Cahiers de recherches médiévales

Journal of medieval studies

15 | 2008

La Tentation du parodique dans la littérature médiévale

Une étape contournée dans l'unification des pratiques computistes médiévales latines

Max Lejbowicz

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/crm/5903>

DOI : 10.4000/crm.5903

ISSN : 1955-2424

Éditeur

Honoré Champion

Édition imprimée

Date de publication : 20 juin 2008

Pagination : 277-305

ISSN : 1272-9752

Référence électronique

Max Lejbowicz, « Une étape contournée dans l'unification des pratiques computistes médiévales latines », *Cahiers de recherches médiévales* [En ligne], 15 | 2008, mis en ligne le 20 juin 2011, consulté le 15 décembre 2022. URL : <http://journals.openedition.org/crm/5903> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/crm.5903>

Tous droits réservés

Une étape contournée dans l'unification des pratiques computistes médiévales latines¹

Abstract : At the end of the year 386, Ambrose of Milan replies to a request from the bishops of Emilia, who wish to know the date of forthcoming Easters (during which, by an intriguing set of circumstances, Augustine of Hippo would be baptized). This text contains the first use of the nineteen-year solar-lunar cycle in latin computist practice. The arguments put forward by Krusch and Schwartz for seeing this letter as inauthentic, when analysed, turn out to be weak. The thesis defended by Charles Jones, that the letter contains interpolated passages, appears questionable. It seems preferable to consider it as an authentically Ambrosian work, following in particular the analysis of Zelzer, its editor in the CSEL—although several elements of this analysis are open to criticism. The rhetorical structure of the letter deserves to be examined closely. It is related to that of other writings of the bishop of Milan, bearing in mind the lack of familiarity of the letter writer with the subject being treated. Furthermore, the technical foundation of the letter brings out the role played by Arians of Homoian obedience in diffusion of this particular cycle, in the Greek world as much as in the Latin world. The origin of the legend of Pachomius receiving from an angel the revelation of the nineteen-year cycle is clarified.

Résumé : Fin 386 : Ambroise de Milan répond à une demande des évêques d'Émilie, qui souhaitent connaître la date des prochaines Pâques, celles pendant lesquelles, par un curieux concours de circonstance, Augustin d'Hippone fut baptisé. Ce texte contient le premier témoignage d'une utilisation du cycle soli-lunaire de dix-neuf ans dans les pratiques computistes latines. Les arguments avancés par Krusch et Schwartz pour voir dans cette lettre un pseudépigraphe s'avèrent à l'analyse fragiles. Quant à la thèse défendue par Charles Jones – la lettre contiendrait des passages interpolés – elle apparaît à l'examen contestable. Il est préférable de la considérer comme un produit authentiquement ambrosien, à la suite notamment de l'analyse de Zelzer, son éditrice dans le CSEL – bien que plusieurs éléments de cette analyse prêtent le flanc à la critique. La structure rhétorique de la lettre mérite d'être examinée de près ; elle s'apparente à celle des autres écrits de l'évêque de Milan, sous réserve de tenir compte du manque de familiarité de l'épistolier avec le sujet traité. De surcroît, le substrat technique de la lettre permet de mettre en avant le rôle tenu par les ariens d'obédience homéenne dans la diffusion du cycle en cause, tant dans le monde grec que dans le monde latin. L'origine de la légende de Pachôme recevant d'un ange la révélation du cycle de dix-neuf ans s'en trouve éclaircie.

À la fin de l'année 386, douze après son accession à l'épiscopat, Ambroise de Milan répond au courrier que les évêques de la province d'Émilie viennent de lui adresser. Sa lettre appartient aux *Epistulae extra collectionem* de l'édition du corpus de Vienne commencée par Otto Faller et terminée par Michaela Zelzer. Comme leur désignation le signale et comme la tradition manuscrite le prescrit, ces *Epistulae* complètent le recueil épistolaire de l'évêque de

¹ Une première version de ce texte a été présentée lors de l'International Conference « The Science of Computus in Ireland and Europe » qui a eu lieu à la National University of Ireland, Galway, 14-16 July 2006, dont les actes doivent paraître chez Brepols dans une nouvelle collection *Scriptores Celtigenae series*.

Milan, qui a été réparti en dix livres. La lettre de 386 est la treizième du supplément, alors que l'édition des Mauristes Jacques de Friche et Denis-Nicolas Le Nourry (Paris, 1690), plus attentive aux indices chronologiques internes aux lettres qu'à la tradition manuscrite, lui avait assigné la vingt-troisième place dans l'ensemble de la correspondance ambrosienne considérée comme un tout continu². La lettre envoyée par les évêques d'Émilie est aujourd'hui perdue mais sa substance se laisse deviner à partir de la réponse qu'elle a suscitée. Les prélats sont troublés par le désaccord entre les tables pascales pour la prochaine année ; ils pressent leur métropolitain *de facto* de trancher le débat³. Pour un historien de la liturgie particulièrement averti : « *La réponse de saint Ambroise est un des documents les plus importants de l'âge patristique sur la signification même du mystère pascal dans la liturgie.* »⁴ L'historien du comput devrait être tout aussi comblé. La lettre aurait dû s'imposer comme un document capital dans l'histoire de la discipline : elle contient la première attestation, sous une plume latine, du cycle soli-lunaire de dix-neuf ans appliqué au calendrier ecclésiastique. Aegidius Bucherius l'avait fait entrer dans le champ des études computistes dès 1634 : il l'édite sans préciser le manuscrit qu'il utilise⁵. En dépit de ce début prometteur et de la valeur intrinsèque du document, force est d'en rabattre. La lettre d'Ambroise n'a guère suscité un grand intérêt chez les historiens contemporains du comput. Les premiers à en avoir parlé l'ont même malmenée, mais en proposant une série d'interprétations dont je crois pouvoir démontrer l'inanité. Il importe de les épingler avec précision : elles rencontrent encore aujourd'hui la faveur de la majorité des historiens généralistes.

² Ambroise de Milan, *Opera*, Pars X, *Epistulae et Acta*, t. III, éd. Michaela Zelzer, CSEL LXXXII, 3, Vienne, 1982, *Epist. extra coll.* 13 (Maur. 23), p. 222-234. La patrologie latine de Migne reprend l'édition des Mauristes (PL XVI, col. 1069-1078). Je reviens en 2. sur la formation du recueil épistolaire d'Ambroise. Sur la date de la lettre, outre l'éditrice, *op. cit.*, p. CXVIII-CXIX, voir J.-R. Palanque, *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, 1933, p. 176 et 518 et, plus récemment, N. B. McLynn, *Ambrose of Milan. Church and Court in a Christian Capital*, Transformation of the Classical Heritage XXII, Berkeley / Londres, 1994, p. 280.

³ Sur la juridiction d'Ambroise, voir R. Gryson, *Le prêtre selon saint Ambroise*, Louvain, 1968, p. 155-158 : « Ambroise, 'métropolitain' de l'Italie septentrionale ». Gryson, p. 157, n. 25, reprend, à partir de la *Clavis*, la thèse de Jones : la lettre d'Ambroise est interpolée (voir *infra* les n. 27 et 28).

⁴ P.-M. Gy, « Semaine sainte et triduum pascal », *Maison-Dieu*, 41 (1955), p. 7-15 : 8. Comme la plupart des langues romanes, et à l'inverse de la plupart des langues germaniques, le français n'a pas deux mots pour distinguer les fêtes pascales selon qu'elles se rapportent à la religion juive, *Passover*, *Passahfest*, ou à la religion chrétienne, *Easter*, *Ostern*. Une convention existe toutefois pour parler au singulier de la Pâque (juive) et au pluriel des Pâques (chrétiennes). Elle n'a rien de systématique ; j'essaierai malgré tout de l'appliquer dans les présentes pages même si cette décision a parfois des conséquences inattendues. La lecture chrétienne du Tanakh, l'appellation usuelle de la Bible hébraïque par les juifs, transforme celle-ci en Ancien Testament, de sorte que, pour un même texte qui appartient à ce Tanakh / Ancien Testament, il faut soit parler de Pâque si on l'aborde du point de vue juif, soit de Pâques si on l'aborde du point de vue chrétien. Quand j'évoque les fêtes pascales sans être obligé de distinguer leurs fidèles, j'écris Pâque(s).

⁵ A. Bucherius, *De doctrina temporum commentarius in Victorium Aquitanum*, Anvers, 1634, p. 474-480.

Une historiographie déficiente

Bruno Krusch, dans son grand livre de 1880, suspecte l'authenticité ambrosienne de la lettre. Il exprime ses doutes dans deux courtes notes de bas de page, sans renvoyer de l'une à l'autre, et bien qu'il opère différemment dans chacune. Dans la première, il se contente d'exprimer sa suspicion : « *Ich nehme hier den Brief des Ambrosius an die Bischöfe der Aemilia (gedr. Bucherius, De doctr. temp., p. 474 sqq.) aus, welchen ich deshalb nicht benützt habe, weil ich Bedenken gegen seine Echtheit hege.* »⁶ Il ne cherche pas à fonder son jugement. Il demande implicitement aux lecteurs de le croire. La légèreté de son propos a été par la suite relevée⁷. Il vaut la peine de la rappeler, tant la défaillance initiale de Krusch continue à avoir des conséquences déplorables et tant la juste critique de Zelzer s'est accompagné de supputations tendancieuses qui nuisent à sa part de vérité (j'essaie plus loin de trier le bon grain de l'ivraie). Dans sa seconde note, Krusch mentionne l'attribution à Jérôme, par un moine espagnol du VII^e siècle, d'une large partie de la lettre. Il est enclin à faire sienne une telle attribution, sans chercher à en tester la validité ni se poser de questions sur la formation du corpus épistolaire d'Ambroise⁸. Tout se passe comme si l'affaire était entendue avant d'être jugée. Devant ces manquements méthodologiques successifs perpétrés par un chercheur dont l'œuvre inspire le respect et l'estime⁹, l'historien s'interroge. Est-ce qu'il ne faudrait pas appliquer aux *Studien I* le jugement qu'un autre historien allemand qui domine sa discipline, Theodor Mommsen, a porté sans aménité sur un de ses livres majeurs, son *Histoire romaine* ? Une œuvre de jeunesse remplie d'erreurs, a lâché sur le tard le prix Nobel de littérature¹⁰ ! Les quelques dix ans d'âge qui séparent le cadet de l'aîné lorsqu'ils étaient, chacun de son côté, attelés à leur chef-d'œuvre respectif, rend l'hypothèse plus crédible quand elle s'applique au plus jeune. À peine sortie de ses années de formation, Krusch a pu être plus réceptif qu'il n'aurait dû l'être à l'image que les historiens se faisaient d'Ambroise depuis plusieurs siècles et encore dans les années 1880 : « ... un grand homme d'action, un Kirchenpolitiker, qui aurait été par surcroît et comme par accident un écrivain prolixe, souvent ennuyeux, et un médiocre penseur. »¹¹ Un autre facteur a pu renforcer ses préventions. Il aurait été victime de

⁶ B. Krusch, *Studien zur christlich-mittelalterlichen Chronologie. Der 84jährige Ostercyclus und seine Quellen*, Leipzig 1880, p. V, n. 1 (par la suite Krusch, *Studien I*).

⁷ M. Zelzer, « Zum Osterfestbrief des heiligen Ambrosius und zur römischen Osterfestberechnung des 4. Jahrhunderts », *WS*, 91, 1978, p. 187-204 : p. 190, n. 10 : « *Das ist keine brauchbare Methode, um mit Angaben, die nicht ins Konzept passen, fertig zu werden.* »

⁸ Krusch, *Studien I*, p. 302, n. 2. F. Floëri et P. Nautin, éd. & tr., *Homélie pascalle III. Une homélie anatolienne sur la date de Pâques en l'an 387*, SC 48, Paris, 2004² (1^e éd. : 1957), p. 30, considèrent que cette note contient « des motifs sérieux » pour contester l'authenticité ambrosienne de la lettre - si « sérieux » qu'ils n'en donnent aucun...

⁹ C.-V. Langlois et C. Seignobos, *Introduction aux études historiques*, préf. de M. Reberieux, Paris, 1992 (1^e éd. : 1898), p. 90, cite Krusch en exemple pour la rigueur de ses études sur les écrits hagiographiques de l'époque mérovingienne - postérieures il est vrai aux *Studien I*.

¹⁰ C. Nicolet, *La fabrique d'une nation. La France entre Rome et les Germains*, Paris 2003, p. 185. Krusch avait 23 ans quand ses *Studien I* sont parues ; Mommsen a écrit sa volumineuse *Histoire* entre 32 et 39 ans, soit entre 1849 et 1856. Pour ces repères, voir, outre le livre de Nicolet, le catalogue de l'exposition préparée par les MGH à l'occasion du centième anniversaire de la mort de Mommsen, Paris, 24 avril - 28 mai 2004, *Théodore Mommsen et le Moyen Âge*, accessible sur le site www.mgh-bibliothek.de/mgh/mommsen/Katalog_Paris_5.1.pdf.

¹¹ H. Savon, *Saint Ambroise devant l'exégèse de Philon le Juif*, Paris, 1977, t. I, p. 7, qui, de plus, commente, p. 7-8, la formation de cette conception d'Ambroise et donne, p. 8-19, les

la thèse qui, lancée en 1840 par Georg Waitz, a marqué pendant un siècle les travaux d'une bonne partie des historiens d'outre-Rhin : l'arianisme, dont Ambroise fut un des plus farouches adversaires¹², est la version germanique du christianisme¹³. Otage de cette construction idéologique, l'évêque de Milan devient rien moins qu'un adversaire résolu de « la nation allemande » et ses écrits ne peuvent qu'inspirer aux patriotes la méfiance la plus extrême, jusqu'à l'aveuglement. À l'appui de ce second facteur, j'avance la manière dont Krusch interprète la remarque qui termine la présentation d'Agriustia dans l'anonyme *Computus Carthaginensis* : *Ob quam rem hereticos omnes ad veritatis regulam docuit descivisse, et ut caeci iam facti ultra luminis ianuam non poterint invenire*. Il voit dans cet hérétique un arien, peut-être, mais en second lieu seulement, un donatiste¹⁴. Louis Duchesne en fait la remarque dans l'une des deux recensions qu'il consacre aux *Studien I* : un arien n'aurait certainement pas cherché à prolonger le cycle de quatre-vingt-quatre ans d'Augustalis ; il se serait tout de suite réclamé du cycle de dix-neuf ans¹⁵. Tout se passe comme si la valorisation d'un arianisme défiguré écartait spontanément l'évidence d'un donatiste de l'esprit d'un Krusch imprégné du germanisme répandu chez ses confrères historiens ; et que, dans un deuxième temps, l'hypothèse raisonnable d'un donatiste se laissait néanmoins entrevoir.

Un historien postérieur a transformé en certitude les doutes de Krusch sur l'authenticité de la lettre d'Ambroise : c'est tout simplement un faux. C'est ainsi qu'Eduard Schwartz comprend vingt-cinq plus tard son prédécesseur : « *Aber der Brief ist, wie schon Krusch ausgesprochen hat [Studien, p. V], eine Fälschung.* »¹⁶ Il n'en avance pas moins cette

étapes de sa destruction (voir le t. II, p. 11-18 pour les notes et la bibliographie). Également, H. Savon, « Les recherches sur Saint Ambroise en Allemagne et en France de 1870 à 1930 », *Patristique et Antiquité tardive en Allemagne et en France de 1870 à 1930. Influences et échanges*, actes du colloque franco-allemand de Chantilly, 25-27 octobre 1991, dir. J. Fontaine, R. Herzog et K. Pollman, Collection des Études Augustiniennes – Série Moyen Âge-Temps Modernes, 37, Paris, 1993, p. 111-128.

¹² À l'idéalisation séduisante de cette page d'histoire par Jérôme, *Chronique*, éd. et tr. B. Jeanjean et B. Lançon, Rennes, 2006, p. 104 : *Post Auxenti seram mortem Mediolanii Ambrosio episcopo constituo omnis ad fidem rectam Italia conuertitur*, on peut préférer l'approche documentée du lutteur implacable et inventif que fut Ambroise : D. H. Williams, *Ambrose of Milan and the End of the Arian-Nicene Conflicts*, Oxford Early Christian Studies, Oxford / New York, 1995.

¹³ G. Waitz, *Ueber das Leben und die Lehre des Ulfila. Bruchstücke eines ungedruckten Werkes aus dem ende des 4. Jahrhunderts*, Hanovre, 1840, cité par M. Meslin, *Les Ariens d'Occident, 335-430*, Patristica Sorbonensia 8, Paris 1967, p. 13-15. G. Waitz a été, de 1875 à sa mort en 1886, le directeur de la Direction centrale des MGH (voir *Théodore Mommsen et le Moyen Âge*, p. 15, 20 et 51), où Krusch a fait paraître une bonne douzaine d'édition de chroniques et d'hagiographies.

¹⁴ Krusch, *Studien I*, p. 291 (pour le texte) et 30 (pour l'assimilation à un arien). L'éventualité d'un donatiste est repoussée dans la n. 3 de la page, bien que, pour l'avancer, Krusch s'appuie sur une documentation, alors qu'il se contente d'une affirmation pour celle de l'arien.

¹⁵ L. Duchesne, *Rev. Crit. Hist. Litt.*, nvlle série, X (1880), p. 145-148 : p. 148. Je reviens plus loin sur le comput arien. Duchesne a rédigé dans le *Bull. Crit. Litt. Hist. Théol.*, 1 (1880), p. 243-246, une autre recension des *Studien I*, qui ne fait pas double emploi avec la précédente et qui est, elle aussi, d'une grande pertinence.

¹⁶ Ed. Schwartz, « Christliche und jüdische Ostertafeln. Mit 3 Tafeln », *Abhandl. der königl. Gesellschaft der Wissensch. zu Göttingen*, Philol.-hist. Kl., N. F., VIII, 6, Berlin, 1905, p. 1-196 : p. 54 ; Schwartz ne tient pas compte de la possible attribution de la lettre à Jérôme. C.

fois une argumentation. La falsification date du début du VI^e siècle : ce qu'il estime être un pseudépigraphe contient l'extrait d'une autre lettre, celle qu'un évêque d'Alexandrie, Protérius, a adressée au pape Léon à l'occasion des controverses pascales de 455¹⁷. Denys le Petit lui-même a révisé une ancienne traduction latine anonyme de la lettre de Protérius et évoque sa « traduction » dans son *Libellus de cyclo magno paschae* (525). Soixante-dix ans après sa rédaction, la lettre de Protérius était ainsi intégrée à ce qui allait devenir une des pièces majeures de la tradition computiste latine¹⁸. La lettre d'Ambroise n'a pas connu une pareille promotion. Elle a dû attendre douze siècles pour bénéficier, avec Bucherius, d'une insertion dans un classique du comput, et plus d'un millénaire et demi pour réapparaître avantageusement à nouveau, en dépit de Krusch et de Schwartz : August Strobel en fait la cinquième des onze pièces de son anthologie, en l'attribuant à l'évêque de Milan¹⁹. Encore s'agit-il dans les deux cas d'un livre d'historien, non du traité d'un computiste. Pour significative que soit l'initiative tardive de Strobel, elle laisse un goût d'inachevé : l'anthologiste ne s'est pas attaché à analyser et à repousser les positions de Krusch et de Schwartz. Affirmer une thèse sans invalider la thèse contraire pourtant répandue, n'a jamais fait bouger les lignes ni provoquer des adhésions. Le pas en avant de Strobel est resté en suspens. Il n'a pas mis fin aux vicissitudes de la lettre ni n'a ouvert à celle-ci une période de reconnaissance générale : aujourd'hui encore, vingt ans après, la paternité ambrosienne de l'*epistola extra collectionem* 13 n'est pas unanimement reconnue par les historiens.

Curieusement, la version latine de la lettre de Protérius (l'original grec n'a pas été retrouvé), était bien connue de Krusch : il en donne une édition qu'il dote d'une étude préalable²⁰. L'idée ne lui est pas venue de l'utiliser pour, à l'instar de Schwartz quelques années plus tard, étayer ses préventions : c'est dire le peu d'intérêt qu'il porte à cette dernière et combien ses préjugés à l'encontre d'Ambroise se confirment. Mais Schwartz n'est pas à l'abri de tout reproche. Il n'a pas pensé que l'emprunt qu'il avait décelé pouvait fonctionner en sens inverse, fût-ce par des voies détournées. De fait, Charles Jones souligne près d'une quarantaine d'années après, sans rappeler toutefois l'argumentation soutenue par Schwartz, que Protérius paraphrase explicitement le prologue dont un de ses prédécesseurs sur le siège épis-

W. Jones, « Development of the Latin Ecclesiastical Calendar », dans Bedae, *Opera de temporibus* The Medieval Academic of America Publication 41, Cambridge, Mass, 1943, p. 1-123 : 35 résume plus fidèlement la position de Krusch : « Krusch (p. V, 302) hinted that the letter was falsely attributed to Ambrose. »

¹⁷ Schwartz, p. *op. cit.*, 54-55, qui cite la lettre de Protérius à partir de l'édition de Krusch (voir *infra*, n. 19).

¹⁸ B. Krusch, *Studien zur christlich-mittelalterlichen Chronologie. Die Entstehung unserer heutigen Zeitrechnung*. I. Victorius. Ersatz der fehlerhaften Ausgabe Mommens in den M. G. II. Dionysius Exiguus, der Begründer der christlichen Ära, Abhandl. der Preussischen Akad. der Wissensch., Jahrg. 1937, Philos.-hist. Kl. 8, Berlin, 1938, p. 67, lignes 17-20 (mentionné par la suite Krusch, *Studien II*).

¹⁹ A. Strobel, *Texte zur Geschichte des frühchristliche Osterkalenders*, Liturgiewissenschaftliche Quelle und Forschungen 64 (Münster 1984), p. 96-102 (traduction à partir de PL, XVI, col. 1069-1078 ; voir cependant *infra*, la n. 34) et p. 102-106 (commentaire). Déjà Strobel, *Ursprung und Geschichte des frühchristlichen Osterkalenders*, TU 121, Berlin, 1977, p. 259-262 avait considéré cette lettre comme authentique, tout en faisant seulement état des positions, contraires à la sienne, de Krusch et de Schwartz.

²⁰ Krusch, *Studien I*, p. 266-269 (étude, avec l'indication des éditions précédentes ; celle de W. Jan, *Historia cycli Dionysiani cum argumentis Paschalibus et aliis ab eo spectantibus*, Wittenberg, 1718, est reprise dans PL LXVII, col. 507-514) et 269-278 (édition).

copal d'Alexandrie, Théophile, avait doté sa propre table pascalle²¹, édité également par Krusch dans leur version latine²². Par conséquent, Protérius lui-même dépend d'un auteur, Théophile, qui a accédé à la fonction épiscopale près de onze ans après Ambroise, à la mi-385, alors qu'un écart d'environ seulement de cinq ans sépare leur naissance – 339/340 pour Ambroise et vers 345 pour Théophile²³. De plus, l'aîné a eu par la suite l'occasion de solliciter l'aide de son cadet pour faire appliquer les décisions arrêtées par le concile de Capoue, qu'il avait lui-même présidé pendant l'hiver 391-392²⁴. Cette postsynodale contient de surcroît des allusions à un échange de lettres, aujourd'hui disparues, entre les deux métropolitains²⁵. Enfin, Théophile écrit à l'évêque d'Antioche pour lui demander de suivre l'exemple

²¹ Jones, *op. cit.*, p. 29, n. 2 et 58-59. Protérius est le troisième successeur de Théophile sur le siège d'Alexandrie (P. Maraval, *Le christianisme de Constantin à la conquête arabe*, Nvelle Clio, Paris 2001² (1^e éd.: 1997), p. 439), non le deuxième comme l'écrit Zelzer, « Prolegomena » in Ambroise, *op. cit.*, p. CXIX et CXXI.

²² Krusch, *Studien I*, p. 221-226. De larges extraits du prologue subsistent en grec dans un autre prologue, celui d'un écrit anonyme de la première moitié du VII^e siècle, le *Chronicon pascale*, éd. L. Dindorf, CSAB, Bonn 1832, p. 3-31 : 28-31 ; Krusch les a édités à son tour, en les disposant parallèlement au texte latin. Le prologue du *Chronicon* a été traduit et commentés en français par J. Beaucamp, R. Bondoux, J. Lefort *et alii*, « Temps et histoire I : Le prologue de la *Chronique Pascale* », *Trav. Mém. Cent. Rech. Hist. Civilis. Byz.*, VII (1979), p. 223-301 : 254-258 pour les extraits de Théophile. Sur l'importance de la table dressée par Théophile aujourd'hui disparue, voir : Krusch, *Studien I*, p. 84-88 ; H. Leclercq, « Pâques », *DACL* XIII, 2 1938, col. 1523-1574 : 1554 (avec des erreurs) ; Jones, *op. cit.*, p. 29-33 ; Venance Grumel, *Traité des études byzantines, I La Chronologie*, Bibliothèque byzantine I, Paris, 1958, p. 37-38 ; Beaucamp, Bondoux, Lefort *et alii*, *op. cit.*, p. 297-301 (qui ne distingue pas le prologue de la table de la lettre que Théophile adresse à l'empereur Théodose pour accompagner l'envoi de sa table) ; et G. Declercq, *Anno Domini. Les origines de l'ère chrétienne*, Turnhout, 2000, p. 78-79. Plus généralement, la tradition manuscrite déplorable des écrits de Théophile et l'édition très insuffisante de ceux-ci dans PG LXV, col. 33-68, ont rendu difficile l'étude de cet auteur : M. Richard, « Les écrits de Théophile d'Alexandrie », *Muséon* 52 (1939), p. 33-50. L'œuvre de l'Alexandrin a pâti des âpres assauts qu'il a menés contre par Jean Chrysostome, dont l'autorité posthume n'a cessé de croître. La lecture successive des contributions de R. Delobel et M. Richard, « Théophile d'Alexandrie », *DTC* XV, 1 (1946) 523-530 et d'H. Crouzel, « Théophile d'Alexandrie », *DSP* XV (1991), col. 524-530 est édifiante : le lecteur peine à croire qu'il s'agit du même auteur.

²³ H. Savon, *Ambroise de Milan (340-397)*, Paris, 1997, p. 29-31 pense devoir fixer la naissance d'Ambroise en 340, alors que McLynn, *op. cit.*, p. 32-33 préfère 339. Pour Théophile : A. Favale, *Teofilo d'Alessandria (345c-412). Scritti, Viata et Dottrina*, Biblioteca del 'Salesianum', 41, Turin, 1958.

²⁴ Ambroise, *op. cit.*, *Liber decimus, Epist.* 70 (Maur. 56), 3-6. Sur ce concile et le rôle qu'Ambroise y a tenu, voir, outre l'éditrice, *op. cit.*, p. XXVI-XXIX, Palanque, *op. cit.*, p. 254-262 ; McLynn, *op. cit.*, p. 278-279 (qui ne parle pas de la lettre d'Ambroise à Théophile) et Savon, *Ambroise*, p. 278-279.

²⁵ *Ibid.*, 4, § 3, lignes 20-24 : *Cum ex his igitur aequissimis synodi constitutis speraremus iam remedium datum finemque allatum discordiae, scribit sanctitas tua iterum fratrem nostrum Flavianum ad precum auxilia et imperialium rescriptorum suffragia remeavisse.* Et 5, § 6, lignes 45-47 : *Qua de re quoniam propriis texuisti litteris posse typum reperiri aliquem, quo possit auferri fratrum discordia...*

d'Ambroise ; celui-ci n'a pas réordonné les clercs ariens qui se sont ralliés à lui, après son accession à l'épiscopat²⁶. Ambroise et Théophile : deux fortes personnalités qui ont marqué l'histoire de leur siège, deux évêques qui se sont observés et qui, à l'occasion, se sont épaulés dans leurs charges ecclésiastiques. Or Jones date les tables de Théophile de la fin du règne de Théodose († 395)²⁷ ; et, dans la mesure où il considère qu'Ambroise a bien rédigé vers la fin de 386 sa lettre aux évêques d'Émilie, il est conduit à voir des interpolations dans les extraits de Théophile contenus dans cette lettre²⁸. La *Clavis Patrum Latinorum* reprend à son compte la conjoncture de l'historien américain : elle lui confère l'autorité de la chose jugée, tout en lui assurant une large audience²⁹. Autres expressions institutionnelles, favorables avec des nuances à la diffusion de l'interprétation de Jones : la version électronique d'Albert Blaise, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, revue et corrigée sous la direction de Paul Tombeur, la reprend textuellement ; et l'*Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique* affecte la lettre *extra collectionem* 13 d'un point d'interrogation³⁰.

Les raisons qui incitent Jones à attribuer une datation basse à la table de Théophile ne sont guère probantes. Je renvoie sur ce point à l'analyse que j'ai proposée ailleurs³¹. Si l'on admet une datation haute au point de faire de cette table une des toutes premières productions de l'épiscopat de Théophile, rien n'empêche de voir en elle une des sources de la lettre d'Ambroise considérée, dès son origine, comme un ensemble d'un seul tenant. Mieux : le prologue de cette table s'avère l'unique source technique de la lettre (voir ma quatrième partie). Celle-ci relève donc dans sa totalité, sinon de la seule plume d'Ambroise, du moins d'une élaboration proprement ambrosienne. Elle est dans son intégralité un document authentique. Son auteur tire profit du meilleur texte computiste qui a été rédigé à son époque, juste quelques mois avant que lui-même réponde aux évêques d'Émilie. Il suit l'actualité de la chrétienté gréco-latine, comme l'exige la charge épiscopale qu'il assume avec une absolue détermination dans l'une des capitales de l'empire³² et comme sa connaissance du grec le lui permet. Nous sommes loin de la thèse avancée naguère par Schwartz. En dépit des quelques quatre-vingts ans qui les séparent, Ambroise et Protérius utilisent, dans leur lettre respective, une même source : Théophile ; autrement dit : le computiste le plus éclairé de son temps. Sa réputation en la matière est telle que Jérôme a traduit trois de ses lettres festales³³ et que deux

²⁶ G. E. W. Brooks, *The Sixth Book of the Select Letters of Severus, Patriarch of Antioch, in the Syriac Version of Anathasius of Nisibis*, Text and Translation Society, Londres, 1902-1904, t. I, 2, p. 343 (texte) et t. II, 2, p. 304 (trad. anglaise), cité par Gryson, *op. cit.*, p. 232, n. 14, que complète Savon, *Ambroise*, p. 71, n. 1.

²⁷ Jones, *op. cit.*, p. 29-33.

²⁸ Jones, *op. cit.*, p. 35, n. 3, où il s'en tient au seul témoignage de Protérius.

²⁹ E. Dekkers et A. Gaar, *Clavis Patrum Latinorum* (Steengrugges 1961²) n° 160 (je n'ai pu consulter l'édition suivante de 1995).

³⁰ Centre d'analyse et de documentation patristiques, *Biblia patristica. Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique*, Paris 2001² (1^e éd. : 1995), t. 6.

³¹ M. Lejbowicz, « Des tables pascales aux tables astronomiques et retour. Formation et réception du comput patristique » 6 (2006) de la revue en ligne, *Methodos* : <http://methodos.revues.org>, 59, n. 158.

³² Voir le catalogue de l'exposition, excellente en dépit de son titre abusif, *Milano capitale dell'impero romano (286-402 d.C.)*, 24 janvier-22 avril 1990, Milan, 1990, et plus spécialement les p. 79-89 et 415-422.

³³ Saint Jérôme, *Correspondance*, éd. et trad. de J. Labourt, CUF, t. V, Paris, 2003², (1^e éd. : 1955), lettres XCVI (début 401), p. 8-32 ; XCVIII (début 402), p. 35-67 ; C (404), p. 68-91, qui se rapportent pour l'essentiel à la controverse origénienne. Sur les 25 lettres festales que

siècles et demi plus tard ses compétences sont toujours sollicitées pour rappeler les règles qui président à la détermination des dates pascales (voir la note 21).

Une mise au point salutaire mais incomplète et mal accompagnée

Confrontée à la situation contrastée que je viens d'évoquer, la majorité des historiens a hésité à s'engager dans ce débat³⁴. Un seul d'entre eux lui a consacré une étude spécifique, Michaela Zelzer³⁵. Elle l'a fait, tout en continuant les travaux d'Otto Faller sur la correspondance d'Ambroise interrompus par la mort en 1970³⁶ et en menant en vingt ans l'entreprise à bonne fin. Elle a intégré la réponse aux évêques d'Émilie à l'édition en trois tomes des *Epistulae et Acta* ambrosiens du corpus de Vienne³⁷. L'historienne n'a donc pas circonscrit à la seule lettre sous examen son travail sur Ambroise. Elle a embrassé la totalité de la correspondance de l'évêque de Milan, dont elle s'est attachée à défricher la tradition manuscrite dans la continuité de la démarche du grand ambrosien que fut Faller. L'entreprise est plus difficile qu'il n'y paraît. Vers la fin de sa vie, l'évêque de Milan a commencé à rassembler ses lettres en vue de leur édition raisonnée. Il n'a vraisemblablement qu'esquissé ce reclassement ; et, de toute façon, un gouffre de quatre siècles propice à bien des accidents et réaménagements s'insère entre la mort d'Ambroise et les premiers témoins de la collection. Dans ces conditions, le principe du reclassement que l'épistolier avait adopté est toujours en discussion chez les spécialistes³⁸. Les difficultés que l'éditeur de la correspondance d'Ambroise rencontre proviennent donc pour l'essentiel des conditions de formation du corpus. Je n'entrerai pas dans les discussions techniques que ces problèmes ont suscitées, et qui ne sont pas terminées : elles outrepassent le cas de l'*epistola extra collectionem* 13. Je me contente de renvoyer à la deuxième partie des *Prolegomena* du troisième tome de la *Pars X* des œuvres d'Ambroise dans le corpus de Vienne : les informations que Zelzer y donne, complétées par celles de son étude parues en 1978 dans les *Wiener Studien*, sont autant de présomptions en faveur de l'authenticité de la lettre³⁹. Je serais disposé à conclure sans tarder en reprenant l'appréciation flatteuse que Dáibhí Ó Cróinín porte sur les travaux de Michaela Zelzer relatifs à cette lettre : « *Her arguments more than outweigh the flimsy objections of Krusch and Schwartz.* »⁴⁰ J'en suis cependant empêché, ne serait-ce qu'en raison du peu d'écho rencontré par ces travaux en dehors des historiens spécialistes du comput.

Théophile aurait écrites, 14 seulement subsistent soit intégralement soit par fragment (Favoli, *op. cit.*, p. 6-9).

³⁴ Je renvoie à la typologie de ces attitudes esquissée dans Lejbowicz, *op. cit.*, 50, n. 134 ; ajouter l'analyse de Beaucamp, Bondoux, Lefort *et alii*, *op. cit.*, 298-299, qui va dans le même sens.

³⁵ Zelzer, *art. cit.* ; Strobel, *Texte zur Geschichte*, p. 103, a tiré parti de cette étude et, p. 106, au moment de la lecture des épreuves, a eu recours à l'édition de la lettre dans le Corpus de Vienne.

³⁶ J'emprunte cette date à H. Savon, « Saint Ambroise a-t-il imité le recueil de lettres de Plinie le Jeune ? », *Rev. Étud. Augustin.*, 41 (1995), p. 3-17 : p. 4.

³⁷ Ambroise, *op. cit.*, *Pars X, Epistulae et Acta*, t. I : *Epistularum libri I-VI*, ed. Otto Faller CSEL LXXXII, 1, Vienne, 1968 ; t. II : *Epistularum libri VII-IX*, ed. Otto Faller et Michaela Zelzer, CSEL LXXXII, 2, 1990 ; t. III : *Epistularum libri X, Epistulae extra collectionem, Gesta*, ed. Michaela Zelzer, CSEL LXXXII, 3, 1982.

³⁸ Voir l'excellent article de synthèse de Savon cité à la n. 35.

³⁹ Ambroise, *op. cit.*, t. III, *Prolegomena*, II *De epistulis extra decem librorum collectionem servatis*, p. LXXXIV-CLI, aux p. CXVII-CXXV, CXXXIII et CXLVI.

⁴⁰ D. Ó Cróinín, *Early Irish History and Chronology*, Dublin, 2003, p. 31, n. 14.

Il semblerait à première vue que les travaux de Zelzer satisfont pleinement à l'un des principaux impératifs méthodologiques auxquels l'étude des textes antiques et médiévaux doit obéir. Jones l'avait rappelé, à propos du document en cause, quarante ans avant qu'il lui soit appliqué : « *No solution of the question [l'authenticité de la lettre d'Ambroise] can be satisfaction without a thorough study of the extant MSS.* »⁴¹ Or l'étude des manuscrits réalisée par Zelzer, pour complète et excellente qu'elle soit, se heurte malgré tout à deux écueils, d'ordre différent. L'un d'eux dérive de la date que l'historien américain attribue à la table de Théophile. Zelzer ne semble pas connaître le fameux « *Development of the Latin Ecclesiastical Calendar* » qui ouvre l'édition de 1943 de l'œuvre computiste de Bède ou, si elle le connaît, elle ne réfute pas directement l'une des remarques qui l'émaillent. L'étude de Jones contient non seulement l'extrait que je viens de donner, mais aussi, on l'a vu, la proposition d'une datation basse de la table de Théophile ; elle exclut par conséquent l'utilisation par Ambroise du prologue qui précède cette table. Tant que la datation de Jones n'est pas explicitement remise en cause, la thèse de passages interpolés dans la lettre subsiste et, à partir d'elle, la suspicion gagne l'ensemble de la lettre. Dans son article de 1978 et ses *Prolegomena* de 1982, Zelzer a beau suggérer une date de rédaction de la table compatible avec celle de la rédaction de la lettre⁴², elle n'aborde à aucun moment la thèse de Jones. Elle laisse hors du champ de son étude une datation qui, émanant du meilleur historien du comput de sa génération, incite à douter de l'intégrité ambrosienne de la lettre. Par une singulière anomalie, en satisfaisant largement à l'impératif codicologique exprimé par l'historien américain, Zelzer se met aussi en position de faiblesse envers lui. Elle perd d'un côté ce qu'elle gagne d'un autre et prend le risque de ne pas faire avancer le débat, en dépit de la qualité du travail qu'elle a accompli sur les manuscrits ambrosiens.

Le deuxième écueil n'est pas moins important. La division en dix livres de la correspondance d'Ambroise que Fallar et Zelzer posent à l'origine du regroupement thématique commencé par l'épistolier lui-même, aurait pour fondement, selon cette dernière, la correspondance de Plinius le Jeune. Hervé Savon a fait justice de cette filiation : elle est pour le moins contestable⁴³. À parler crûment, elle est même historiquement insoutenable. Je ne vois pas comment elle pourrait s'intégrer à l'univers mental d'Ambroise. Ce fils de Rome fait exploser la tradition littéraire latine par son imprégnation biblique et par son application à assimiler les Pères grecs et Philon d'Alexandrie. Il écrit en latin. Il agit en Romain. Mais il réfléchit, conçoit et décide en chrétien qui, à partir de son baptême reçu à l'âge de 34 ans, s'est délibérément imprégné de la culture grecque la plus favorable à l'approfondissement de sa foi. Croire qu'un évêque de combat au caractère bien trempé et aux convictions invincibles aurait pris Plinius et ses coquetteries stylistiques comme un exemple d'épistolier et aurait organisé d'après lui sa correspondance, relève du contresens. C'est transformer un christianisme en cours d'institutionnalisation en ersatz d'une patrie romaine au faite de sa gloire. Ambroise ne s'est jamais adressé à un empereur comme à Trajan un Plinius « *conscientieux, mais timide et sans aucune initiative ; sa bonté un peu flasque perd beaucoup en face du bon sens robuste et*

⁴¹ Jones, *op. cit.*, p. 35, n. 3. On peut penser que, pour générale qu'elle est, cette remarque vise aussi les insuffisances de Krusch et de Schwartz. Celui-là doute de l'authenticité ambrosienne de la lettre en ayant simplement consulté : 1 / l'édition de Bucherius (Krusch, *Studien I*, p. V, n. 1) ; 2 / le ms de Cologne, Dombibliothek, 83 (II), f. 185v-187v, qui n'en contient que des extraits, avec cette fois encore un renvoi à l'édition de Bucherius (Krusch, *Studien I*, p. 302, n. 2). Quant à Schwartz, il n'élargit pas sur ce point les maigres informations codicologiques et bibliographiques données par Krusch.

⁴² Zelzer, *op. cit.*, p. 202-203 et Ambroise, *op. cit.*, t. III, p. CXX.

⁴³ Savon, « Saint Ambroise a-t-il imité ... ? », qui donne la référence des études que Zelzer a consacrées à ce thème.

ferme de l'empereur. »⁴⁴ Cette conception relative à l'ensemble de la correspondance d'Ambroise jette une ombre sur celle, autrement plus solide, relative à l'*epistola extra collectionem* 13 et à son authenticité. En la proposant et en y adhérant sans réticence, Zelzer se met, là encore, en position de faiblesse, même s'il n'est pas possible d'inférer d'une erreur sur la conception du tout à une erreur sur la conception d'une partie de ce tout.

Je voudrais terminer ce passage de mon étude en examinant plus rapidement trois autres aspects de la lecture de la lettre d'Ambroise par Michaela Zelzer. Moins fondamentaux que les deux précédents, ils peuvent cependant atténuer la portée des analyses conduites par l'historienne. Quand elle suggère de voir dans cette lettre la réponse à une demande possible de l'empereur Théodose, elle succombe à la surinterprétation⁴⁵. Rien dans le texte n'appuie une telle initiative. Même si l'empereur et l'évêque ont très vraisemblablement en commun une aspiration à l'unification des dates liturgiques et ne peuvent que souhaiter une échéance pascalle commune à tous les chrétiens, ils ne partagent pas des mobiles identiques. L'un, à la tête encore en 386 de la seule *pars orientis* de l'empire, privilégie un ordre public strictement entendu sur les territoires soumis à son autorité. L'autre, à la tête de l'Église de Milan, cherche à favoriser une célébration collective dont la date annuelle, quand elle est unanimement acceptée et universellement pratiquée, parachève l'unité de la vérité chrétienne, en rappelant au même moment l'unique fondement de son message : la crucifixion et la résurrection du fils de Dieu. Des trois lois du Code Théodosien qui traitent de la date des Pâques, une seule est cosignée par Théodose. Elle s'en prend à : « *tous ceux qui se rassemblent pour Pâques un autre jour que celui observé par la foi catholique.* »⁴⁶ Elle vise les Quartodécimans, les Novatiens et les Montanistes, que fustige cinq ans plus tard l'auteur anonyme d'une homélie pascalle anatolienne, partisan du cycle soli-lunaire de dix-neuf ans⁴⁷. Et, tout comme cette homélie, elle ne cherche pas à régler le différent pascal qui oppose Rome, champion du cycle soli-lunaire de quatre-vingt-quatre ans, et Alexandrie, qui l'est de celui de dix-neuf ans. Aucun des signataires de la loi, Gratien, Valentinien ou Théodose, ne s'aviseraient de mettre les deux métropoles en dehors du catholicisme, alors que, deux ans plus tôt, ils les proposaient nommément en exemple d'orthodoxie⁴⁸.

L'analyse de Zelzer mérite d'être nuancée sur un deuxième point. À suivre l'historienne, la démarche de Théophile est dans l'ordre des choses. Or, depuis l'ouverture de l'empire au christianisme, c'est la première fois qu'un computiste prend l'initiative d'envoyer à l'empereur, et plus précisément à l'empereur dont relève son évêché, une table pascalle - de surcroît, une table vraisemblablement de son cru. Ce geste novateur survient vers la fin d'un siècle où, du haut au bas de l'échelle sociale et sans que le règne de Constantin ait marqué un changement substantiel, les éclats ininterrompus des controverses pascales n'ont pas cessé de résonner. Le prélat qui, au sujet des prévisions pascales, rompt avec des habitudes pluridécennales de distance vis-à-vis du pouvoir politique doit être animé par un puissant mobile. La lettre à l'empereur qu'il joint à sa table ouvre une piste de réflexion, qu'il faut emprunter pour tenter d'expliquer la nouveauté de sa démarche. Elle se réfère à deux reprises à l'Église d'Alexandrie, alors qu'elle n'occupe qu'une page dans l'édition de Krusch⁴⁹. Elle est en

⁴⁴ J. Bayet, *Littérature latine* (Paris 1973 revue ; 1^e éd. 1934), p. 402.

⁴⁵ Zelzer, *art. cit.*, p. 203 ; même réserve dans McLynn, *op. cit.*, p. 280, n. 120, quoiqu'il ne l'argumente pas.

⁴⁶ *Code Théodosien*, XVI, 5, 9 (31 mars 382) éd. Mommsen, tr. Magnou-Nortier, Sources canoniques 2, Paris 2002, p. 210 : ... *quicumque in unum Paschae die non obsequenti religione convenerint*... Zelzer ne se réfère pas dans son article à cette documentation.

⁴⁷ Floëri et Nautin, *op. cit.*, p. 116-121, qui donne tous les détails sur la détermination de la date pascalle par ces différentes Églises.

⁴⁸ *Code Théodosien*, XVI, 1, 2 (28 février 380), p. 96.

⁴⁹ Krusch, *Studient II*, p. 220 § 1 et 221 § 3.

revanche muette sur les décisions qui ont été prises à Nicée à propos de Pâques⁵⁰. Indépendamment de son intérêt propre, la table de Théophile est destinée à rappeler à l'empereur l'apport des Alexandrins à la vie de la chrétienté dans une période de réorganisation des Églises peu favorables à celle de la capitale égyptienne. En 381, le concile œcuménique de Constantinople a réduit la zone d'intervention du métropolitain égyptien⁵¹ et, dans la hiérarchie des sièges, a rétrogradé celui d'Alexandrie au profit de celui de la nouvelle Rome⁵². Ainsi située dans la conjoncture de la fin du IV^e siècle, la table de Théophile acquiert une épaisseur historique. Elle témoigne d'une vie intellectuelle ancrée dans des rivalités d'Églises et des enjeux de pouvoir. Elle incarne le sursaut d'un siège qui, ayant subi un revers, cherche à rester aux premiers rangs en manifestant la continuité de ses compétences.

Le dernier point que je souhaite examiner découle du précédent. Il porte sur le rôle du concile de Nicée. Théophile passe sous silence cet événement majeur dans la vie de l'Église ancienne. Ambroise pour sa part en parle à deux reprises dans sa lettre ; et il le fait chaque fois en s'y référant comme à une autorité incontestable⁵³. Il note aussi à trois reprises les apports purement techniques, donc à ses yeux secondaires, des Alexandrins au comput⁵⁴. Théophile inscrit délibérément sa table dans la seule tradition de son siège ; par l'intermédiaire de Théodose, il cherche bien à renforcer le prestige de son Église et à en maintenir le pouvoir d'intervention. En revanche, quand Ambroise attribue au bien commun de l'Église le cycle de dix-neuf ans qu'il l'emprunte à Théophile, il met au compte d'une tradition chrétienne indifférenciée ce qui revient aux seuls Alexandrins. Il facilite subrepticement l'assimilation latine d'un apport grec ; il le minore par calcul parce que cet apport est grec ; mais il le valorise par la bande parce que cet apport est porteur de vérité. Qu'il se soit senti forcé d'adopter un tel subterfuge ou qu'il l'ait librement accepté, dans tous les cas Ambroise se présente comme le héraut masqué du comput alexandrin.

Ayant parcouru le champ des études historiques de ces quelques derniers cent vingt-cinq ans pour y relever les principales traces de la présence de la lettre d'Ambroise, je voudrais avancer plus avant et traiter de la composition de cette lettre. D'une part, elle affiche une singularité dans le corpus de la littérature computiste : elle emprunte, à la fois, au traité technique et à l'homélie, sans satisfaire pleinement, dans ses parties les plus homogènes, l'un ou l'autre. D'autre part, si elle reste proche de l'écriture usuelle d'Ambroise, elle n'est pas sans donner au lecteur une impression de lourdeur, voire de confusion⁵⁵. Il est possible de mettre ces travers au compte du manque de familiarité de l'auteur avec un sujet que sa notoriété l'a contraint de traiter et qu'il a essayé de maîtriser dans l'urgence. Étrange destin que celui de cette lettre : si la singularité de son écriture nuit à son insertion dans l'histoire du comput, ses maladresses sont parfois mises en avant pour suspecter son appartenance au corpus ambrosien. Ni typiquement ambrosien par sa facture ni à proprement parler computiste par son argumentation, elle est trop souvent rejetée dans un no mans'land, où elle sommeille. Il convient de l'en sortir et de lui rendre sa vigueur, en respectant sa nature composite.

⁵⁰ Sur l'enjeu pascal au concile de Nicée, voir l'analyse sur nouveaux frais que j'en propose : Lejbowicz, *art. cit.*, p. 30-63.

⁵¹ Voir le canon II du concile de Constantinople I dans G. Alberigo (ed.), *Les conciles œcuméniques, Les décrets*, t. II-1, *De Nicée à Latran V*, « Le magistère de l'Église », Paris, 1994, p. 86-89.

⁵² Voir le canon III du concile de Constantinople I dans Alberigo (ed.), *op. cit.*, p. 88-89.

⁵³ Ambroise de Milan, *op. cit.*, § 3, 222 et § 16, 230.

⁵⁴ Ambroise de Milan, *op. cit.*, § 8, 225, § 14, 228-223 et § 15, 229.

⁵⁵ L'expression la plus extrême de ces faiblesses se trouve sous la plume de Walter Emile van Wijk, *Le nombre d'or. Étude de chronologie technique suivie du texte de la Massa compoti d'Alexandre de Villedieu*, éd., trad. et comm. (La Haye 1936) 13, n. 4 : la lettre d'Ambroise est : « une curieuse décoction d'écrits dionysiens avec de l'homilétique baroque. »

La lettre d'Ambroise comme structure rhétorique

Le mode de composition qu'Ambroise pratique est déroutant pour le lecteur non-prévenu. En prenant connaissance des écrits de l'évêque de Milan, il ressent un véritable malaise, que Gérard Nauroy a fort bien été décrit :

La plupart des traités d'Ambroise [et la lettre sous examen est en soi un court traité] laissent, après une première lecture, le sentiment d'ouvrages composites, à la démarche diffuse et déconcertante, aux intentions disparates, à la terminologie incertaine, où la suite des idées, rarement explicite, semble dépendre du discours lui-même, du rapprochement fortuit de deux mots, de deux images, de deux citations scripturaires plutôt qu'obéir à un propos préétabli et ordonné selon des articulations apparentes.⁵⁶

Confronté à cette manière d'écrire si éloignée de la nôtre, le même historien propose d'en tirer malgré tout parti. Il esquisse un mode de décryptage qui est susceptible de faire entrer le lecteur dans l'intelligence de ce type d'écrits :

Il importe donc de retrouver les transitions, souvent gommées à dessein par l'évêque de Milan, de sentir et de suivre ce discours fluctuant, cette technique de la surimpression des images profanes et scripturaires, ce tissage en un réseau dense et subtil des sources les plus diverses, pour faire apparaître une logique et un dynamisme de la pensée, révéler un usage réfléchi et critique de l'*imitatio*.⁵⁷

Cette prescription oriente la lecture de l'historien qui aborde en néophyte les textes d'Ambroise. De surcroît, le *Tableau des correspondances thématiques*⁵⁸ que Nauroy dresse à la fin de son étude pour décrire la composition du *De Iacob et uita beata* est un précieux stimulant. J'ai à mon tour tâché de déceler le mode d'organisation de la lettre pour tenter de saisir le déroulement de la pensée de son auteur. Je me suis finalement arrêté au *Schéma de la lettre* placé à la fin de ces pages (voir l'Annexe). Il sert de support à la lecture que je propose.

La lettre s'organise autour de deux thèmes principaux, « Choix d'échéances » et « Pâque(s) », et de deux thèmes secondaires « Images » et « Jeûnes ». J'aborde successivement les deux thèmes principaux et ne traite que marginalement des deux thèmes secondaires. L'un des thèmes secondaires demande toutefois une précision préliminaire. Le libellé de la première colonne, « Images », ne forme pas avec celui des autres un ensemble homogène, tandis que les informations contenues sur les lignes appartenant à cette même colonne semblent faire double emploi dans l'économie générale du *Schéma*. Il s'avère qu'Ambroise lui-même fait un double usage du texte biblique. Il le considère comme la source exclusive de l'autorité ; elle énonce des règles de conduite et pose des normes de penser. Il la considère aussi comme un réservoir d'images, qui ont leur consistance propre ; elles stimulent la vie de l'âme et orientent celle de l'esprit. Cette dualité de conception d'un texte qui est à la fois

⁵⁶ G. Nauroy, « La méthode de composition d'Ambroise et la structure du *De Iacob et uita beata* », dir. Y.-M. Duval, *Ambroise de Milan. XVI^e Centenaire de son élection épiscopale. Dix études*, Paris, 1974, p. 115-153, repris dans G. Nauroy, *Ambroise de Milan. Écriture et esthétique d'une exégèse pastorale. Quatorze études*, Recherches en littérature et spiritualité 3, Berne / Berlin / ... / Vienne, 2003, étude VI, p. 301-354 : 303, à partir duquel je le cite.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 303 ; l'*imitatio* est l'équivalent latin du grec *mimésis* tel qu'il est compris par les grammairiens : la production par l'art d'effets analogues à ceux de la réalité.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 339-351.

normatif et suggestif, explique le double emploi que je viens d'évoquer : il manifeste le double usage qu'Ambroise fait spontanément des Écritures⁵⁹.

Je qualifie de non-confessionnel le thème « Choix des échéances », encore qu'il puisse avoir des incidences confessionnelles. Quand cette éventualité se réalise, elle particularise une vérité qui est en son fond générale. Ce premier grand thème est résumé par le verset de Qohélet (Écclesiaste), 3, 1 : « *Un temps pour chaque chose* »⁶⁰, qui a valeur de maxime. On conviendra aisément, qu'elle n'est pas spécialement juive ni chrétienne, bien qu'elle soit extraite de l'Ancien Testament. Ambroise lui-même remarque qu'elle s'applique dès la vie animale ; il l'évoque à partir de ses manifestations ailées, qui sont communément considérées comme le plus facilement transposables à la vie spirituelle : « *La tourterelle et l'hirondelle, les moineaux des champs ont connu la saison de leur arrivée* (Jr 8, 7). »⁶¹ Certaines croyances pervertissent cette vérité non-confessionnelle. L'apôtre Paul les fustige dans l'Épître aux Galates, ainsi que le § 3 de la lettre le rappelle et que le § 4 le détaille. En dépit de semblables dérapages, la maxime n'en a pas moins acquis ses lettres de noblesse. Elle se rencontre sous différentes formes dans l'Écriture divine, comme Ambroise désigne la Bible. Elle est illustrée par plusieurs passages de l'Ancien Testament, mentionnés aux § 4 (Ps 117, 24 et Ps 88, 29), 6 (en plus des versets Qo 3, 1 et Jr 8, 7 déjà cités, Ps 118, 126, Is 1, 3) et 7 (Is 49, 8). Ce dernier paragraphe met aussi en avant le seul verset du Nouveau Testament qui est rapporté au premier thème : « *Voici maintenant le temps favorable, voici maintenant le jour du salut* (2 Co 6, 2b). »⁶² L'Écriture divine dans ces deux aspects, vétéro- et néotestamentaire, recommande par conséquent aux fidèles de choisir certaines échéances pour accomplir certaines tâches et pratiquer leurs dévotions. La recherche des dates pascales est ainsi légitimée aux yeux d'Ambroise, qui évoque par la suite, au § 16, la *consuetudino peritorum* pour fixer l'équinoxe de printemps au 21 mars et pour définir le début et la fin du premier mois de l'année : il court du 21 mars au 21 avril. À ce stade, la maxime acquiert sa spécialisation chrétienne la plus nette et devient directement applicable à la fête chrétienne par excellence, Pâques.

Le deuxième thème domine la lettre plus nettement que le premier. Il suffit pour s'en convaincre de dénombrer dans le *Schéma de la lettre*, le nombre de cellules consacrées à chacun d'eux : douze au premier, trente et une au second. L'écart est sans ambiguïté. Ce nouveau thème est exclusivement chrétien. Il lie la Passion et la résurrection de Jésus. Cette solidarité s'exprime dans la notion de « triduum sacrum », la Passion, étant survenue un vendredi, l'ensevelissement ayant duré tout le samedi et la résurrection s'étant produite un dimanche. Selon les historiens de la liturgie, l'expression « triduum sacrum » est une création

⁵⁹ Ambroise, *De officiis*, éd. et trad. M. Testard, CUF, Paris, 2002² (1^e éd. : 1984), I, XLIX, 240, p. 211 : *Seruemus imaginem ut ibi perueniamus ad ueritatem. Imago est polysémique sous la plume d'Ambroise ; voir le commentaire de Testard, p. 274-275, n. 21 ; je m'en tiens dans mon texte au sens de métaphore littéraire, sans préjuger de l'usage plus spécialisé qu'Ambroise en fait.*

⁶⁰ Ambroise de Milan, *op. cit.*, § 6, p. 225 : *Omni rei tempus* ; Vulgate : *Omnia tempus habent.*

⁶¹ *Ibid.* : *Turtur et hirundo agri passeret agnoverunt tempora introitus sui* ; Vulgate : *Turtur et hirundo et ciconia custodierunt tempus adventus sui.* J. Chevalier et A. Gheerbrant, *Dictionnaire des symboles*, Bouquins, Paris, 2004 (1^e ed. : 1969), s. v. « Oiseau » avec renvoi à un certain nombre d'espèces.

⁶² *Ibid.*, § 7, p. 225 : *Ecce nunc tempus acceptabile, ecce nunc dies salutis.* Même texte dans la Vulgate.

ambrosienne⁶³. Elle est énoncée au § 13, où elle est analysée dans les trois moments consécutifs qu'elle englobe (voir *infra*) ; mais elle est implicite au § 10⁶⁴.

Les développements assez tardifs du second thème ne doivent pas induire en erreur. Ambroise a pris la précaution de l'introduire dès la première ligne du § 1 : « *L'Écriture divine et la tradition des anciens nous enseignent que déterminer le jour de la célébration pascale ne relève pas d'un savoir ordinaire.* »⁶⁵ Il signale ainsi le véritable thème de la lettre, même si pour le traiter, il doit faire un détour par celui du « Choix des échéances ». Il parle même, dans ce 1^{er} §, du cycle soli-lunaire de dix-neuf ans, en utilisant la seule désignation grecque, *ennéadékaéteride* – ce qui est une manière de laisser deviner la langue usuelle de sa source technique, Théophile en l'occurrence. Il se réfère aussi, toujours dans ce 1^{er} §, au concile de Nicée. Pareille concomitance dans l'évocation d'un cycle soli-lunaire et dans celle de la première grande réunion épiscopale de la jeune chrétienté n'a rien de fortuit. Elle est reprise au § 16, sans que rien de nouveau n'ait été dit entre-temps à son sujet, qu'il s'agisse de savoir astronomique ou de témoignages historiques. Ambroise juge important d'insister sur cette association, qui devient une des idées fortes de sa lettre. Or elle est à double titre étonnante.

L'évêque de Milan ne cite aucun texte issu directement du concile de Nicée, ou repris postérieurement d'un des participants, qui attesterait sans ambiguïté que les Pères conciliaires ont ne serait-ce qu'évoqué le cycle de dix-neuf ans. Je ne dis pas qu'il est allé jusqu'à dire : les Pères conciliaires ont étudié les avantages et les inconvénients de ce cycle ou ont demandé à des experts de se livrer à une telle étude, comme il conviendrait de procéder pour parvenir à une décision rationnellement établie. Il précise toutefois que le choix en faveur du cycle de dix-neuf ans se révèle « ... *si on fait particulièrement attention* ... »⁶⁶ aux délibérations du concile. Cette manière de certifier au lecteur qu'un texte fondamental existe et que son sens se dévoile à celui qui l'aborde *diligenter*, alors qu'aucun extrait n'en est donné, ni littéralement ni dans une paraphrase, ni dans un résumé, a valeur d'aveu⁶⁷. Le décodage s'impose : le cycle de dix-neuf ans n'a pas été proposé par le concile pour régler le différent computiste qui oppose Rome et Alexandrie. Le constat d'une pareille réalité doit être fâcheux au plus haut point pour Ambroise dès lors que l'un des deux cycles en concurrence s'impose à sa clairovoyance et qu'il n'a pas reçu la formation nécessaire pour le défendre en spécialiste. Il est même trop fâcheux pour être avoué en toutes lettres. Pour ce grand Romain « porte-parole d'une faction pro-nicéenne intransigeante »⁶⁸, le cycle de dix-neuf est bien d'origine alexan-

⁶³ Gy, *art. cit.*, p. 7-8 ; C. Vogel, *Introduction aux sources de l'histoire du culte chrétien au Moyen Âge*, Biblioteca degli « Studi Medievali », I, Spolète, 1981, 270, n. 85 ; P. Jounel, « L'année », dir. A. G. Martimort, *L'Église en prière. Introduction à la liturgie*, t. IV, *La liturgie et le temps*, Paris, 1983², p. 43-166 : 59.

⁶⁴ Ambroise de Milan, *op. cit.*, § 10, p. 226 : ... *sexta feria crucifixus est luna quinta decima, sabbato quoque magno illo sexta decima fuit ac per hoc septima decima luna resurrexit a mortuis.*

⁶⁵ *Ibid.*, § 1, p. 222 : *Non mediocris esse sapientiae diem celebritatis definire paschalis et scriptura divina nos instruit et traditio maiorum.*

⁶⁶ *Ibid.*, § 16, p. 230 : *Unde et maiores nostri in tractatu concilii Nicaeni eundem εννεαδεκαετηρίδα si quis diligenter intendat statuendum putarunt ...*

⁶⁷ Je rappelle que les actes du concile de Nicée « n'ont probablement jamais été rédigés par des secrétaires » (Alberigo, *op. cit.*, p. 30). Le concile a produit une *Expositio fidei*, vingt canons et deux synodales, celle des Pères aux Égyptiens et celle de Constantin aux Églises d'Orient : dans cet ensemble de documents, le cycle de dix-neuf ans brille par son absence.

⁶⁸ P. Brown, *Pouvoir et persuasion dans l'Antiquité tardive. Vers un Empire chrétien*, trad. de l'anglais par P. Chuvin avec la collaboration de H. Meunier-Chuvin, Des travaux, Paris, 1998, p. 155.

drine, et non pas nicéenne. Mais, pour en parler dignement et pour l'imposer aux Latins, il faut le soumettre à l'onction épiscopale la plus large, celle précisément du concile le plus fameux de la jeune chrétienté. Les quelques soixante ans qui séparent Ambroise de cet événement fondateur facilitent une interprétation assez libre, dès lors que le dogme n'est pas en cause et que l'unité des chrétiens est en jeu.

Le § 1 provoque un second sujet d'étonnement, une fois la lettre intégralement lue. Le cycle de dix-neuf ans a beau y être abordé une deuxième fois, il ne fait à aucun moment l'objet d'une justification technique, ni n'intervient dans l'argumentation proprement dite. Il honore la lettre de sa présence sans que ses propriétés y soient établies et encore moins défendues. Seuls les compléments des cycles soli-lunaires - les termes lunaires et les termes pascaux - sont fondés en droit sous la forme alexandrine (XV-XXI *lunae* et 22 mars-25 avril), en référence au déroulement de la Passion historique. Si l'exigence dont ils sont porteurs est intégrée à la détermination de la date pascalle, ils ne reçoivent pourtant pas leur désignation technique, *termini lunae, termini pascales*. Les deux luminaires sont rapportés l'un à l'autre uniquement sous la forme d'une métaphore, qui est reprise des Psaumes : « *Son trône (celui du Fils de Dieu) reste en ma présence dans l'éternité, comme le soleil et comme la lune dans sa plénitude* (Ps 88, 38). »⁶⁹ Est-ce que la puissance suggestive de l'image ne cherche pas à faire oublier que le pasteur-exégète est ici victime de sa conception étriquée du savoir ? C'est bien Ambroise qui reprend Cicéron et interroge : « *Qu'y a-t-il d'aussi obscur que de traiter d'astronomie et de géométrie, (...), et de mesurer les espaces de l'altitude éthérée, d'enfermer dans des nombres le ciel aussi et la mer ?* »⁷⁰ Cette interrogation oratoire est extraite du *De officiis*, dont la rédaction définitive est contemporaine de la lettre⁷¹. Une pareille proximité entre ces deux textes porte à voir en Ambroise un auteur qui, dans un même mouvement, dédaigne l'arithmétique et l'astronomie et cependant se préoccupe de comput. Il s'enferme dans un piège dont il ne peut sortir qu'en glissant sur les données computistes trop techniques. Par contrecoup, il se réclame, fut-ce abusivement, d'une tradition ecclésiastique qui a force d'autorité, celle issue de Nicée. Il en impose à tout prix les caractéristiques sans en poser les fondements techniques, ni être à même d'en esquisser la véritable histoire.

Le pasteur-exégète retrouve son terrain de prédilection dès le § 2, avec les versets que l'Évangile de Luc consacre à la célébration par Jésus et ses disciples de leurs dernières Pâques. Avant même de fixer des règles pour en déterminer la date annuelle, Ambroise soumet ces versets à une double allégorie au § 3. D'abord, l'allégorie de la pièce à l'étage, celle-là même que l'habitation des personnes aisées met à la disposition des hôtes de passage, et que Jésus a envoyé Pierre et Jean réserver pour faire leurs Pâques⁷². Cette pièce à l'étage est l'image de la purification des sens qui doit s'accomplir durant les Pâques et, qui, seconde

⁶⁹ Ambroise de Milan, *op. cit.*, § 4, p. 224 : *Sedes eius sicut sol in conspectu meo et sicut luna perfecta in aeternum manet* ; la Vulgate, selon la Septante : *Et thronus eius sicut sol conspectu meo et sicut luna perfecta in aeternum*.

⁷⁰ Ambroise, *De officiis*, *op. cit.*, I, XXVI, 122, p. 154 : *Quid tam obscurum quam de astronomia et geometria tractare, (...), et profundi aeris spatia metiri, caelum quoque et mare numeris includere ?*

⁷¹ Pour l'éditeur du *De officiis*, *op. cit.*, p. 44-49, la rédaction définitive du traité est postérieure au printemps 386 ; peut-être date-t-elle de la fin 388 ou en 389. Savon, *Ambroise*, *op. cit.*, p. 246, n. 32 accepte ces indications, que McLynn, *op. cit.*, p. 272-273 semble faire siennes.

⁷² Sur cette coutume proche-orientale, voir M.-J. Lagrange, *L'évangile de Jésus-Christ*, Études bibliques, Paris, 1930, p. 498-499.

allégorie, est rendue possible par la *spiritali aqua fontis aeterni*. L'allusion à la cérémonie du baptême couplée au IV^e siècle, à la célébration de la résurrection, est manifeste⁷³.

Ambroise aborde le problème posé par la date pascale en rappelant dans le § 4 la règle édictée dans l'Ancien Testament : les Pâques vétéro-testamentaires sont fixées à la quatorzième lune du premier mois. Il précisera par la suite, au § 16, qu'il faut compter le premier mois à partir de l'équinoxe, sans jamais indiquer qu'il s'agit de celui du printemps ; au § 18, il apportera un complément d'information : le mois ainsi compris s'identifie à la lunaison. Le mode de composition qu'il pratique entraîne une dissémination des éléments techniques du calendrier ecclésiastique ; il n'est manifestement pas un computiste dans l'âme.

La règle vétéro-testamentaire ayant été mentionnée, il convient de la transposer dans la monde néo-testamentaire, en insistant sur la révélation chrétienne, grâce à laquelle elle acquiert pour Ambroise toute sa vérité. Le § 5 sert d'écrin à l'interpellation de Jésus : « *Père, l'heure est venue ; glorifie ton fils afin que ton fils te glorifie* (Jn 17, 1). »⁷⁴ Le Père est partie prenante de la Passion. Les § 6 et 7 présentent des variations sur la nécessité de choisir les échéances, avant d'en venir directement, avec le § 9, au fond du problème qui, précise le § 8, a été posé également « *même après les calculs effectués par les Égyptiens et les précisions apportées par l'Église d'Alexandrie, à la plupart des évêques de l'Église de Rome.* »⁷⁵ Par *Aegyptiorum supputationes*, il faut sans doute comprendre une table pascale reposant sur le cycle de dix-neuf ans. Comme celle de Théophile est trop récente pour avoir déjà eu une large diffusion surtout chez les Latins non-hellénophone, il faut en poser une autre plus ancienne ; à moins qu'il ne s'agisse que d'une clause de style : Ambroise donne à la table de Théophile une réputation qu'elle n'a pas encore acquise. Quant à l'*Alexandrinae ecclesiae definitio*, elle renvoie vraisemblablement à la lettre festale annuelle du métropolitain d'Alexandrie. En dépit de ces élaborations orientales, la plupart des évêques de l'Église de Rome sont également dans l'incertitude. L'adverbe *quoque* de la dernière citation ajoute aux évêques d'Émilie, destinataires au premier chef de la lettre, certains autres de l'Italie suburbicaine, comme le laisse entendre le passage *episcopi quoque Romanae ecclesiae per litteras plerique meam adhuc expectant sententiam*. Ambroise précise ensuite que sa réponse vise à dépasser le cas des Pâques de 387 ; il veut apporter une norme pérenne.

S'il n'est pas un computiste confirmé, l'évêque de Milan est un organisateur aguerri, comme le montre la dernière remarque et comme le § 9 le confirme. La règle de la quatorzième lune du premier mois est rappelée à l'aide cette fois de nombreuses références explicites (Ex 12, 2 ; Lv 23, 5 et Nb 9, 3 et 28, 16) ou implicite (Dt 16, 1). Le paragraphe suivant opère une transition de l'Ancien Testament, celui de la loi, au Nouveau, celui de la grâce et de la vérité (Jn 1, 17 et Mt 5, 17, effectivement cités mais, comme à l'ordinaire, sans donner les références). Il précise, en quantième lunaire et en quantième hebdomadaire, la chronologie qui conduit des Pâques célébrées par Jésus (quatorzième lune, un jeudi) à la crucifixion (quinzième lune, un vendredi), puis au sabbat (seizième lune) et, enfin, à la résurrection (dix-septième lune, un dimanche).

⁷³ Ambroise de Milan, *Des sacrements, Des mystères, Explication du Symbole*, éd et tr. par Bernard Botte, SC 25 bis, Paris, 1994², (2^e impression corrigée), *De Sacramentis*, et notamment 1, 4, 12, p. 66 : « ... *qui per hunc fontem transit, hoc est, a terrenis ad caelestia – hic est enim transitus, ideo pascha, hoc est, transitus eius, transitus a peccato ad uitam, a culpa ad gratiam, ab inquinamento ad sanctificationem – qui per hunc fontem transit, non moritur sed resurgit.* »

⁷⁴ Ambroise de Milan, *op. cit.*, § 5, p. 224 *Pater, venit hora, clarifica filium tuum ut filius clarificet te* ; même texte dans la Vulgate.

⁷⁵ Ambroise de Milan, *op. cit.*, § 8, p. 225 : *Unde necesse fuit, quia etiam post Aegyptiorum supputationes et Alexandrinae ecclesiae definitionem episcopi quoque Romanae ecclesiae per litteras plerique meam adhuc expectant sententiam, quid existimen scribere de die paschae.*

Avec le § 11, un sujet nouveau de préoccupation apparaît, le jeûne. Il est repris immédiatement au § 12 et plus loin au § 20. Le jeûne permet de bien différencier les deux moments forts de la célébration pascale : il intervient durant la commémoration de la Passion, alors qu'au temps de la résurrection, c'est la fête, qu'un repas accompagne. Ambroise s'empporte contre les Manichéens : ils jeûnent le dimanche⁷⁶, jour de joie et d'allégresse⁷⁷. Mais même pour les fidèles catholiques – Ambroise s'en tient aux verbes utilisés à la première personne du pluriel – la situation n'est pas toujours facile. Lorsque la première quatorzième lune du printemps, jour de la commémoration de la crucifixion, tombe un dimanche, ce jour de fête dédié tout au long de l'année à la résurrection, les exigences festives de la semaine entrent en conflit avec celles, pénitentielles, de la lunaison. Le désaccord est réglé en donnant la priorité au rythme hebdomadaire au détriment de celui de la lunaison. Pour respecter la fête dominicale annoncée par les Psaumes : « *C'est le jour que le Seigneur a fait, nous nous réjouissons en Lui et nous sommes pleins d'allégresse* (Ps 117, 24) »⁷⁸, il faut dans ce cas précis repousser la célébration de la résurrection au dimanche suivant, jour de la vingt et unième lune ; et, de là, remonter mentalement dans la semaine pour déterminer le quantième hebdomadaire de la crucifixion.

Ambroise accorde une large importance à l'argumentation sur le choix des jours de jeûne en période pascale. Il est en cela l'héritier d'une tradition, cette fois historiquement établie⁷⁹. Ce qui pourrait s'apparenter à un déséquilibre entre la part dévolue dans sa lettre au jeûne et celle dévolue aux cycles soli-lunaires, dénote une tournure d'esprit ancrée dans la chrétienté des premiers siècles. Cette valorisation du jeûne a valeur de symptôme. Ambroise a tendance à ramener le comput à des mesures de discipline ecclésiastique. En dépit des allusions que les paragraphes 1 et 16 font au cycle de dix-neuf ans, l'astronomie n'est pour l'essentiel présente dans la lettre qu'à partir des règles disciplinaires édictées dans l'Ancien Testament. Tout se passe comme si le soleil et la lune n'avaient pas de consistance propre. Ils sont détachés de leur réalité de corps célestes et envisagés à partir du statut que des textes dogmatiquement privilégiés leur accordent. On peut se demander si Ambroise est totalement

⁷⁶ Plusieurs rescrits impériaux antérieurs à 386 condamnent les Manichéens ; aucun ne parle de la spécificité de leurs jeûnes : *Code Théodosien*, XVI, 5, 3 (2 mai 372) ; 5, 7 (8 mai 381) et 5, 9 (31 mai 382). Il reste que le jeûne est un des rites fondamentaux des fidèles de Mani : H.-C. Puech, *Sur le manichéisme et autres essais*, Idées et recherches, Paris, 1979, p. 275-287 : 278, où, à l'appui de ses analyses, il cite notamment la présente lettre d'Ambroise, dont il récuse cependant l'authenticité. L'évêque de Milan a pu lui-même observer cette coutume, à moins qu'il ne reprenne une remarque de Théophile (Krusch, *Studien I*, p. 224). Les Manichéens ne jeûnent pas spécialement le dimanche pascal ; ils jeûnent tous les dimanches de l'année. Ils jeûnent aussi lors de la pleine lune équinoxiale, en référence à la Passion du Christ.

⁷⁷ Ambroise de Milan, *op. cit.*, § 20, p. 233 : *Resurrectionis die exsultatio refectio est atque laetitiae*.

⁷⁸ *Ib. id.*, § 11, p. 227 : *Hic est dies quem fecit dominus, exultemus et laetemur in eo* ; Vulgate : *Haec est dies quam fecit dominus, exultemus et laetemur in ea*.

⁷⁹ Un témoignage d'Irénée de Lyon rapporté par Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique*, trad. G. Bardy revue par L. Neyrand, Sagesses chrétiennes, Paris, 2003, V, 24, 14, p. 302, rappelle l'importance du jeûne dans la célébration des Pâques : « *Ce n'est pas seulement sur le jour que portent les divergences (pascales entre les Églises). Elles portent également sur la façon de jeûner.* »

convaincu de la permanence de l'objet et s'il ne souscrit pas à l'universalité de la foi plus aisément qu'à celle des objets célestes⁸⁰.

Le § 13 est consacré à l'un des fondements bibliques de la principale notion pascale déjà évoquée, celle du *triduum sacrum*. Elle repose sur la typologie de la destruction du Temple et sur sa reconstruction en trois jours : *Solvite hoc templum et in triduo resuscitabo illud* (Jn 2, 19)⁸¹. À travers cette figure, Jésus annonce que sa mort et sa résurrection forment un tout indissociable, qu'il meurt et ressuscite sans changer d'identité et que la joie du dimanche doit suivre le deuil du vendredi. La leçon est double. Le chrétien est appelé à ressusciter dans la totalité de sa personne, corps et âme confondus. Quant au dimanche qui suit la quatorzième lune de la lunaison printanière, il est l'élément fixe de la liturgie ; c'est bien sur lui que le vendredi de la crucifixion doit en quelque sorte se caler.

Pour différencier une dernière fois le jour de la commémoration de la Passion de celui de la fête de la résurrection⁸², Ambroise sollicite, aux paragraphes 19 et 20, et beaucoup plus longuement qu'il ne l'a fait dans le reste de la lettre pour d'autres extraits bibliques, les versets d'un même chapitre vétéro-testamentaire. Ces passages si largement cités (§ 19 : Ex 12, 5-8 et 11-14 ; § 20 : Ex 12, 29, 31, 33, 34 et 39) font masse. Ils racontent une histoire, celle du départ d'Israël d'Égypte. Elle est envisagée d'un point de vue chrétien, comme le signale sans ambiguïté la référence à 1 Jn 1, 18 placée au commencement du § 20 : *Pueri, novissima hora est*. Le sens de la destinée chrétienne se révèle dans cet épisode fondateur parce que, revisité, il métamorphose Pâque en Pâques.

Les deux derniers paragraphes (21 et 22) sont riches d'éléments concrets empruntés à la Bible (la mer et la nuée : 1 Co 10, 2-4 ; le pain et la boisson : Ex 16 et 17, 1-7 ; la porte : Col 4, 6 ; les lèvres : Ps 140, 3 ; le parfum : 2 Co 2, 15 ; l'azyme : 1 Co 5, 8). La magie du verbe ambrosien hausse cet ensemble de réalités au rang d'images, où se laisse entrevoir la splendeur de la vie chrétienne. L'évêque de Milan a rédigé sa lettre en ayant un objectif majeur : non pas tant préciser en computiste la date des prochaines Pâques, mais découvrir en pasteur, et faire découvrir à ses correspondants, les fidèles rassemblés dans les lieux de culte, et tous, au même moment, « *chantant, grâce à la sainte doctrine, la gloire du Père et du Fils et la majesté indivisible de l'Esprit*. »⁸³

⁸⁰ Ambroise est le fils de son époque. Brown, *op. cit.*, p. 34, illustre « *la loyauté viscérale qu'un notable municipal manifeste à l'égard de sa ville natale* » en citant un recueil de plaisanteries du III^e siècle : « *un petit garçon riche demande à son père s'il est vrai que la lune au-dessus de sa ville brille plus qu'au-dessus d'aucune autre !* » À suivre le texte à la lettre, l'enfant interroge son père sur la validité d'une conception dont il a entendu parler, non sur la sienne. L'anecdote n'en appartient pas moins à un recueil de plaisanteries : la conception dont elle témoigne suscite des réserves chez ceux qui y adhèrent.

⁸¹ Gy, *art. cit.*, p. 9 ; l'autre typologie est celle de Jonas, dont les trois jours passés dans le ventre de la baleine annoncent le *triduum sacrum*. Absente dans la présente lettre, elle appartient à la liturgie milanaise, et Ambroise en a fait l'exégèse : Y.-M. Duval, *Le livre de Jonas dans la littérature chrétienne grecque et latine : sources et influences du Commentaire sur Jonas de saint Jérôme*, Paris, 1973, 2 t., t. 1, p. 41-42 et 230-236.

⁸² Ambroise de Milan, *op. cit.*, § 19, p. 235 : *Alium diem passionis, alium resurrectionis celebrandum veteris quoque testamenti series ostendit...*

⁸³ *Ibid.*, § 22, 234 : « *... pia doctrina gloriam patris et filii et spiritus maiestatem individuum concinentes.* »

L'apport de la lettre à l'histoire du comput

La formule conclusive témoigne en faveur du Dieu Un et Trine et se constitue en doxologie ; plus encore : en une doxologie qui appelle le chant⁸⁴. Elle couronne d'autant mieux la lettre qu'elle survient après qu'Ambroise a calmé l'inquiétude des évêques d'Émilie en répondant avec précision à leur demande ponctuelle. Il ne communique cependant l'information sollicitée que dans le § 21, l'avant-dernier de la lettre, après l'avoir seulement évoquée au § 17. En la plaçant si tard dans sa réponse, il montre que le choix d'une date pascalle ne relève pas de la seule logique du calendrier, ni n'obéit aux seules contraintes d'un cycle soli-lunaire. Elle engage une conception du christianisme, qui doit être brossée avant que l'échéance soit arrêtée et diffusée. Mais si Ambroise pose tout au long de sa lettre les fondements de sa conception de la vraie foi, il mentionne aussi épisodiquement les quatre dernières années où la date des Pâques a été, selon lui, un objet de débats : au § 14, en 373 et en 377 ; au § 17, en 379, qui est présenté comme un modèle possible de 387 ; et au § 21, qui est l'avant-dernier de la lettre, en 360. Ce sont autant de cas qui orientent son analyse et favorisent sa décision. Les trois premiers sont abordés en suivant une chronologie croissante, que le quatrième interrompt en opérant un retour en arrière ; cette remontée dans le temps creuse un écart de dix-neuf ans par rapport au cas immédiatement précédent et de treize par rapport au cas avancé en premier. Est-ce qu'Ambroise obéit à un mobile particulier en ne respectant pas intégralement le parallélisme entre l'ordre d'exposition qu'il s'est fixé et l'ordre temporel des cas qui illustrent ses propos ? La réponse se laisse deviner lorsque sont connues les circonstances qui ont entouré le plus ancien d'entre eux, autrement dit le dernier de la série⁸⁵.

En 360, Auxence, un homéen, occupe depuis cinq ans le siège épiscopal de Milan ; il y a accédé grâce au soutien de l'empereur Constance II, de même obédience que lui, qui règne en Orient de 337 à 352, puis, à partir de 353 et jusqu'à sa mort en 361, sur tout l'empire⁸⁶. En

⁸⁴ Je n'ai pas retrouvé dans les quatorze hymnes éditées dans Ambroise, *Hymnes*, éd. et tr. sous la dir. de Jacques Fontaine, Patrimoines / Christianisme, Paris, 1992, un passage qui puisse se rapprocher de la présente doxologie. Au moment de la rédaction de sa lettre, Ambroise n'a commencé que depuis quelques mois à s'illustrer en hymnodie ; ses premiers essais datent du conflit des basiliques, pendant la première partie de l'année 386 (J. Fontaine, « Introduction générale » dans Ambroise, *Hymnes*, 12.)

⁸⁵ Je remercie Leofranc Holford-Strevens d'avoir attiré mon attention sur l'environnement politico-religieux qui, en 360, a entouré la détermination de la date de Pâques. Je lui dédie cette quatrième partie, que je n'aurais probablement pas écrite sous cette forme sans son intervention amicale et documentée.

⁸⁶ Il est pour l'historien difficile d'aborder un sujet qui interfère avec d'intenses débats doctrinaux, alors qu'en dehors du cercle restreint des spécialistes, ils n'ont pas laissé de traces très nettes dans la mémoire collective. Telle est l'histoire du comput dans les années 330-390 : elle est étroitement mêlée aux controverses sur les rapports entre Dieu le Père et son Fils, dont on admettra qu'ils sont fort complexes à concevoir dans un contexte monothéiste où le Fils est d'une totale humanité et, à l'instar du Père, pure transcendance. Pendant les deux tiers du IV^e siècle, ces débats ont agité jusqu'à l'ébranler l'encadrement d'une chrétienté en pleine expansion. Ils ont bien souvent viré en affrontements violents : menaces, coups fourrés, anathèmes, exils, excommunications, et même échauffourées avec mort d'hommes y ont été monnaie courante. L'élément déclencheur a été l'arianisme.

Depuis sa première formulation par Arius (v. 260-336), l'arianisme, condamné au concile œcuménique de Nicée (325), s'est différencié. Chacune des thèses en présence s'est

procédant à cette nomination, Constance a déposé et exilé en Arménie l'évêque nicéen en place, qui meurt peu après. Il a décidé ce changement au terme d'un concile convoqué préci-

nourrie de la contestation qu'elle suscitait. Auxence et Constance II appartiennent au camp des homéens, le plus modéré parmi les ariens, sous réserve que certains de ses membres sont d'un tempérament irascible et n'ont pas manqué de le faire savoir sans aucune retenue (les camps adverses n'ont rien eu à lui envier sur ce plan). Les homéens pensent que le Fils est semblable (*homoios*) au Père en toutes choses comme les Saintes Écritures le disent et l'enseignent. Ils se distinguent, à la fois, des ariens radicaux, les anoméens, pour qui le Fils est différent (*anomoios*) du Père, et des nicéens, pour qui le Fils est de même substance (*homoousios*) que le Père ; encore faut-il introduire chez ces derniers deux sous-catégories : les vieux-nicéens, attachés à la lettre de Nicée, et les néo-nicéens, sensibles aux élucidations doctrinales ultérieures au concile et notamment à l'apport des homéousiens. Ceux-ci, tard venus sur la scène (concile de Sirmium de 358), sont taxés de semi-ariens par les uns et d'antiariens par les autres ; pour eux, le Fils est semblable au Père selon l'essence (*homoiousios*). Les troubles durent jusqu'au concile œcuménique de Constantinople (381), qui scelle l'accord des vieux- et des néo-nicéens et leur assure la victoire sur les homéens ; voir l'*Expositio fidei* dans Alberigo, *op. cit.*, p. 72-73. Mais sous la pression des polémiques, l'arsenal conceptuel de la métaphysique grecque (*phusis*, *prosôpon*, *hupostasis*) a été mis à profit et sert maintenant à définir une théologie trinitaire qui trouve son point d'équilibre au concile de Chalcédoine (451 ; voir l'*Expositio fidei* dans Alberigo, *op. cit.*, p. 192-199 : 198-199). La définition d'une orthodoxie s'est cependant accompagnée d'un schisme, toujours en cours ; pour les Églises orientales, cette scission enlève au concile de Chalcédoine la qualité œcuménique que les Églises catholiques, orthodoxes, et protestantes lui reconnaissent.

Après la mort de Constance II, après la courte rupture de Julien (361-363) et le bref règne de Jovien (juin 363-février 364), l'homéisme militant de l'empereur est poursuivi en Orient par Valens (364-378) jusqu'à ce que sa fin dramatique à la bataille d'Andrinople jette la suspicion sur sa foi, tandis qu'en Gaules, Valentinien 1^{er} (364-375) pratique la neutralité religieuse. Valentinien II (375-392, préfectures d'Illyrie, d'Italie et d'Afrique), initialement homéen sous l'influence de la cour (il accède à l'empire à l'âge de quatre ans), devient nicéen au contact d'Ambroise.

Ambroise appartient aux nicéens, sur une ligne où se retrouvent les empereurs Gratien (375-383, préfecture des Gaules) et Théodose (379-395, préfecture d'Orient, puis, à partir de 392 seul empereur), sous les règnes desquels se déroule la majeure partie de son épiscopat (374-396). Le concile de Constantinople à peine achevé, le 9 juillet 381, Ambroise dut affronter les homéens d'Italie (concile d'Aquilé, septembre 381), qui ne renoncèrent à la défense de leur foi qu'avec l'installation de Théodose à Milan, en 388.

Pour l'histoire de ces débats doctrinaux, voir M. Simonetti, *La crisi ariana nel IV secolo*, *Studia ephemeridis 'Augustinianum'* 11, Rome, 1975, auquel j'emprunte l'essentiel de ma documentation, que j'ai complétée par les biographies d'Ambroise déjà citées et par J.-M. Mayeur, C. et L. Pietri, A. Vauchez, M. Venard, *Histoire du christianisme des origines à nos jours*, t. II, *Naissance d'une chrétienté (250-430)*, Paris, 1995. Pour l'histoire des péripéties politiques, voir plutôt A. Piganiol, *L'Empire chrétien (325-395)*, 2^e éd. mise à jour par A. Chastagnol, Collection Hier, Paris, 1972, (1^e éd. 1947), Première partie, *Les personnages et les événements*. Pour une approche synthétique et à jour, voir Maraval, *op. cit.*

sément à Milan par le pape Libère. Le pontife est un nicéen, « *généreux et naïf* »⁸⁷, dépourvu de cette ténacité qui forge les grandes figures lorsque ceux qui en bénéficient sont plongés dans l'adversité. De semblables substitutions d'évêques sont courantes durant ces décennies. Elles ne sont qu'une des applications des résolutions prises au cours de conciles successifs (Sirmium en 351, 357 et 358, Ancyre en 358, Séleucie et Rimini en 359 et Constantinople en 360 pour ne citer que les principaux), où la ligne homéenne s'élabore et finalement triomphe sous la conduite d'un empereur persuadé d'être mandaté par Dieu pour assurer l'unité doctrinale de l'Église et la paix dans l'empire⁸⁸.

Or en 360, le siège épiscopal d'Alexandrie est occupé, depuis trois ans, par un homéen choisi, là encore, par Constance II. Le nouveau titulaire, Georges, a évincé Athanase, un nicéen ombrageux, taillé pour la lutte, fort de l'expérience d'un épiscopat mouvementé de plus de trente ans et qui, en homme averti, n'a pas attendu d'être mis devant le fait accompli. Il a pris ses précautions : avant l'annonce officielle de sa destitution, il s'est réfugié dans la clandestinité. Il vit en se cachant dans la ville, ou dans le désert proche, pour mieux résister à l'assaut homéen et pour préparer la contre-attaque⁸⁹. Ces péripéties politico-religieuses ont une incidence directe sur l'histoire du comput. Georges met un terme à la politique de compromis computiste scellée pour cinquante ans au concile de Sardique (343) ; elle a été pratiquée plus ou moins assidûment, selon les aléas de la conjoncture, par un Athanase persuadé de la vérité de son comput mais disposé à nouer des alliances et à trouver des arrangements sur des points mineurs pour maintenir son influence et propager l'intégrité de sa foi⁹⁰. En cas de différend pascal, les deux grandes métropoles de la chrétienté cherchent un compromis entre leur cycle respectif. Je les rappelle : à cette époque, Rome suit un cycle de quatre-vingt quatre ans, qui fixe l'équinoxe au 25 mars et dont les termes couvrent les périodes XVI-XXII *lunae* (sous l'influence de la chronologie johannique de la Passion) et 25 mars-21 avril⁹¹ ; et

⁸⁷ C. Pietri, *Roma christiana. Recherches sur l'Église de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie de Miltiade à Sixte III (311-440)*, BEFAR 224, Rome, 1976, p. 25-28 et 237-268.

⁸⁸ J.-M. Sansterre, « Eusèbe de Césarée et la naissance de la théorie 'césaropapiste' », *Byzantion* 42 (1972), p. 131-195 et 532-594.

⁸⁹ A. Martin, *Athanase d'Alexandrie et l'Église d'Égypte au IV^e siècle (328-373)*, CEFR 216, Rome, 1996, p. 474-540.

⁹⁰ Ce compromis n'est pas mentionné dans les actes officiels du concile ; voir H. Hess, *The Canons of the Council of Sardica A.D. 343*, Oxford, 1958, 14 ; je n'ai pu avoir accès durant ce travail à la nouvelle monture du livre de Hess, *The Early Development of Canon Law and the Council of Sardica*, Oxford, 2002. Il est mentionné dans l'*Index* qui sert de préambule aux *Lettres festales* d'Athanase connu seulement dans sa version syriaque : *Histoire « acéphale » et Index syriaque des lettres festales d'Athanase d'Alexandrie*, éd. et tr. d'A. Martin et M. Albert, SC, 317, Paris, 1985, p. 242-243 et 249 (texte) et 289 et 295 (notes).

⁹¹ Le calendrier festif romain traditionnel impose la limite du 21 avril. À cette date, les Romains honorent annuellement la divinité protectrice du Palatin, Palès, et célèbrent le jour anniversaire de la fondation de Rome. Le dimanche pascal devant être précédé par une période d'abstinence qui débute le jeudi précédent, il est difficile de jeûner dans une ville livrée aux festivités, d'autant que la chrétienté du IV^e siècle n'exclut pas le patriotisme romain ; sur ce dernier thème, voir H. Inglebert, *Les Romains chrétiens face à l'histoire de Rome. Histoire, christianisme et romanités en Occident dans l'Antiquité tardive (III^e-V^e siècles)*, Collection des Études Augustiniennes – Série Antiquité, 145, Paris, 1996. D'autre part, à une date que l'on situe dans la deuxième moitié du IV^e siècle, Rome adopte un équinoxe au 21 mars (voir en dernier Declercq, *op. cit.*, p. 59 et 69).

Alexandrie, un cycle de dix-neuf ans, qui fixe l'équinoxe au 21 mars et dont les termes couvrent les périodes XV-XXI *lunae* (sous l'influence de la chronologie synoptique de la Passion) et 22 mars-25 avril⁹². Le nouvel évêque homéen de la capitale égyptienne n'est pas homme à ménager une Rome nicéenne. « *Totalement dépourvu de scrupule et de morale* », il n'en est pas moins un « *homme éclairé* »⁹³. La qualité de sa bibliothèque est fameuse et il excelle dans la dialectique⁹⁴. Calcul politique pour assurer la réputation de son siège ? Ou choix rationnel en faveur du vrai ? Il s'en tient strictement au cycle de dix-neuf ans tel qu'il est entendu à Alexandrie⁹⁵. Pour lui, la vérité du cycle qu'il pratique, et qu'il cherche à imposer sans ménagement à ses partenaires, s'accorde à la vérité de la christologie qu'il défend et illustre.

L'*Index syriaque* qui sert de préambule aux *Lettres festales* d'Athanase l'assure : en 360, Alexandrie a fêté Pâques le 23 avril, XX^e lune⁹⁶. Le quantième mensuel est pour Rome irrecevable. À cette date cependant, Georges avait fui depuis plus d'un an la ville dont il était l'évêque, tant sa gestion avait révolté la population. L'agglomération avait été aussitôt reprise en main par les hommes de l'empereur mais Georges n'y était pas revenu tout de suite. Il avait participé à la rédaction du document qui allait peu après être présenté aux évêques occidentaux réunis en concile à Rimini (fin mai - octobre 359), puis aux évêques orientaux réunis à leur tour en concile à Séleucie (septembre - décembre 359) ; tous le signèrent, non sans réticence et après avoir obtenu quelques aménagements. Georges parfait ainsi sa figure d'évêque de cour et de piètre pasteur. Athanase qualifie ironiquement de « *Credo daté* » ce document conciliaire : il porte la date de sa rédaction préconciliaire, le 22 mai 359. Quelle que soit sa validité, il consacre officiellement l'homéisme, que couronne aussitôt le concile de Constantinople du début de 360⁹⁷. De son côté, le pape Libère, qui avait été exilé en Thrace à l'été 356 pour avoir pris fait et cause pour Athanase, avait relâché le soutien qu'il portait à l'Alexandrin. Après deux ans de relégation, il avait pu regagner Rome, où il dut affronter son ancien diacre consacré entre temps évêque par des ariens à la demande de Constance. Son autorité sort évidemment amoindrie de ces épreuves⁹⁸, tandis qu'à Milan celle d'Auxence est renforcée d'autant.

Comment comprendre, en tenant compte des conditions qui viennent d'être rappelées, les informations qu'Ambroise livre sur les Pâques de 360 ? : « *... si la quatorzième lune (pascalle) tombe le dimanche, une semaine supplémentaire doit être ajoutée, comme ce fut le cas lors que la soixante-seizième année de l'ère de Dioclétien [360]. En effet, le 28 pharmou-*

⁹² Sur les compromis passés entre Rome et Alexandrie au temps d'Athanase, les avis divergent. Schwartz, *op. cit.*, p. 51-52 pense que les concessions ont été réciproques. Pour Declercq, *op. cit.*, p. 78, c'est Rome qui cède le plus souvent, sauf quand les dates alexandrines se situent en dehors des termes pascals romains. M. Richard, « Le comput pascal par octaétéris », *Muséon*, LXXVII (1974), p. 307-339 : 330-331 réserve les concessions à l'acceptation par Athanase des termes 25 mars - 21 avril. L'*Index syriaque* confirme, me semble-t-il, l'interprétation de Richard.

⁹³ Martin, *op. cit.*, p. 519-520.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 519.

⁹⁵ Richard, *art. cit.*, p. 331 : « Cet évêque (Georges) n'a pas laissé bon souvenir. Il faut pourtant mettre à son crédit qu'il a probablement sauvé le comput de 19 ans. Le compromis accepté par Athanase sous la pression romaine, s'il s'était maintenu, aurait pu avoir les plus fâcheux résultats. »

⁹⁶ *Histoire « acéphale »*, *op. cit.*, p. 260-261.

⁹⁷ Martin, *op. cit.*, p. 520-527.

⁹⁸ Pietri, *op. cit.*, p. 255-263 : 261 : « Le prélat (Libère) vaincu par l'exil ne pouvait plus représenter l'autorité d'une ferme tradition. ».

thi, qui correspond au 23 avril, nous avons célébré les Pâques du Seigneur sans aucune réserve de la part des anciens. »⁹⁹ Le quantième mensuel des Pâques de 360 de la lettre est identique à celui de l'*Index syriaque*. Son quantième lunaire est cependant en excédent d'une unité : si la lune est à son vingtième jour le dimanche 23 avril, comme l'*Index* l'indique, elle était à son treizième le dimanche précédent, non à son quatorzième comme la lettre le prétend. Est-ce une erreur d'Ambroise ? Ou est-ce qu'il utilise un biais, le quantième hebdomadaire de la lune du printemps, pour faire accepter à ses interlocuteurs l'alignement milanais sur le comput alexandrin aux mains, à cette époque, d'homéens au faite de leur puissance, et quitte à délaissier un comput romain géré par des nicéens en mauvaise posture ? Le « *celebravimus* » résonne curieusement : en utilisant à cette occasion la première personne du pluriel, Ambroise accepte l'héritage homéen de son siège et l'intègre à sa recherche sur la datation de Pâques, alors qu'il manifeste généralement la plus implacable opposition à la formule homéenne de Rimini¹⁰⁰. Le *sine ulla dubitatione maiorum* résonne tout aussi curieusement, mais pour d'autres raisons. Le cycle pascal joint au fameux *Calendrier de 354*, et prolongé jusqu'en 411, date les Pâques de 360 du 16 avril sans préciser l'âge de la lune ; la liste des Pâques célébrées à Rome contenue dans le manuscrit *Vaticanus reginae* 2077 leur attribue le 9 avril, XVI^e lune¹⁰¹ ; et la table pascalle jointe à la *Supputatio romana*, le 17 avril, XVI^e lune¹⁰². Dans les trois cas, la limite du 21 avril, propre Rome mais inutile à Milan, n'est pas dépassée. La nouvelle capitale impériale affirme une universalité que l'ancienne ne peut honorer. De plus, les quantième hebdomadaire et mensuel du *Calendrier* et de la liste sont cohérents avec ceux de l'*Index* et de la lettre, même si leurs résultats s'en démarquent, tandis que le quantième lunaire de la liste est, par rapport à l'*Index* et à la lettre, une anomalie que je n'explique pas. Anomalie également par rapport à l'*Index* et à la lettre les quantième mensuel et lunaire de la *Supputatio romana*. À prendre littéralement les témoignages du *Calendrier*, de la liste et de la *Supputatio romana*, sans évoquer d'éventuelles erreurs de scribe ou de transmission, ni chercher à déterminer le plus pertinent de trois témoignages, le constat s'impose : la cacophonie règne chez les tenants du comput romain, qui sont aussi obligés de respecter une coutume que le reste de l'empire ne pratique pas. La position de faiblesse du pontife pourrait expliquer partiellement ce désordre. Ambroise, chroniqueur occasionnel des dates pascales de son siège, serait confronté à l'alternative suivante : soit, au nom de la christologie nicéenne, partager les désordres pascaux du cycle romain et conserver une règle sans grand intérêt pour la chrétienté ; soit fermer provisoirement les yeux sur les errances doctrinales des homéens et se rattacher fermement à un comput alexandrin qui a fait ses preuves et n'est pas entaché d'une vaine restriction. L'ancien consulaire n'est pas homme à tergiverser : la rigueur du cadre temporel prévaut pour lui sur toute autre considération, dès lors que ce cadre n'est pas en lui-même la

⁹⁹ Ambroise de Milan, *op. cit.*, § 21, p. 234 : ... *si quarta decima luna in dominicam inciderit adiungendam ebdomadem alteram sicut et septuagesimo sexto anno ex die imperii Diocletiani factum est ; nam tunc vicemo octavo die Farmutii mensis qui est nonum kalendas Maias dominicam paschae celebravimus sine ulla dubitatione maiorum.*

¹⁰⁰ Y.-M. Duval, « La 'manœuvre frauduleuse' de Rimini. À la recherche du *Liber aduersus Vrsacium et Valentem* » dans *Hilaire et son temps*. Actes du colloque de Poitiers, 29 septembre-3 octobre 1968, Paris, 1969, p. 51-103 : 57-58, 92-94, 97 et 103.

¹⁰¹ T. Mommsen, *Chronica minora (saec. IV. V. VI. VII)*, MGH, Auct. antiquissimi 9 (Berlin 1892 ; reprint Munich 1981), p. 62-64 : 63 et 739-743 : 741 ; Krusch, *Studien I*, p. 80 pense que le second document est un meilleur témoin, alors que Schwartz, *op. cit.*, p. 34 préfère le premier, tout comme, implicitement, à suivre son analyse pour cette année-là, Richard, *art. cit.*, p. 329, 330 et 338 ; mais voir *infra*, n. 105.

¹⁰² Krusch, *Studien I*, p. 239.

manifestation d'une erreur doctrinale et qu'il est compatible avec l'expression de la rectitude de la foi¹⁰³.

En 373, Auxence occupe toujours le siège épiscopal de Milan. À Rome, à cette date, Damase a succédé depuis sept ans au malheureux Libère ; il reconquiert peu à peu le terrain perdu par son prédécesseur et affirme la primauté romaine, au cours d'un pontificat exceptionnellement long (366-384)¹⁰⁴. Athanase a retrouvé officiellement son siège depuis neuf ans mais signe sa dernière lettre festale : il meurt quelques mois après. L'*Index* fixe la date de Pâques de cette année-là au 31 mars, à la XXI^e lune¹⁰⁵. La lettre d'Ambroise s'accorde cette fois complètement avec l'*Index*, tant pour le quantième mensuel que pour le quantième lunaire¹⁰⁶. La discordance lunaire de 360 confirme ses mobiles politiques. À Rome, la situation est si confuse que l'historien du comput a du mal à s'y retrouver. Il vaut la peine de citer *in extenso* les réflexions désenchantées de Marcel Richard :

Nous n'avons pas pu décider quelle confiance il convenait d'accorder aux sources historiques qui nous assurent que Rome a fêté Pâques le 24 mars, XV^e lune, en 373. Cette année-là, le cycle de 84 ans mettait la XIV^e lune au samedi 23 mars, donc Pâques au 31 mars¹⁰⁷, date prescrite aussi par le calendrier alexandrin. Aucune explication de cette anomalie n'a pu être trouvée. L'hypothèse d'une distraction du computiste romain, qui aurait déplacé la XIV^e lune du samedi 23 au vendredi 22, comme dans l'octaétéris, est vraiment une solution désespérée et pourtant paraît la seule possible. Si tel est le cas, Rome n'avait le choix qu'entre ce dimanche 24 mars, XVI^e lune, celui du 31 mars, XXIII^e lune, et, avec l'embolisme, celui du 21 avril, XIV^e lune, solution déplorable. On comprendrait donc le choix du 24 mars. Or cette date insolite est le seul exemple d'une célébration de Pâques à Rome antérieure au 25 mars de 312 à 381 pendant les trente ans d'usage de l'octaétéris et les quarante ans d'usage du cycle de 84 ans que nous avons pu étudier.¹⁰⁸

Les incertitudes computistes qui planent sur le siège de Pierre en 373 ne doivent pas dissimuler que, cette année-là encore, Milan, toujours dirigée par un homéen, se démarque vraisemblablement de Rome et marche de concert avec Alexandrie, que dirige maintenant un nicéen. Les affinités christologiques n'entraînent pas le ralliement au même comput. Aucune des trois métropoles n'a fait, dans les deux domaines en cause, un choix entièrement identique à ceux de deux autres : Milan homéenne suit le cycle de dix-neuf d'Alexandrie qui est redevenue nicéenne, tandis que Rome nicéenne fait bande à part avec le cycle de quatre-vingt-quatre ans. En commençant par cet exemple, et non par celui de 360, chronologiquement premier, Ambroise atténue le reproche qui pourrait lui être adressé : aligner son comput sur des pratiques homéennes.

Trois ans plus tard, en 377, un chassé-croisé doctrinal se produit entre Milan, où le nicéen Ambroise a succédé à l'homéen Auxence, et Alexandrie, où l'homéen Lucius, un ancien prêtre de Georges, a évincé, grâce à l'appui de l'empereur Valens, le successeur nicéen

¹⁰³ Je me démarque de Zelzer, *art. cit.*, p. 194-195, pour qui le *celebravimus* se rapporte à l'ensemble des Églises italiennes.

¹⁰⁴ Pietri, *op. cit.*, 2^e partie, livres 1 et 2.

¹⁰⁵ *Histoire « acéphale »*, *op. cit.*, p. 276-277.

¹⁰⁶ Ambroise de Milan, *op. cit.*, § 14, p. 228 : ... *cum quarta decima luna esset nonum kalendas Aprilis* [24 mars], *nos celebravimus pascha pridie kalendas Aprilis* [31 mars].

¹⁰⁷ La date est effectivement donnée par le *Vat. Reg.* 2077 : Mommsen, *op. cit.*, p. 741, alors que le *Calendrier de 354* donne le 15 avril : Mommsen, *op. cit.*, p. 63.

¹⁰⁸ Richard, *art. cit.*, p. 329.

d'Athanase, Pierre¹⁰⁹. Ces va-et-vient n'empêchent pas que l'accord pascal des trois métropoles se réalise cette année-là : elles se réunissent pour fêter Pâques en même temps le dimanche 16 avril, XXI^e lune¹¹⁰. Ambroise traite dans le même paragraphe les Pâques de 373 et de 377, en les soumettant à la même problématique : la XIV^e lune dominicale du printemps conduit à retenir le dimanche suivant pour célébrer les Pâques. Les témoignages historiques ne permettent d'établir ce rapprochement entre les quantièmes lunaire et hebdomadaire que pour Alexandrie et Milan. Rome obéit à une autre logique, fût-elle devenue insaisissable à l'historien. En réunissant les trois métropoles sous un même chef, Ambroise obéit à un mobile politique : il noie l'héritage homéen de son siège dans un œcuménisme dont une Rome en cours de rétablissement est le symbole encore imparfait.

Une quasi unanimité doctrinale et computiste se réalise enfin en 379 : les trois sièges, tous les trois confiés à des nicéens conquérants, fêtent leurs Pâques le dimanche 21 avril, XXI^e lune¹¹¹. Au-delà de cette concordance approximative, Ambroise est soucieux d'expliquer les Pâques tardives de cette année. Elles ménagent une transition en permettant de préparer ses correspondants à admettre celles, encore plus tardives, de 387, un 25 avril difficile à admettre pour des connaisseurs de l'histoire de Rome. La suite de la citation donnée à la note 110 est explicite¹¹². Ambroise évite de parler des Parilia, qui sont la croix du comput romain (voir la note 90). En 379, le dimanche pascal tombe en même temps qu'elles – ce qui est regrettable sans être totalement inconvenant : la joie de la résurrection se mêle aux festivités de la naissance de Rome.

En 387, l'ordre nicéen règne également dans les trois métropoles avec Sirice à Rome, Théophile à Alexandrie et Ambroise à Milan. La date du dimanche de Pâques n'en est pas moins diverse. Marcel Richard a bien résumé la situation : « *En 387, elle (Rome) s'est retrouvée devant (...) le choix entre Pâques au 28 mars, XXIII^e lune ou au 18 avril, XIV^e lune. Cette fois-ci la difficulté a été aggravée par la décision d'Alexandrie de célébrer Pâques le dimanche 25 avril, XXI^e lune, solution tout à fait raisonnable, mais qui a fait quelque scandale.* »¹¹³

¹⁰⁹ Martin, *op. cit.*, p. 790-799 ; une coquille s'est glissée p. 159, n. 181 : l'épiscopat alexandrin de Lucius se termine en 378, non en 375.

¹¹⁰ Ambroise de Milan, *op. cit.*, § 14, p. 228-229 : ... *Rursus nonagesimo et tertio anno a die imperii Diocletiani [377] cum incidisset quarta decima luna in quartum decimum diem Farmutii mensis quae est quintum idus Aprilis [9 avril] quae erat dominica dies, celebrata est paschae dominica Farmutii vicesimo et primo die qui fuit secundum nos sextum decimum kalendas Maias [16 avril].* Voir le *Calendrier de 354* et le *Vat. Reg. 2077* (Mommsen, *op. cit.*, p. 63 et 741) et la *Supputatio* (Krusch, *Studien I*, p. 239).

¹¹¹ Ambroise de Milan, *op. cit.*, § 17, p. 230 : *Sed cum ante sexennium [379] celebraverimus paschae dominicam undecimum kalendas Maias [21 avril]...* ; *Calendrier de 354* et *Vat. Reg. 2077* (Mommsen, *op. cit.*, p. 64 et 741 ; Richard, *art. cit.*, p. 329 et 338). Un bémol toutefois avec la *Supputatio* pour laquelle Krusch, *Studien I*, p. 239, qui donne 23 avril, XXI^e lune.

¹¹² Ambroise de Milan, *op. cit.*, § 17, p. 230-231 : ... *hoc est tricesimo die mensis secundum nostram scilicet calculationem [il s'agit d'un mois lunaire, dont, comme l'a rappelé le § 16, l'origine est l'équinoxe de printemps c'est-à-dire, précise-t-il, le 21 mars], moveri non debemus si et proxime [en 387] tricesimo die Farmutii mensis [21 avril] celebraturi sumus paschae dominicam. Verum si quis mensem secundum id existimat quia post triduum completi mensis qui compleri videtur undecimum kalendas Maias [25 avril] paschae dominica erit, illud consideret quia quarta decima luna quae quaritur quartum decimum kalendas Maias [18 avril] erit hoc est intra praescriptum mensis numerum ; lex autem diem passionis exigit intra primum novorum debere celebrari.*

¹¹³ Richard, *art. cit.*, p. 332-333, qui renvoie à l'exposé détaillé de Floëri et Nautin, *op. cit.*, p. 18-42 ; voir aussi Declercq, *op. cit.*, p. 78-79.

Scandale à Rome du moins : les Parilia étant fixées, comme tous les ans, au 21 avril, elles interfèrent cette année-là avec le Carême, puisque le dimanche pascal tombe le 25 avril. Quant aux deux dates romaines, elles ne sont pas satisfaisantes, selon les critères même de Rome : la première va au-delà du terme pascal (mais Ambroise n'a pas abordé cet aspect) ; la seconde est irrecevable pour Ambroise lui-même (voir la citation donnée à la note 98). Le comput romain débouche sur une situation bloquée, que le comput alexandrin permet d'éviter. Entre une fidélité latine qui se heurte à des impossibilités et une ouverture au monde grec qui les évite, Ambroise n'hésite pas. Le cycle de dix-neuf ans est le sésame qui fait accéder le computiste à la maîtrise de sa discipline.

Ambroise s'est attaché aux Pâques de 360, 373, 377 et 379 par attention au futur ; son regard rétrospectif lui permet d'établir quelques règles pour fixer la date des Pâques de 387 et, au-delà, pour déterminer à coup sûr la date de toutes les Pâques à venir. S'appliquant à sa tâche de pasteur, il pressent, plus qu'il ne démontre, les ressources du cycle alexandrin ; et il le légitime en prétendant qu'il est issu des travaux du concile de Nicée. Sa formation initiale est celle d'un agent de la haute administration romaine. Il voit spontanément dans les règles qui organisent le corps social en général et l'Église en particulier l'expression d'une assemblée de sages, où l'apport de l'adversaire, homéen ou autre, est passé par profits et pertes. Il ne pense pas que ces règles ont une valeur en soi et qu'elles adaptent éventuellement aux réalités humaines des lois physiques : une pareille problématique se place en dehors de son champ de vision ; elle lui est absolument étrangère. Sa socialisation des règles de conduite s'accompagne d'une sorte de « déréalisation » des lois physiques. Il en fait la manifestation d'une réunion d'hommes responsables, que rehausse leur statut ecclésial. Encore quelques temps, et Ambroise sera bientôt débordé : une légende établit que le cycle de dix-neuf ans a été révélé par un ange à la grande figure du cénobitisme du IV^e siècle, Pachôme¹¹⁴. Ambroise avait éliminé de l'histoire du cycle le rôle des homéens (ce qui est de bonne guerre) et des astronomes (ce qui est plus difficile à concevoir), au profit du concile de Nicée. Le Pachôme hagiographique est plus radical : il en élimine la communauté des hommes au profit d'un ange. Une pareille élaboration est connotée. Elle s'enracine dans le milieu égyptien, à une époque, le V^e siècle, où l'Église locale abandonne peu à peu ses ambitions dans la direction de l'Église universelle et se replie progressivement sur ses traditions en cultivant la langue vernaculaire. Elle est d'autant plus facile à concevoir qu'elle se produit dans le milieu monastique égyptien, où, aux moments décisifs des existences, les visions occupent une place éminente – les moines étant des « théodidactes » selon l'enseignement de Jean (Jn 6, 45) repris des prophètes (Is 54, 13 et Jr 31, 22-24). Enfin, les évêques d'Alexandrie, les promoteurs véritables du cycle, ont le plus souvent entretenu des rapports étroits avec le mouvement monastique : il est aisé de glisser de ceux-là à celui-ci.

L'hagiographie pachômienne force un trait déjà présent chez Ambroise, l'accentuation extrême de la signification du monde et des événements qui y surviennent, au détriment d'une approche raisonnée des données physiques et des faits historiques. Est-ce que cette prééminence de la signification est un trait pachômien et ambrosien, une particularité monastique et épiscopal ? L'échéance pascale dont traite l'*epistola extra collectionem 13* appartient à l'année où Augustin a été baptisé à Milan même, par Ambroise en personne. J'ai eu beau chercher : aucune des principales biographies consacrées à l'évêque d'Hippone ni les principales études consacrées aux épisodes majeurs de sa vie, celles de Pierre Courcelle, d'Henri-Irénée Marrou, d'Aimé Solignac, de Peter Brown, d'Agostoni Trapé, de Serge Lan-

¹¹⁴ C. W. Jones, « A legend of St Pachomius », *Speculum*, IX (1964) 198-210, repris dans id., *Bede, the Schools and the Computus*, Variorum Collected Studies Series CS 436, Aldershot, 1994, ét. VII. Sur le personnage : Philip Rousseau, *Pachomius. The Making of a Community in Fourth-Century Egypt*, The Transformation of the Classical Heritage, VI, Berkeley/Londres, 1999 (1^{re} éd. : 1985).

cel, ne mentionne les problèmes computistes que les responsables ecclésiastiques ont eu à affronter cette année-là. À l'instar d'Ambroise, des historiens insistent sur les enjeux existentiels et doctrinaux de ce baptême ; et, encore plus nettement que lui, ils délaissent la technique computiste, au point de l'oublier totalement. Le cycle de dix-neuf est bien entré avec Ambroise dans le monde latin nicéen, mais par la petite porte, par un passage on ne peut plus étroit que peu d'historiens ont cherché à emprunter et, au besoin, à élargir pour en décrire les méandres. Leur réserve n'enlève rien à cette concomitance : le baptême d'Augustin a correspondu à la promotion latine du cycle de dix-neuf conduite par un nicéen de haut rang, plus soucieux d'ordre – un ordre sacralisé – que de vérité.

Max Lejbowicz
59, rue Saint-Blaise BL6
75020 Paris

ANNEXE : SCHÉMA DE LA LETTRE D'AMBROISE DE MILAN AUX ÉVÊQUES D'ÉMILIE, *Epist., extra coll. 13 (23 M)*

Thèmes §	Images	Choix d'échéances			Pâque(s)			Jeûnes
		Païens	chrétiens		chrétiennes		juive	
			vétérotestamentaires	néotestamentaires	vétérotestamentaires	néotestamentaires		
1					Le concile de Nicée et l'ennéadékatérion			
2					Pâques de Jésus, Lc 27, 7-12			
3	La pièce à l'étage, Lc 22,7-22 La source [Jn 4, 14b]	Critique dans Ga 4, 10-11						
4	Le soleil et la lune, Ps 88, 38	Lunaison, Calendes,..., Jours égyptiens	Ps 117, 24 Ps 88, 38		[Ex 12, 6 ; Nb 9, 3] : le premier mois à la quatorzième lune			
5					Jn 17, 1 ; Lc 13, 32 : rôle de Jésus			
6	La tourterelle & l'hirondelle, Jr 8, 7 Le bœuf & l'âne, Is 1, 3		Ps 118, 126 Qo 3, 1 ; Jr 8, 7 Is 1, 3					
7			Is 49, 8	2 Co 6, 2b				
8					Interventions d'Alexandrie, de Rome et d'Ambroise			
9*				[Dt 16, 1] ; Ex 12, 2 ; Lv 23, 5 et Nb 9, 3 et 28, 16 : le premier mois à la quatorzième lune				
10				Jn 1, 17 ; [Mt 5, 17] : accomplissement de la loi dans la grâce et la vérité. Le triduum pascal				
11*				[Ex 12, 8] Jour de la Passion, affliction			Contre le jeûne dominical des Manichéens. Jeûner le jour de la Passion	
					Ps 117, 24 : Jour de la résurrection, fête			

12*			Si dim. 14 ^e lune, prendre dim. suivant pour fêter la résur- rection		La Passion, jour de jeûne
13	Le Temple, Jn 2, 19		Jn 2, 9 : Triduum pascal. Dim. 18 avril 387, 14 ^e lune : prendre dim. suivant		
14			Les précédents de 373 et de 377		
15			Dt 16, 1 : le mois est lunaire et le 1 ^{er} mois commence à l'équinoxe (de printemps)	Pendant le 12 ^e mois	
16		<i>Consuetudino peritorum</i> : l'équinoxe au 21 mars ; le 1 ^{er} mois du 21 mars au 21 avril	Le concile de Nicée et l'ennéadékaétéride		
17			Pâque 380 : 21 avril		
18*		1 Co 5, 7 ; Lv 23, 5 et Nb 28, 16 : mois et lunaison			
19			Ex 12, 5-8 et 11-14 : Passion et résurrection ; agneau immolé et fuite d'Egypte		
20			1 Jn 2, 18 : l'heure ultime		Ex 12, 11, 19, 31, 33 et 39 : jeûner le jour de la Passion
21	La mer & la nuée, 1 Co 10, 2-4 Le pain & la boisson, Ex 16 et 17, 1-7		Baptême : 1 Co 10, 2-4 Le précédent de 360. Pâque 387		
22	Porte, Col 4, 6 & lèvres, Ps 140, 3. Parfum, 2 Co 2, 15 ;. Azyme, 1Co 5, 8		[Col 4, 3], Ps 140, 3 et 1 Co 5, 8		

La Vulgate traduit par « vetus testamentum » l'expression « hē palīa diathèkē, » et par « novus testamentum » l'expression « hē kainē diathèkē » (2 Co 3, 6-17 ; Lc 22, 20 ; voir André Paul, « Genèse et avènement des 'Écritures' chrétiennes » dans J.-M. Mayeur, Ch. et L. Pietri, A. Vauchez, M. Venard, *Histoire du christianisme*, 1 (Paris 2000) 673-737 : 689-694. Ambroise utilise le plus souvent « l'ancienne loi » et « la nouvelle loi » ; la lettre *Extra coll.* 13, 9 et 21 parle cependant de « vetus testamentum ».

Les références scripturaires données en crochets [] correspondent à des allusions, non à des citations.

L'astérisque (*) placé en exposant après le numéro de certains paragraphes signale des emprunts à la table pascalle de Théophile d'Alexandrie (lettre à Théodose et prologue) relevés par Michaela Zelzer dans son édition de la lettre d'Ambroise.