Syrie et pour s'être détourné de l'aide de Dieu, il perdit son appui. Il préféra également s'en remettre aux médecins plutôt qu'à Dieu lorsqu'il eut, par la suite, une maladie et il mourut en infidèle (cf. 1 Rg 15, 9-24 ; 2 Chr 14, 1-16, 14).

⁵⁶³ M. Stoppini, 1997-2000, p. 273.

⁵⁶⁴ Cf. Ambr., *De ob. Theod.* 8 ; cf. R. Perrelli, 1995, p. 257-265.

⁵⁶⁵ P. Brown, 1998, p. 187.

⁵⁶⁶ B. Gerbenne, 1999, p. 174.

soudainement encerclé, l'assiégea⁵⁶⁷. » La transition paraît abrupte au premier abord et on peut se demander pour quelle raison Ambroise a fait intervenir, à cet endroit du discours, Élisée ; n'ayant retenu que l'essentiel du récit biblique, ce dernier est d'ailleurs incomplet : Dieu est au côté du prophète et, à la prière de celui-ci, frappe les ennemis de cécité. Chez Ambroise, une telle intervention divine est affirmée aux §23 et 24 de l'oraison, mais sans faits précis. Lors de la bataille du Frigidus, l'armée d'Eugène fut frappée, tel qu'Ambroise l'affirme dans l'*Explanatio psalmi* XXXVI, d'un vent violent qui l'aveugla en quelque sorte, l'empêcha de combattre et fit retourner, s'il faut en croire l'évêque, les flèches des ennemis contre eux-mêmes, ce qui rappelle l'épisode biblique évoqué au §10 du *De obitu Theodosii* et qui explique la motivation de le faire intervenir à cet endroit du discours⁵⁶⁸.

La conception ambrosienne de la victoire par la foi fut reprise plus tard, soit quatre ans après le discours de l'évêque de Milan, par Jean Chrysostome⁵⁶⁹. En effet, l'*Homélie nouvelle* VI de ce dernier, qui avait été prononcée lors du quatrième anniversaire de la mort de Théodose, vient compléter le modèle du *princeps christianus* qu'Ambroise avait élaboré dans le *De obitu Theodosii*⁵⁷⁰. C'est à cet égard, soit dans le fait de contribuer à la conception et à l'achèvement d'un idéal chrétien d'empereur, que l'œuvre de l'évêque de Constantinople suscite un intérêt : une tradition chrétienne est manifeste dans les deux discours.

Dans l'homélie de Jean Chrysostome, l'appel à Dieu de Théodose et l'apparition du vent qui fit fuir l'armée ennemie sont liés de façon à rendre encore plus explicite le caractère miraculeux de la victoire impériale :

ἀποπηδήσας τοῦ ἵππου καὶ τὴν ἀσπίδα χαμαὶ θείς, καὶ γόνατα κλίνας, ἐκ τῶν οὐρανῶν τὴν συμμαχίαν ἐκάλει, [...] καὶ οὕτως ἀδρόον ἀνέμου προσβολῆς ἐμπεσούσης, τὰ μὲν βέλη τῶν ἀναντίων κατὰ τῶν ἀφιέντων ἐφέρετο. [Jo. Chrys., *Cathar.* (VI) 1]

[Théodose] sauta de son cheval, jeta son bouclier à ses pieds, et, à genoux, demanda l'aide du ciel [...] et soudainement un vent fort apparut, qui retourna les traits jetés par l'ennemi contre lui-même.

⁵⁶⁷ Ambr., *De ob. Theod.* 10 : *Alibi quoque, id est in libris regnorum, Helisaeus erat intra Samariam et subito eum circumfusus Syrorum obsedit exercitus.*

⁵⁶⁸ *Id.*, *Expl. ps.* XXXVI, 25.

⁵⁶⁹ On retrouve également cette interprétation chez Socrate (*Hist. eccl.* V, 25), Sozomène (*Hist. eccl.* VII, 24) et Théodoret (*Hist. eccl.* V, 25).

⁵⁷⁰ M. Stoppini, 1997-2000, p. 273.

La présence divine fut donc déterminante dans l'issue de la bataille et cet état de fait accentué davantage, par rapport au récit qu'en fait Ambroise, l'absence de violence dans l'obtention de la victoire⁵⁷¹.

Le thème de la victoire providentielle était déjà présent dans l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe de Césarée bien que celui-ci le développât dans une moindre mesure : le rapprochement qu'il fit entre la victoire de Constantin au Pont Milvius et celle de Moïse sur le Pharaon sous-entend l'intervention de Dieu, mais sans toutefois exclure le besoin de l'empereur de recourir aux armes⁵⁷². Le modèle impérial, tel que présenté chez Ambroise et Jean Chrysostome, fait partie d'un *τόπος* chrétien qui cherche à présenter les succès de l'empereur comme étant obtenus sans le recours aux armes, grâce au rapport de foi qui existe entre l'empereur et Dieu⁵⁷³.

En s'adressant devant l'armée victorieuse réunie aux funérailles, Ambroise veut convaincre les soldats que leur victoire contre Eugène a été acquise en réalité grâce à la foi de l'empereur et que celui-ci, bien que décédé, continue à protéger ses soldats par l'intermédiaire de ses enfants qui bénéficient également de sa protection (ce thème a été annoncé dès la fin du §2)⁵⁷⁴. L'évêque demande ainsi à l'armée d'être fidèle envers les fils de l'empereur défunt, ce qui voue l'éloge de la foi-fidélité à convaincre les soldats et à les rappeler à leurs devoirs bien plus qu'à magnifier Théodose lui-même (§8-11)⁵⁷⁵. Ce rôle est laissé à l'Écriture dont est cité un texte des Proverbes (Pr 20, 6) qui vante l'homme faisant preuve de foi et de miséricorde (§12). Ambroise expose des témoignages de la bonté de Théodose mais, une fois encore, la raison d'être de tout ce développement est moins de faire l'éloge de l'empereur que de montrer qu'il a attiré sur lui les faveurs de Dieu et, par extension, la protection divine sur ses enfants : « Qui donc doutera », déclare-t-il à la fin d'une série d'exemples, « que Théodose sera d'une très grande protection pour ses fils auprès du Seigneur?⁵⁷⁶ ». L'évêque s'incarne ainsi en défenseur de la dynastie impériale, de la volonté de Théodose contre une menace à la fois civile et militaire : il tente, dans son discours, de rassembler les forces politiques autour du nouveau régime, qu'il montre comme le successeur légitime du précédent⁵⁷⁷. La préoccupation d'Ambroise pour l'immédiat se concentre autour de la

⁵⁷¹ Jean Chrysostome est la seule autre source qui affirme que Théodose sauta de son cheval et s'adressa à Dieu, mais selon ce récit l'empereur pria, contrairement à celui d'Ambroise, dans lequel il s'exclama.

⁵⁷² Euseb., *Hist. eccl.* IX, 9, 2-11. Concernant le parallèle entre Constantin et Moïse, cf. F. Heim, 1989, p. 283-289.

⁵⁷³ M. Stoppini, 1997-2000, p. 276.

⁵⁷⁴ Y.-M. Duval, 1977, p. 282.

⁵⁷⁵ *Ibid.*, p. 282-283.

⁵⁷⁶ Ambr., *De ob. Theod.* 15 : *Quis ergo dubitabit filiis eius apud dominum maximum praesidium fore?*

⁵⁷⁷ Y.-M. Duval, 1977, p. 282. Cf. J. H. W. G. Liebeschuetz, 2005, p. 174 : «The address has a clear political theme. Ambrose's words carry the unmistakable implication that the new regime is the legitimate successor and continuator of the old. »

crainte d'une usurpation, car l'armée, peu satisfaite de jeunes empereurs encore enfants, est susceptible de se donner d'autres chefs.

L'exhortation à la fidélité adressée aux soldats prend tout son sens dans une justification théologique : celle de la foi qui augmente l'âge, car elle est la substance de toute chose et représente les réalités futures (§8)⁵⁷⁸. Ambroise veut démontrer que la foi constitue l'assise de la victoire, c'est elle qui la garantit, elle en est la *substantia*, et puisque l'essentiel du succès d'un empereur se réduit à la foi, tout le reste – déploiement de troupes, engagements armés, implication personnelle sur le champ de bataille – n'est alors qu'accessoire. Les développements autour de la victoire sans combat, de la victoire non sanglante, devaient ainsi expliciter de quelle manière il était possible pour un empereur de se passer de cet accessoire lié à l'âge mûre⁵⁷⁹. En ce sens, l'oraison d'Ambroise représente un moyen politique pour rassembler l'élite autour des successeurs de Théodose, encore jeunes, et ainsi conserver l'unité de l'Empire ; elle favorise la transition entre le gouvernement de Théodose et celui de ses fils.

Le discours en l'honneur de Théodose montre un changement, une évolution, sur le plan des mentalités au IV^e siècle. Les Romains chrétiens, en effet, attribuaient à l'intervention divine, celle de Dieu, la principale cause, sinon la seule, des victoires lorsqu'ils réfléchissaient à leurs succès militaires, intervention qui était la conséquence directe de la foi chrétienne : ce n'est plus l'homme en tant que tel, son courage (*uirtus*), son esprit de décision (*consilium*), sa connaissance en matière militaire (*scientia militaris*), l'action bienveillante et efficace des dieux païens qui étaient sollicités par le *uotum*⁵⁸⁰. Les auteurs païens, pour leur part, attribuaient une part considérable à l'activité

⁵⁷⁸ Ambroise revêt l'empereur d'un rôle avant tout mystique : il doit faire en sorte que l'Empire s'acquière la faveur divine par sa piété, son adhésion à la vraie foi et la défense de celle-ci contre les menaces, dont l'hérésie et le paganisme notamment. Dans son discours, l'évêque montre qu'un enfant, au même titre qu'une personne d'âge mûr, est capable d'assumer ce rôle pour autant qu'il se soumette à Dieu et à la foi chrétienne. Pacatus avait parlé des *anni perfecti* (*Pan. Lat. XII* [2], 7) et de l'*aetas integra* (*ibid.*, 3, 5-6) dans son éloge de Théodose mais il faisait référence à l'âge biologique de l'empereur, qui alliait les privilèges de la jeunesse à ceux de l'âge mûr. Ambroise, quant à lui, a considéré l'empereur non pas en tant qu'homme mais en tant que chrétien que la foi établit d'emblée dans l'âge adulte, face à Dieu : l'enfance n'existe pas chez un empereur qui possède la foi, car lorsque celle-ci est parfaite, sa condition et ses capacités physiques et mentales le sont tout autant. La victoire du Frigidus, grâce à la prière et à la foi, en est la démonstration éclatante. Ainsi, aux soldats rassemblés lors de la cérémonie funèbre, l'évêque demande de ne pas se laisser troubler par le jeune âge d'Arcadius et d'Honorius (*De ob. Theod.* 6). Dans l'idéologie chrétienne, puisque l'empereur détient son pouvoir par sa *fides* et non par sa *uirtus*, il ne peut être ni trop jeune ni trop âgé pour exercer le commandement : cf. F Heim, 1991, p. 283-297. À l'opposé, Pacatus insiste sur l'importance de l'âge à propos de Théodose : il mentionne d'abord sa jeunesse florissante (*Pan. Lat. XII* [2], 3, 6) puis, plus loin, il donne un ton particulier aux considérations touchant l'âge de l'empereur (*ibid.*, 7, 5).

⁵⁷⁹ F. Heim, 1992b, p. 165.

⁵⁸⁰ Cf. *ibid.*, p. 19-34 ; C. Ando, 2000, p. 64 ; 277-292 : cette croyance chrétienne selon laquelle le succès découle de la volonté divine n'a cependant rien de nouveau, la *felicitas* occupant une place primordiale dans l'idéologie impériale traditionnelle. Tite-Live, par exemple, réfléchissant sur le problème de la cause des victoires, déterminera les forces qui ont fondé Rome et qui la rendront grande et féconde, soit l'aide des dieux et l'énergie humaine (I, 9, 3-4) ; l'historien en viendra à la conclusion que si l'un des deux éléments fait défaut, l'échec militaire est inévitable (XXII, 9, 7-11 ; XXII, 11-12). En XXII, 14, 4-14, Tite-Live associe les deux forces déterminantes, divine et humaine. Elles sont donc indissociables et doivent être garanties en la personne de l'empereur sinon la défaite s'abattra sur l'armée

humaine dans le déroulement de l'histoire : ils désignèrent par *uirtus* la capacité de l'homme à domestiquer le cours des événements et la force qui permettait de vaincre l'adversité lors des affrontements⁵⁸¹. L'aide divine, selon la conception païenne, fécondait le travail des hommes, le menait à terme, mais sans pour autant pouvoir se substituer à lui. Rappelons également combien la *uirtus* est louée des panégyristes du IV^e siècle lorsqu'ils font l'éloge des vertus de l'empereur et des bienfaits qu'il apporte à l'Empire : cette puissance victorieuse était, dans l'idéologie traditionnelle, intrinsèquement liée au pouvoir politique et à la définition de l'idéal impérial⁵⁸².

Ainsi, le christianisme modifia fondamentalement la conception de la victoire romaine en diminuant considérablement l'importance de la *uirtus* au profit de la *pietas* de l'empereur et de sa foi en Dieu⁵⁸³. Le thème de la victoire revêt donc chez Ambroise une connotation religieuse : il est intrinsèquement lié à la foi chrétienne de l'empereur, laquelle est ainsi gage de salut pour l'Empire. Cette foi en Dieu sera au centre d'un long passage de l'oraison de Théodose, dans lequel Ambroise évoquera la découverte de la croix du Christ par Hélène, mère de Constantin (§41-53).

romaine. La même leçon ressort de l'œuvre d'Horace : les *Odes* en particulier fustigent le manque de courage, la peur de mourir et la démission (*Od.* III, 5, 1-56) en exaltant la vertu guerrière (*ibid.*, 2, 1-24 ; 6, 33-43) en même temps que la nécessité de se soumettre aux dieux pour qu'elle aboutisse à la victoire (*ibid.*, 6, 1-20). Louant la *uirtus* impériale, le corpus des *Panégyriques Latins* font également de la volonté divine un gage de victoire pour les empereurs romains : bien qu'il accorde une grande importance aux vertus guerrières de Théodose, Pacatus attribue également à la victoire sur Maxime l'intervention de la Fortune, qui lui fut favorable et qui l'aida dans son entreprise (*Pan. Lat.* XII [2], 40, 1-41, 1) ; le panégyriste de 310 fait intervenir la Fortune dans l'heureuse issue des affaires de Constantin et mentionne les couronnes de laurier offertes par Apollon, son protecteur (*id.*, VII [6], 21, 3-4) ; dans le panégyrique de 321, l'orateur mentionne la puissance divine qui appuya Constantin lors de son expédition contre Maximien et qui soutint sa *uirtus* (*id.*, X [4], 7, 3-4). Il insiste particulièrement sur la figure de l'empereur assisté par les dieux, bénéficiant de leurs faveurs, et sur l'intervention divine lors des batailles, gage de victoire : la faveur des dieux, selon le panégyriste, a valu jadis à l'empereur la victoire sur Ascaric (*ibid.*, 16, 1-6). Ainsi, c'est à la fois la *uirtus* de l'empereur, ses exploits guerriers, et l'intervention divine qui assurent le succès des opérations militaires. Cette notion de *felicitas* est représentée par la relation personnelle qui lie le souverain à ses dieux protecteurs et qui est garante de ses réussites. Elle est donc une qualité propre à l'empereur, marque d'une particulière prédilection divine, mais jamais, si grande soit-elle, elle ne put supprimer la nécessité de la *uirtus* impériale : le succès, en politique comme à la guerre, découle d'une *uirtus* alliée à une certaine *felicitas* ; il est conçu comme le résultat de qualités personnelles sanctionnées par un certain bonheur dans leur accomplissement. Sur ce lien intrinsèque entre *uirtus* et *felicitas*, idéologie traditionnelle de la victoire, cf. M. Meslin, 1978, p. 107-109.

⁵⁸¹ F. Heim, 1992b, p. 24 : Salluste développa et imposa à l'historiographie romaine la conception de la *uirtus* comme énergie capable de domestiquer l'événement historique, volonté d'affronter les obstacles et de les combattre. À ce sujet, cf. E. Tiffou, 1973, p. 49-50 ; 141-154.

⁵⁸² Se référer aux p. 17, n. 63 et 71, n. 366 et 377 pour les renvois aux *Panégyriques Latins*. Cf. F. Heim, 1991, p. 267-269 et notamment p. 297-303, concernant la place primordiale de la *uirtus* dans l'idéologie impériale traditionnelle. Ammien vante également l'engagement personnel des empereurs, leur labeur incessant, leur bravoure face à l'ennemi, la part directe qu'ils prennent au combat (XV, 8, 13-14). Le courage militaire est explicitement exigé dans l'*Histoire Auguste* (*Did. Jul.* VI, 5-6).

⁵⁸³ La *pietas* de l'empereur était également louée de manière analogue par les orateurs païens dans leurs panégyriques : ceux-ci élaborèrent une image de l'empereur idéal selon laquelle seul celui faisant preuve de *pietas* bénéficiait des faveurs divines, dont la preuve tangible était la victoire militaire. Le lien de l'empereur avec les forces divines constitue un thème récurrent dans le corpus des *Panégyriques* : par sa *pietas*, celui-ci bénéficiait de l'aide divine et reçoit ses bienfaits (*Pan. Lat.* II [10], 4 ; III [11], 6) ; il est le protégé des dieux et assure sa pérennité ainsi que celle de l'Empire grâce à cette vertu (*id.*, VII [6], 17). Ainsi, dans le panégyrique de Constantin, l'orateur affirme que l'assistance d'un dieu à ses côtés est évidente puisqu'il le mérite par sa conduite et qu'il l'atteste par la grandeur de ses exploits (*id.*, X [4], 16, 1-2). La relation entre le soutien divin et l'empereur est également soulignée par l'éloge de la *felicitas* de l'empereur (*id.*, XI [3], 27). Sur l'importance de la *pietas* dans les éloges impériaux, cf. R. H. Storch, 1972, p. 71-72 et M.-C. L'Huillier, 1986, p. 551-561.

V. 2. 1. L'épisode de l'*inuentio crucis* : éloge en faveur d'un pouvoir chrétien et dynastique

Ce passage, mis en avant plan par Ambroise dans son oraison, a pour but de montrer que la croix de Jésus a sanctifié le pouvoir des empereurs :

*Restrinxit eos crux domini et reuocauit a lapsu impietatis,
leuauit oculos eorum, ut Christum in caelo quaerent. [Ambr.,
De ob. Theod. 51]*

La croix du Seigneur leur a imposé un frein et les a détournés de la chute dans l'impiété ; elle a délivré [du péché] leurs yeux afin qu'ils cherchent le Christ dans les cieux.

C'est elle qui, de surcroît, leur assure la victoire : elle est représentée par Ambroise comme la source d'où émane la puissance victorieuse de l'empereur et c'est donc par ce symbole de la foi chrétienne que la Victoire accompagne encore le souverain⁵⁸⁴. On voit dès lors se dessiner, dans le discours, l'image du pouvoir impérial dont seul l'empereur chrétien peut garantir à l'Empire la faveur divine et ainsi la prospérité.

Ce passage de la découverte de la croix fut considéré, dans le passé, comme un ajout fait, au moment de la rédaction finale, au discours qu'Ambroise prononça⁵⁸⁵. Cependant, l'*excursus* fut l'objet d'une réévaluation et on admit la possibilité qu'il fit partie intégrante de l'oraison prononcée publiquement⁵⁸⁶. Suivant la remarque de G. Bonamente⁵⁸⁷, le récit évoque, selon M. Sordi, la source

⁵⁸⁴ Le mythe de la découverte de la croix par Hélène ne se retrouve pas dans les sources contemporaines au règne de Constantin mais il fut utilisé par Ambroise, deux générations plus tard, pour consolider le pouvoir impérial chrétien. La légende commença en effet à circuler tardivement, soit à partir de la seconde moitié du IV^e siècle, époque à laquelle la croix représentait le symbole par excellence de la foi chrétienne, un objet de grande dévotion (cf. J. W. Drijvers, 1992, p. 81-82 et C. Lanéry, 2008, p. 192-193). Ambroise constitue la première source qui donna un récit complet de la légende d'Hélène et la découverte de la croix représenta davantage pour lui qu'un simple évènement historique, comme c'était le cas pour les historiens ecclésiastiques. En effet, cet incident revêt, dans le *De obitu Theodosii*, une signification profonde : cette découverte représente le commencement d'un pouvoir impérial héréditaire basé sur la foi chrétienne, soit l'*hereditas fidei*, thème prédominant dans le discours (J. W. Drijvers, 1992, p. 109). La version ambrosienne de la légende de la découverte diffère considérablement des autres versions de ce même récit et ceci est imputable, selon J. W. Drijvers, à l'importance que l'évêque accorda à ce thème (*ibid.*, p. 111).

⁵⁸⁵ Notamment, C. Favez, 1932, p. 423. Y.-M. Duval, 1977, p. 284, d'un point de vue plus prudent, serait disposé à considérer les §41-49 comme un ajout lors de la publication, mais ne le ferait « qu'à regret ».

⁵⁸⁶ F. E. Consolino, 1984a, p. 161-180, et J. W. Drijvers, 1992, p. 109-110, résumèrent les différentes théories concernant l'*inuentio crucis* ; ce dernier affirme que l'évêque reconnut l'importance de cette légende, l'adapta à son thème de l'*hereditas fidei* et l'inclut dans son discours (*ibid.*, p. 123). M. Sordi, 2000, p. 131-136, notamment, soutint que le récit fut bien prononcé, alors que J. H. W. G. Liebeschuetz, 2005, p. 176-177, revint à la thèse traditionnelle selon laquelle l'*excursus* fut un ajout au discours qui avait été prononcé. Selon ce dernier, « there is an unresolved scholarly debate whether the "Helena excursus" (cc. 40-53) was part of the speech as originally delivered, or whether it was subsequently added for the benefit of readers, contemporary and in years to come » (*ibid.*, p. 192, n. 9). Pour C. Lanéry, 2008, p. 201, cet éloge d'Hélène est nécessaire à la cohérence du discours et son absence en déséquilibrerait le contenu : en étudiant sa composition d'ensemble, il ressort de cette digression conclusive qu'elle approfondit les enjeux idéologiques du *De obitu Theodosii* et qu'elle entretient avec ce dernier des rapports étroits, des jeux d'échos et des parallélismes.

⁵⁸⁷ G. Bonamente, 1979, p. 126-127, n. 125 : « la digressione in esame è strettamente connessa al contesto dell'intero discorso, sia per quanto concerne la definizione della figura del *princeps christianus*, sia per il riaffiorare del tema

de la légitimité du pouvoir impérial et constitue le véritable argument de l'oraison : Ambroise chercha à exposer la nature même du pouvoir que possédaient les empereurs et rapprocha, pour ce faire, l'essence de ce pouvoir et la croix du Christ⁵⁸⁸. La légende ne peut, de ce fait, avoir été l'objet d'un ajout ultérieur.

Ambroise utilise ici l'histoire ecclésiastique à des fins politiques pour notamment établir et consolider la succession des fils de Théodose. En effet, il fallait que l'autorité des successeurs de Théodose, malgré le jeune âge de ceux-ci, fût incontestée, surtout aux yeux de l'armée qui était encore divisée par l'usurpation d'Eugène, afin de garantir la stabilité politique et militaire de l'Empire. Cependant, le transfert du pouvoir impérial a toujours représenté un point chaud dans l'histoire de l'Empire romain : le principe dynastique n'ayant jamais réussi à s'imposer totalement et à devenir règle générale, la légitimité des fils de Théodose risquait de ne pas être reconnue et était donc susceptible d'être menacée⁵⁸⁹.

Aussi, en même temps que l'orateur se vouait à convaincre les soldats d'accorder leur loyauté aux deux jeunes princes et de leur être fidèles, il avait à cœur également d'inviter ces derniers à poursuivre la politique religieuse de leur père défunt en faveur des chrétiens nicéens. Le concept d'*hereditas fidei* parut, aux yeux de l'évêque, la meilleure justification pour assurer la légitimité et la succession des fils de Théodose ainsi que pour pérenniser la position dominante des chrétiens de foi nicéenne dans l'Empire. Ambroise montra ainsi dans son discours qu'Arcadius et Honorius avaient reçu de leur père un héritage de foi d'où découlait leur droit légitime de régner sur le monde romain et qu'en protégeant la religion chrétienne, ils suivraient la voie que leur père avait auparavant empruntée et bénéficieraient par le fait même du soutien de la Providence.

Ce procédé de légitimation dynastique, qui repose uniquement sur la transmission d'une foi religieuse, se différencie considérablement de celui que l'on retrouve dans les discours panégyriques païens du IV^e siècle, où la légitimité s'exprimait d'une tout autre manière : dans le panégyrique de 310, particulièrement clair à cet égard, l'orateur justifie la décision de l'élévation au pouvoir de Constantin et établit sa légitimité selon le principe de l'hérédité dynastique, et ce, en faisant l'éloge de son père Constance. Il s'attache donc à montrer, dans près de la moitié du discours, que Constantin est actuellement son héritier au trône et que son droit au pouvoir s'explique par sa vaillance, son mérite personnel et également par sa ressemblance avec son père,

dell'eredità [...], mentre, anche sotto il profilo stilistico, la narrazione dell'invenzione della croce, nei toni lirici e nell'insistenza sui particolari, ha l'andamento tipico del discorso a braccio, più che della considerazione a tavolino. Si aggiunga che l'espressione del paragrafo 33 è una formula retorica che non necessariamente prelude ad una conclusione immediata ».

⁵⁸⁸ M. Sordi, 2000, p. 131.

⁵⁸⁹ C. Lanéry, 2008, p. 201.

qui restitue la présence de ce dernier, justifiant ainsi sa politique⁵⁹⁰. Tout au long du discours, on reconnaît donc en Constantin un empereur légitime parce qu'il est l'image même de son père Constance, *Augustus* et *Diuus*. Les qualités paternelles données en héritage au fils sont d'une part, d'ordre physique, d'autre part, d'ordre moral⁵⁹¹.

Ambroise révélera ainsi, dans les paragraphes suivants de l'*inuentio crucis*, sa conception du pouvoir impérial : au-delà du problème politique suscité par la succession de Théodose, l'intérêt de l'évêque, dans le *De obitu Theodosii*, se porte également sur la question des rapports entre l'empereur et l'Église, dont la réflexion sera éclairée par l'intervention au sein du discours des clous de la crucifixion. Selon M. Sordi, le §48 de ce récit, qui mentionne la couronne faite d'un clou de la croix, déposée sur la tête de l'empereur, est fondamental pour comprendre comment l'évêque considérait l'Empire romain chrétien et le pouvoir impérial dans ses rapports avec Dieu, de qui il provenait, et dans ses rapports avec les sujets, sur lesquels il s'exerçait : l'empereur romain « diventa così, in qualche modo, un *alter Christus*, un vicario di Cristo »⁵⁹². Ambroise reconnaît ainsi l'origine divine du pouvoir impérial, origine émanant de la croix qui procure aux empereurs la foi en Dieu (§49).

Le thème du pouvoir en tant que service, cher à la tradition romaine, revêt une nouvelle signification non seulement parce que l'empereur est désormais au service de Dieu, mais également parce que l'investiture divine est en lien avec la croix du Christ⁵⁹³. C'est par le symbole du clou de la croix transformé en mors du cheval impérial qu'Ambroise fournit cette conception inédite du pouvoir impérial soumis à Dieu (§50). Ce clou représente la soumission au « frein » de la foi et de la morale chrétienne, soumission dans laquelle les empereurs trouvent dès lors l'explication et la condition de leur puissance⁵⁹⁴. Le pouvoir impérial se trouve ainsi entre les mains de Dieu : selon la

⁵⁹⁰ *Pan. Lat.* VII (6), 2-9 : l'orateur fait l'éloge de l'empereur qui rappelle les traits et les vertus de son père défunt et le fait revivre sur terre ; il évoque les victoires de Constance, sa *uirtus*, sa vaillance et son courage militaire, dont Constantin est maintenant l'héritier. Il est aussi à noter que dans le panégyrique de 321 en l'honneur de Constantin, ses fils sont présentés comme étant les héritiers de ses vertus et instruits par lui, contemplant ses actes et les imitant : les qualités de Constantin, dont notamment sa *uirtus*, sont l'apanage des Césars, en qui l'empereur aperçoit déjà sa propre image (*id.*, X [4], 3, 5-4, 4). Ainsi, la grandeur du père annonce celle des fils.

⁵⁹¹ *Id.*, VI (7), 3, 3-4 ; VII (6), 17, 1-4 : dans ces deux passages, il est fait l'éloge de Constantin, fils du *diuus* Constance, qui possède les traits divins de son père et rappelle sa présence. Non seulement sa beauté revit en lui, mais également ses vertus.

⁵⁹² M. Sordi, 1988b, p. 146. L'empereur se présente maintenant comme le vicaire de la divinité, passant ainsi d'une autorité directe qui est divine à une autorité indirecte. Cependant, c'est précisément ce nouveau statut, celui de héraut d'un divin, qui accroît la puissance de cette autorité. Ce privilège de l'empereur, cette exceptionnalité, est le fait d'un don divin (*charisma*) qui est accordé grâce à l'adhésion à la foi chrétienne et au respect des préceptes religieux.

⁵⁹³ Ambr., *De ob. Theod.* 36 ; cf. M. Sordi, 2000, p. 131-132.

⁵⁹⁴ Y.-M. Duval, 1977, p. 284 ; F. E. Consolino, 1984a, p. 179. Cf. J. W. Drijvers, 1992, p. 112 : les clous, en tant que symbole d'un règne chrétien, sont un ajout fait par Ambroise au récit de la légende de l'*inuentio crucis*. Dans la version du récit de l'évêque, cette découverte des clous par Hélène est encore plus importante que la découverte de la croix en elle-même : « Ambrose's connection of the legend with the fulfilment of Zechariah's prophecy means that in his version the main event is not the discovery and identification of the Cross, but the finding of the nails » (*ibid.*). La découverte des clous par Hélène, qui est considérée comme un fait de moindre importance par les autres auteurs

conviction qu'Ambroise exprime, tant que l'empereur demeure fidèle à ses devoirs religieux, il pourra disposer de la puissance divine à sa guise. La fonction impériale est donc subordonnée au contrôle de l'Église, notion qu'incarne le clou du frein, et les décisions de l'empereur sont prises en fonction de son souci de la religion, notion qu'incarne le clou du diadème : le pouvoir du souverain, tel que présenté dans le *De obitu Theodosii*, se trouve transfiguré et sacralisé aux yeux de l'évêque milanais⁵⁹⁵.

Ce nouveau rapport avec Dieu devait également avoir des répercussions dans le domaine de la politique impériale, ayant fondé dès lors une nouvelle relation entre les empereurs et leurs sujets ainsi qu'un nouveau style de gouvernement⁵⁹⁶. En incérant le récit de la découverte de la croix et de l'utilisation des clous comme couronne et frein – garants moraux et politiques d'une *potestas* mesurée – dans son discours, Ambroise fait explicitement appel à ce type d'exercice du pouvoir, soumis à Dieu, représenté par les symboles de la Passion du Christ, et exhorte, par la même occasion, à la fidélité envers le pouvoir légitime impérial, contre la tyrannie et le gouvernement arbitraire. C'est justement ce thème du pouvoir pour ainsi dire couronné et freiné, c'est-à-dire d'un pouvoir qui reconnaît et respecte les limites qui lui sont imposées par la loi de Dieu, d'où il tire sa légitimité et qui, pour cette raison, ne peut devenir tyrannique, qui est la clé pour comprendre, dans le *De obitu Theodosii*, le récit de la pénitence de Théodose après le massacre de Thessalonique.

Par sa foi, l'empereur chrétien peut ainsi sauver l'Empire du mal. Dans les §50-51, Ambroise critique de ce fait les empereurs antérieurs qui étaient païens et qui n'avaient pas la foi et fait, par la même occasion, l'éloge de Théodose : Néron et Caligula y sont des exemples du pouvoir tyrannique et de l'incapacité à imposer un frein à la *licentia*⁵⁹⁷. Il opposa ainsi les vices des mauvais empereurs du passé à l'excellence de la morale des empereurs chrétiens. Par la condamnation de ces mauvais souverains, Ambroise indique le bon comportement impérial. On trouve donc, à la fin du discours, une antinomie entre dirigeants tyranniques et dirigeants chrétiens⁵⁹⁸.

relatant la légende, représente chez Ambroise l'accomplissement de la prophétie et l'établissement du règne chrétien, garanti par l'*hereditas fidei*. La découverte de la croix et des clous inaugure l'Empire chrétien et fait des empereurs les gardiens de la religion chrétienne, dont la foi constitue un héritage qu'Ambroise tente d'imposer chez les successeurs de Théodose.

⁵⁹⁵ C. Larény, 2008, p. 208.

⁵⁹⁶ Ambr., *De ob. Theod.* 47-48 ; M. Sordi, 1988b, p. 147. Cf. F. E. Consolino, 1984a, p. 167-172 ; M. Sordi, 2000, p. 132-136.

⁵⁹⁷ Concernant le procédé de comparaison par opposition, cf. *infra*, p. 134-135.

⁵⁹⁸ Cette opposition entre bons et mauvais souverains n'est pas une nouveauté d'Ambroise. Elle est en effet classique dans la tradition rhétorique. À ce propos, cf. M.-C. L'Huillier, 1986, p. 570-572 : le portrait de l'empereur prend appui sur le contraste offert par celui de l'ennemi vaincu ; il se nourrit de cette opposition pour se glorifier et mousser son éloge. Le tyran, l'usurpateur, le mauvais empereur constituant le revers du modèle impérial, les panégyriques traditionnels se construisent ainsi autour d'une bipolarité : le pôle positif, l'empereur victorieux, est celui qui est le plus développé dans le discours et attire de surcroît, par opposition, les éléments consacrés à l'anti-héros. Ainsi, les qualités impériales, qui sont admirables, s'alimentent des défauts du pôle négatif proposé à la vindicte : on retrouve notamment Maximien dans le panégyrique de Constantin de 310 (*Pan. Lat.* VII [6]), Maxence dans celui de 321 (*id.*, X [4]), Maxime dans le panégyrique de Théodose prononcé par Pacatus (*id.*, XII [2]). Cependant, chez Ambroise,

Dans cette ligne de pensée, on peut soutenir que le récit de la croix contient des allusions au danger de la toute-puissance et qu'Ambroise exprime dans ce développement la nécessité pour les empereurs de posséder la foi : il montra aux gens rassemblés que les empereurs, avant Constantin, étaient menés par leurs caprices et leurs passions et soutient que les clous de la croix incarnent le frein que celle-ci a mis à l'insolence impériale : depuis Constantin, les souverains, exception faite de Julien, ont tous accepté le frein de la piété et de la foi en se soumettant à la discipline chrétienne (§50-51). Le récit devient alors un enseignement pour les fils de Théodose : l'évêque tente d'inculquer à Arcadius et Honorius les bienfaits de la foi chrétienne et de les engager dans ce chemin qu'avait suivi leur père et auparavant Gratien, qui ont su « porter un joug pesant dès leur jeunesse⁵⁹⁹ ». Dans ce sens, l'*inuentio crucis* est une exhortation destinée aux futurs empereurs. Ambroise a à l'esprit les deux jeunes princes lorsqu'il évoque la succession des empereurs qui ont régné depuis Constantin et qu'il fait de ceux-ci des protégés de Dieu, ayant adhéré à la foi chrétienne d'où ils ont trouvé leur sûre protection (§48). L'évêque cherchait donc à montrer que Théodose avait suivi une sainte tradition et que ses fils devaient, à leur tour, en faire autant : il fallait les convaincre qu'ils étaient liés par elle et que, dépositaires d'un véritable héritage, ils avaient l'obligation morale de l'accepter et de s'en montrer dignes (§51)⁶⁰⁰.

L'aspect politique de la légitimité du pouvoir est omniprésent dans ce passage de l'oraison. On voulut appuyer le fait que Théodose était le successeur légitime de Constantin et montrer quelle conduite les fils de l'empereur défunt devaient adopter à leur tour pour assurer la continuité dynastique, auxquels le pouvoir impérial revenait de droit.

V. 3. *L'éloge de Théodose : un guide de conduite pour le futur empereur*

V. 3. 1. L'éloge en tant qu'enseignement

Aristote et Quintilien considérèrent l'éloge et le conseil comme étant régis par un principe commun : cette proximité s'exprime par le fait que, tant dans l'éloge que dans le conseil, on prescrit de rechercher les mêmes biens pour l'avenir qu'on loue chez celui qui les possède déjà⁶⁰¹. « L'*enkômion* pense à l'avenir ; il veut créer une conviction et suggérer une conduite. C'est à ce titre qu'il rencontre le conseil, suivant diverses modalités⁶⁰². » Ainsi, des œuvres épideictiques, tels les éloges funèbres et les panégyriques, vont se teinter d'une intention parénétiq. Les oraisons

cette opposition est le reflet du combat du christianisme contre le paganisme, duquel il ressort victorieux ; c'est l'expression d'une antithèse entre les valeurs chrétiennes et celles païennes.

⁵⁹⁹ Ambr., *De ob. Theod.* 52 : *Qui enim iugum graue portauit a iuuentute, requiescit postea.*

⁶⁰⁰ Principe de l'*hereditas fidei* : cf. *ibid.*, 40 ; 47.

⁶⁰¹ Arist., *Rhet.* I, 1367 b, 36-1368 a, 9 ; Quint., *Inst.* III, 7, 28.

⁶⁰² L. Pernot, 1993b, p. 711.

funèbres, notamment, comprennent des consolations ainsi que des exhortations à imiter les défunts et à honorer leur mémoire. L'éloge comporte, en ce sens, une leçon pour l'avenir, qui souvent s'exprime explicitement sous forme de recommandation. Selon L. Pernot, il possède en lui-même une valeur exhortative qui s'affirme avec fierté⁶⁰³. Ces considérations mènent donc au cœur des rapports entre éloge et conseil : l'idée que l'éloge *est* un conseil. Suivant la pensée que le sujet loué pouvait susciter l'admiration et l'émulation, l'éloge proposait en effet aux auditeurs un modèle de vertu et les incitait à suivre son exemple⁶⁰⁴. Il se veut en plus un stimulant pour son destinataire dans la mesure où il encourage ce dernier à persévérer dans cette voie exemplaire ou à s'améliorer afin de se rendre encore plus digne des louanges qui lui sont adressées et d'en mériter d'autres⁶⁰⁵.

L'Antiquité a mis en avant plan l'éloge en tant que moyen d'action parénétiq ue et moral : à première vue, cette conception peut sembler édifiante et désuète mais considérée sous des termes davantage modernes et réalistes, on peut parler de valeurs, de consensus, d'idéologie⁶⁰⁶. Il est en effet possible de remarquer que le discours épideictique renforce l'adhésion du public à des valeurs déjà admises et reconnues : selon cette vocation, il loue ce que tous respectent ou sont censés respecter ; il a alors pour fonction de réaffirmer et de recréer constamment le *consensus* autour des valeurs dominantes⁶⁰⁷. En ce sens, l'éloge doit ses conditions d'existence à la société en même temps qu'il propose des valeurs à celle-ci. Possédant une telle implication sociale, le genre épideictique ne saurait se réduire à des discours creux et à des flatteries : plutôt, il élabore et exprime sous forme de discours des représentations et des croyances communes au groupe ; il explicite et justifie les valeurs admises et, parfois, il crée des valeurs nouvelles⁶⁰⁸. Il remplit par conséquent une fonction idéologique, au sens sociologique du terme.

L'éloge véhicule donc un message dont la portée est double d'intérêt : d'une part, il affirme les mérites du destinataire du discours, d'autre part, il édicte, implicitement ou non, le modèle d'excellence auquel celui-ci est confronté. La fonction laudative d'un panégyrique, par exemple, en tant qu'hommage rendu à l'empereur régnant et, par extension, encouragement à respecter le pouvoir établi, est connue, mais le discours est également une définition en soi du bon empereur, un miroir de prince. S'incérant par définition dans le contexte historique contemporain, inscrite dans le

⁶⁰³ L. Pernot, 1993b, p. 717. Dans *Pan. Lat.* XII (2), 15, 1, Pacatus parle ouvertement du rôle de Théodose en tant que modèle à suivre ainsi que des exemples à imiter, qui façonnent les bonnes mœurs et font pratiquer la vertu.

⁶⁰⁴ L. Pernot, 1993b, p. 717. Concernant la fonction protreptique de l'éloge, cf. Quint., *Inst.* I, 2, 21 ; Plin., *Ep.* III, 18, 2-3.

⁶⁰⁵ Quint., *Inst.* I, 3, 6 ; Plin., *Ep.* I, 14, 1.

⁶⁰⁶ L. Pernot, 1993b, p. 720.

⁶⁰⁷ *Ibid.* Le panégyrique cherche à renforcer l'adhésion à ce qui est déjà admis en légitimant des valeurs reconnues par tous : « le démonstratif renforce l'adéquation entre l'auditoire et l'idéologie dominante par l'exaltation du conventionnel » (M.-C. L'Huillier, 1992, p. 107). L'orateur est ainsi le porte-parole des valeurs de son milieu.

⁶⁰⁸ L. Pernot, 1993b, p. 720-721.

présent, l'éloquence épideictique reflète les conceptions de son temps. Cependant, elle ne se contente pas seulement de ce rôle : elle les perpétue aussi et les adapte en fonction de l'évolution de la société et des vues propres à chaque auteur. Les orateurs épideictiques sont, en quelque sorte, des idéologues de l'époque impériale : ils modèlent les consciences et élaborent une vision du monde. Un discours d'éloge, s'il est considéré d'un point de vue extérieur comme un *exemplum*, peut dès lors pousser à l'imitation et cette imitation forge le sujet à l'image des préceptes véhiculés par ce même discours⁶⁰⁹.

Ambroise entendait ainsi enseigner le bon comportement impérial et chrétien aux fils de Théodose, qui lui succèderaient, mais aussi faire du défunt, en le comparant à des modèles issus de l'histoire biblique, un exemple de chrétienté pour tous les fidèles.

V. 3. 2. La Bible pourvoyeuse d'exemples

Le *De obitu Theodosii* est remarquable par le nombre conséquent de citations et de références bibliques qu'il renferme ainsi que par l'aisance et la liberté avec lesquelles Ambroise les introduit et les commente. « L'extrême densité des citations, allusions et réminiscences scripturaires dans le tissu de la prose d'Ambroise a frappé tous ses lecteurs : Ambroise passe pour le Père de l'Occident latin qui a le plus continûment cité l'Écriture, au point que certaines de ses pages apparaissent comme une marqueterie de références scripturaires⁶¹⁰. » Cette remarque de G. Nauroy à propos de l'ensemble de l'œuvre de l'évêque milanais vaut tout particulièrement pour son discours funèbre en l'honneur de Théodose. Au tournant du V^e siècle, Ambroise représente pour son époque un témoin important de la place et de la fonction de l'Écriture au sein du discours pastoral d'un évêque. Sa production littéraire, qui se caractérise par une vaste diversité de genres pratiqués – homélie, commentaire exégétique, oraison funèbre, discours polémique, dogmatique ou apologétique, exposé de morale et d'ascétisme, correspondance –, constitue dans son ensemble une prédication et on peut dire de celle-ci qu'elle est une « inlassable rumination de l'Écriture⁶¹¹ ». Cela signifie, pour être davantage explicite, que l'auteur relie entre eux les textes bibliques, qu'il les éclaire les uns par les autres, les mêle les uns aux autres pour les transformer en un matériau nouveau adaptable à toute circonstance nouvelle. Nous avons pu constater cet état de fait d'après l'utilisation que fit Ambroise du Cantique, en particulier dans le *De obitu Valentiniani*⁶¹².

⁶⁰⁹ Cf. C. Lanéry, 2008, p. 55.

⁶¹⁰ G. Nauroy, 1985, p. 371.

⁶¹¹ *Ibid.*

⁶¹² Cf. *supra*, p. 86-89 ; 104 ; 109.

Tout au long du discours en l'honneur de Théodose, Ambroise évoque des figures bibliques – patriarches, rois, prophètes – qu'il rapproche, pour leur vie et leur œuvre, de l'empereur défunt et parfois de ses fils⁶¹³. Il s'agit là d'un procédé oratoire appelé *σύγκρισις*, utilisé en rhétorique, notamment dans les éloges ou panégyriques, selon lequel les auteurs païens puisent, pour établir leurs comparaisons, dans l'histoire ancienne ou dans la mythologie ; les auteurs chrétiens le plus souvent dans la Bible⁶¹⁴.

Un des principaux motifs de l'utilisation de la littérature antérieure réside dans la capacité qu'elle possède de fournir des modèles littéraires à imiter. En ce sens, Pseudo-Longin considère l'imitation, l'adulation des auteurs du passé, tant en prose qu'en vers, comme un moyen d'atteindre la sublimité du style et il illustre son propos par un rapprochement avec la Pythie qui devient possédée par la divinité : comme elle, les écrivains sont inspirés d'un souffle étranger mais, dans ce cas-ci, il s'échappe du génie de leurs prédécesseurs⁶¹⁵. Cependant, la littérature est aussi pourvoyeuse d'exemples servant à établir des comparaisons, lesquelles occupent une place importante dans le procédé d'amplification du sujet du discours épideictique. Ménandre suggère ainsi une citation d'Euripide tout en conseillant de ne pas citer le passage en entier, car il est généralement connu de tous, mais plutôt de l'adapter⁶¹⁶. Le fait que l'usage rhétorique des citations et des allusions ne représentât pas, pour les païens, seulement qu'un moyen d'ornementation stylistique, mais également un moyen de suggestion et de renforcement, rendait possible le développement d'une méthode littéraire similaire du côté des auteurs chrétiens, qui pratiquaient dès lors une intertextualité semblable à ce qui se faisait dans la tradition païenne⁶¹⁷. Les auteurs chrétiens voient dans les récits de la Bible une autorité morale supérieure par rapport à ceux de la littérature païenne : les références bibliques s'expliquent moins par leur capacité d'ornementation que par leur capacité à fournir des arguments d'autorité et du poids au contenu du discours.

⁶¹³ Cf. B. Gerbenne, 1999, p. 163-176.

⁶¹⁴ Cf. F. M. Young, 1993, p. 194-208, qui examina comment les auteurs chrétiens ont utilisé la Bible dans les discours d'éloge et comment ils adaptèrent ceux-ci à des fins chrétiennes.

⁶¹⁵ Ps.-Longin., *Subli.* XIII, 2-3. Cf. Men. Rhet., II, 389, 3-390, 13, où il est recommandé par le rhéteur d'utiliser, dans un éloge de personne, des récits anciens ou des histoires qui serviront en tant qu'exemples pour illustrer les propos du discours. Ces récits devaient attirer l'attention de l'auditoire et le captiver, le disposant ainsi à assimiler, d'une manière agréable et attrayante, les propos élogieux faits au *laudandus*, et à apprendre. Cf. Cic., *Brut.* XXXV, 132, dans lequel Cicéron fait l'éloge de la pureté du langage de Quintus Catulus dans ses discours mais surtout de la qualité de son écriture, notamment dans l'histoire de son consulat et de ses actes, écrite, selon l'orateur, avec une grâce digne de Xénophon.

⁶¹⁶ Men. Rhet., II, 413, 25-31.

⁶¹⁷ F. M. Young, 1993, p. 198 ; C. Lanéry, 2008, p. 50 : les *exempla* chez Ambroise sont issus de la tradition de l'exemple historique, tel qu'il est défini par les théoriciens de la rhétorique. Ils consistent en des récits plutôt brefs qui s'incèrent dans des discours et ils y revêtent une valeur persuasive. Par cette fonction, ce procédé rhétorique fait donc intervenir dans l'éloge un personnage exemplaire dont l'attitude édifiante sert d'argument : le destinataire du discours bénéficie de l'autorité que confèrent l'historicité réelle ou supposée des faits rapportés et le prestige dont jouit le personnage donné en exemple. L'*exemplum* sert donc à démontrer et à exhorter, qu'il soit utilisé pour incarner ou pour élaborer une idée générale.

L'Écriture est, pour Ambroise, « le lieu spirituel du chrétien, elle constitue son monde intellectuel⁶¹⁸ ».

Pour comprendre ce recours à la littérature antérieure, il faut également considérer le fait que l'association d'idées, parce qu'elle possède une valeur démonstrative, remplace souvent la démonstration et sert bien des fois de fil conducteur à des récits dont les particularités sont éclairées par une lecture furtive des événements : l'épisode raconté évoque, souvent à partir d'un détail, un autre épisode et la mémoire voyage ainsi d'anecdote en anecdote⁶¹⁹. Les hommes du IV^e siècle, qu'ils fussent païens ou chrétiens, étaient obnubilés et subjugués par le prestige de leur propre passé et c'était par une sorte de réflexe d'épigones qu'ils mesuraient leurs actes à ceux de leurs devanciers, considérés comme exemplaires, et qu'ils faisaient refléter sur eux-mêmes un peu de la gloire des grands noms de l'histoire⁶²⁰.

La trame du *De obitu Theodosii* comporte un grand nombre d'*exempla* bibliques qui y sont largement développés et qui contribuent à éclairer certains thèmes essentiels du discours. Ainsi, Ambroise rapproche le jeune Honorius, présent aux funérailles de son père, de Joseph qui rend les derniers honneurs à son père et, par le fait même, Théodose de Jacob (§2). De plus, au §8, il est fait mention de l'âge de l'empereur lors de la bataille qui l'opposa à Eugène, ce qui est l'occasion pour le prédicateur de faire un rapprochement avec Abraham et Sarah, qui eurent un fils dans leur vieillesse, et de mentionner dans la foulée Isaac et de nouveau Jacob. La première comparaison, celle qui se trouve au §2 du discours, rapproche l'empereur défunt des patriarches de l'Ancien Testament. Ainsi, il a imité Jacob (§4), d'une part, par sa lutte contre « les tyrans infidèles », soit Maxime et Eugène, reproduisant alors le geste de celui-ci envers son frère Esau, d'autre part, par sa lutte contre le paganisme⁶²¹. Il est question ensuite de la clémence de l'empereur, mais le parallélisme n'est plus poursuivi explicitement : il se pourrait qu'Ambroise songeât à ce moment à Jacob qui pardonna à son frère qui avait cherché à le tuer⁶²². La seconde comparaison, celle établie au §8, souligne la parenté d'âme entre Abraham d'abord, puis Isaac et Jacob, et Théodose : ce qu'ils

⁶¹⁸ G. Madec, 1974, p. 245.

⁶¹⁹ F. Heim, 1989, p. 277.

⁶²⁰ C. Lanéry, 2008, p. 51-52 : il importe, afin que l'exemple revête son autorité de précédent et puisse jouer le rôle auquel il est destiné dans le discours, que le passé représente un répertoire de modèles valables pour les hommes du temps présent. Ce passé incarnait ainsi une galerie de personnages exemplaires et l'histoire elle-même était perçue comme étant complète et achevée. Cependant, s'il était révolu, il ne devait pas être oublié puisque, paré du prestige que procure l'éloignement temporel, il avait pour but de susciter l'émotion qui fait justement l'efficacité de l'exemple auprès du public. Il était donc impératif que le passé restât suffisamment vivant dans les mémoires. Ce rôle de la mémoire exerçait une influence sur l'écriture de l'*exemplum*. Considérant que le contenu de l'exemple était un bien commun, déposé dans la mémoire collective, il n'était pas nécessaire pour l'orateur de préciser ses sources : celui-ci agissait de telle sorte qu'il ne semblait que les rappeler à son public, qui connaissait déjà les faits rapportés. Ainsi, Ambroise, dans le §27 du *De obitu Theodosii*, ne nomme pas explicitement l'exemple auquel il fait référence.

⁶²¹ Y.-M. Duval, 1977, p. 281.

⁶²² B. Gerbenne, 1999, p. 164, avança cette idée : cet épisode serait implicitement mentionné, à propos de la vision de Jacob, au §9 de l'oraison funèbre.

ont en commun c'est la foi⁶²³. Abraham a eu confiance en la parole de Dieu lorsqu'Il lui promit une descendance (§8-9) ; la naissance d'Isaac est citée explicitement dans l'oraison (§8), mais celui-ci est également décrit comme une figure du Christ qui se soumit à sa Passion : il était fidèle et « par sa foi en Dieu, il ne redouta pas l'épée de son père qui était sur le point de frapper⁶²⁴ ». De plus, en rapprochant Théodose d'Abraham, qui est justifié par la foi et non par les œuvres (§9), Ambroise insiste sur la vertu de foi de l'empereur et n'accorde pas de crédit aux actes précis de son gouvernement : c'est elle qui importe avant tout et qui a le plus de valeur. En effet, l'éloge des trois patriarches est la même : tous furent fidèles. Ceux-ci ont donné aux chrétiens l'héritage de la foi ; Théodose, pour sa part, a transmis à ses fils sa vertu de *pietas* (§2) ; Constantin a légué aux souverains la foi (§40) : se présente ici un des thèmes essentiels du *De obitu Theodosii*, celui de l'*hereditas fidei*, la foi incarnant la vertu par excellence des empereurs chrétiens⁶²⁵.

À la suite des patriarches, Ambroise établit un parallèle entre des rois de l'Ancien Testament – Josias, Asa, Abias, Amos – et, d'une part, les jeunes princes, en particulier Honorius, et, d'autre part, Théodose. C'est par des comparaisons et des oppositions que l'évêque illustre à nouveau quelles furent les vertus de l'empereur ou quelles devaient être celles de ses fils : les rois bibliques sont donnés dans l'oraison en exemples ou, au contraire, en contre-exemples. Le prédicateur choisit Josias et Asa (§15) en raison notamment de l'âge précoce auquel ils accédèrent au trône, ce qui permettait le rapprochement avec Honorius. Ce passage du discours qui fait intervenir ces deux rois est l'occasion pour Ambroise de les opposer et de définir peu à peu les critères qui permettent de distinguer les souverains entre eux⁶²⁶. Ainsi, l'évêque rappelle les actes du règne de Josias qui « plus que les autres rois d'Israël, célébra la Pâque du Seigneur et abolit les pratiques religieuses aberrantes⁶²⁷ ». Ce thème de la lutte contre les idoles, qu'on retrouvait au §4 de l'oraison, est à nouveau présent ici (§15) et plus loin, au §38, Théodose sera encore comparé à Josias pour les deux mêmes motifs, soit la célébration de Pâques et la destruction des idoles. Ambroise incite donc le jeune Honorius à suivre l'exemple du roi biblique, à le prendre pour modèle et donc à poursuivre la politique religieuse de son père⁶²⁸. Asa, quant à lui, est celui qui fut infidèle aux dons reçus de Dieu (§15). Il incarne dès lors l'antagoniste de Théodose, avec lequel il est mis en parallèle. Pour les auteurs chrétiens, l'orthodoxie des empereurs est un critère de gouvernement d'une grande importance et ils citent maintes fois les mauvais rois de l'Ancien

⁶²³ B. Gerbenne, 1999, p. 164.

⁶²⁴ Ambr., *De ob. Theod.* 9 : *per fidem nec gladium ferituri parentis expauit.*

⁶²⁵ B. Gerbenne, 1999, p. 165. Cf. J. W. Drijvers, 1992, p. 110 : avec le récit de la découverte de la croix, Ambroise met l'accent sur le fait que Constantin a laissé la foi chrétienne en héritage à ses successeurs, qui doivent dès lors adopter la même attitude qu'il eut à l'égard du christianisme.

⁶²⁶ On reconnaît les bons et les mauvais rois par leur fidélité ou leur infidélité à Dieu ainsi que par leur zèle à son service ou, au contraire, leur manque de dévotion. Cf. B. Gerbenne, 1999, p. 165-166.

⁶²⁷ Ambr., *De ob. Theod.* 15 : *prae ceteris regibus Israhel domini pascha celebrauit et cerimoniarum aboleuit errores.*

⁶²⁸ B. Gerbenne, 1999, p. 166.

Testament pour leur impiété. Chez Ambroise, les rois infidèles ne sont souvent mentionnés qu'au passage⁶²⁹.

Au §15, pour faire l'éloge de l'empereur, l'orateur met l'accent sur l'infériorité et les défauts du comparant, soit Asa. De cette façon, il n'affirme pas la prééminence de son objet, mais, plutôt, il déprécie celui auquel il le compare. Bien que les théoriciens éprouvent des réserves quant à ce procédé de comparaison, les orateurs n'hésitent pas à l'employer, convaincus qu'en soulignant l'infériorité du comparant, qu'elle soit réelle ou présumée, ils manifestent de façon plus éloquente la supériorité du *laudandus*⁶³⁰. Le comparant peut même jusqu'à devenir un repoussoir s'il est déprécié suffisamment : c'est ce qu'on appelle la comparaison d'opposition, technique rhétorique qui consiste à blâmer la situation contraire à celle dans laquelle se trouve le *laudandus*⁶³¹.

L'éloge de Théodose est donc tissé sur un canevas de rapprochements et de parallélismes avec les personnages de la Bible, ce qui donne à Ambroise l'opportunité d'évoquer les vertus et les actions de l'empereur tout en dégageant, par la même occasion, les caractéristiques qui déterminent l'idéal du souverain chrétien : celui-ci a hérité de la foi d'Abraham et des patriarches, mais son règne s'incère dans le prolongement de celui des rois de l'histoire biblique. Ce n'est plus de la tradition profane des grands hommes que sont tirés les exemples qui illustrent de leur gloire l'ensemble des vertus de l'empereur mais du passé biblique. La source inspiratrice d'où puiser les références exemplaires et morales avait en effet commencé à changer depuis la christianisation de l'Empire : la Bible prit progressivement le pas sur l'histoire romaine et, pour les auteurs chrétiens, les grandes figures de l'Écriture devaient remplacer les héros de la tradition, même dans le domaine de la politique⁶³². Les récits bibliques ont donc fourni à Ambroise un cadre littéraire dans lequel il pouvait extraire les éléments d'une théorie du pouvoir ; ils lui ont inspiré des comparaisons entre des situations contemporaines et des épisodes de l'Histoire sainte et lui ont proposé des archétypes qui se sont imposés à son imagination. La Bible ne représente pas seulement un recueil de préceptes à adopter, elle se veut aussi une galerie de portraits proposés à l'imitation ou, au contraire, à la détestation des souverains⁶³³.

⁶²⁹ Par exemple, Ambr., *De ob. Theod.* 16, où il est seulement dit : *sed illorum patres Abias et Amos ambo infideles.*

⁶³⁰ L. Pernot, 1993b, p. 694. Cf. le *Panegyrique de Trajan*, dans lequel, tout au long du discours, Plin compare l'empereur à Nerva et à Domitien : alors que le premier n'est l'objet que de quelques critiques, l'autre est sévèrement blâmé. Les passages qui critiquent Domitien sont d'une telle sévérité que la dépréciation de celui-ci tend à se transformer en comparaison d'opposition entre le bon et le mauvais prince.

⁶³¹ L. Pernot, 1993b, p. 696.

⁶³² F. Heim, 1989, p. 281.

⁶³³ M. Reydellet, 1985, p. 433.

Les vertus de Théodose sont offertes à tous les chrétiens à titre d'exemple à suivre, mais tout particulièrement à son fils Honorius, auquel il est rappelé que son père s'était mérité la faveur de Dieu grâce à sa foi et que cette dernière fut ainsi garante de son pouvoir : à la *fides* de Théodose a répondu la *fides* divine et également la *fides* de ses soldats (§2-3)⁶³⁴. Ambroise soutient également, à l'adresse du jeune prince, qu'un empereur doit se consacrer à la christianisation de l'Empire : il est en quelque sorte mobilisé au service de la foi⁶³⁵. Ainsi, Théodose est loué pour les mesures qu'il a prises contre le paganisme (§4 ; 38)⁶³⁶.

Conscient de la précarité de la situation causée par la mort de Théodose et de la nécessité de consolider le pouvoir du jeune Honorius⁶³⁷, l'évêque a recours à tous les arguments pour motiver le soutien de l'armée envers celui-ci, mais surtout il offre une interprétation de la politique de Théodose qui est caractérisée par l'inspiration chrétienne et par la sollicitude envers l'Église⁶³⁸. L'oraison funèbre de l'empereur suscite donc un intérêt non seulement pour la compréhension de la situation politique de cette époque, mais également pour la compréhension du genre de rapport existant entre l'empereur chrétien et l'Église, relation qu'Ambroise évoque dans la description du comportement de l'empereur défunt et des décisions prises par ce dernier.

V. 4. Empereur chrétien et vertus chrétiennes

V. 4. 1. La *clementia* : gage du maintien du pouvoir impérial

Le *De obitu Theodosii* représente, d'un point de vue chrétien, le portrait le plus complet de l'empereur. Il commence par l'évocation de la figure du *clementissimus princeps* et de la capacité qu'avait l'empereur à calmer les crises grâce à son indulgence (§1)⁶³⁹. Ambroise insista particulièrement, dans ce discours, sur la *clementia* de l'empereur défunt⁶⁴⁰. Plusieurs exemples de clémence se trouvent dans les premiers paragraphes de l'oraison, vertu qui caractérisa, de manière

⁶³⁴ Ambroise exhorte les fils de Théodose à suivre la même politique religieuse que leur père.

⁶³⁵ F. Heim, 1992b, p. 159.

⁶³⁶ Ambroise connaît sans doute l'édit de Théodose de 391 : cf. *Cod. Th.* XVI, 10, 7-12.

⁶³⁷ D'après F. E. Consolino, 1984b, p. 1025, le *De obitu Theodosii* répondait en effet à la nécessité de protéger, devant la cour et l'armée, la succession dynastique de Théodose. Ambroise a, à cet égard, dressé, pour ses auditeurs, le portrait de l'empereur défunt en insistant particulièrement sur ses qualités exemplaires et sur sa foi, dont hérita ses fils : « scopo primario di questa orazione funebre è sostenere i diritti al trono del piccolo Onorio, facendo appello alla lealtà di corte ed esercito, in nome degli obblighi acquisiti nei confronti di Teodosio. La *hereditas indulgentiae* e la *hereditas fidei* accolta dai suoi figli dovrebbero essere garanzia di continuità dinastica » (*ibid.*, p. 1039-1040).

⁶³⁸ *Ead.*, 1994, p. 257 ; cf. G. Bonamente, 1979, p. 83 *sqq.*

⁶³⁹ Thémistios avait fait auparavant l'éloge de la clémence de Théodose en des termes similaires (*Or.* XV, 9) à ceux qu'employa Ambroise dans le *De obitu Theodosii*, notamment dans le premier paragraphe du discours.

⁶⁴⁰ La clémence de Théodose est exprimée notamment aux § 4, 5, 12-14, 16 et 17 du *De obitu Theodosii*. Cette vertu occupe une place prépondérante dans les œuvres d'Ambroise et cette primauté est d'autant plus remarquable dans l'oraison funèbre qu'il fit en l'honneur de Théodose : cf. G. Raspanti, 2009, p. 46-50.

significative, la politique impériale de Théodose dans les derniers mois de son règne et qui constitua un des plus nobles héritages laissés à ses fils⁶⁴¹.

Ambroise souligne dans son discours le tempérament de Théodose (§12-14), qui était à la fois prompt à la colère et à la clémence, par une citation tirée du livre des Proverbes (Pr 19, 12) et termine cette réflexion par le verset 5 du Psaume 4 : « Mettez-vous en colère mais ne péchez point⁶⁴² ». Empereur impulsif et enclin à la colère, il avait par conséquent d'autant plus de mérite lorsqu'il parvenait à dominer son ressentiment. Ambroise amplifie de cette manière l'éloge de la clémence de Théodose en faisant mention de ce défaut : il mérita le titre de *clementissimus imperator* donné par l'évêque (§1 ; 12). Comme preuve de cette vertu, ce dernier mentionne que l'empereur avait décidé une remise d'arriérés d'impôts (§5) et rapporte qu'il aimait aussi à pardonner : solliciter son pardon représentait pour lui une sorte de bienfait (§13). De cette façon, il sut épargner les ennemis publics, aimer ses ennemis personnels, et il se refusait même à faire exécuter des conspirateurs (§17). L'évêque fait, à maintes reprises, l'éloge de la clémence de l'empereur et de sa disposition à pardonner à ses ennemis : après sa victoire à la bataille du Frigidus, Théodose voulut accorder son pardon à ceux qui avaient suivi Eugène et qui avaient pris les armes contre lui (§4)⁶⁴³.

Cette insistance sur la clémence impériale servit à louer la politique de l'empereur qui venait de mourir, mais également à inciter ses successeurs à suivre la même conduite et à adopter le même mode de gouvernement⁶⁴⁴. En soulignant, dans son éloge, la clémence de Théodose, il établit notamment un lien intrinsèque entre cette vertu politique et la notion de *hereditas regni*⁶⁴⁵. Ainsi, Ambroise cherche à assurer une lignée dynastique, garantie par la succession au pouvoir des fils de Théodose, en démontrant à ces derniers que c'est par la clémence qu'ils pourront demeurer à la tête de l'Empire⁶⁴⁶. En cela, le *De obitu Theodosii* comporte une vision de l'idéal impérial proche de celle exprimée dans le *De clementia* de Sénèque : la clémence procure la paix et la sécurité pour les empires, un long règne pour les rois qui en font preuve, ainsi que la possibilité pour eux de transmettre leur pouvoir à un successeur désigné ; le pouvoir d'un tyran est quant à lui bref et

⁶⁴¹ G. Raspanti, 2009, p. 46. Cf. Ambr., *De ob. Theod.* 4-5 ; le §5 de l'oraison traite de l'*indulgentiarum hereditas*.

⁶⁴² Ambr., *De ob. Theod.* 14 (=Ps 4, 5) : *irascimini et nolite peccare*.

⁶⁴³ Cf. J. H. W. G. Liebeschuetz, 2005, p. 174 : « Pardon and reconciliation was indeed to mark the policy of Stilicho towards the followers of the defeated usurper. »

⁶⁴⁴ G. Raspanti, 2009, p. 47. On peut aussi considérer cela comme une incitation, de la part d'Ambroise, adressée à ceux qui pourraient être des adversaires à ne pas s'élever contre le pouvoir impérial et à ne pas tenter une usurpation.

⁶⁴⁵ *Ibid.*, p. 52.

⁶⁴⁶ Selon G. Raspanti, 2009, p. 54, Ambroise vit, dans les funérailles de Théodose, l'occasion d'exhorter Honorius à suivre la même politique impériale que son père et considéra que le rapprochement, exprimé chez Sénèque, entre la vertu de *clementia* et le principe d'*hereditas regni* (§4) était approprié à cette fin.

détesté⁶⁴⁷. Il mit également en lumière la différence entre la cruauté du tyran et la nécessité de punir du roi et condamna le manque de retenue du premier dans son comportement et son gouvernement⁶⁴⁸.

L'importance accordée à cette vertu dans le discours d'Ambroise avait pour but d'enseigner aux fils du défunt que c'est grâce à elle qu'ils étaient les héritiers du pouvoir et surtout que c'est elle qui leur permettrait de le maintenir (§5-6). Ambroise établit ainsi, dans son discours, une comparaison entre Théodose, qui fit preuve de clémence, et les usurpateurs, dont le pouvoir fut bref. La pérennité de l'empereur ne s'arrête pas seulement au monde terrestre, mais se prolonge également dans l'au-delà. Dans l'oraison, Gratien représente, aux côtés de Théodose qui est dans le royaume céleste, un autre exemple d'idéal impérial dans lequel la compassion et la modération caractérisent le mode de gouvernement (§39). Aux empereurs vertueux, Ambroise opposa les usurpateurs Maxime et Eugène, damnés éternellement pour ne pas avoir pratiqué les vertus de *fides*, de *pietas* et de *clementia* (§39).

La clémence était aussi une vertu prisée des panégyristes impériaux et faisait donc partie d'une conception idéologique traditionnelle. Pacatus, notamment, loua Théodose pour la clémence qu'il démontra à l'égard de ses ennemis⁶⁴⁹. Symmaque accorde également une attention particulière à cette vertu dans son *Panégyrique* II en l'honneur de Valentinien I^{er}⁶⁵⁰. Faire preuve de *clementia* envers des adversaires de l'Empire était ainsi une vertu impériale mais faire preuve d'amour envers ses propres ennemis personnels était une vertu tout à fait chrétienne⁶⁵¹. Cette *misericordia*, qui est caractérisée par l'amour envers Dieu et son prochain, est louée notamment au §17 de l'oraison funèbre de Théodose. Dans la conception chrétienne, elle consiste également, en tant que vertu impériale prônée par l'idéologie traditionnelle⁶⁵², à accorder son pardon au vaincu (§17). Grâce à cette qualité, Théodose lia ses sujets à lui-même, et ce, non par un sentiment de crainte, mais par un sentiment de dévotion (§13-14). Le souverain chrétien ne devait donc pas user de la vengeance et de la terreur dans son gouvernement.

⁶⁴⁷ Sen., *Clem.* I, 11, 4 ; cf. Ambr., *De ob. Theod.* 5-6.

⁶⁴⁸ Sen., *Clem.* I, 11, 4.

⁶⁴⁹ Pan. Lat. XII (2), 22, 3 ; 32, 4-5 ; 36, 3-4 ; 45, 4-7. Pacatus fit l'éloge de Théodose qui fut clément envers ceux qui avaient rejoint le parti de Maxime et selon le panégyriste, l'empereur aurait même hésité à accorder son pardon à l'usurpateur lui-même : cf. *ibid.*, 44, 1-3.

⁶⁵⁰ Symm., *Or.* II, 10-12, où l'orateur loua l'empereur pour avoir épargné ses ennemis. La clémence est également souhaitée par Symmaque dans le discours qu'il prononça pour Gratien, encore enfant (*id.*, III, 2).

⁶⁵¹ F. E. Consolino, 1984b, p. 1042.

⁶⁵² Notamment, selon Pacatus, Théodose fit preuve de *misericordia* après la victoire contre Maxime (*Pan. Lat.* XII [2], 44, 2).

Comme il est possible de le remarquer et bien que le discours en l'honneur de Théodose mette en avant plan une conception chrétienne de l'idéal impérial, l'évêque se rapproche de l'idéologie traditionnelle : s'adressant à une vaste communauté composée à la fois de chrétiens et de païens, il chercha à montrer comment un empereur chrétien pouvait correspondre, sur certains aspects, à la pensée traditionnelle. Cette conception idéologique chrétienne que l'on retrouve dans le *De obitu Theodosii* n'a donc pas été créée *ex nihilo*⁶⁵³. En effet, d'après l'éloge d'Ambroise, la vertu d'indulgence chez l'empereur chrétien ne différait pas, dans son application pratique, de la *clementia* des empereurs païens puisqu'elle se concrétisait, sur le plan politique, dans le pardon des ennemis et dans les décisions d'allègements fiscaux⁶⁵⁴.

La clémence est une vertu impériale particulièrement illustre dans la tradition romaine mais elle revêt, chez Ambroise, davantage de poids, car elle est intrinsèquement liée à la *fides* chrétienne de l'empereur, qui se doit dès lors d'agir conformément à la loi divine.

V. 4. 2. La *fides* chrétienne : l'empereur *Christo proximus*

La notion de *fides*, dans ses nombreuses significations possibles, occupe une place primordiale dans le déroulement du *De obitu Theodosii*. L'évêque rappelle que Théodose a laissé à l'Empire ses fils, dans lesquels on peut le reconnaître (§6). La nécessité d'une telle reconnaissance découle du rapport de loyauté – ou plus précisément de *fides* – qui lie l'armée au chef victorieux⁶⁵⁵. Cette fidélité, qui qualifie la relation entre l'empereur et les soldats, définit également la foi religieuse de Théodose, considérée comme la cause première de la victoire de la bataille du Frigidus (§7). Ce passage, dans lequel aucune considération d'ordre tactique quant au déroulement de la bataille n'est faite, comporte une importance idéologique particulière : il affirme l'existence d'un lien direct entre l'empereur et Dieu ; d'un rapport privilégié avec le divin⁶⁵⁶. La foi religieuse de

⁶⁵³ Cependant, bien que ces vertus soient partagées à la fois par les pensées chrétienne et païenne, leur évocation n'est pas soumise aux mêmes principes : selon la conception ambrosienne, c'est parce que l'homme est conscient de la faiblesse de la condition humaine qu'il est clément et indulgent, qu'il éprouve de la pitié envers autrui. Ainsi, la clémence découle de la pitié que ressent l'empereur face à la misère humaine. Selon Ambroise, la clémence de Théodose provenait de sa connaissance de la précarité de la condition humaine : en tant que chrétien, tout comme ses sujets, il est dépendant de Dieu et éprouve dès lors un sentiment de pitié pour la vulnérabilité humaine, à laquelle lui-même ne fait pas exception (Ambr., *De ob. Theod.* 16)

⁶⁵⁴ Ambroise loua la clémence de Théodose qui avait promis d'atténuer l'imposition de la taxe de grain (*ibid.*, 5). Les mesures fiscales de ce genre étaient particulièrement louées par les panégyristes : cf. *supra*, p. 94. Les discours de Thémistios et le panégyrique de Pacatus louèrent la clémence de Théodose envers les barbares notamment pour les avantages et les bienfaits économiques que cette attitude était susceptible d'apporter à l'Empire : en étant épargnés, ceux-ci pouvaient dès lors servir l'État en tant que cultivateurs ou soldats, augmentant ainsi les revenus impériaux en payant des taxes et allégeant par le fait même l'imposition des habitants de l'Empire (Them., *Or.* XVI, 211a-d : dans ce discours, le paiement des taxes sur la production agricole est considéré comme un événement futur tandis que le *Discours* XXXIV soutient que c'est un fait établi [*id.*, XXXIV, 22]). Cet avantage pour l'État romain est appuyé par Pacatus, qui a décrit les Goths comme des cultivateurs au service de l'Empire (*Pan. Lat.* XII [2], 22, 3).

⁶⁵⁵ F. E. Consolino, 1994, p. 260.

⁶⁵⁶ *Ibid.*

Théodose a comme conséquence politique la *uictoria* – la victoire qui incarne alors un signe particulier de la faveur divine⁶⁵⁷ –, et celle-ci engendre à son tour un devoir de *pietas* de la part de l'armée, qui est priée d'agir de même avec les fils du défunt (§11). Ambroise établit ainsi dans son discours un lien entre *fides imperatoris* et *uictoria*⁶⁵⁸. Selon la conception de l'évêque, Dieu préservait en effet l'Empire romain : dans les batailles, c'était son aide qui était décisive et la *uirtus*, sans cet appui, devenait inefficace et l'action de l'empereur vouée à l'échec⁶⁵⁹. Il détermina, à l'attention des empereurs, les conditions qui devaient être remplies pour pouvoir bénéficier du soutien divin et en fit systématiquement l'éloge dans ses oraisons funèbres.

La *pietas* de Théodose est ainsi louée à travers les mesures qu'il prit, en faveur de la foi chrétienne, contre le paganisme (§4), mais également par l'éloge de la vengeance qu'il tira de la mort de Gratien, tué par Maxime (§39)⁶⁶⁰. La mort des usurpateurs Maxime et Eugène, qui sont présentés comme des infidèles (§4 ; 39), incarne dès lors l'accomplissement du devoir de *pietas* de l'empereur, qui défendit les intérêts de l'État et de l'Église : la *perfidia tyrannorum*, supplantée par Théodose (§4), était à la fois un manque de piété envers Dieu et un manque de loyauté envers le détenteur légitime du pouvoir.

Ambroise évoque dans son discours la *uictoria*, la *clementia*, la *pietas*, l'*indulgentia*, la *fides*, la *misericordia* et la *gratia* de l'empereur : l'ensemble de ces vertus, décrites dans les premiers paragraphes de l'oraison, montre que, pour l'évêque, Théodose était digne de l'Empire. À ces vertus, qui sont issues de la tradition romaine, Ambroise leur ajoute une connotation chrétienne qui devient évidente dans le bref rappel de la vie de l'empereur : il gouverna sous la devise du mot *dilexi* (§17-23) et il était conscient qu'il devait son succès à l'aide de Dieu et non à sa propre force ; la victoire du Frigidus est rappelée par l'évêque en guise d'argument pour appuyer cette affirmation (§23)⁶⁶¹. Cette victoire a été obtenue parce que Théodose avait foi en Dieu et c'est d'autant plus grâce à la reconnaissance de ses fautes et à sa pénitence qu'il reçut l'aide divine (§27). Ainsi, Ambroise fit l'éloge de son humilité, qualité qui lui valut un salut éternel (§27). L'évêque s'est servi par conséquent de cet épisode de la vie de l'empereur – sa pénitence après l'incident de Thessalonique – pour ajouter au catalogue des vertus impériales l'humilité, jusqu'alors inconnue des panégyristes impériaux⁶⁶².

⁶⁵⁷ F. E. Consolino, 1984b, p. 1044.

⁶⁵⁸ Cf. *supra*, p. 119-124.

⁶⁵⁹ F. Heim, 1992b, p. 156.

⁶⁶⁰ La *pietas*, dans l'idéologie païenne, s'exprime notamment par la dévotion envers l'État, la concorde et l'entente fraternelle entre les empereurs, les honneurs rendus aux dieux traditionnels et le respect du culte religieux (cf. *Pan. Lat.* III [11], 6-12).

⁶⁶¹ F. E. Consolino, 1994, p. 261.

⁶⁶² P. Maraval, 2009, p. 233 ; M. Stoppini, 1997-2000, p. 277 ; n. 17 : « Mentre virtù quali la *uictoria*, la *clementia*, la *pietas*, l'*indulgentia*, la *fides*, la *misericordia* e la *gratia*, rivisitate da Ambrogio in chiave cristiana, avevano una

V. 4. 3. L'*humilitas* : une vertu sans précédent

Théodose, en se repentant, avait reconnu une autorité supérieure à la sienne et s'était plié à une décision de l'Église en tant que fils soumis de Dieu. En agissant comme il le fit, il prouva à ce dernier sa fidélité et assura à son règne ainsi qu'à celui de ses fils la bienveillance divine. En faisant ainsi l'éloge de l'empereur, Ambroise incéra dans son oraison un élément tout à fait inédit : jamais l'humilité n'avait été tenue pour une vertu impériale. Elle n'est pas présente, en effet, dans les panégyriques traditionnels, dont celui de Pacatus en l'honneur de Théodose. Cette nouveauté présente dans la conception ambrosienne est encore plus flagrante si on tient compte qu'en de nombreux points les considérations du rhéteur gaulois se rapprochent de celles exprimées par Ambroise dans des textes antérieurs au panégyrique⁶⁶³. L'évêque introduisit dès lors, avec une vertu qui n'avait jusqu'à présent jamais caractérisé un empereur, un élément sans précédent dans l'éloge impérial, qui se définissait dans la soumission de Théodose à l'Église et dans la « cléricisation » qui s'en suivit de l'image de ce dernier : après sa victoire contre Eugène, l'empereur s'abstint momentanément de participer aux sacrements puisqu'il se faisait responsable de la mort de nombreux ennemis tombés au combat (§34) ; dans les derniers moments de sa vie, il demanda des nouvelles de l'évêque et s'inquiéta plus pour l'Église que pour lui-même (§35).

Le comportement de Théodose envers l'Église et sa hiérarchie, tel que décrit par Ambroise dans le *De obitu Theodosii*, correspond à l'opinion qu'avait l'évêque, et qu'il a soutenue à plusieurs reprises, concernant les champs d'application du pouvoir ecclésiastique et la nécessité pour l'empereur, considéré avant tout comme un fidèle, de se situer au sein de l'Église et non au-dessus⁶⁶⁴. Le décès de Théodose fut pour Ambroise l'occasion de faire l'éloge d'un modèle concret, d'élaborer un exemple à suivre pour les empereurs à venir. Augustin considéra de même que l'humilité dont fit preuve l'empereur était la qualité la plus admirable qui pouvait être louée⁶⁶⁵. Théodoret de Cyr, qui a fait une présentation dramatique de cet épisode, lui a assuré une postérité à travers nombre de textes hagiographiques qu'il a inspirés ainsi que, par extension, plusieurs représentations picturales de l'époque classique⁶⁶⁶.

tradizione pagana (la *clementia* era ad esempio una illustre virtù imperatoria risalente ad Augusto) e si addicevano al *capax imperii*, il caso dell'*humilitas* era diverso, tanto è vero che questa virtù, celebrata dagli storici ecclesiastici, non è ricordata dagli autori pagani. »

⁶⁶³ Cf. M. Sordi, 1988a, p. 93-100.

⁶⁶⁴ F. E. Consolino, 1994, p. 262-263 ; cf. *supra*, p. 25-27.

⁶⁶⁵ Aug., *Ciu.* V, 26, 1.

⁶⁶⁶ Le récit de Théodoret (*Hist. eccl.* V, 18) sera repris en Occident par Cassiodore dans son *Histoire tripartite* (IX, 30) et par Jacques de Voragine dans sa *Légende dorée* (LV, 7, 3).

En insistant sur la conduite de Théodose et sur les récompenses qu'il reçut de Dieu pour sa foi et sa reconnaissance, Ambroise a attribué à l'empereur chrétien des vertus impériales qui étaient issues de la tradition romaine et qui étaient reconnues par les païens, mais qu'il adapta selon les principes chrétiens. Ces qualités dont l'évêque para Théodose, à l'exception de l'*humilitas*, faisaient en effet partie du système des *uirtutes imperatoriae*, qui, en accord avec une tradition reflétée dans les panégyriques impériaux, distinguait celui qui était digne de l'Empire et légitimait de ce fait l'exercice de son pouvoir⁶⁶⁷.

La légitimation du pouvoir impérial basée uniquement sur l'adhésion à la foi chrétienne, qu'illustre l'épisode de l'*inuentio crucis*, fait en sorte de laisser peu de place, au sein du discours, aux traits descriptifs qui ne comportent aucune connotation chrétienne dans la représentation de l'*optimus princeps*⁶⁶⁸. Les vertus traditionnelles impériales sont donc matière à développement chez Ambroise, qui les adapte aux vues du christianisme et les utilise selon ses préceptes. Ainsi, il ne les rejette pas mais plutôt les christianise : la *pietas* de l'empereur, c'est sa foi en Dieu ; l'indulgence, le fruit de son amour du Christ et de la pitié qu'il éprouve pour les autres ; la *uictoria*, le résultat de la foi dont il fait preuve et de la bienveillance divine qui en découle, et non plus celui de la *uirtus*. À ces vertus qui ont un passé profane, Ambroise en loue une autre, jusqu'alors absente des panégyriques impériaux, soit l'humilité, qualité typiquement chrétienne que Théodose avait manifestée en se soumettant à la pénitence. Bien que l'évêque utilise une forme littéraire classique, le contenu de l'oraison se détache de la mentalité traditionnelle pour exprimer une conception de l'idéologie impériale inédite caractérisée par les valeurs du christianisme et l'*hereditas fidei*, thème crucial chez Ambroise qui trouve en la découverte de la croix et de ses clous son paroxysme.

⁶⁶⁷ F. E. Consolino, 1984b, p. 1026.

⁶⁶⁸ *Ibid.*, p. 1040.

CONCLUSION

L'étude des modes d'expression païens et chrétiens au IV^e siècle apr. J.-C., représentés dans les discours de Symmaque et d'Ambroise, permet de mettre au jour, pour cette période, deux conceptions de l'empereur et du pouvoir impérial tantôt divergentes et incompatibles, tantôt ressemblantes et véhiculant des aspects idéologiques semblables. Alors que Symmaque, membre païen du Sénat de Rome, prôna dans son panégyrique en l'honneur de l'avènement de Gratien la politique sénatoriale et les valeurs traditionnelles romaines, Ambroise véhicula, dans ses oraisons funèbres, une idéologie basée sur une représentation différente de l'empereur, influencée par un système de pensée chrétien et les valeurs qui se rattachent à cette foi religieuse. L'ensemble du contenu de ses oraisons est sans conteste marqué par le christianisme, qui s'était affirmé de plus en plus dans la société romaine à partir du règne de Constantin et qui changea progressivement la perception qu'avaient les habitants de l'Empire du monde et de l'environnement qui les entourait. Ce changement sur le plan des mentalités devait également susciter une modification de la perception du pouvoir impérial et des rapports qui liaient les sujets de l'Empire à l'empereur.

Toutefois, il ressort de cette étude que la foi nouvelle utilisa, en ce qui concerne le IV^e siècle, l'arsenal de la rhétorique classique pour soutenir son discours idéologique : l'idéologie chrétienne, telle que représentée chez Ambroise, ne tourna pas complètement le dos à l'héritage romain traditionnel, utilisant dès lors certains de ses *τόποι*, thèmes, valeurs et vertus. Cependant, bien que ces derniers fussent empruntés à une conception païenne de l'empereur, ils revêtirent une nouvelle symbolique et leur portée ne fut plus la même. En effet, les arguments profanes dans les oraisons d'Ambroise ne sont pas rares mais ils ne possèdent plus la même signification ni ne sont plus utilisés selon les mêmes fins que chez les auteurs païens, dont la mentalité était traditionnelle : leur nouveauté se situe dans les idées et les sentiments qui sont empruntés au christianisme. Ainsi, l'évêque de Milan utilisa dans certaines de ses oraisons funèbres, notamment celle destinée à Valentinien, des formes profanes issues de la rhétorique classique, mais les thèmes et les vertus qui composèrent sa conception du modèle impérial étaient néanmoins revêtus d'une symbolique ainsi que d'une signification chrétiennes et de nouveaux critères d'exercice du pouvoir, incompatibles avec la mentalité païenne, définirent également l'image du souverain idéal.

Alors qu'à cette époque l'image de l'empereur était encore théorisée dans les discours panégyriques impériaux, qui constituaient un miroir du prince idéal élaboré exclusivement à partir de valeurs traditionnelles, Ambroise également fit l'éloge des qualités des empereurs mais, cette

fois, en tant que chrétien, grâce à l'emploi de techniques d'interprétation chrétienne à la gloire du pouvoir impérial, à l'utilisation du passé biblique à travers des réminiscences et des exemples tirés des Écritures, et ce, en même temps qu'il donna, dans ses discours, des enseignements et des exhortations influencés par la morale chrétienne : la Bible constituait l'incontestable autorité sur laquelle s'appuyait sa foi et posséda dès lors un rôle non négligeable dans la définition de l'idéal impérial. L'influence qu'elle exerça sur l'image du souverain chrétien s'exprimait donc chez Ambroise de deux manières : par des préceptes et par des images ou exemples. Ainsi, l'empereur pouvait se faire rappeler que son pouvoir provenait de Dieu et également se voir proposer le modèle de David. Mises à part quelques évocations d'exemples d'empereurs antérieurs, l'histoire de l'Empire romain, avant que le christianisme ne s'y impose, n'est pas abordée dans les discours d'Ambroise, qui choisit de faire abstraction de ce passé et de faire un bond de l'histoire biblique de l'Ancien et du Nouveau Testament à l'histoire chrétienne du IV^e siècle, privilégiant ainsi les modèles de comportement tirés des Écritures. Symmaque, par contre, accorda une importance toute particulière au passé romain et aux exemples profanes d'hommes illustres, auxquels il compara Gratien.

Néanmoins, l'évêque ne présenta pas une transformation chrétienne de l'image de l'empereur totalement achevée. En effet, à l'analyse de ses oraisons funèbres, on peut affirmer qu'il désirait surtout produire une synthèse des pensées chrétienne et profane et non créer une culture chrétienne indépendante de la tradition classique. Cette dernière, devait cependant y être subordonnée, dont les valeurs étaient inférieures à celles du christianisme. Il n'a donc pas occulté la civilisation classique même s'il cherchait à démontrer la primauté de la Bible sur les écrits païens et qu'il considérait que les exemples bibliques valaient bien, sinon davantage, ceux de l'histoire grecque ou romaine : il désirait avant tout accorder la supériorité à la tradition chrétienne tout en conservant celle classique et non pas les opposer. Ce syncrétisme est particulièrement vrai pour le *De obitu Valentiniani*. Cependant, de l'éloge funèbre de Valentinien II à celui de Théodose, on assistera, dans le discours idéologique ambrosien, à une christianisation de la figure impériale de plus en plus complète, à une humanisation sans précédent de l'empereur, faisant intervenir des caractéristiques impériales incompatibles avec la mentalité païenne et sa conception du pouvoir.

Le IV^e siècle, nous l'avons vu, représente l'émergence d'une idéologie politique chrétienne qui se forma au côté du discours traditionnel et donc, par le fait même, le développement d'un élaboré et puissant discours chrétien dans des formes de plus en plus sécularisées, et ce, en même temps que le pouvoir de l'Église s'accroissait et s'affirmait dans l'Empire. Ceci est d'autant plus vrai que les panégyriques et les oraisons funèbres, moyen de communication politique, décrivaient

les attentes de l'élite sociale quand elle approchait l'empereur : l'image du souverain qui y est prônée prend appui sur une élaboration de l'ordre du monde et de la société qui met en scène un sauveur et un recours, masquant dès lors les conflits. Cette époque est ainsi caractérisée par l'établissement d'un langage nouveau du pouvoir dans la littérature chrétienne ainsi que d'un nouvel argumentaire qui en découle afin de le contrôler et qui reflète l'équilibre existant au sein de l'Empire romain tardif entre l'autocratie impériale, les notables de la cité et l'Église chrétienne.

Le IV^e siècle représente pour l'Occident le développement de façon délibérée d'une théorie politique se fondant sur l'Écriture sainte et y prenant appui, tel qu'Ambroise le fit. Le christianisme et la Bible ont joué un rôle considérable dans l'élaboration d'une pensée politique pendant l'Antiquité tardive. L'Écriture deviendra une source d'inspiration dans la définition de l'image de l'empereur chrétien ; dans une théorisation du pouvoir et de l'idéal impérial. Cependant, la Bible ne constitue pas un traité de politique et elle se veut, qui plus est, un recueil rassemblant des textes divers, d'époques, de genres et d'esprit différents. Toute société ou régime d'organisation imaginé par la collectivité, si cette dernière respecte la morale chrétienne, peut donc trouver en l'Écriture justification et inspiration. En ce domaine, le Livre saint n'offre pas, par conséquent, un corps de doctrines tout constitué. Il fut donc du ressort des Pères de l'Église, puis plus tard des auteurs du haut Moyen Âge, de repérer les textes, disséminés çà et là dans la Bible, qui étaient susceptibles d'une application à la réalité politique du moment, et ensuite de les interpréter. Ce corpus de textes ainsi formé et sur lequel repose la théorie du souverain chrétien est relativement réduit puisque d'une part, ces récits ne se trouvent pas en nombre infini et que, d'autre part, les auteurs se sont inspirés les uns des autres. L'Ancien Testament en renferme néanmoins un nombre conséquent qui offre un large éventail de situations et de personnages de sorte que les auteurs chrétiens, par leur truchement, furent en mesure d'exprimer et d'élaborer, pour le IV^e siècle, une idéologie impériale.

Ce sont désormais les rois du peuple hébreux et les patriarches qui symbolisent et illustrent les qualités du bon dirigeant, telles qu'elles avaient été définies depuis l'époque hellénistiques par les traités sur la royauté, reprises et développées par les panégyriques des empereurs ; sur ce point, les *Panégyriques Latins* ne diffèrent pas des discours prononcés par les rhéteurs grecs, tels Thémistios, Libanios, Synésios. Les auteurs chrétiens, en recourant au registre des figures bibliques, ont ainsi la capacité de préserver les valeurs essentielles qu'a forgées une expérience politique millénaire. En utilisant la Bible, ils épurent le culte impérial traditionnel : l'empereur, tout en conservant un rôle essentiel dans le mouvement qui relie l'Empire à l'Église, n'est plus le bénéficiaire d'une vénération culturelle mais le serviteur de Dieu, dont la foi et la fidélité sont gages de prospérité pour les citoyens et de victoire pour les soldats. Dès lors, les personnages issus de la

Bible tracent la voie à suivre à leurs descendants chrétiens et deviennent normes et modèles pour l'action politique ainsi que les grandes figures du passé romain le sont pour les païens, dont la mentalité et l'idéologie politique sont toutes deux traditionnelles. Ainsi, dans une conception chrétienne de l'idéal impérial, ce sont désormais les héros bibliques, les figures illustres de la Bible, qui sont proposés comme modèles à l'imitation de l'empereur chrétien, en lieu et place des héros de l'histoire romaine.

Ces exemples de comportement donnés à ce chrétien éminent figurent non seulement dans les ouvrages qui lui sont directement adressés, mais également dans ceux destinés à l'ensemble de la communauté chrétienne et qui visent souvent les empereurs ou parfois même les interpellent : c'est le cas notamment de certains passages des commentaires psalmiques, à l'attention de l'empereur chrétien, ainsi que des oraisons funèbres, qui abordent ses devoirs. Ainsi, dès le règne de Constantin, les prédicateurs ont l'habitude de s'adresser aux empereurs comme à des ouailles de prédilection. Il faut moins voir comme raison à cela leur volonté de faire la cour au souverain que leur adhésion implicite à l'idéologie impériale, dans laquelle, même aux temps chrétiens, une place importante lui était consacrée, et ce, tant dans la vie politique que dans celle religieuse.

D'après le constat que nous avons pu établir concernant les éloges funèbres d'Ambroise, qui se situaient au confluent de deux modes d'expression de l'idéologie impériale, la relation entre le discours classique et le discours chrétien ne doit pas être considérée comme une progression linéaire, comme un changement de l'un vers l'autre, et il ne faut pas non plus la décrire qu'en termes conflictuels. En effet, comme la recherche en anthropologie le souligna au cours des deux dernières décennies, le changement d'un système culturel à un autre ne s'effectue pas simplement, ou sur une ligne droite si on peut dire : il connaît différents niveaux de relation, passant tantôt par des conflits purs et simples, tantôt par des accommodations presque totales⁶⁶⁹.

Le IV^e siècle représente ainsi une période caractéristique d'assimilation et d'appropriation de formes de la rhétorique classique pour le développement d'un système chrétien d'expression politique et de communication avec le pouvoir impérial : « Classical rhetoric constituted both a technique – a form of specialized knowledge – and a means of institutional power⁶⁷⁰. » Puisque tout concourait à faire de ce siècle une époque où la rhétorique pouvait octroyer un pouvoir significatif, il était dans l'intérêt des chrétiens de s'approprier les techniques classiques de l'art oratoire. On peut donc observer une progression certaine du discours chrétien vers l'utilisation des lieux communs, des thèmes et des méthodes que les païens avaient eux-mêmes conçus auparavant pour leur propre

⁶⁶⁹ Cf. J. Ball, 1987, p. 249-262.

⁶⁷⁰ Av. Cameron, 1994 (1991), p. 87.

usage : dans l'élaboration d'une théorie politique, les chrétiens adaptèrent les thèmes et les styles traditionnels selon leur point de vue et s'exprimèrent en fonction de la position d'autorité qu'ils possédaient. Cette utilisation des techniques profanes à des finalités chrétiennes atteignit en effet son paroxysme à cette époque avec des auteurs chrétiens tels que, du côté de la langue grecque, Grégoire de Nazianze et Jean Chrysostome, et du côté de celle latine, Ambroise. On ne pouvait guère espérer voir l'expression d'un jugement totalement négatif sur la culture classique émanant d'auteurs qui avaient été formés par elle et qui mettaient à profit l'enseignement qu'ils en avaient reçu, et ce, même s'ils tentaient de la dénigrer avec plus ou moins de conviction. À l'exemple de cette influence entre formes profanes et formes chrétiennes, la notion de dichotomie entre christianisme et paganisme, si présente dans les sources anciennes et prônée par celles-ci, est aussi à nuancer : comme Av. Cameron l'affirma, elle doit être davantage comprise comme un artifice rhétorique et un symptôme d'un besoin d'ajustement et de définition de l'un vis-à-vis de l'autre⁶⁷¹. Cette confrontation constituait pour le christianisme une condition nécessaire à ce qu'on peut appeler son « auto-définition » : il devait nécessairement se confronter à ce qui était autre pour être en mesure de prendre conscience de son identité et de son altérité.

À la lumière de cette étude sur l'éloge de l'empereur au IV^e siècle apr. J.-C. et l'élaboration d'une idéologie chrétienne du pouvoir, marquée par des similitudes avec la culture traditionnelle, ses *τόποι* rhétoriques et sa propre conception de l'idéal impérial, il semblerait qu'il faille réévaluer l'impact de la culture classique sur les milieux intellectuels chrétiens et sur leur façon de penser. Les orateurs chrétiens de l'Antiquité tardive, notamment, convertirent leur rhétorique en un discours particulièrement puissant en termes politiques et cherchèrent, en utilisant et interprétant le passé, à établir, ou du moins à projeter, une emprise et un contrôle plus solides sur le présent et l'avenir. Alors qu'auparavant ce rôle représentait l'apanage des auteurs païens de discours panégyriques, les chrétiens soumièrent leurs productions rhétoriques aux besoins de l'État et tentèrent, au moyen de celles-ci, de consolider leur pouvoir politique nouvellement acquis pour les générations à venir. En adaptant leurs discours et leurs écrits au contexte et aux nouvelles situations politiques, les chrétiens voulurent montrer comment le christianisme était compatible avec le système impérial. Les évêques du IV^e siècle, ayant souvent eu recours aux techniques classiques pour définir la relation entre l'empereur et l'Église, succédèrent en quelque sorte aux orateurs épidiectiques de la Seconde Sophistique.

L'Antiquité tardive se caractérise par la transformation progressive de l'Empire romain en Empire chrétien ; par le besoin d'un discours politique et idéologique différent pour soutenir un

⁶⁷¹ Av. Cameron, 1994 (1991), p. 7.

nouveau type de pouvoir en évolution, un nouveau type de gouvernement, et donc, une nouvelle façon de gouverner. La théorisation du pouvoir impérial se faisait par le biais de la littérature, qu'elle s'exprimât de façon orale ou écrite, ce qui rendait nécessaire sa régularisation. Il est clair qu'il existait un lien intrinsèque entre la littérature et l'exercice du pouvoir et que celle-ci contribuait au maintien politique de la structure étatique de l'Empire romain tardif.

La théorie ou plutôt la théologie chrétienne du pouvoir politique a continué à s'exprimer après le IV^e siècle sous forme de panégyriques et d'oraisons. On peut notamment mentionner le panégyrique d'Ennode de Pavie en l'honneur de Théodoric, œuvre composée au VI^e siècle par un chrétien imprégné de culture classique. La conception du pouvoir politique d'Isidore de Séville, au VII^e siècle, est à comprendre comme le résultat d'une synthèse, l'aboutissement d'une réflexion amorcée au cours du siècle précédent : sans prétendre qu'il s'est inspiré directement d'Avit, d'Ennode, de Cassiodore ou de Grégoire de Tours, sa pensée est le fruit de la rencontre entre une situation politique et une situation culturelle qui permettait la naissance d'une théorie politique dont plusieurs, avant lui, avaient abordé les prémisses. La royauté selon Isidore est donc le sommet d'un travail antérieur de réflexion qui doit être à considérer⁶⁷². Après la chute de l'Empire romain d'Occident, les lettrés, dans les nouveaux royaumes, devaient maintenant réfléchir sur l'idéal du pouvoir royal. Le temps était venu pour l'Occident, qui avait retrouvé un ordre, de se donner un sens. Ainsi, comme le dit M. Reydellet : « après le temps de l'action venait celui de la réflexion⁶⁷³. » De Sidoine Apollinaire à Isidore de Séville, la production littéraire, reflet de l'activité intellectuelle d'une époque, matérialise la crise de conscience qui frappa alors l'Occident et au sein de laquelle on chercha, dans les cadres traditionnels de la culture classique, à définir la royauté et son idéal.

⁶⁷² L'ouvrage de M. Reydellet (1981), qui analyse l'image du roi et de la royauté dans les œuvres du VI^e siècle, offre un point de départ non négligeable pour l'étude de la littérature panégyrique chrétienne après le IV^e siècle.

⁶⁷³ *Ibid.*, p. xvi.

BIBLIOGRAPHIE

I. Sources

- AELIUS ARISTIDE. *Works*. Vol. I : *The Panathenaic Oration ; To Plato: in Defence of Oratory*. With an English translation by Charles A. Behr, Londres, William Heinemann ; Cambridge, Harvard University Press, 1973, xxvi-568 p. (coll. « LCL », 458).
- *The Complete Works*. Vol. II : *Orations XVII-LIII*. Translated into English by Charles A. Behr, Leiden, E. J. Brill, 1981, viii-502 p.
- AELIUS ARISTIDE (Pseudo-). *Arts rhétoriques*. T. I : *Livre I : Le discours politique*. Texte établi et traduit par Michel Patillon, Paris, Belles Lettres, 2002, lxxx-204 p. (coll. « CUF », 423).
- *Arts rhétoriques*. T. II : *Livre II : Le discours simple*. Texte établi et traduit par Michel Patillon, Paris, Belles Lettres, 2002, 234 p. (coll. « CUF », 424).
- AMBROISE DE MILAN. *Opera*. Pars I : *Exameron ; De paradiso ; De Cain et Abel ; De Noe ; De Abraham ; De Isaac uel anima ; De bono mortis*. Recensuit Carolus Schenkl, Vienne, Tempsky ; Leipzig, Freytag, 1896, lxxxviii-753 p. (coll. « CSEL », 32).
- *Opera*. Pars VII : *Explanatio symboli ; De sacramentis ; De mysteriis ; De paenitentia ; De excessu fratris ; De obitu Valentiniani ; De obitu Theodosii*. Recensuit Otto Faller, Vienne, Hoelder-Pichler-Tempsky, 1955, xviii-443 p. (coll. « CSEL », 73).
- *Apologie de David*. Texte établi par Pierre Hadot et traduit par Marius Cordier, Paris, Cerf, 1977, 211 p. (coll. « SC », 239).
- *Opere esegetiche*. Vol. VII : *Explanatio psalmodum XII : Commento ai dodici Salmi ; tomo I : Salmi I ; XXXV-XXXVIII*. Introduzione, traduzione, note e indici di Luigi F. Pizzolato, Milan, Biblioteca Ambrosiana ; Rome, Città Nuova, 1980a, 379 p. (coll. « SAEMO », 7).
- *Opere esegetiche*. Vol. VII : *Explanatio psalmodum XII : Commento ai dodici Salmi ; tomo II : Salmi XXXIX ; XL ; XLIII ; XLV ; XLVII ; XLVIII ; LXI*. Introduzione, traduzione, note e indici di Luigi F. Pizzolato, Milan, Biblioteca Ambrosiana ; Rome, Città Nuova, 1980b, 361 p. (coll. « SAEMO », 8).
- *Opera*. Pars X : *Epistulae et Acta ; tomus III : Epistularum liber decimus ; Epistulae extra collectionem ; Gesta concilii aquileiensis*. Recensuit Michaela Zelzer, Vienne, Hoelder-Pichler-Tempsky, 1982, cci-368 p. (coll. « CSEL », 82).

- . *Les devoirs*. T. I : *Livre I*. Texte établi et traduit par Maurice Testard, Paris, Belles Lettres, 1984, 285 p. (coll. « CUF », 268).
 - . *Discorsi e lettere*. Vol. I : *Le orazioni funebri*. Introduzione, traduzione, note e indici di Gabriele Banterle, Milan, Biblioteca Ambrosiana ; Rome, Città Nuova, 1985, 289 p. (coll. « SAEMO », 18).
 - . *Opere esegetiche*. Vol. VIII : *Explanatio psalmi CXVIII : Commento al Salmo CXVIII* ; tomo I : *Lettere I-XI*. Introduzione, traduzione, note e indici di Luigi F. Pizzolato, Milan, Biblioteca Ambrosiana ; Rome, Città Nuova, 1987, 486 p. (coll. « SAEMO », 9).
 - . *Opere morali*. Vol. II : *Verginità e vedovanza* ; tomo I : *De uirginibus ; De uiduis*. Traduzione, note e indici di Franco Gori, Milan, Biblioteca Ambrosiana ; Rome, Città Nuova, 1989a, 322 p. (coll. « SAEMO », 14).
 - . *Opere morali*. Vol. II : *Verginità e vedovanza* ; tomo II : *De uirginitate ; De institutione uirginis ; Exhortatio uirginitatis*. Traduzione, note e indici di Franco Gori, Milan, Biblioteca Ambrosiana ; Rome, Città Nuova, 1989b, 321 p. (coll. « SAEMO », 14).
 - . *Hymnes*. Texte établi et traduit sous la direction de Jacques Fontaine par J.-L. Charlet *et al.*, Paris, Cerf, 1992, 695 p.-annexes (coll. « Patrimoines Christianisme »).
 - . *Les devoirs*. T. II : *Livres II-III*. Texte établi et traduit par Maurice Testard, Paris, Belles Lettres, 1992, 269 p. (coll. « CUF », 196).
 - . *Political Letters and Speeches*. Translated by John H. W. G. Liebeschuetz, Liverpool, Liverpool University Press, 2010, xvi- 424 p. (coll. « TTH », 43).
- AMMIEN MARCELLIN. *Histoires*. T. I : *Livres XIV-XVI*. Texte établi et traduit par Édouard Galletier, Paris, Belles Lettres, 1968, 297 p.-cartes (coll. « CUF », 190).
- . *Histoires*. T. IV¹ : *Livres XXIII-XXV*. Texte établi et traduit par Jacques Fontaine, Paris, Belles Lettres, 1977, 212 p. (coll. « CUF », 271).
 - . *Histoires*. T. V : *Livres XXVI-XXVIII*. Texte établi et traduit par Marie-Anne Marié, Paris, Belles Lettres, 1984, 309 p.-cartes (coll. « CUF », 271).
 - . *Histoires*. T. III : *Livres XX-XXII*. Texte établi et traduit par Jacques Fontaine, Paris, Belles Lettres, 1996, lxviii-359 p.-cartes (coll. « CUF », 333).
 - . *Histoires*. T. VI : *Livres XXIX-XXXI*. Texte établi et traduit par Guy Sabbah, Paris, Belles Lettres, 2002, lxvi-367 p.-cartes (coll. « CUF », 354).

- ANONYME LATIN. *Traité de physiognomonie*. Texte établi et traduit par Jacques André, Paris, Belles Lettres, 1981, 155 p. (coll. « CUF », 254).
- Anthologie grecque*. T. VI : *Livre VIII (Épigrammes de saint Grégoire le Théologien)*. Texte établi et traduit par Pierre Waltz, Paris, Belles Lettres, 1960, 123 p. (coll. « CUF », 99).
- ARISTOPHANE. *Works*. Vol. I : *Acharnians ; Knights*. With an English translation by Jeffrey Henderson, Londres, William Heinemann ; Cambridge, Harvard University Press, 1998, viii-408 p. (coll. « LCL », 178).
- *Works*. Vol. II : *Clouds ; Wasps ; Peace*. With an English translation by Jeffrey Henderson, Londres, William Heinemann ; Cambridge, Harvard University Press, 1998, 606 p. (coll. « LCL », 488).
- ARISTOTE. *Rhétorique*. T. I : *Livre I*. Texte établi et traduit par Médéric Dufour, Paris, Belles Lettres, 1932, 144 p. (coll. « CUF », 68).
- *Rhétorique*. T. III : *Livre III*. Texte établi et traduit par Médéric Dufour et André Wartelle, Paris, Belles Lettres, 1973, 175 p. (coll. « CUF », 220).
- *Poétique*. Texte établi et traduit par Joseph Hardy, Paris, Belles Lettres, 2002 (1932), 148 p. (coll. « CUF », 74).
- ATHANASE D’ALEXANDRIE. *Vie d’Antoine*. Texte établi et traduit par Gerhardus J. M. Bartelink, Paris, Cerf, 1994, 432 p. (coll. « SC », 400).
- AUGUSTIN D’HIPHONE. *Œuvres complètes*. T. XI : *Explication des Épîtres aux Romains et aux Galates ; Appendice contenant des opuscules sur l’Écriture sainte et des questions sur l’Ancien et le Nouveau Testament ; Commencement des discours sur les Psaumes*. Texte traduit et annoté par Joseph-Maxence Péronne *et al.*, Paris, Louis Vivès, 1871, 883 p.
- *Confessions*. T. I : *Livres I-VIII*. Texte établi et traduit par Pierre de Labriolle, Paris, Belles Lettres, 1947, xxxi-202 p. (coll. « CUF », 27).
- *Opera*. Sectio II : *Epistulae* ; pars IV: *Ep. CLXXXV-CCLXX*. Recensuit Aloisius Goldbacher, Vienne, Tempsky ; Leipzig, Freytag, 1991, 656 p. (coll. « CSEL », 57).
- *La Cité de Dieu*. T. I : *Livres I-X*. Texte traduit par Gustave Combès, Paris, Institut d’Études Augustiniennes, 1993, 636 p. (coll. « Nouvelle bibliothèque augustinienne », 3).
- *La crise pélagienne*. T. I : *Epistula ad Hilarium Syracusanum ; De Perfectione iustitiae hominis ; De natura et gratia ; De gestis Pelagii*. Texte traduit par Georges de Plinval et

Jeanne de la Tullaye, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1994, 672 p. (coll. « Bibliothèque augustinienne ; Œuvres de saint Augustin », 21).

AURÉLIUS VICTOR. *Livre des Césars*. Texte établi et traduit par Pierre Dufraigne, Paris, Belles Lettres, 1975, lxiii-213 p. (coll. « CUF », 221).

AURÉLIUS VICTOR (Pseudo-). *Abrégé des Césars*. Texte établi et traduit par Michel Festy, Paris, Belles Lettres, 2002, cix-302 p. (coll. « CUF », 353).

AUSONE. *Opera*. *Recognovit brevis annotatione critica instruit* Roger P. H. Green, Oxford, Clarendon Press, 1999, xxx-316 p. (coll. « OCT »).

BASILE DE CÉSARÉE. *Aux jeunes gens, sur la manière de tirer profit des lettres helléniques*. Texte établi et traduit par Fernand Boulenger, Paris, Belles Lettres, 1952, 75 p. (coll. « CUF », 77).

CASSIODORE. *Historia ecclesiastica tripartita*. Recensuit Waltarius Jacob, editionem curavit Rudolphus Hanslik, Vienne, Hoelder-Pichler-Tempsky, 1952, xx-766 p. (coll. « CSEL », 71).

CATULLE. *Poésies*. Texte établi et traduit par Georges Lafaye, Paris, Belles Lettres, 1964, xxxviii-127 p. (coll. « CUF », 24).

CICÉRON. *De oratore*. Vol. I : *Books I-II*. With an English translation by Edward W. Sutton, Londres, William Heinemann ; Cambridge, Harvard University Press, 1948 (1942), xxiii-480 p. (coll. « LCL », 348).

— *De oratore*. Vol. II : *Book III ; De fato ; Paradoxa stoicorum ; De partitione oratoria*. With an English translation by Harris Rackham, Londres, William Heinemann ; Cambridge, Harvard University Press, 1948 (1942), 438 p. (coll. « LCL », 349).

— *Discours*. T. VII : *Pour M. Fonteius ; Pour A. Cécina ; Sur les pouvoirs de Pompée*. Texte établi et traduit par André Boulanger, Paris, Belles Lettres, 1950, 195 p. (coll. « CUF », 54).

— *Caton l'Ancien (De la vieillesse)*. Texte établi et traduit par Pierre Wuilleumier, Paris, Belles Lettres, 1955, cix-190 p. (coll. « CUF », 160).

— *Philippics*. With an English translation by Walter C. A. Ker, Londres, William Heinemann ; Cambridge, Harvard University Press, 1957 (1926), xii-656 p. (coll. « LCL », 189).

— *Traité des lois*. Texte établi et traduit par Georges de Plinval, Paris, Belles Lettres, 1959, lxxii-131 p. (coll. « CUF », 156).

- . *Brutus*. Texte établi et traduit par Jules Martha, Paris, Belles Lettres, 1960, xiv-140 p. (coll. « CUF », 21).
- . *Tusculanes*. T. II : *Livres III-V*. Texte établi par Georges Fohlen et traduit par Jules Humbert, Paris, Belles Lettres, 1960, iii-183 p. (coll. « CUF », 65).
- . *Correspondance*. T. VII : *Lettres CCCCLXXVIII-DLXXXVI*. Texte établi et traduit par Jean Beaujeu, Paris, Belles Lettres, 1980, 335 p. (coll. « CUF », 246).
- . *La République*. T. II : *Livres II-VI*. Texte établi et traduit par Esther Bréguet, Paris, Belles Lettres, 1980, 209 p. (coll. « CUF », 6).
- . *Correspondance*. T. VIII : *Lettres DLXXXVII- DCCVI*. Texte établi et traduit par Jean Beaujeu, Paris, Belles Lettres, 1983, 358 p.-planche (coll. « CUF », 261).
- CLÉMENT D’ALEXANDRIE. *Le Protreptique*. Texte établi et traduit par Claude Mondésert, Paris, Cerf, 2004, 218 p. (coll. « SC », 2^{bis}).
- Code Théodosien*. T. I : *Livre XVI*. Texte établi et traduit par Jean Rougé, Paris, Cerf, 2005, 524 p. (coll. « SC », 497).
- The Theodosian Code and Novels, and the Sirmondian Constitutions*. Translated by Clyde Pharr, New York, Greenwood Press, 1969 (1952), xxvi-643 p.-carte (coll. « Corpus of Roman Law », 1).
- Constitutions apostoliques*. T. I : *Livres I-II*. Texte établi et traduit par Marcel Metzger, Paris, Cerf, 1985, 356 p. (coll. « SC », 320).
- DION CASSIUS. *Roman History*. Vol. IX : *Books LXXI-LXXX*. With an English translation by Earnest Cary, Londres, William Heinemann ; Cambridge, Harvard University Press, 1982 (1927), v-572 p. (coll. « LCL », 177).
- DION CHRYSOSTOME. *Works*. Vol. I, with an English translation by James W. Cohoon, Londres, William Heinemann ; Cambridge, Harvard University Press, 1932, xv-570 p. (coll. « LCL », 257).
- DENYS D’HALICARNASSE. *The Roman Antiquities*. Vol. III : *Books V-VI*. With an English translation by Earnest Cary, Londres, William Heinemann ; Cambridge, Harvard University Press, 1953 (1940), 387 p. (coll. « LCL », 357).
- . *Opuscules rhétoriques*. T. V : *L’Imitation (Fragments, Épitomé) ; Première lettre à Ammée ; Lettre à Pompée Géminos ; Dinarque*. Texte établi et traduit par Germaine Aujac, Paris, Belles Lettres, 1992, 305 p. (coll. « CUF », 351).

- Éloge funèbre d'une matrone romaine (Éloge dit de Turia)*. Texte établi et traduit par Marcel Durry, Paris, Belles Lettres, 1992 (1950), xcvi-83 p. (coll. « CUF », 129).
- EUNAPE. « Fragments », in : Roger C. BLOCKLEY (ed.). *The Fragmentary Classicising Historians of the Later Roman Empire : Eunapius, Olympiodorus, Priscus and Malchus*. T. II : *Text, Translation and Historiographical Notes*. Liverpool, Francis Cairns, 1983, p. 2-150 (coll. « Arca - Classical and Medieval Texts, Papers and Monographs », 10).
- EUSÈBE DE CÉSARÉE. *Histoire ecclésiastique*. T. II : *Livres V-VII*. Texte établi et traduit par Gustave Bardy, Paris, Cerf, 1955, 238 p. (coll. « SC », 41).
- *Histoire ecclésiastique*. T. III : *Livres VIII-X ; Les martyrs en Palestine*. Texte établi et traduit par Gustave Bardy, Paris, Cerf, 1958, viii-177 p. (coll. « SC », 55).
- *Church History; Life of Constantine; Constantine's Oration to the Assembly of the Saints; Oration in Praise of Constantine*. Translated by Arthur C. McGiffert and Ernest C. Richardson, Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans, 1961 (1952), x-632 p. (coll. « NPNF », série II, 1).
- *Sulla vita di Costantino*. Introduzione, traduzione e note a cura di Luigi Tartaglia, Naples, M. d'Auria, 1984, 217 p. (coll. « Associazione di Studi Tardoantichi », 8).
- EUTROPE. *Abrégé d'histoire romaine*. Texte établi et traduit par Joseph Hellegouarc'h, Paris, Belles Lettres, 2002, lxxxv-274 p. (coll. « CUF », 356).
- GRÉGOIRE DE NAZIANZE. *Œuvres poétiques*. T. I¹ : *Poèmes personnels II, I, 1-11*. Texte établi par André Tuilier et Guillaume Bady, traduit par Jean Bernardi, Paris, Belles Lettres, 2004, ccxviii-214 p. (coll. « CUF », 433).
- GRÉGOIRE DE NYSSE. *La Vie de Moïse ou Traité de la perfection en matière de vertu*. Texte établi et traduit par Jean Daniélou, Paris, Cerf, 1955, xxxv-155 p. (coll. « SC », 1^{bis}).
- HÉRACLITE. *Allégories d'Homère*. Texte établi et traduit par Félix Buffière, Paris, Belles Lettres, 2003, lxi-226 p. (coll. « CUF », 156).
- HÉRODIEN. *Histoire des empereurs romains : de Marc-Aurèle à Gordien III (180 ap. J.-C.-238 ap. J.-C.)*. Texte traduit par Denis Roques, Paris, Belles Lettres, 1990, 314 p. (coll. « La roue à livres », 4).
- HÉSIODE. *Théogonie ; Les Travaux et les Jours ; Le Bouclier*. Texte établi et traduit par Paul Mazon, Paris, Belles Lettres, 1978, xxx-158 p. (coll. « CUF », 45).

- HIPPOLYTE DE ROME. *La tradition apostolique : d'après les anciennes versions*. Texte établi et traduit par Bernard Botte, Paris, Cerf, 1984, 149 p. (coll. « SC », 11^{bis}).
- Histoire Auguste*. Texte établi et traduit par André Chastagnol, Paris, Robert Laffont, 1994, clxxxii-1244 p. (coll. « Bouquins »).
- HORACE. *Odes et Épodes*. T. I, texte établi et traduit par François Villeneuve, Paris, Belles Lettres, 1990, xcv-239 p. (coll. « CUF », 53).
- HYDACE. *Chronique*. T. I, texte établi et traduit par Alain Tranoy, Paris, Cerf, 1974, 179 p. (coll. « SC », 218).
- ISOCRATE. *Works*. Vol. III : *Orations ; Letters 1-9*. With an English translation by Larue Van Hook, Londres, William Heinemann ; Cambridge, Harvard University Press, 1954 (1945), x-524 p. (coll. « LCL », 373).
- *Discours*. T. IV : *Philippe ; Panathénaïque ; Lettres ; Fragments*. Texte établi et traduit par Georges Mathieu et Émile Brémond, Paris, Belles Lettres, 1962, 269 p. (coll. « CUF », 155).
- JEAN CASSIEN. *Conférences*. T. II : *Conférences VIII-XVII*. Texte établi et traduit par Eugène Pichery, Paris, Cerf, 1958, 149 p. (coll. « SC », 54).
- JEAN CHRYSOSTOME. « VI homilia : *Aduersus catharos* », in : Jean-Paul MIGNÉ (éd.). *S. P. N. Joannis Chrysostomi archiepiscopi Constantinopolitani opera omnia quae exstant*. Paris, J.-P. Migne editorem, 1862, p. 491-494 (coll. « PG », 63).
- *On the Priesthood ; Ascetic Treatises ; Select Homilies and Letters ; Homilies on the Statues*. Translated by William R. W. Stephens *et al.*, Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans, 1956, vi-514 p. (coll. « NPNF », série I, 9).
- *Sur la vaine gloire et l'éducation des enfants*. Texte établi et traduit par Anne-Marie Malingrey, Paris, Cerf, 1972, 302 p. (coll. « SC », 188).
- JÉRÔME (Saint). *Correspondance*. T. I : *Lettres I-XXII*. Texte établi et traduit par Jérôme Labourt, Paris, Belles Lettres, 1949, lxxvii-170 p. (coll. « CUF », 126).
- *Correspondance*. T. III : *Lettres LIII-LXX*. Texte établi et traduit par Jérôme Labourt, Paris, Belles Lettres, 1953, 264 p. (coll. « CUF », 140).
- JORDANÈS. *Histoire des Goths*. Texte traduit par Olivier Devillers, Paris, Belles Lettres, 1995, xxx-cartes-329 p. (coll. « Roue à livres », 27).

- JULIEN (L'empereur). *Œuvres complètes*. T. I² : *Lettres et fragments*. Texte établi et traduit par Joseph Bidez, Paris, Belles Lettres, 2003 (1924), xxiv-445 p. (coll. « CUF », 22).
- *Œuvres complètes*. T. II² : *Discours de Julien empereur (X-XII) : Les Césars ; Sur Hélios-Roi ; Misopogon*. Texte établi et traduit par Christian Lacombrade, Paris, Belles Lettres, 2003, 332 p. (coll. « CUF », 170).
- LACTANCE. *Opera omnia*. Pars I² : *Diuinae institutiones et Epitome diuinarum institutionum*. Recensuit Samuel Brandt, Vienne, Tempsky ; Leipzig, Freytag, 1890, 487 p. (coll. « CSEL », 19).
- LIBANIOS. *Opera*. Vol. I² : *Orationes VI-XI*. Recensuit Richardus Foerster, Hildesheim, G. Olms, 1963a, 214 p. (coll. « BT »).
- *Opera*. Vol. II : *Orationes XII-XXV*. Recensuit Richardus Foerster, Hildesheim, G. Olms, 1963b, 572 p. (coll. « BT »).
- *Opera*. Vol. III : *Orationes XXVI-L*. Recensuit Richardus Foerster, Hildesheim, G. Olms, 1963c, lxiv-487 p. (coll. « BT »).
- *Opera*. Vol. X : *Epistulae 1-839*. Recensuit Richardus Foerster, Hildesheim, G. Olms, 1963d, viii-761 p. (coll. « BT »).
- *Opera*. Vol. XI : *Epistulae 840-1544 una cum pseudepigraphis et basilii cum Libanio commercio epistolico ; Fragmenta*. Recensuit Richardus Foerster, Hildesheim, G. Olms, 1963e, 675 p. (coll. « BT »).
- *Selected Works*. Vol. I: *The Julianic Orations*. With an English translation by Albert F. Norman, Londres, William Heinemann ; Cambridge, Harvard University Press, 1969, lx-529 p. (coll. « LCL », 451).
- *Discours*. T. I : *Autobiographie (Discours I)*. Texte établi par Jean Martin et traduit par Paul Petit, Paris, Belles Lettres, 1979, xxxv-293 p. (coll. « CUF », 256).
- *Autobiography and Selected Letters*. Vol. I : *The Autobiography ; Letters 1-50*. With an English translation by Albert F. Norman, Londres, William Heinemann ; Cambridge, Harvard University Press, 1992, viii-529 p. (coll. « LCL », 478).
- LONGIN (Pseudo-). *Du sublime*. Texte établi et traduit par Henri Lebègue, Paris, Belles Lettres, 1952, xxvii-73 p. (coll. « CUF », 93).
- LUCIEN. *Works*. Vol. III, with an English translation by Austin M. Harmon, Londres, William Heinemann ; Cambridge, Harvard University Press, 1947 (1921), 491 p. (coll. « LCL », 130).

- . *Opera*. T. III : *Libelli 44-68*. Recognovit brevis annotatione critica instruxit Matthew D. Macleod, Oxford, Clarendon Press, 1980, xiv-391 p. (coll. « OCT »).
- . *Comment écrire l'histoire*. Texte traduit par André Hurst, Paris, Belles Lettres, 2010, 160 p. (coll. « La roue à livres », 55).
- MARCELLIN. *The Chronicle*. With an English translation by Brian Croke, Sydney, Association for Byzantine Studies, 1995, xxvii-152 p. (coll. « *Byzantina Australiensia* », 7).
- MÉNANDRE LE RHÉTEUR. *Treatises*. Edited with an English translation by Donald A. Russell and Nigel G. Wilson, Oxford, Oxford University Press, 1981, xlvi-391 p.
- ORIGÈNE. *Homélie sur Josué*. Texte établi et traduit par Annie Jaubert, Paris, Cerf, 1960, 518 p. (coll. « SC », 71).
- . *Contre Celse*. T. I : *Livres I-II*. Texte établi et traduit par Marcel Borret, Paris, Cerf, 1967, 481 p. (coll. « SC », 132).
- . *Homélie sur la Genèse*. Texte établi et traduit par Louis Doutreleau, Paris, Cerf, 1976, 433 p. (coll. « SC », 7^{bis}).
- . *Commentaire sur le Cantique des cantiques*. T. I : *Prologue ; Livres I-II*. Texte établi et traduit par Luc Brésard et Henri Crouzel, Paris, Cerf, 1991, 471 p. (coll. « SC », 375).
- OROSE. *Histoires*. T. III : *Livre VII*. Texte établi et traduit par Marie-Pierre Arnaud-Lindet, Paris, Belles Lettres, 1991, 217 p. (coll. « CUF », 297).
- OVIDE. *L'Art d'aimer*. Texte établi et traduit par Henri Bornecque, Paris, Belles Lettres, 1967, ix-95 p. (coll. « CUF », 20).
- Panegyriques Latins*. T. I : *Panegyriques I-V*. Texte établi et traduit par Édouard Galletier, Paris, Belles Lettres, 1949, lxx-140 p. (coll. « CUF », 128).
- . T. II : *Panegyriques VI-X*. Texte établi et traduit par Édouard Galletier, Paris, Belles Lettres, 1952, 206 p. (coll. « CUF », 137).
- . T. III : *Panegyriques XI-XII*. Texte établi et traduit par Édouard Galletier, Paris, Belles Lettres, 1955, 139 p. (coll. « CUF », 147).
- PAULIN DE MILAN. « Vie d'Ambroise », in : Jean-Pierre MAZIÈRES *et al.* (éd.). *Trois Vies Cyprien, Ambroise, Augustin par trois témoins*. Texte traduit par Jean-Pierre Mazières, Paris, Brépols, 1994, p. 55-103 (coll. « Les Pères dans la foi », 56).

- PLATON. *Timée ; Critias*. Texte traduit par Luc Brisson avec la collaboration de Michel Patillon, Paris, Flammarion, 1992, 438 p.
- PLINE LE JEUNE. *Lettres*. T. I : *Livres I-III*. Texte établi et traduit par Anne-Marie Guillemin, Paris, Belles Lettres, 1961, lvi-146 p. (coll. « CUF », 391).
- . *Lettres*. T. IV : *Livre X ; Panégyrique de Trajan*. Texte établi et traduit par Marcel Durry, Paris, Belles Lettres, 1964, xvii-200 p. (coll. « CUF », 122).
- PLUTARQUE. *Consolation à Apollonios*. Texte établi et traduit par Jean Hani, Paris, Klincksieck, 1972, 207 p. (coll. « Études et commentaires », 78).
- POLYBE. *Histoires*. T. VI : *Livre VI*. Texte établi et traduit par Raymond Weil, Paris, Belles Lettres, 1977, 161 p.-plan (coll. « CUF », 253).
- PRUDENCE. *Œuvres*. T. IV : *Le Livre des couronnes (Peristephanon liber) ; Dittochaëon ; Épilogue*. Texte établi et traduit par Maurice Lavarenne, Paris, Belles Lettres, 1951, 231 p. (coll. « CUF », 132).
- QUINTILLIEN. *Institutiones oratoriae*. Vol. I : *Books I-III*. With an English translation by Harold E. Butler, Londres, William Heinemann ; Cambridge, Harvard University Press, 1953 (1921)a, xiv-544 p. (coll. « LCL », 124).
- . *Institutiones oratoriae*. Vol. III : *Books VII-IX*. With an English translation by Harold E. Butler, Londres, William Heinemann ; Cambridge, Harvard University Press, 1953 (1921)b, viii- 595 p. (coll. « LCL », 126).
- . *Institution oratoire*. T. III : *Livres IV-V*. Texte établi et traduit par Jean Cousin, Paris, Belles Lettres, 1976, 255 p. (coll. « CUF », 224).
- RUFIN D'AQUILÉE. *The Church History: books X-XI*. With an English translation by Philip R. Amidon, New York, Oxford University Press, 1997, p. xix-132 p.
- SÉNÈQUE. *Dialogues*. T. III : *Consolations (Consolation à Marcia ; Consolation à Helvia ; Consolation à Polybius)*. Texte établi et traduit par René Waltz, Paris, Belles Lettres, 1923, ix-124 p. (coll. « CUF », 17).
- . *Lettres à Lucilius*. T. I : *Livres I-IV*. Texte établi par François Préchac et traduit par Henri Noblot, Paris, Belles Lettres, 1959, xxi-170 p. (coll. « CUF », 112).
- . *Lettres à Lucilius*. T. IV : *Livres XIV-XVIII*. Texte établi par François Préchac et traduit par Henri Noblot, Paris, Belles Lettres, 1962, 195 p. (coll. « CUF », 167).

- . *Lettres à Lucilius*. T. II : *Livres V-VII*. Texte établi par François Préchac et traduit par Henri Noblot, Paris, Belles Lettres, 1963, vi-148 p. (coll. « CUF », 119).
- . *De la clémence*. Texte établi et traduit par François-Régis Chaumartin, Paris, Belles Lettres, 2005, xcii-125 p. (coll. « CUF », 379).
- SIRICE. « *Epistolae et decreta* », in : Jacques-Paul MIGNÉ (éd.). *Sanctorum Damasi papae et Paciani necnon Luciferi episcopi calaritani opera omnia : juxta memoratissimas Merendae, Gallandi, et fratrum Coleti editiones resenita et emendata*. Turnhout, Brepols, 1992 (1845), p. 1131-1196 (coll. « PL », 13).
- SOCRATE DE CONSTANTINOPE. *Histoire ecclésiastique*. T. III : *Livres IV-VI*. Texte établi et traduit par Pierre Périchon et Pierre Maraval, Paris, Cerf, 2006, 362 p. (coll. « SC », 505).
- SOZOMÈNE. *Histoire ecclésiastique*. T. II : *Livres III-IV*. Texte établi et traduit par André-Jean Festugière, Paris, Cerf, 1996, 395 p. (coll. « SC », 418).
- . *Histoire ecclésiastique*. T. III : *Livres V-VI*. Texte établi et traduit par André-Jean Festugière, Paris, Cerf, 2005, 489 p.-cartes (coll. « SC », 495).
- . *Histoire ecclésiastique*. T. IV : *Livres VII-IX*. Texte établi et traduit par André-Jean Festugière et Bernard Grillet, Paris, Cerf, 2008, 488 p. (coll. « SC », 516).
- SUÉTONE. *Vies des douze Césars*. T. I : *César ; Auguste*. Texte établi et traduit par Henri Ailloud, Paris, Belles Lettres, 2002 (1931), 1-305 p. (coll. « CUF », 67).
- . *Vies des douze Césars*. T. II : *Tibère ; Caligula ; Claude ; Néron*. Texte établi et traduit par Henri Ailloud, Paris, Belles Lettres, 2010 (1931), 418 p. (coll. « CUF », 66).
- SULPICE SÉVÈRE. *Vie de saint Martin*. T. I, texte établi et traduit par Jacques Fontaine, Paris, Cerf, 1967, 347 p. (coll. « SC », 133).
- SYMMAQUE. *Lettres*. T. I : *Livres I-II*. Texte établi et traduit par Jean-Pierre Callu, Paris, Belles Lettres, 1972, 239 p. (coll. « CUF », 205).
- . *Lettres*. T. II : *Livres III-V*. Texte établi et traduit par Jean-Pierre Callu, Paris, Belles Lettres, 1982, 246 p. (coll. « CUF », 260).
- . *Lettres*. T. III : *Livres VI-VIII*. Texte établi et traduit par Jean-Pierre Callu, Paris, Belles Lettres, 1995, x-199 p. (coll. « CUF », 325).
- . *Lettres*. T. IV : *Livres IX-X*. Texte établi et traduit par Jean-Pierre Callu, Paris, Belles Lettres, 2002, xx-153 p. (coll. « CUF », 370).

- . *Discours-rapports*. Texte établi et traduit par Jean-Pierre Callu, Paris, Belles Lettres, 2009, xxxvi-197 p. (coll. « CUF », 394).
- TACITE. *Annales*. T. I : *Livres I-III*. Texte établi et traduit par Henri Goelzer, Paris, Belles Lettres, 1953a, xxx-165 p. (coll. « CUF », 18).
- . *Annales*. T. III : *Livres XIII-XVI*. Texte établi et traduit par Henri Goelzer, Paris, Belles Lettres, 1953b, 211 p. (coll. « CUF », 22).
- . *Histoires*. T. I : *Livre I*. Texte établi et traduit par Pierre Wuilleumier et Henri Le Bonniec, Paris, Belles Lettres, 1987, lxxvii-251 p.-cartes (coll. « CUF », 281).
- TERTULLIEN. *De la patience*. Texte établi et traduit par Jean-Claude Fredouille, Paris, Cerf, 1999, 313 p. (coll. « SC », 310).
- THÉMISTIOS. *Orations 8; 10*. Translated by Peter J. Heather and John Matthews, Liverpool, Liverpool University Press, 1991, xiv-210 p. (coll. « TTH », 11).
- . *Orations*. Translated by Peter J. Heather and David Moncur, Liverpool, Liverpool University Press, 2001, xvii-361 p. (coll. « TTH », 36).
- THÉODORET DE CYR. *Correspondance*. T. II : *Livre II (Epist. Sirm. 1-95)*. Texte établi et traduit par Yvan Azéma, Paris, Cerf, 1964, 254 p. (coll. « SC », 98).
- . *Histoire ecclésiastique*. T. II : *Livres III-V*. Texte établi et traduit par Pierre Canivet, Paris, Cerf, 2009, 548 p. (coll. « SC », 530).
- THUCYDIDE. *La guerre du Péloponnèse*. T. II¹ : *Livre II*. Texte établi et traduit par Jacqueline de Romilly, Paris, Belles Lettres, 1973, xliiii-106 p. (coll. « CUF », 157).
- TITE-LIVE. *Histoire romaine*. T. II : *Livre II*. Texte établi par Jean Bayet et traduit par Gaston Baillet, Paris, Belles Lettres, 1940, viii-98 p.-carte (coll. « CUF », 100).
- . *History of Rome*. Vol. V: *Books XXI-XXII*. With an English translation by Benjamin O. Foster, Londres, William Heinemann ; Cambridge, Harvard University Press, 1957 (1929), xx-420 p. (coll. « LCL », 233).
- . *Histoire romaine*. T. I : *Livre I*. Texte établi par Jean Bayet et traduit par Gaston Baillet, Paris, Belles Lettres, 1982 (1940), cxxxii-162 p.-carte (coll. « CUF », 96).
- . *Histoire romaine*. T. VIII : *Livre VIII*. Texte établi et traduit par Raymond Bloch et Charles Guittard, Paris, Belles Lettres, 1987, cxxx-139 p. (coll. « CUF », 280).

- VALÈRE-MAXIME. *Faits et dits mémorables*. T. I : *Livres I-III*. Texte établi et traduit par Robert Combès, Paris, Belles Lettres, 1995, 341 p. (coll. « CUF », 324).
- VARRON. *Satires ménippées*. Texte établi et traduit par Jean-Pierre Cèbe, Rome, École française de Rome, 1990, xxix-183 p.-tables et « indices » (coll. « École française de Rome », 9).
- VÉGÈCE. *Epitoma rei militaris*. Edited by Michael D. Reeve, Oxford, Clarendon Press, 2004, lx-180 p. (coll. « OCT »).
- VIRGILE. *Les Géorgiques*. Texte établi et traduit par Henri Goelzer, Paris, Belles Lettres, 1947, xxxii-181 p. (coll. « CUF », 34).
- . *Bucoliques*. Texte établi et traduit par Eugène de Saint-Denis, Paris, Belles Lettres, 1967, xxxi-142 p. (coll. « CUF », 101).
- . *Énéide*. T. III : *Livres IX-XII*. Texte établi et traduit par Jacques Perret, Paris, Belles Lettres, 2008, xii-439 p.-cartes (coll. « CUF », 91).
- . *Énéide*. T. II : *Livres V-VIII*. Texte établi et traduit par Jacques Perret, Paris, Belles Lettres, 2009, xii-353 p.-cartes (coll. « CUF », 89).
- VORAGINE, Jacques de. *La Légende dorée*. Texte traduit par Alain Boureau *et al.*, Paris, Gallimard, 2004, cxi-1549 p. (coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 540).
- ZOSIME. *Histoire nouvelle*. T. I : *Livres I-II*. Texte établi et traduit par François Paschoud, Paris, Belles Lettres, 1971, cii-265 p.-cartes (coll. « CUF », 401).
- . *Histoire nouvelle*. T. II² : *Livre IV*. Texte établi et traduit par François Paschoud, Paris, Belles Lettres, 1979, 503 p.-carte (coll. « CUF », 267).

II. Littérature secondaire

- ANDO, Clifford. *Imperial Ideology and Provincial Loyalty in the Roman Empire*. Berkeley, University of California Press, 2000, xxi-494 p. (coll. « Classics and Contemporary Thought », 6).
- ALTHUSSER, Louis. « Idéologie et Appareils Idéologiques d'État (Notes pour une recherche) », *La Pensée*, 151 (1970), p. 3-38.
- AUERBACH, Erich. *Figura*. Traduit de l'allemand par Marc André Bernier, Paris, Belin, 1993, 95 p. (coll. « Extrême contemporain »).

- BALL, John. « Anthropology as a Theological Tool: I. Culture and the Creation of Meaning », *The Heythrop Journal*, 28, 3 (1987), p. 249-262.
- BALLABRIGA, Alain. « L'invention du mythe des races en Grèce archaïque », *RHR*, 215, 3 (1998), p. 307-339.
- BARNES, Timothy D. « Augustine, Symmachus and Ambrose », in : Joanne MACWILLIAM *et al.* (éd). *Augustine: from Rhetor to Theologian*. Waterloo, Wilfrid Laurier University Press, 1992, p. 7-14.
- . « Statistics and the Conversion of the Roman Aristocracy », *JRS*, 85 (1995), p. 135-147.
- . « Ambrose and the Basilicas of Milan in 385 and 386: the Primary Documents and Their Implications », *ZAC*, 4, 2 (2000), p. 282-299.
- BELS, Jacques. « Le thème de la grande année : d'Héraclite aux Stoïciens », *RPhA*, 7, 2 (1989), p. 169-183.
- BENOIST, Stéphane. *Rome, le prince et la Cité : pouvoir impérial et cérémonies publiques (I^{er} siècle av. - début du IV^e siècle apr. J.-C.* Paris, Presses Universitaires de France, 2005, xi-397 p. (coll. « Le nœud gordien »).
- BIERMANN, Martin. *Die Leichenreden des Ambrosius von Mailand : Rhetorik, Predigt, Politik*. Stuttgart, F. Steiner, 1995, 232 p. (coll. « Hermes Einzelschriften », 70).
- BLOCH, Herbert. « The Pagan Revival in the West at the End of the Fourth Century », in : Arnaldo MOMIGLIANO (ed.). *The Conflict Between Paganism and Christianity in the Fourth Century*. Oxford, Clarendon Press, 1963, p. 193-217 (coll. « Oxford Warburg Studies »).
- BLOCKLEY, Roger C. *Ammianus Marcellinus: a Study of his Historiography and Political Thought*. Bruxelles, Latomus, 1975, 211 p. (coll. « Latomus », 14).
- . « Ammianus Marcellinus's Use of *Exempla* », *Florilegium*, 13 (1994), p. 53-64.
- BOEFT, Jan den *et al.* *Philological and Historical Commentary on Ammianus Marcellinus XXVI*. Leiden, Brill, 2008, xxix-356 p.
- BONAMENTE, Giorgio. « Potere politico ed autorità religiosa nel "De obitu Theodosii" di Ambrogio », in : Stanislao da CAMPAGNOLA *et al.* *Chiesa e società dal secolo IV ai nostri giorni : studi storici in onore del P. Ilarino da Milano*. T. I, Rome, Herder Editrice e Libreria, 1979, p. 83-133 (coll. « Italia sacra », 30).

- . « Apoteosi e imperatori cristiani », in : Giorgio BONAMENTE et Aldo NESTORI (ed.). *I Cristiani e l'Impero nel IV secolo : Colloquio sul Cristianesimo nel mondo antico, Atti del Convegno (Macerata 17-18 Dicembre 1987)*. Macerata, Università degli studi di Macerata, 1988, p. 107-142 (coll. « Atti di Convegni », 9 ; « Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia », 47).
- BOURDIEU, Pierre. *Langage et pouvoir symbolique*. Paris, Seuil, 2001, 426 p. (coll. « Points », série « Essais », 461).
- BOWERSOCK, Glen W. « Symmachus and Ausonius », in : François PASCHOUD *et al.* (éd.). *Colloque genevois sur Symmaque à l'occasion du mille six centième anniversaire du conflit de l'autel de la Victoire : douze exposés, suivis de discussions*. Paris, Belles Lettres, 1986, p. 1-15.
- BRASCHI, Francesco. *L'Explanatio psalmodum XII di Ambrogio : una proposta di lettura unitaria ; analisi tematica, contenuto teologico e contesto ecclesiale*. T. II, Rome, Institutum Patristicum Augustinianum, 2007, 452 p. (coll. « Studia Ephemeridis Augustinianum », 105).
- BRISSON, Jean-Paul. « Rome et l'âge d'or : fable ou idéologie? » in : Alfred ADLER *et al.* *Poikilia : études offertes à Jean-Pierre Vernant*. Paris, École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1987, p. 123-143 (coll. « Recherches d'histoire et de sciences sociales », 26).
- . *Rome et l'âge d'or : de Catulle à Ovide vie et mort d'un mythe*. Paris, La Découverte, 1992, 202 p. (coll. « Textes à l'appui », série « Histoire classique »).
- BROWN, Peter. *La Toge et la mitre : le monde de l'Antiquité tardive (150-750 ap. J.-C.)*. Traduit de l'anglais par Christine Monnatte, Paris, Thames & Hudson, 1995, 205 p.
- . *Pouvoir et persuasion dans l'Antiquité tardive : vers un Empire chrétien*. Traduit de l'anglais par Pierre Chuvin avec la collaboration d'Huguette Meunier-Chuvin, Paris, Éditions du Seuil, 1998, 251 p.
- BRUGGISSER, Philippe. « *Gloria novi saeculi* : Symmaque et le siècle de Gratien (*Epist.* 1, 13) », *MH*, 44, 3 (1987), p. 134-149.
- . « Libanios, Symmaque et son père Avianus : culture littéraire dans les cercles païens tardifs », *AncSoc*, 21 (1990), p.17-31.
- BURNS, Thomas S. *Barbarians within the Gates of Rome: a Study of Roman Military Policy and the Barbarians, ca. 375-425 A.D.* Bloomington, Indiana University Press, 1994, xxi-417 p.
- CAMERON, Averil. *Christianity and the Rhetoric of Empire: the Development of Christian Discourse*. Berkeley, University of California Press, 1994 (1991), xv-261 p. (coll. « Sather Classical Lectures », 55).

- CARCOPINO, Jérôme. *Virgile et le mystère de la IV^e Églogue*. Paris, L'Artisan du livre, 1930, 221 p.
- CESA, Maria. *Impero tardoantico e barbari : la crisi militare da Adrianopoli al 418*. Côme, New Press, 1994, 190 p. (coll. « Biblioteca di Athenaeum », 23).
- CHAUVOT, Alain. *Opinions romaines face aux barbares au IV^e siècle ap. J.-C.* Paris, E. de Boccard, 1998, 525 p.-planches (coll. « Études d'archéologie et d'histoire ancienne »).
- . « Défaites militaires et problèmes internes dans les panégyriques d'époque tardive (289-313) », *Ktèma*, 27 (2002), p. 271-279.
- CHRISTOL, Michel. « Le métier d'empereur et ses représentations à la fin du III^e et au début du IV^e siècle », *CCG*, 10 (1999), p. 355-368.
- CHUVIN, Pierre. *Chronique des derniers païens : la disparition du paganisme dans l'Empire romain du règne de Constantin à celui de Justinien*. Paris, Belles Lettres ; Fayard, 1990, 350 p. (coll. « Histoire »).
- CLAUSEN, Wendell. *A Commentary on Virgil: Eclogues*. Oxford, Clarendon Press, 1994, xxx-328 p.
- CONSOLINO, Franca E. « Il significato dell'*inventio crucis* nel *De obitu Theodosii* », *AFLS*, 5 (1984a), p. 161-180.
- . « *L'optimus princeps* secondo S. Ambrogio : virtù imperatorie e virtù cristiane nelle orazioni funebri per Valentiniano e Teodosio », *RSI*, 96 (1984b), p. 1025-1045.
- . « Teodosio e il ruolo del principe cristiano dal *De obitu* di Ambrogio alle storie ecclesiastiche », *CrSt*, 15, 2 (1994), p. 257-277.
- COURCELLE, Pierre. « Les exégèses chrétiennes de la quatrième *Églogue* », *REA*, 59 (1957), p. 294-319.
- CROKE, Brian. « Arbogast and the Death of Valentinian II », *Historia*, 25, 2 (1976), p. 235-244.
- CURTIUS, Ernst R. *La littérature européenne et le Moyen Âge latin*. T. I, traduit de l'allemand par Alain Michel, Paris, Presses Universitaires de France, 1986 (1956), 502 p.
- DAGRON, Gilbert. « L'Empire romain d'Orient au IV^e siècle et les traditions politiques de l'hellénisme : le témoignage de Thémistios », in : Paul LEMERLE (éd.). *Travaux et Mémoires*. T. III, Paris, E. de Boccard, 1968, p. 1-242 (coll. « Centre de Recherche d'histoire et civilisation Byzantines »).

- . *Naissance d'une capitale : Constantinople et ses institutions de 330 à 451*. Paris, Presses Universitaires de France, 1974, 578 p. (coll. « Bibliothèque byzantine », 7).
- . *Empereur et prêtre : étude sur le « Césaropapisme » byzantin*. Paris, Gallimard, 1996, 435 p. (coll. « Bibliothèque des histoires »).
- DALY, Lawrence J. « The Mandarin and the Barbarians: the Response of Themistius to the Gothic Challenge », *Historia*, 21, 2 (1972), p. 351-379.
- . « Themistius' Refusal of a Magistracy », *JÖByz*, 32, 2 (1982), p. 177-186.
- DANIÉLOU, Jean. *Sacramentum futuri : études sur les origines de la typologie biblique*. Paris, Beauchesne, 1950, xvi-265 p. (coll. « Études de Théologie Historique »).
- DAWSON, John D. *Christian Figural Reading and the Fashioning of Identity*. Berkeley, University of California Press, 2002, x-302 p.
- DEMOUGEOT, Émilienne. « Modalités d'établissement des fédérés barbares de Gratien et de Théodose », in : Jacques TRÉHEUX. *Mélanges d'histoire ancienne offerts à William Seston*. Paris, E. de Boccard, 1974, p. 143-160 (coll. « Publications de la Sorbonne », série « Études », 9).
- . *La formation de l'Europe et les invasions barbares*. T. II¹ : *De l'avènement de Dioclétien (284) à l'occupation germanique de l'Empire romain d'Occident (début du VI^e siècle) ; Le IV^e siècle*. Paris, Aubier, 1979, 410 p. (coll. « Collection historique »).
- DORIVAL, Gilles. « Les chrétiens de l'Antiquité face à la culture classique et à l'hellénisme », *RSR*, 74, 4 (2000), p. 419-436.
- DOVERE, Elio. « "Oblatum imperium deprecatus es" » : etica e "recusatio imperii" in età tardoantica », *SDHI*, 62 (1996), p. 551-562.
- DRIJVERS, Jan W. *Helena Augusta : the Mother of Constantine the Great and the Legend of Her Finding of the True Cross*. Leiden, E. J. Brill, 1992, viii-217 p. (coll. « Brill's Studies in Intellectual History », 27).
- DUFRAIGNE, Pierre. *Aduentus Augusti, aduentus Christi : recherche sur l'exploitation idéologique et littéraire d'un cérémonial dans l'Antiquité tardive*. Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1994, 520 p. (coll. « Études Augustiniennes », série « Antiquité », 141).

- DUVAL, Yves-Marie. « Formes profanes et formes bibliques dans les oraisons funèbres de saint Ambroise », in : Manfred FUHRMANN (éd.). *Christianisme et formes littéraires de l'Antiquité tardive en Occident*. Genève, Fondation Hardt, 1977, p. 235-292 (coll. « Entretiens sur l'Antiquité classique », 23).
- ERRINGTON, Robert M. « The Praetorian Prefectures of Virius Nicomachus Flavianus », *Historia*, 41, 4 (1992), p. 439-461.
- « The Accession of Theodosius I », *Klio*, 78, 2 (1996a), p. 438-453.
- « Theodosius and the Goths », *Chiron*, 26 (1996b), p. 1-27.
- « Church and State in the Time of Theodosius », *Chiron*, 27 (1997), p. 21-72.
- « Themistius and His Emperors », *Chiron*, 30 (2000), p. 861-904.
- *Roman Imperial Policy: from Julian to Theodosius*. Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2006, xii-336 p. (coll. « Studies in the History of Greece and Rome »).
- EVENEPOEL, Willy. « Ambrose vs. Symmachus: Christians and Pagans in AD 384 », *AncSoc*, 29 (1998-1999), p. 283-306.
- EVOLA, Julius. *L'Arc et la Massue*. Traduit de l'italien par Philippe Baillet, Puiseaux, Pardès ; Paris, Guy Trédaniel, 1983, 277 p.
- FABRE-SERRIS, Jacqueline. *Mythologie et littérature à Rome : la réécriture des mythes aux I^{ers} siècles avant et après J.-C.* Lausanne, Payot Lausanne, 1998, 271 p. (coll. « Sciences humaines »).
- « Néron et les traditions latines de l'âge d'or », in : Jean-Michel CROISILLE *et al.* (éd.). *Neronia V ; Néron : histoire et légende ; Actes du V^e Colloque international de la SIEN (Clermont-Ferrand et Saint-Étienne, 2-6 novembre 1994)*. Bruxelles, Latomus, 1999, p. 187-200 (coll. « Latomus », 247).
- FAVEZ, Charles. « L'épisode de l'invention de la Croix dans l'oraison funèbre de Théodose par saint Ambroise », *REL*, 10 (1932), p. 423-429.
- *La consolation latine chrétienne*. Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1937, 190 p.
- FESTUGIÈRE, André-Jean. « Lieux communs littéraires et thèmes de folk-lore dans l'Hagiographie primitive », *WS*, 73 (1960), p. 123-152.

- FONTAINE, Jacques. « Le culte des martyrs militaires et son expression poétique au IV^e siècle : l'idéal évangélique de la non-violence dans le christianisme théodosien », in : Jacques FONTAINE (éd.) *Études sur la poésie latine tardive d'Ausone à Prudence : recueil de travaux de Jacques Fontaine*. Paris, Belles Lettres, 1980, p. 331-361.
- . *Naissance de la poésie dans l'Occident chrétien : esquisse d'une histoire de la poésie latine chrétienne du III^e au VI^e siècle*. Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1981, 304 p.
- FLOWER, Harriet I. *Ancestor Masks and Aristocratic Power in Roman Culture*. Oxford, Oxford University Press, 2001 (1996), xvii-411 p.
- FRANCASTEL, Pierre. *La Figure et le Lieu : l'ordre visuel du Quattrocento*. Paris, Gallimard, 1967, 362 p. (coll. « Bibliothèque des sciences humaines »).
- GARCIA, Hugues. « L'enfant vieillard, l'enfant aux cheveux blancs et le Christ polymorphe », *RHPPhR*, 80, 4 (2000), p. 479-501.
- GAUDEMET, Jean. *La formation du droit séculier et du droit de l'Église aux IV^e et V^e siècles*. Paris, Sirey, 1957, 220 p. (coll. « Publications de l'Institut de droit romain de l'Université de Paris », 15).
- GERBENNE, Bénédicte. « Modèles bibliques pour un empereur : le *De obitu Theodosii* d'Ambroise de Milan », in : Martine DULAHEY *et al.* *Rois et reines de la Bible au miroir des Pères*. Strasbourg, Centre d'Analyse et de Documentation Patristiques, 1999, p. 161-176 (coll. « Cahiers de Biblia Patristica », 6).
- GEYMONAT, Mario. « The Transmission of Virgil's Works in Antiquity and the Middle Ages », in : Nicholas HORSFALL (ed.) *A Companion to the Study of Virgil*. Leiden, E. J. Brill, 1995, p. 293-312 (coll. « Mnemosyne : Bibliotheca Classica Batava », série « Supplementum », 151).
- GLAESENER, Henri. « L'empereur Gratien et saint Ambroise », *RHE*, 52 (1957), p. 466-487.
- GOFFART, Walter. *Barbarian Tides: the Migration Age and the Later Roman Empire*. Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 2006, x-372 p. (coll. « The Middle Ages Series »).
- GOULLET, Monique. « La *laudatio sanctorum* dans le haut Moyen Âge, entre *vita* et éloge », in : MARY, Lionel et Michel SOT (éd.) *Le discours d'éloge entre Antiquité et Moyen Âge*. Paris, Picard, 2001, p. 141-152 (coll. « Textes, Images et Monuments de l'Antiquité au haut Moyen Âge »).
- GOURINAT, Jean-Baptiste. « Éternel retour et temps périodique dans la philosophie stoïcienne », *RPhilos*, 192, 2 (2002), p. 213-227.

- GROß-ALBENHAUSEN, Kirsten. *Imperator christianissimus : der christliche Kaiser bei Ambrosius und Johannes Chrysostomus*. Stuttgart, F. Steiner, 1999, 223 p. (coll. « Frankfurter althistorische Beiträge », 3).
- GWATKIN Henry M. and James P. WHITNEY (ed.). *The Cambridge Medieval History*. Vol. I: *The Christian Roman Empire and the Foundation of the Teutonic Kingdoms*. Cambridge, Cambridge University Press, 1957 (1911), xxiii-754 p.-cartes.
- HEATHER, Peter J. *Goths and Romans: 332-489*. Oxford, Clarendon Press, 1991, xii-378 p. (coll. « Oxford Historical Monographs »).
- *The Goths*. Oxford, Blackwell Publishers, 1996, xvii-358 p. (coll. « The Peoples of Europe »).
- « *Foedera and Foederati of the Fourth Century* », in : Walter POHL (éd). *Kingdoms of the Empire: the Integration of Barbarians in Late Antiquity*. Leiden; New York; Köln, Brill, 1997, p. 57-74. (coll. « Transformation of the Roman World, 1 »).
- « Themistius: a Political Philosopher », in : Mary WHITBY (éd). *The Propaganda of Power: the Role of Panegyric in Late Antiquity*. Leiden; Boston; Köln, Brill, 1998, p. 125-150 (coll. « Mnemosyne : Bibliotheca Classica Batava », série « Supplementum », 183).
- et David MONCUR. *Politics, Philosophy, and Empire in the Fourth Century: Select Orations of Themistius*. Liverpool, Liverpool University Press, 2001, xvii-361 p. (coll. « TTH », 36).
- HEIM, François. « Le thème de la “victoire sans combat” chez Ambroise », in : Yves-Marie DUVAL (éd.). *Ambroise de Milan : XVI^e centenaire de son élection épiscopale*. Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1974, p. 267-281.
- « Les panégyriques des martyrs ou l'impossible conversion d'un genre littéraire », in : Hanni SCHWABL *et al.* *Actes du XI^e congrès international de l'Association Guillaume Budé (Pont-à-Mousson 29 août – 2 septembre 1983)*. T. II : *Allocutions et résumés des communications*. Paris, Belles Lettres, 1985, p. 134-137.
- « Les figures du prince idéal au IV^e siècle : du type au modèle », in : Jean-Noël GUINOT *et al.* *Figures de l'Ancien Testament chez les Pères*. Strasbourg, Centre d'Analyse et de Documentation Patristiques, 1989, p. 277-301 (coll. « Cahiers de Biblia Patristica », 2).
- *Virtus : idéologie politique et croyances religieuses au IV^e siècle*. Berne, Peter Land, 1991, 378 p. (coll. « Publications Universitaires Européennes », série « Philologie et littérature classiques », 49),
- « Clémence ou extermination : le pouvoir impérial et les barbares au IV^e siècle », *Ktèma*, 17 (1992a), p. 281-295.

- *La théologie de la victoire de Constantin à Théodose*. Paris, Beauchesne, 1992b, xv-347 p. (coll. « Théologie historique », 89).
- L'HUILLIER, Marie-Claude. « La figure de l'empereur et les vertus impériales : crise et modèle d'identité dans les *Panegyriques Latins* », in : Pierre LÉVÊQUE *et al.* (dir.). *Les grandes figures religieuses : fonctionnement pratique et symbolique dans l'Antiquité*, Besançon 25-26 avril 1984. Paris, Les Belles Lettres, 1986, p. 529-582 (coll. « Annales Littéraires de l'Université de Besançon », 329 ; « Centre de Recherches d'Histoire Ancienne », 68).
- *L'empire des mots : orateurs gaulois et empereurs romains, 3^e et 4^e siècles*. Paris, Belles Lettres, 1992, 459 p. (coll. « Annales Littéraires de l'Université de Besançon », 464 ; « Centre de Recherches d'Histoire Ancienne », 114).
- INGLEBERT, Hervé. *Les Romains chrétiens face à l'histoire de Rome : histoire, christianisme et romanités en Occident dans l'Antiquité tardive (III^e-V^e siècles)*. Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1996, 744 p. (coll. « Études Augustiniennes », série « Antiquité », 145).
- JACQUET, Louis. *Les Psaumes et le cœur de l'Homme : étude textuelle, littéraire et doctrinale*. T. II, Gembloux, Duculot, 1977, 855 p.
- JAFFELIN, Emmanuel. « Le temps de l'exemple », *RSR*, 74, 4 (2000), p. 437-465.
- JONES, Arnold H. M. *et al.* *The Prosopography of the Later Roman Empire*. Vol. I: A.D. 260-395. Cambridge, Cambridge University Press, 1971, xxii-1152 p.
- KASTER, Robert A. *Guardians of Language: the Grammarian and Society in Late Antiquity*. Berkeley, University of California Press, 1988, xxi-524 p. (coll. « The Transformation of the Classical Heritage », 11).
- KENNEDY, George A. *A New History of Classical Rhetoric*. Princeton, Princeton University Press, 1994, xii-301 p.
- KULIKOWSKI, Michael. « Constantine and the Northern Barbarians », in : Noel E. LENSKI (ed.). *The Cambridge Companion to the Age of Constantine*. Cambridge, Cambridge University Press, 2006, p. 347-376.
- *Rome's Gothic Wars from the Third Century to Alaric*. Cambridge, Cambridge University Press, 2007, xii-225 p. (coll. « Key Conflicts of Classical Antiquity »).
- « Compte-rendu de J. Drinkwater, *The Alamanni and Rome: 213-496 ; Caracalla to Clovis, 2007* », *JRS*, 98 (2008), p. 269-270.
- LANÉRY, Céline. *Ambroise de Milan hagiographe*. Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 2008, 621 p. (coll. « Études Augustiniennes », série « Antiquité », 183).

- LAZZATI, Giuseppe. *Il valore letterario della esegesi ambrosiana*. Milan, [s. l.], 1960, 103 p. (coll. « Archivio ambrosiano », 11).
- LENSKI, Noel E. *Failure of Empire: Valens and the Roman State in the Fourth Century A. D.* Berkeley, University of California Press, 2002, xix-454 p. (coll. « The Transformation of the Classical Heritage »).
- LEPPIN, Hartmut. *Von Constantin dem Großen zu Theodosius II : das christliche Kaisertum bei den Kirchenhistorikern Socrates, Sozomenus und Theodoret*. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1996, viii-350 p. (coll. « Hypomnemata », 110).
- . *Theodosius der Große*. Darmstadt, Primus, 2003, 280 p. (coll. « Gestalten der Antiken »).
- LIEBESCHUETZ, John H. W. G. *Barbarians and Bishops: Army, Church, and State in the Age of Arcadius and Chrysostom*. Oxford, Clarendon Press ; Toronto, Oxford University Press, 1992 (1990), xiv-312 p.
- . « The End of the Roman Army in the Western Empire », in : John RICH et Graham SHIPLEY (ed.). *War and Society in the Roman World*. Londres ; New York, Routledge, 1993, p. 265-276.
- . *Decline and Fall of the Roman City*. Oxford, Oxford University Press, 2001, xvii-479 p.
- . *Ambrose of Milan: Political Letters and Speeches*. Liverpool, Liverpool University Press, 2010, xvi-424 p. (coll. « TTH », 43).
- LIZZI TESTA, Rita. « The Bishop, *Vir Venerabilis*: Fiscal Privileges and Status Definition », in : Maurice F. WILES and Edward J. YARNOLD (ed.). *Papers Presented at the Thirteenth International Conference on Patristic Studies Held in Oxford, 1999: Historica, Biblica, Theologica et Philosophia*. Louvain, Peeters Press, 2001, p. 125-144 (coll. « Studia Patristica », 34).
- . *Senatori, popolo, papi : il governo di Roma al tempo dei Valentiniani*. Bari, Edipuglia, 2004, 528 p. (coll. « Munera », 21).
- . « Christian Emperor, Vestal Virgins and Priestly Colleges: Reconsidering the End of Roman Paganism », *AntTard*, 15 (2007), p. 251-262.
- . « The Late Antique Bishop: Image and Reality », in : Philip ROUSSEAU (ed.). *A Companion to Late Antiquity*. Malden, Wiley-Blackwell, 2009, p. 525-538 (coll. « Blackwell Companions to the Ancient World », série « Ancient History »).

- LOUPIAC, Annic. *Virgile, Auguste et Apollon : mythes et politique à Rome*. Paris, L'Harmattan, 1999, ii-312 p. (coll. « La Philosophie en commun »).
- LUBAC, Henri de. *Exégèse médiévale : les quatre sens de l'Écriture*. T. I, Paris, Aubier, 1959, 366 p. (coll. « Théologie », 41).
- MACCORMACK, Sabine. « Change and Continuity in Late Antiquity: the Ceremony of "Adventus" », *Historia*, 21, 4 (1972), p. 721-752.
- « Latine Prose Panegyrics: Tradition and Discontinuity in the Later Roman Empire », *REAug*, 22, 1 (1976), p. 29-77.
- *Art and Ceremony in Late Antiquity*. Berkeley, University of California Press, 1981, xvi-417 p.-planches.
- MCLYNN, Neil B. *Ambrose of Milan: Church and Court in a Christian Capital*. Berkeley, University of California Press, 1994, xxiv-406 p. (coll. « The Transformation of the Classical Heritage», 22).
- « The Transformation of Imperial Churchgoing in the Fourth Century », in : Simon SWAIN et Mark EDWARDS (ed.). *Approaching Late Antiquity: the Transformation from Early to Late Empire*. Oxford, Oxford University Press, 2004, p. 235-270.
- MACMULLEN, Ramsay. *Christianizing the Roman Empire: A. D. 100-400*. New Haven, Yale University Press, 1984, viii-183 p.
- « The Preacher's Audience (AD 350-400) », *JThS*, 40 (1989), p. 503-511.
- *Christianisme et paganisme du IV^e au VIII^e siècle*. Traduit de l'anglais par Franz Regnot, Paris, Belles Lettres, 1998, 375 p. (coll. « Histoire »).
- MADEC, Goulven. *Saint Ambroise et la philosophie*. Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1974, 449 p.
- MAGLI, Patrizia. *Il volto e l'anima : fisiognomica e passioni*. Milan, Bompiani, 1995, 430 p.
- MALOSSE, Pierre-Louis. « Sans mentir (ou presque) : la dissimulation des faits gênants dans la rhétorique de l'éloge, d'après l'exemple des discours royaux de Libanios », *Rhetorica*, 18, 3 (2000), p. 243-263.
- MARAVAL, Pierre. *Le christianisme de Constantin à la conquête arabe*. Paris, Presses Universitaires de France, 2005 (1997), lxxii-460 p. (coll. « Nouvelle Clío », série « L'histoire et ses problèmes »).

- . *Théodose le Grand : le pouvoir et la foi*. Paris, Fayard, 2009, 381 p.
- MARROU, Henri-Irénée. *Décadence romaine ou Antiquité tardive? III^e-VI^e siècle*. Paris, Seuil, 1977, 183 p. (coll. « Points », série « Histoire », 29).
- MATACOTTA, Dante. *Simmaco : l'antagonista di Sant'Ambrogio*. Firenze, Firenze Libri, 1992, 340 p. (coll. «Collezione Ulma »).
- MATHIEU, Jean-Marie. « L'héritage du "Basilikos Logos" », in : Hanni SCHWABL *et al.* *Actes du XI^e congrès international de l'Association Guillaume Budé (Pont-à-Mousson 29 août – 2 septembre 1983)*. T. II : *Allocutions et résumés des communications*. Paris, Belles Lettres, 1985, p. 89-91.
- MATTHEWS, John F. *Western Aristocracies and Imperial Court, A.D. 364-425*. Oxford, Clarendon Press, 1975, xiv-427 p.
- . *The Roman Empire of Ammianus*. Londres, Duckworth, 1989, xiii-608 p.
- . « *Codex Theodosianus* 9. 40. 13 and Nicomachus Flavianus », *Historia*, 46, 2 (1997), p. 196-213.
- MESLIN, Michel. *L'homme romain : des origines au I^{er} siècle de notre ère, essai d'anthropologie*. Paris, Hachette, 1978, 296 p. (coll. « Le temps & l'histoire »).
- METZGER, Marcel. « Les Psaumes dans la liturgie chrétienne », in : Claude COULOT *et al.* (éd.). *Les Psaumes : de la liturgie à la littérature*. Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg, 2006, p. 107-122.
- MOMIGLIANO, Arnaldo. « Introduction: Christianity and the Decline of the Roman Empire », in : Arnaldo MOMIGLIANO (ed.). *The Conflict Between Paganism and Christianity in the Fourth Century*. Oxford, Clarendon Press, 1963, p. 1-16 (coll. « Oxford Warburg Studies »).
- MOORHEAD, John. *Ambrose: Church and Society in the Late Roman World*. Londres ; New York, Longman, 1999, x-235 p. (coll. « Medieval World »).
- NAUROY, Gérard. « L'Écriture dans la pastorale d'Ambroise de Milan », in : Jacques FONTAINE et Charles PIÉTRI (éd.). *Le Monde latin antique et la Bible*. Paris, Beauchesne, 1985, p. 371-408 (coll. « Bible de tous les temps », 2).
- NEYTON, André. *L'âge d'or et l'âge de fer*. Paris, Belles Lettres, 1984, 186 p. (coll. « Confluents », 14).

- NIXON, Charles E. V. et Barbara S. RODGERS. *In Praise of Later Roman Emperors: the Panegyrici Latini*. Berkeley, University of California Press, 1994, x-735 p. (coll. « Transformation of the Classical Heritage », 21).
- OBERHELMAN, Steven M. *Rhetoric and Homiletics in Fourth-Century Christian Literature: Prose Rhythm, Oratorical Style, and Preaching in the Works of Ambrose, Jerome, and Augustine*. Atlanta, Scholars Press, 1991, 157 p.-annexes (coll. « American Philological Association », série « American Classical Studies », 26).
- PABST, Angela. *Quintus Aurelius Symmachus, Reden ; herausgegeben, übersetzt und erläutert*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1989, ix-383 p. (coll. « Texte zur Forschung », 53).
- PALANQUE, Jean-Rémy. *Saint Ambroise et l'Empire romain : contribution à l'histoire des rapports de l'Église et de l'État à la fin du quatrième siècle*. Paris, E. de Boccard, 1933, xvi-599 p.
- PASCHOUD, François. « Réflexions sur l'idéal religieux de Symmaque », *Historia*, 14, 2 (1965), p. 215-235.
- . « La doctrine chrétienne et l'idéologie impériale romaine », in : Renzo PETRAGLIO *et al.* *L'Apocalypse de Jean : traditions exégétiques et iconographiques, III^e-XIII^e siècles ; Actes du Colloque de la Fondation Hardt, 29 février-3 mars 1976*. Genève, Droz, 1979, p. 31-72. (coll. « Section d'histoire de la Faculté des Lettres de l'Université de Genève », série « Études et documents », 11).
- PAVAN, Massimiliano. *La politica gotica di Teodosio nella pubblicistica del suo tempo*. Roma, Bretschneider, 1964, 81 p.
- PÉPIN, Jean. *Mythe et allégorie: les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*. Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1976, 587 p.
- PERETTO, Elio. « Testo biblico e sua applicazione nel *De obitu Valentiniani* di Ambrogio », *Vichiana*, 18 (1989), p. 99-170.
- . « Vicende e personaggi del tempo di Valentiniano II », in : Sergio FELICI (ed.). « *Humanitas classica e « Sapientia » cristiana : scritti offerti a Roberto Iacoangeli*. Rome, LAS, 1992, p. 227-257.
- PERNOT, Laurent. « Les *topoi* de l'éloge chez Ménandros le Rhéteur », *REG*, 99, 470-471 (1986), p. 33-53.

- *La rhétorique de l'éloge dans le monde gréco-romain*. T. I : *Histoire et technique*. Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1993a, 490 p. (coll. « Études Augustiniennes », série « Antiquité », 137).
- *La rhétorique de l'éloge dans le monde gréco-romain*. T. II : *Les valeurs*. Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1993b, 388 p. (coll. « Études Augustiniennes », série « Antiquité », 138).
- PERRELLI, Raffaele. « La vittoria “cristiana” del Frigido », in : Franca E. CONSOLINO (ed.). *Pagani e cristiani da Giuliano l'Apostata al sacco di Roma : atti del Convegno Internazionale di Studi (Rende, 12/13 novembre 1993)*. Soveria Mannelli, Rubbettino, 1995, p. 257-265 (coll. « Studi di filologia antica e moderna », 1).
- PETIT, Alain. « Le retour éternel et l'avenir eschatologique dans le pythagorisme ancien », in : Jean-Marc GABAUDE et al. *L'avenir : actes du XXI^e congrès de l'Association des sociétés de philosophie de langue française, Athènes, 1986*. Paris, J. Vrin, 1987, p. 331-335 (coll. « Publications de la Fondation de recherche et d'éditions de philosophie NH », série « Recherches », 3).
- PIETRI, Charles. « Damase et Théodose. Communion orthodoxe et géographie politique », in : Jacques Fontaine et al. (éd.). *Epektasis : mélanges patristiques offerts au cardinal Jean Daniélou*. Paris, Beauchesne, 1972, p. 627-634.
- « Les dernières résistances du subordinatianisme et le triomphe de l'orthodoxie nicéenne (361-385) », in : Jean-Marie MAYEUR et al. (dir). *Histoire du christianisme des origines à nos jours*. Tome II : *Naissance d'une chrétienté (250-430)*. Paris, Desclée, 1995, p. 357-398.
- PIGANIOL, André. *L'Empire chrétien : 325-395*. Paris, Presses Universitaires de France, 1972 (1947), viii-501 p. (coll. « Hier »).
- PIZZOLATO, Luigi F. *La "Explanatio psalmorum XII" : studio letterario sulla esegesi di Sant'Ambrogio*. Milan, [s. l.], 1965, 121 p. (coll. « Archivio ambrosiano », 17).
- POHL, Walter. « Telling the Difference: Signs of Ethnic Identity », in : Thomas F. X. Noble (ed.). *From Roman Provinces to Medieval Kingdoms*. Londres ; New York, Routledge, 2006, p. 120-167 (coll. « Rewriting Histories »).
- POTTER, David S. *The Roman Empire at Bay: ad 180-395*. Londres ; New York, Routledge, 2004, xxii-762 p. (coll. « Routledge History of the Ancient World »).
- RAPP, Claudia. *Holy Bishops in Late Antiquity: the Nature of Christian Leadership in an Age of Transition*. Berkeley, University of California Press, 2005, xii-346 p.
- RASCHLE, Christian R. « Ambrosius in psalm. 61, 16-27 : Eine Predigt gegen den Usurpator Magnus Maximus », *GFA*, 5 (2002), p. 225-243.

- «Ambrosius' Predigt gegen Magnus Maximus : eine historische Interpretation der *explanatio in psalmum* 61 (62) », *Historia*, 54, 1 (2005), p. 49-67.
- RASPANTI, Giacomo. « *Clementissimus Imperator: Power, Religion, and Philosophy in Ambrose's De obitu Theodosii and Seneca's De clementia* », in : Andrew CAIN et Noel E. LENSKI (ed.). *The Power of Religion in Late Antiquity*. Farnham, Ashgate, 2009, p. 45-55.
- REES, Roger. *Layers of Loyalty in Latin Panegyric: AD 289-307*. New York, Oxford University Press, 2002, xv-237 p.
- « The Form and Function of Narrative in Panegyric », in : Dominic H. BERRY et Andrew ERSKINE (ed.). *Form and Function in Roman Oratory*. Cambridge, Cambridge University Press, 2010, p. 105-121.
- REYDELLET, Marc. *La royauté dans la littérature latine de Sidoine Apollinaire à Isidore de Séville*. Rome, École française de Rome, 1981, xx-644 p. (coll. « Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome », 243).
- « La Bible miroir des princes du IV^e au VII^e siècle », in : Jacques FONTAINE et Charles PIÉTRI (éd.). *Le Monde latin antique et la Bible*. Paris, Beauchesne, 1985, p. 431-453 (coll. « Bible de tous les temps », 2).
- RICHER, Jean. « Quelques aspects traditionnels et astronomiques de la théorie des cycles », in : Arlette CHEMAIN-DEGRANGE et al. *L'éternel retour : conférences et débats*. Nice, Association des publications de la Faculté des lettres de Nice, 1992, p. 83-91 (coll. « Publication de la Faculté des lettres, arts et sciences humaines de Nice ; Nouvelle Série », 6).
- RODA, Sergio. « Simmaco nel gioco politico del suo tempo », *SDHI*, 39 (1973), p. 53-114.
- ROHR, Christian. *Der Theoderich-Panegyricus des Ennodius*. Hanovre, Hahnsche Buchhandlung, 1995, xxxvii-309 p. (coll. « MGH », série « Studien und Texte », 12).
- RONDEAU, Marie-Josèphe. *Les commentaires patristiques du Psautier (III^e-V^e siècles)*. T. I : *Les travaux des Pères grecs et latins sur le Psautier : recherches et bilan*. Rome, Pont. Institutum Studiorum Orientalium, 1982, 357 p. (coll. « Orientalia Christiana analecta », 219).
- RUGGINI, Lellia C. « Rome and the Barbarians in Late Antiquity », in : Jean-Jacques AILLAGON et al. (ed.). *Rome and the Barbarians: the Birth of a New World*. Milan, Skira, 2008, p. 204-215.
- SABBAH, Guy. *La méthode d'Ammien Marcellin : recherches sur la construction du discours historique dans les Res gestae*. Paris, Belles Lettres, 1978, 657 p. (coll. « Études anciennes »).

- . « De la rhétorique à la communication politique : les *Panegyriques latins* », *BAGB*, 43, 4 (1984), p. 363-388.
- SALZMAN, Michèle Renée. *The Making of a Christian Aristocracy: Social and Religious Change in the Western Roman Empire*. Cambridge, Harvard University Press, 2002, xiv-354 p.
- SANTIAGO, Ruiz. *Investigationes historicae et litterariae in Sancti Ambrosii De obitu Valentiniani et De obitu Theodosii imperatorum orationes funebres*. Thèse de doctorat, Munich, Université de Munich, 1971, xxxi-224 p.
- SAVON, Hervé. « Maniérisme et allégorie dans l'œuvre d'Ambroise de Milan », *REL*, 55 (1977), p. 203-221.
- . « Le temps de l'exégèse allégorique dans la catéchèse d'Ambroise de Milan », in : Jean-Marie LEROUX (éd.). *Le temps chrétien de la fin de l'Antiquité au Moyen Âge, III^e-XIII^e siècles : Paris 9-12 mars 1981*. Paris, CNRS, 1984, p. 345-361 (coll. « Colloques internationaux du CNRS », 604).
- . *Ambroise de Milan : 340-397*. Paris, Desclée, 1997, 382 p.
- SCHOULER, Bernard. *La tradition hellénique chez Libanios*. T. II, Lille, Atelier national reproduction des thèses, Université Lille III ; Paris, Belles Lettres, 1984, 580 p. (coll. « Collection d'études anciennes »).
- SETTON, Kenneth M. *Christian Attitude Towards the Emperor in the Fourth Century: Especially as Shown in Addresses to the Emperor*. New York, AMS Press, 1967 (1941), 239 p. (coll. « Studies in History, Economics and Public Law », 482).
- SIVAN, Hagith. « Was Theodosius I a Usurper? », *Klio*, 78, 1 (1996), p. 198-211.
- SOGNO, Cristiana. *Q. Aurelius Symmachus : a Political Biography*. Ann Arbor, The University of Michigan Press, 2006, ix-140 p.
- SORDI, Marta. « I rapporti fra Ambrogio e il panegirista Pacato », *RIL*, 122 (1988a), p. 93-100.
- . « La concezione politica di Ambrogio », in : Giorgio BONAMENTE et Aldo NESTORI (ed.). *I Cristiani e l'Impero nel IV secolo : Colloquio sul Cristianesimo nel mondo antico, Atti del Convegno (Macerata 17-18 Dicembre 1987)*. Macerata, Università degli studi di Macerata, 1988b, p. 143-154 (coll. « Atti di Convegni », 9 ; « Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia », 47).
- . « La morte di Teodosio e il *De obitu Theodosii* di Ambrogio », *ACD*, 36 (2000), p. 131-136.

- STEIN, Ernst. *Histoire du Bas-Empire*. T. I¹ : *De l'État romain à l'État byzantin (284-476)*. Traduit de l'allemand par Jean-Remy Palanque, Bruges, Desclée de Brouwer, 1959, xvi-406 p.
- STICKLER, Timo. « The *Foederati* », in : Paul ERDKAMP (ed.). *A Companion to the Roman Army*. Malden, Blackwell Publishing, 2007, p. 495-514 (coll. « Blackwell Companions to the Ancient World », série « Ancient History »).
- STOPPINI, Michela. « Da Ambrogio a Giovanni Crisostomo : una reinterpretazione di Teodosio il Grande », *AFLPer(class)*, 19 (1997-2000), p. 271-283.
- STORCH, Rudolph H. « The *XII Panegyrici Latini* and the Perfect Prince », *AClass*, 15 (1972), p. 71-76.
- TARRANT, Richard J. « Aspects of Virgil's Reception in Antiquity », in : Charles MARTINDALE (ed.). *The Cambridge Companion to Virgil*. Cambridge, Cambridge University Press, 1997, p. 56-72 (coll. « Cambridge Companions to Literature »).
- TIFFOU, Étienne. *Essai sur la pensée morale de Salluste à la lumière de ses prologues*. Montréal, Presses de l'Université de Montréal ; Paris, Klincksieck, 1973, 612 p. (coll. « Études et commentaires », 83).
- VANDERSPOEL, John. *Themistius and the Imperial Court: Oratory, Civic Duty, and Paideia from Constantius to Theodosius*. Ann Arbor, University of Michigan Press, 1995, xii-280 p.
- VAN UYTFANGHE, Marc. « L'hagiographie : un "genre" chrétien ou antique tardif? », *AB*, 111 (1993), p. 135-180.
- VERA, Domenico. « I rapporti tra Magno Massimo, Teodosio e Valentiniano II nel 383-384 », *Athenaeum*, 53 (1975), p. 267-301.
- VERNANT, Jean-Pierre. *Mythe et pensée chez les Grecs : études de psychologie historique*. Paris, La Découverte, 1985, 432 p. (coll. « Fondations »).
- VEYNE, Paul. *Quand notre monde est devenu chrétien (312-394)*. Paris, Albin Michel, 2007, 321 p. (coll. « Albin Michel Idées »).
- VILLARI, Elisabetta. « La physiognomonie comme *technè* », in : Carlos LÉVY *et al.* (éd.). *Ars et Ratio : sciences, art et métiers dans la philosophie hellénistique et romaine ; actes du Colloque international organisé à Créteil, Fontenay et Paris du 16 au 18 octobre 1997*. Bruxelles, Latomus, 2003, p. 89-101 (coll. « Latomus », 273).
- VOVELLE, Michel. *Idéologies et mentalités*. Paris, Gallimard, 1992 (1982), 358 p. (coll. « Folio », série « Histoire », 48).

- WILGAUX, Jérôme. « La physiognomonie antique : bref état des lieux », in : Véronique DASEN et Jérôme WILGAUX (dir.). *Langages et métaphores du corps dans le monde antique*. Rennes, Presses Universitaire de Rennes, 2008, p. 185-195 (coll. « Histoire »).
- WILLIAMS, Daniel H. *Ambrose of Milan and the End of the Nicene-Arian Conflicts*. New York, Oxford University Press, 1995, xi-259 p. (coll. « Oxford Early Christian Studies »).
- WIRTH, Gerhard. « Rome and Its Germanic Partners in the Fourth Century », in : Walter POHL (ed.). *Kingdoms of the Empire: the Integration of Barbarians in Late Antiquity*. Leiden; New York; Köln, Brill, 1997, p. 13-55 (coll. « Transformation of the Roman World, 1 »).
- WOLFRAM, Herwig. *Histoire des Goths*. Traduit de l'anglais par Frank Straschitz et Josie Mély, Paris, Albin Michel, 1990, 574 p. (coll. « L'Évolution de l'humanité », série « Bibliothèque de synthèse historique »).
- . *The Roman Empire and Its Germanic Peoples*. Traduit de l'allemand par Thomas Dunlap, Berkeley, University of California Press, 1997, xx-361 p.-cartes.
- YOUNG, Frances M. « Panegyric and the Bible », in : Elizabeth A. LIVINGSTONE (ed.). *Papers Presented at the Eleventh International Conference on Patristic Studies Held in Oxford, 1991: Biblica et Apocrypha, Orientalia, Ascetica*. Louvain, Peeters Press, 1993, p. 194-208 (coll. « Studia Patristica », 25).
- . *Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture*. Cambridge, Cambridge University Press, 2007 (1997), xiv-325 p.
- ZELZER, Michaela. « Quelques remarques sur la tradition des œuvres d'Ambroise sur leurs titres originaux », in : Gérard NAUROY (éd.). *Lire et éditer aujourd'hui Ambroise de Milan : actes du colloque de l'Université de Metz (20-21 mai 2005)*. Berne, Peter Lang, 2007, p. 21-35 (coll. « Recherches en littérature et spiritualité », 13).
- ZIOLKOWSKI, Jan M. and Michael C. J. PUTMAN (ed.). *The Virgilian Tradition: the First Fifteen Hundred Years*. New Haven, Yale University Press, 2008, xxxix-1082 p.

