



La mémoire d'Ambroise de Milan

Usages politiques d'une autorité
patristique en Italie (V^e-XVIII^e siècle)

Coll. Histoire ancienne et médiévale
(série LAMOP)

PATRICK BOUCHERON ET STÉPHANE GIOANNI

24 AVRIL 2015, 16 × 24, 632 p., 40 €

ISBN 978-2-85944-885-1

Ce livre ne traite ni de la vie d'Ambroise (339-397), évêque et saint patron de la ville de Milan, ni de l'œuvre de celui qui fut considéré comme l'un des quatre Docteurs latins de l'Église latine. Il tente une archéologie historique de la

mémoire ambrosienne, ou plutôt de la disponibilité sociale de son souvenir dans l'Italie médiévale et moderne. À travers l'étude de ses usages politiques, on tente de saisir le champ d'action d'une *memoria* patristique qui plonge ses racines dans la tradition ecclésiale, la science médiévale et la piété populaire. Résolument interdisciplinaire, cette enquête collective croise les apports des historiens et des archéologues, des philologues et des historiens de l'art, des spécialistes de la liturgie et de l'ecclésiologie, de la vie politique comme de l'histoire de l'érudition. Elle ne se contente pas de dresser la chronique des appropriations collectives d'un souvenir disputé à la faveur de la résurgence des « nouveaux Ambroise » qui s'autorisent de son nom, mais tente de cerner les lieux où s'ancrent le souvenir : lieux urbains et iconographiques formant une géographie monumentale du souvenir ambrosien, lieux de la canonisation textuelle et lieux liturgiques de la remémoration. Homme de la romanité continuée, fondateur mythique des libertés ecclésiales et communales de la ville de Milan, Ambroise ne peut s'appréhender qu'à partir de ces lieux de mémoire. Il ne peut toutefois se réduire à ce souvenir situé : saint universel, Ambroise se prête à la réactualisation permanente d'une tradition patristique, qui en fait une ressource discursive pour les controverses, les luttes sociales et les mobilisations collectives. En ce sens, et bien loin de l'image irénique qu'on pourrait se faire de la religion civique, le saint divise autant qu'il rassemble.

SÉRIE DU LAMOP

sous la direction de
Patrick BOUCHERON
et Stéphane GIOANNI

LA MÉMOIRE D'AMBROISE DE MILAN

Usages politiques d'une autorité patristique
en Italie (V^e-XVIII^e siècle)



Les auteurs :

Annalisa Albuzzi, Cesare Alzati, Roberto Bellini, Patrick Boucheron, Guido Cariboni, Fabrice Delivré, Isabelle Fabre, Marie Formarier, Camille Gerzaguët, Stéphane Gioanni, Paola Greppi, Paolo Grillo, Marie Lezowski, Silvia Lusuardi Siena, Marco Navoni, Elisabetta Neri, Alessio Peršič, Marco Petoletti, Simone Piazza, Vivien Prigent, Miriam Rita Tessera, Claire Sotinel, Paolo Tomea.

Table des matières

Avant-propos	5
Introduction : Gouverner, prier et combattre avec les Pères en Italie (v ^e -xviii ^e siècle). Pour une histoire politique de la mémoire d'Ambroise Patrick Boucheron et Stéphane Gioanni	7

Lieux et figures de la mémoire d'Ambroise

<i>Le chiese di Ambrogio e Milano. Ambito topografico ed evoluzione costruttiva dal punto di vista archeologico</i> Silvia Lusuardi Siena, Elisabetta Neri, Paola Greppi	31
<i>Il volto di Ambrogio. La fortuna del modello paleocristiano e alcune varianti altomedievali</i> Simone Piazza	87
<i>Une bulle de plomb à l'effigie de saint Ambroise</i> Vivien Prigent	121
<i>L'iconografia ambrosiana in rapporto al sorgere e al primo svilupparsi della signoria viscontea</i> Guido Cariboni	129
<i>La barba di Ambrogio. Iconografia, erudizione agiografica e propaganda nella Milano dei due Borromeo</i> Annalisa Albuzzi	155

Les constructions d'une auctoritas patristique.
Sources, documents, traditions

- La « mémoire textuelle » d'Ambroise de Milan en Italie : manuscrits, centres de diffusion, voies de transmission (v^e-xii^e siècle)
Camille Gerzagnet 211
- Augustin, Paulin, Ennode et les origines de la mémoire d'Ambroise (v^e-vi^e siècles).
Une nouvelle fondation de l'Église de Milan ?
Stéphane Gioanni 235
- Ne pas se souvenir d'Ambroise. L'effacement de la référence ambrosienne en Italie du Nord au vi^e siècle
Claire Sotinel 253
- Aquileia e Ambrogio dopo Ambrogio. La difesa rufiniana delle «adiecta» locali al Simbolo contraddette da Ambrogio e la relazione critica-imitativa dell'inno «In sanctorum Petri et Pauli» del patriarca poeta Paolino II con il rispettivo modello ambrosiano
Alessio Persič 261
- L'immagine e l'ombra di Ambrogio nell'agiografia «italiana» dei sec. V-XI
Paolo Tomea 299
- I frammenti di Ambrogio nelle fonti canonistiche. Nuove prospettive di studio
Roberto Bellini 329
- Genesi e metamorfosi della tradizione ambrosiana
Cesare Alzati 367
- L'autorité d'Ambroise dans les controverses médiévales :
doctrines, Église et société
- Le lettere di Martino Corbo «Ambrosiani saporis amicus». Vicende politiche e filologia nella Milano del sec. XII
Marco Petoletti 387
- La memoria di Ambrogio a Milano nei secoli X-XI
Miriam Rita Tessera 421

Table des matières	631
<i>Ambroise, le schisme et l'hérésie (XI^e-XII^e siècles)</i> Fabrice Delivré	441
<i>Sant'Ambrogio e la memoria della Milano tardo-imperiale durante l'età comunale</i> Paolo Grillo	473
<i>Les combattants d'Ambroise. Commémorations et luttes politiques à la fin du Moyen Âge</i> Patrick Boucheron	483
Le modèle d'Ambroise et la mémoire de Milan à l'époque moderne	
<i>Les Carmina de rebus divinis de Marcantonio Flaminio (1550).</i> <i>La lyrique ambrosienne au service de la Réforme ?</i> Isabelle Fabre et Marie Formarier	501
<i>Le sceau d'Ambroise : l'exemplaire dans l'épiscopat de Charles Borromée</i> Marie Lezowski	523
<i>Giovanni Andrea Irico. Un erudito del Settecento rilegge la figura di Ambrogio</i> Marco Navoni	541
<i>Riflessioni conclusive</i> Cesare Alzati	559
Table des illustrations	587
Index nominum	595
Index codicum	607
Les auteurs	615
Abstracts	621

Introduction

Gouverner, prier et combattre avec les Pères en Italie (v^e-xviii^e siècle).

Pour une histoire politique de la mémoire d'Ambroise

Patrick Boucheron et Stéphane Gioanni

« [...] Les Pères, les Pères, l'Église, l'Église, l'Église, les conciles, les conciles, les décrets, les décrets¹... ». La répétition parodique des termes qui constituent le canon ecclésiastique contient, sous la plume de Luther, une charge terrible contre les Pères de l'Église. Sans remettre en cause le rôle essentiel de certains écrits patristiques dans sa propre réflexion², Luther veut dire que les Pères sont partie intégrante du système d'Église avec laquelle ils ont fini par se confondre. Si « celui qui nie les décrets des Pères est hérétique³ », alors celui qui lit les Pères rejoint inexorablement l'Église. Tel est le sens de la conversion du prêtre anglican John Henry Newman au catholicisme. Celui-ci entreprit une étude systématique des écrits patristiques et contribua à l'émergence du Mouvement d'Oxford qui revendiquait l'indépendance de la religion par rapport à l'État britannique et voulait délivrer l'Église anglicane du « libéralisme », antidogmatique par principe. Newman entreprit un voyage en Méditerranée sur les traces des Pères auxquels il consacra plusieurs ouvrages, avant de confesser ouvertement l'erreur anglicane et de rejoindre « l'Église des Pères⁴ ». Pour Newman, qui devint peu à peu cardinal, docteur et, récemment, bienheureux cardinal de l'Église de Rome, ce sont « les Pères

1. Luther, *De abroganda missa priuata* (1521), dans *Weimarer Ausgabe*, 8, 432, 37-433, 2 : *Patres, patres, Ecclesia, ecclesia, ecclesia, Concilia, concilia, Decreta, decreta...*

2. M. Schulze, *Martin Luther and the Church Fathers*, dans I. Backus (dir.), *The Reception of the Church Fathers in the West: From the Carolingians to the Maurists*, 2, Leyde, 1997, 2 vol., p. 573-626 et Ph. Büttgen, *Hérétique dans l'Église des Pères. Martin Luther, 1519-1521*, dans I. Backus, Ph. Büttgen et B. Pouderon (dir.), *L'Argument hérésiologique, l'Église ancienne et les Réformes (xvi^e-xvii^e siècles)*, Paris, 2012 (*Théologie Historique*, 121), p. 45-68.

3. Luther, *Rationis Latomianae confutatio* (1521), dans *Weimarer Ausgabe*, 8, 54, 15-16 : *Haereticus, haereticus, haereticus, qui decreta patrum negat, non credit Ecclesiam sanctam, non tenet principia fidei!*

4. J. H. Newman, *The Church of the Fathers*, Londres, Rivington, 1840.

qui [le] firent catholique⁵ » et ce sont eux qui assurent la visibilité de l'Église comme institution divine⁶. En dépit de leur antagonisme, les œuvres de Luther et de Newman, à trois siècles de distance, rappellent à quel point la mémoire des Pères est associée à la doctrine et à l'institution catholiques depuis le Moyen Âge⁷. Elles contribuent à fixer une représentation figée des auteurs patristiques dans lesquels la tradition ecclésiastique a vénéré les « murs » de soutènement de l'Église⁸.

Le point de départ de notre réflexion prend le contre-pied de cette représentation. L'histoire d'une mémoire patristique territorialisée démontre en effet que les « Pères de l'Église » sont une invention du haut Moyen Âge, que leurs représentations sont multiples, parfois contradictoires, et que leur importance dans la tradition ecclésiale est loin de résumer l'ensemble des fonctions de la mémoire patristique qui nous plongent au cœur de la matrice culturelle des sociétés médiévales et modernes. Si l'histoire de la *memoria* ambrosienne que nous proposons ici peut être qualifiée de politique, ce n'est pas parce qu'elle se limiterait à l'inventaire du souvenir d'Ambroise, mais parce que les usages de la *memoria* ambrosienne décrivent l'articulation et les variations spatiales d'un modèle qui offre le cadre idéal d'une étude sur le pouvoir symbolique de la mémoire religieuse et qui fut une source intarissable de l'action politique en Italie⁹. On tentera donc d'aborder cette mémoire dans toutes ses dimensions – topographiques, textuelles, liturgiques, iconographiques ou doctrinales – conscientes ou inconscientes, explicites ou implicites. On s'attachera ainsi à localiser et à historiciser le travail de la mémoire, en espérant briser le cercle assurément vertueux de l'identification des Pères à l'Église – autrement

5. J. H. Newman, *Letter to E. B. Pusey on the Occasion of His Eirenicon of 1864*, dans Id., *Certain Difficulties Felt by Anglicans in Catholic Teaching*, II, Londres, 1910, p. 11-13 : « The Fathers made me a Catholic. »

6. A. Thomasset, *L'ecclésiologie de J.H. Newman anglican*, Louvain, 2006 (*Bibliotheca Ephemeridum theologicarum Lovaniensium*, 197).

7. Cf. par exemple J. de Ghellinck, *Patristique et Moyen Âge. Études d'histoire littéraire et doctrinale*, Gembloux/Bruxelles/Paris, 1947 (*Museum Lessianum. Section historique*, 10), 2 vol.

8. Paulin de Milan, *Vita Ambrosii*, éd. par A. A. R. Bastiaensen, dans Mohrmann (dir.), *Vite dei santi*, IV, Milan/Vérone, 1975, 1, 1, p. 54 : *Sed ego ut meritis tantorum uirorum, qui muri ecclesiarum sunt et eloquentiae fontes.*

9. J. Miethke, *Die Kirchenväter in der spätmittelalterlichen Politiktheorie. Eine Betrachtung an ausgewählten Beispielen*, dans R. Berndt et M. Fédou (dir.), *Les réceptions des Pères de l'église au Moyen Âge : le devenir de la tradition ecclésiale*, Actes du Congrès du Centre Sèvres-Facultés jésuites de Paris (11-14 juin 2008), Münster, Aschendorff, 2013 (*Archa Verbi. Subsidia* 10), t. 2, p. 1011-1032. Se fondant sur l'étude d'exemples caractéristiques, l'auteur de cette étude ne cite à aucun moment la réception de l'œuvre et de la figure d'Ambroise dans l'Italie de la fin du Moyen Âge.

dit, des Pères à leur Mère¹⁰ – pour le ramener à sa caractérisation fondamentalement discontinue et conflictuelle.

Du « canon » patristique à « l'Église des Pères »

La seule expression « Pères de l'Église » souligne l'historicité de cette représentation continuiste que nous entendons ici contrarier. Elle vaut la peine qu'on s'y arrête préalablement. La notion de « Pères de l'Église », qui acquit une force considérable grâce aux conciles du haut Moyen Âge¹¹, est apparue dans l'Antiquité tardive. Le terme *Patres*, d'abord, désigna successivement les Patriarches, les évêques participants aux conciles œcuméniques (en particulier les « 318 pères » du concile de Nicée) et, enfin, les écrivains non bibliques qui furent ainsi distingués des textes bibliques. Après la fixation du canon biblique au tournant des IV^e et V^e siècles¹², l'expression « Pères de l'Église », qui était déjà apparue en grec (ἐκκλησιαστικοὶ πατέρες) sous la plume d'Eusèbe de Césarée puis en latin (*patres ecclesiae*) chez Jérôme, finit par désigner communément le corpus des auteurs orthodoxes¹³. La définition progressive de ce corpus accompagna la formation du canon patristique qui s'affirma peu à peu comme l'un des principaux fondements de la doctrine chrétienne et de l'institutionnalisation de l'Église¹⁴.

Le processus de désignation des Pères fut néanmoins progressif : les références répétées à certains auteurs contribuèrent à définir un corpus d'auteurs dont la pensée et les formulations faisaient autorité et constituaient par eux-mêmes de véritables arguments au cours des controverses. La naissance

10. P. E. Dauzat, *Les Pères de leur Mère. Essai sur l'esprit de contradiction des Pères de l'Église*, Paris, 2001.

11. Cela apparaît clairement au synode du Latran réuni en 649 par le pape Martin I^{er} pour condamner l'hérésie du monothélisme : la tradition et le consensus patristiques sont abondamment invoqués pour renforcer la condamnation de l'hérésie, démontrant ainsi que la naissance de l'argument patristique est étroitement liée à la volonté de renforcer l'unité doctrinale de l'Église et d'exclure toute pensée discordante.

12. *Le Canon de l'Ancien Testament. Sa formation et son histoire*, éd. par J.-D. Kaestli et O. Wermelinger, Genève, 1984 ; Y.-M. Blanchard, *Naissance du Nouveau Testament et canon biblique*, dans J.-M. Poffet (éd.), *L'autorité de l'écriture*, 2002, p. 23-50 ; *The Biblical Canons*, J.-M. Auwers et H. J. De Jonge (éd.) (*Bibliotheca Ephemeridum theologicarum Lovaniensium*, 163), Louvain, 2003.

13. B. Meunier, *Genèse de la notion de « Pères de l'Église » aux IV^e et V^e siècles*, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 93, 2009, p. 315-330 ; voir aussi J. Liebaert, *Père de l'Église*, dans *Catholicisme*, X, 1985, col. 1229-1237.

14. Les notions de « Pères de l'Église », de « canon », d'« autorité », d'« argument » et de « consensus » patristiques sont désormais bien connues grâce aux travaux et à l'article fondamental de F. Dolbeau, *La formation du Canon des Pères, du IV^e au VI^e siècle*, dans *Les réceptions des Pères de l'Église au Moyen Âge*, op. cit., t. 1, p. 17-39, auxquels les pages suivantes de notre introduction doivent beaucoup.

de « l'argument patristique » doit beaucoup à l'usage que fit Augustin des auteurs ecclésiastiques pour contrer ses adversaires Pélagiens ou Donatistes¹⁵. Ces derniers, par exemple, n'avaient pas hésité à citer l'enseignement de Cyprien dont l'évêque d'Hippone reconnaissait l'autorité. Mais le fait de considérer Cyprien comme un auteur de référence n'empêchait pas Augustin de rejeter certains passages de son œuvre, notamment les écrits cités par les Donatistes pour contredire la doctrine catholique¹⁶. Augustin entretenait une attitude critique à l'égard des auteurs chrétiens. À l'égard des autorités patristiques, qu'il prend soin de distinguer des Écritures, il lui arrivait d'exprimer des réserves ou des désaccords. À l'égard des opposants à la doctrine catholique, il manifestait parfois son intérêt pour les œuvres utiles¹⁷. Refusant toute utilisation systématique ou canonisation de sa pensée, Augustin procéda à la correction de ses propres écrits dans ses *Retractationes*. Les auteurs ecclésiastiques corrigeaient souvent leurs œuvres, même après leur diffusion, si bien que la notion de « manuscrit archétype » a peu de sens en ce qui concerne les écrits patristiques qui se caractérisent – contrairement aux livres saints et aux actes conciliaires – par une « forte instabilité¹⁸ ». Leur contenu pouvait à tout moment être amendé par leurs auteurs dans la première phase de leur réception¹⁹. Cette particularité de l'écriture et de la lecture des œuvres patristiques

15. B. Studer, *Argomentazione patristica*, dans *Dizionario patristico e di antichità cristiana*, I, Rome, 1983, p. 334-337 ; O. Wermelinger, *Le Canon des Latins au temps de Jérôme et d'Augustin*, dans *Le Canon de l'Ancien Testament. Sa formation et son histoire*, éd. par J.-D. Kaestli et O. Wermelinger, Genève, 1984, p. 153-210 ; É. Rebillard, *Augustin et ses autorités : l'élaboration de l'argument patristique au cours de la controverse pélagienne*, dans *Studia patristica*, 38, Louvain, 2001, p. 245-263.

16. Augustin souligne les incertitudes de Cyprien sur le sujet, rappelant que Cyprien était surtout préoccupé par l'unité de l'Église : voir Augustin, *De Baptismo*, II, 2 et 7, éd. bénédictine, trad. par G. Finaert, Paris, 1964 (BA 29), p. 124 et 140.

17. Le combat d'Augustin contre les Donatistes, qui contribua à leur condamnation par les conciles africains de la fin du IV^e siècle, n'a pas empêché l'évêque d'Hippone de conseiller certaines œuvres composées par des auteurs donatistes qui contribuaient, selon lui, à éclairer la connaissance des Écritures, en particulier le *Liber regularum* et le *Commentaire de l'Apocalypse* de l'exégète laïque, le donatiste Tyconius : voir *De doctrina christiana*, III, 30, 42-47, 56, éd. bénédictine, trad. par G. Combès et M. Farges, Paris, 1949 (BA 11), p. 395.

18. G. Cavallo, *I fondamenti materiali della trasmissione dei testi patristici nella tarda antichità: libri, scritture, contesti*, dans E. Colombi (dir.), *La trasmissione dei testi patristici latini: problemi e prospettive*, Turnhout, 2012 (*Instrumenta Patristica et Medievalia*, 60), p. 56 et 66.

19. Ce type d'intervention a été étudié dans les plus anciennes copies de la *Cité de Dieu* d'Augustin et du traité *In librum psalorum* de Jérôme, respectivement le cod. Paris, BNF, lat. 12214 et le cod. Paris, BNF, lat. 2235 : voir O. Pecere, F. Ronconi, *Le opere dei padri della Chiesa tra produzione e ricezione: la testimonianza di alcuni manoscritti tardoantichi di Agostino e Girolamo*, dans *AnTard.*, 18, 2010, p. 75-113 ; M. M. Gorman, *A Survey of the Oldest Manuscripts of St. Augustine's De ciuitate Dei*, dans *Journal of Theological Studies*, 33, 1982, p. 398-410.

montre que, dans les premiers siècles du christianisme, le nom ou les écrits d'un Père ne peuvent ni valoir par eux-mêmes ni être sacralisés. Ce qui compte, c'est l'accord entre les Pères, c'est « le consensus ou le quasi consensus²⁰ » qui constitue, selon Augustin, la seule garantie contre les erreurs et contre les récupérations. La constitution des collections patristiques reflète, en même temps qu'elle le construit, le consensus entre les Pères qui, seul, peut établir la validité de la doctrine patristique.

Les premières collections patristiques étaient le plus souvent des recueils d'extraits, des florilèges qui constituaient, pour reprendre une formule de François Dolbeau, « une sorte de concile[s] virtuel[s] d'auteurs réputés orthodoxes²¹ ». La juxtaposition de citations patristiques dans un même recueil sur un sujet donné représentait la preuve matérielle du consensus tant recherché par Augustin. Pourtant ses propres disciples constituèrent des recueils uniquement composés d'extraits de l'évêque d'Hippone qui contribuèrent à la canonisation de sa pensée²², qu'il avait pourtant cherché à éviter²³. Les premiers siècles du Moyen Âge virent apparaître deux types de recueils d'extraits : des florilèges « purs » composés d'extraits d'un même auteur, surtout Augustin, et des florilèges « mixtes » contenant des extraits des Écritures

20. F. Dolbeau, *La formation du Canon des Pères*, op. cit., p. 30. L'évolution de l'attitude d'Augustin fut la conséquence de la controverse avec Pélage qui citait abondamment les écrits des Pères à commencer par certains écrits d'Augustin lui-même, comme le *De libero arbitrio*. C'est pour éviter ce genre de récupération qu'Augustin considéra peu à peu que le consensus des Pères valait davantage que les écrits isolés, parfois erronés, de certains d'entre eux, y compris de lui-même.

21. *Ibid.*, p. 29.

22. Id., *La transmission des œuvres d'Augustin et l'évolution intellectuelle de l'Occident médiéval (v^e-xv^e siècles)*, dans *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 89, 2013, p. 229-252 ; voir aussi E. Dekkers, *Quelques notes sur des florilèges augustiniens anciens et médiévaux*, dans *Augustiniana*, 40, 1990, p. 27-44 [= *Mélanges T. J. van Bavel*] ; J. T. Lienhard, *The Earliest florilegia of Augustine*, dans *Augustinian Studies*, 8, 1977, p. 21-31.

23. Peu après la mort d'Augustin, Prosper d'Aquitaine constitua un recueil de 392 brèves sentences tirées de 24 écrits d'Augustin. À la même époque, Vincent de Lérins réalisa un autre recueil augustiniens qui contient une dizaine de longs extraits. Un troisième recueil théologique fut compilé par Eugippe, l'abbé de Lucullanum près de Naples, qui rassemble 338 extraits. Citons aussi le florilège augustiniens de Vérone réalisé dans le cadre de la controverse des Trois chapitres au milieu du vi^e siècle et annexé au florilège patristique qui fait suite au « Tome » de Léon le Grand à Flavien de Constantinople et à l'Empereur Léon I^{er} (voir C. Lambot, *Le florilège augustiniens de Vérone*, dans *Revue bénédictine*, 79, 1969, p.70-81). D'autres florilèges augustiniens apparurent au vi^e siècle, comme le *Contra Philosophos* et le *Contra Iudaeos*, qui contiennent deux mille citations d'Augustin. Ces florilèges furent ensuite utilisés par les collecteurs médiévaux pour constituer de nouveaux recueils, comme la compilation de Bède et, au ix^e siècle, le florilège de Florus de Lyon, qui reproduit des caractéristiques du recueil théologique d'Eugippe (voir P.-I. Fransen, *Le florilège augustiniens de Florus de Lyon*, dans G. Nauroy et M.-A. Vannier (dir.), *Saint Augustin et la Bible*, Berne, 2008, p. 323).

saintes et des citations patristiques, comme le *Liber Scintillarum* de Defensor de Ligugé constitué vers 700 qui rassemble les « étincelles » de la Bible suivies de citations d'Augustin, Grégoire, Jérôme, Isidore, etc. Les florilèges patristiques se multiplièrent tout au long du Moyen Âge, en milieu monastique et universitaire, devenant un des principaux instruments de la connaissance des Pères au Moyen Âge et des guides de lecture pour aborder la littérature patristique²⁴ : ils jouèrent également un rôle déterminant dans la fixation du canon patristique en répandant l'idée que les Pères constituaient des sources et des autorités incontournables pour l'enseignement de la doctrine chrétienne.

Parallèlement à la constitution des collections patristiques, la première moitié du VI^e siècle vit apparaître les premières listes d'auteurs ecclésiastiques orthodoxes, comme étaient apparues des listes de « disciples » et d'« apôtres²⁵ ». Ces tentatives de définition du canon patristique jouèrent un rôle déterminant dans la formation du canon ecclésiastique mais aussi, plus largement, la création des « autorités » doctrinales²⁶. Les *Institutiones* de Cassiodore, véritable programme d'instruction à l'usage des moines de Vivarium, proposent ainsi une liste de textes et d'auteurs chrétiens (livre I : *Institutiones divines*) et profanes (livre II : *Institutiones humaines*) pour progresser dans la science des Écritures²⁷. Ce guide de lecture aboutit à la constitution d'un canon reposant sur la Bible, les conciles et une liste de Pères, qui révèle l'influence de l'enseignement d'Augustin²⁸. Ces recommandations de lecture semblent toutefois indépendantes des listes d'auteurs « à recevoir » et « à ne pas recevoir » apparues quelques années plus tôt dans le *Décret* du Pseudo-Gélase *De libris recipiendis et non recipiendis*²⁹. La liste des « saints Pères reçus

24. En ce qui concerne les florilèges d'auteurs chrétiens, voir Ph. Delhaye, *Florilèges médiévaux d'éthique*, dans *Dictionnaire de Spiritualité*, t. 5, coll. 460-475 et H.-M. Rochais, *Florilèges spirituels latins*, dans *Dictionnaire de Spiritualité*, V, col. 435-460 ; sur les florilèges monastiques, voir surtout Th. Falmagne, *Les Cisterciens et les nouvelles formes d'organisation des florilèges aux XII^e et XIII^e siècles*, Bruxelles, 1997. Le mélange entre les sources païennes et chrétiennes met en évidence les prémices d'un humanisme monastique au Moyen Âge qui se nourrit de la diversité des sources anciennes (voir C. Giraud et C. J. Mews, *Le liber pancrisis, un florilège des Pères et des maîtres modernes du XIII^e siècle*, dans *Archivum latinitatis medii aevi*, 64, 2006, p. 145-192).

25. Par exemple, F. Dolbeau, *Une liste ancienne d'apôtres et de disciples, traduite du grec par Moïse de Bergame*, dans *Analecta Bollandiana*, 104, 1986, p. 299-314.

26. Voir notamment J.-M. Santerre (dir.), *L'autorité du passé dans les sociétés médiévales*, Rome, 2004 (CEF, 333).

27. Cassiodore, *Institutiones*, éd. par R. A. B. Mynors, 1961² ; trad. anglaise par J. W. Halporn, 2004.

28. Th. O'Loughlin, *The Structure of the Collections that Make up the Scriptures: The Influence of Augustine on Cassiodorus*, dans *Revue bénédictine*, 124, 2014, p. 48-64.

29. Le *Decretum Gelasianum* n'est pas d'origine romaine en dépit de la centaine de manuscrits médiévaux qui présentent ce document comme un décret pontifical. Contenant une sélection

dans l'Église catholique³⁰ » citée dans le quatrième chapitre du *Décret* à la suite des quatre conciles œcuméniques ne présente pas de surprises : citant les noms de onze Pères (cinq grecs et six latins) selon un ordre globalement chronologique, cette première version du « canon » patristique établit un parallèle symbolique avec la liste des onze apôtres après l'exclusion de Judas³¹. Elle est suivie ensuite d'une liste d'écrits pontificaux (lettres de Léon, décrétales, etc.), de textes hagiographiques et « d'œuvres et de traités de tous les pères orthodoxes » dont les noms ne sont pas indiqués. L'imprécision permet ici de ne pas limiter le canon à une liste définitive et de laisser la possibilité de l'enrichir en fonction des besoins doctrinaux.

La stabilisation du canon patristique à l'époque carolingienne renforça l'autorité de l'argument patristique qui atteint son apogée à l'époque scolastique. La représentation du consensus entre les pères trouva sa meilleure expression dans la constitution des grandes collections canoniques (*Décret* de Gratien, *Liber Sententiarum* de Pierre Lombard, etc.) qui renforcèrent l'intégration des sources patristiques dans le savoir scolastique et le droit de l'Église³². Cette évolution se traduit par des tentatives d'intégrer les Pères au corpus des Écritures saintes, comme en témoignent la *Summa quaestionum ordinarium* d'Henri de Gand et surtout le *Didascalicon* d'Hugues de Saint-Victor qui fait des Pères une partie intégrante de la *divina Scriptura* : « Toute l'Écriture sainte est

et une exclusion d'auteurs ecclésiastiques, le *Decretum* fut considéré au Moyen Âge comme la confirmation de la fixation du canon biblique et la première formalisation du canon patristique : voir E. von Dobschütz, *Das Decretum Gelasianum De libris recipiendis et non recipiendis*, Leipzig, 1912 ; R. Massigli, *Le décret pseudo-gélasien. À propos d'un livre récent*, dans *Revue d'histoire et de littérature religieuse*, 1913, p. 155-170 ; C. Pietri, *Synode de Damase ou Décret de Gélase ?*, dans *Roma Christiana*, I, Rome, 1976, p. 881-884 ; E. Peretto, *Décret de Gélase*, dans *DEÇA* 1, Paris, 1990, p. 638-639. Nous nous permettons de renvoyer aussi à S. Gioanni, *Les listes d'auteurs « à recevoir » et « à ne pas recevoir » dans la formation du canon patristique : le Decretum Gelasianum et les origines de la « censure » ecclésiastique*, dans P. Depreux (éd.), *Compétition et sacré au Haut Moyen Âge : entre médiation et exclusion*, Turnhout, 2015.

30. Id., cap. IV, p. 9.

31. Id., cap. IV, p. 8-9 : *Item opuscula beati Caecilii Cypriani martyris et Cathaginensis episcopi ; item opuscula beati Gregorii Nanzaneni episcopi ; item opuscula beati Basilii Cappadociae episcopi ; item opuscula beati Iohannis Constantionipolitani episcopi ; item opuscula beati Theophili Alexandrini episcopi ; item opuscula beati Cyrilli Alexandrini episcopi ; item opuscula beati Hilarii Pictaviensis episcopi ; item opuscula beati Ambrosii Mediolanensis episcopi ; item opuscula beati Augustini Hipporegiensis episcopi ; item opuscula beati Hieronimi presbyteri ; item opuscula beati Prosperi viri religiosissimi.*

32. Ch. Munier, *Les sources patristiques du droit de l'Église du VIII^e au XIII^e siècle*, dans *Revue de droit canonique*, 25, 1954, p. 184-192 ; Id., *La contribution d'Origène au Décret de Gratien*, dans *Studia Gratiana*, 20 (*Mélanges G. Fransen* II), Cité du Vatican, 1976, p. 243-251 ; Id., *L'autorité de l'Église dans le système des sources du droit médiéval*, dans *Actas del III Congreso internacional de Derecho canonico*, Pampelune, 1977, p. 113-134 (Ces trois articles ont été réimprimés dans *Vie conciliaire et collections canoniques en Occident, IV^e-XII^e siècles*, Londres, Variorum Reprints, 1987).

contenue dans les deux Testaments, l'Ancien et le Nouveau. Chacun des deux Testaments se divise en trois groupes. L'Ancien Testament contient la Loi, les Prophètes, les Livres hagiographiques. Le Nouveau contient l'Évangile, les Apôtres, les Pères³³. » Hugues constitue une nouvelle liste des « Pères » plus fournie que ne l'était celle du *Decretum Gelasianum*, en y ajoutant des auteurs du V^e et du VI^e siècle, comme Césaire, Cassiodore ou Arator. Le succès persistant des Pères se traduit à la fin du XIII^e siècle par l'institution d'un culte des « Docteurs » de l'Église latine : parallèlement au nombre des évangélistes, auxquels ils sont souvent associés dans l'iconographie, le nombre des « Docteurs » de l'Église latine fut fixé à quatre par Boniface VIII qui institua en 1295, par la décrétale *Gloriosus Deus*, le culte des saints Grégoire, Augustin, Ambroise et Jérôme, consacrant ainsi l'autorité exceptionnelle de ces Pères dans le domaine de la doctrine et de la foi³⁴. En 1378, Grégoire XI renforça encore la vénération des fidèles pour les Pères en introduisant la lecture du credo dans la liturgie des Docteurs de l'Église. Par la suite, Pie V porta à huit le nombre des Docteurs en ajoutant à la liste de Boniface VIII les quatre saints grecs (Basile, Grégoire de Nazianze, Jean Chrysostome, Anastase), avant d'accorder également à saint Thomas d'Aquin le titre de docteur de l'Église le 11 avril 1567³⁵. Cette décision s'inscrivait dans l'effort de la théologie catholique de distinguer, contre la Réforme protestante, deux sources de la Révélation : l'Écriture et la Tradition. La quatrième session du Concile de Trente de 1546 portait interdiction d'interpréter l'Écriture en matière de foi et de mœurs « contre le consentement unanime des Pères » et la profession de foi dressée par Pie IV en 1564 définissait la vérité de la foi « dans les livres écrits et dans les traditions non écrites » : cela valait clairement canonisation de la pluralité des autorités doctrinales³⁶.

33. Hugues de Saint-Victor, *L'Art de lire. Didascalicon*, IV, 2, trad. par M. Lemoine, Paris, 1991, p. 161. Voir R. Berndt, *Gehören die Kirchenväter zur Heiligen Schrift? Zur Kanontheorie des Hugo von St. Viktor*, dans *Jahrbuch für biblische Theologie*, 3, 1988, p. 191-199.

34. *Cap. unico de reliquiis et veneratione sanctorum in 6*. La décrétale *Gloriosus Dei* a été publiée avec la bulle *Sacro-sanctae Romanae ecclesiae* du 3 mars 1298 (mais précédée de prescriptions « de portée locale », du 20 septembre 1295) : E. Friedberg, *Corpus iuris canonici* II, Lipsiae, 1922, col. 934 et s. et col. 1059 et s. Voir sur ce point U. Betti, *A proposito del conferimento del titolo di Dottore della Chiesa* dans *Antoniano*, t. LXIII, 1988, p. 278-291. Précisons que la décision pontificale ne consistait pas en une déclaration formelle de doctorat, mais dans la reconnaissance d'un culte particulier du fait de l'importance doctrinale des Pères qu'elle cherchait, du même coup, à conforter.

35. Sixte V fera de Bonaventure le dixième Docteur de l'Église en 1586 – ce titre étant ensuite plus libéralement accordé par l'Église depuis le XVIII^e siècle.

36. J.-L. Quantin, *Le catholicisme classique et les Pères de l'Église. Un retour aux sources (1669-1713)*, Paris, 1999 (CEA, Série Moyen Âge et Temps modernes, 33), p. 31.

La présence massive des Pères dans les collections patristiques constituées à l'époque scolastique, qui s'explique aussi par les aspects matériels et l'évolution de la production des manuscrits patristiques (comme le développement du système de fabrication et de diffusion par *exemplar* et *pecia*)³⁷, n'impliquait pas, toutefois, une connaissance plus précise de leurs œuvres. Elle n'a pas empêché non plus un lent déclin de l'argument patristique. Les premiers signes de l'affaiblissement de l'autorité des « Pères » étaient apparus bien plus tôt. Dès l'époque carolingienne, les interprétations du texte patristique comptaient souvent davantage que les écrits des Pères qui ne pouvaient pas avoir envisagé tous les aspects des controverses futures. La meilleure illustration est sans doute la constitution de florilèges patristiques contenant des extraits identiques mais défendant des thèses contraires : c'est le cas des florilèges de Paschase Radbert et Rathramne de Corbie, à l'époque carolingienne, puis, cent cinquante ans plus tard, ceux de Lanfranc et Bérenger de Tours qui comprennent souvent les mêmes extraits patristiques alors qu'ils sont censés illustrer des points sur vue opposés sur la présence du Christ dans l'eucharistie³⁸. Malgré l'omniprésence des Pères dans les collections canoniques des XII^e et XIII^e siècles, les évolutions des techniques et de la pensée scolastique ont également conduit à considérer de plus près les contextes historiques des sources patristiques, l'intention des auteurs et donc à relativiser leur apport propre³⁹. Les œuvres des Pères de l'Église sont ainsi devenues des objets de vénération relégués peu à peu aux marges de la science théologique, dans le champ de la piété, de la littérature ou de la rhétorique⁴⁰. Dans certains domaines de la

37. J. Destrez, *La « pecia » dans les manuscrits universitaires du XIII^e siècle et du XIV^e siècle*, Paris, 1935 et *La production du livre universitaire au Moyen Âge. Exemplar et pecia*, Actes du symposium tenu au Collegio San Bonaventura de Grottaferrata en mai 1983, L. J. Bataillon, B. G. Guyot et R. H. House (dir.), Paris, 1988.

38. Nous nous permettons de renvoyer à S. Gioanni, *Un florilège augustinien du XI^e siècle sur la connaissance sacramentelle : une source de Bérenger de Tours et d'Yves de Chartres ?*, dans M. Goulet (dir.), *Parva pro magnis munera. Études de littérature tardo-antique et médiévale offertes à François Dolbeau par ses élèves*, Turnhout, 2009 (*Instrumenta Patristica et Mediaevalia*, 51), p. 699-723.

39. A. Boureau, *L'usage des textes patristiques dans les controverses scolastiques*, dans *Revue des Sciences Théologiques et Philosophiques*, 91, 2007, p. 39-49. Pour illustrer cette impression de dépassement des Pères, Alain Boureau cite l'exemple du franciscain Pierre d'Auriol au début du XIV^e siècle : son *Commentaire des Sentences de Pierre Lombard* passe en effet sous silence les sources patristiques pourtant si nombreuses dans les *Sententiae* de Pierre Lombard.

40. L'affaiblissement de l'argument patristique ne remet pas en cause l'influence persistante de la rhétorique et du vocabulaire des Pères de l'Église sur le langage de la théologie, de la philosophie politique et, dans une certaine mesure, de l'économie médiévale (voir G. Todeschini, *Il prezzo della salvezza. Lessici medievali del pensiero economico*, Rome, 1994 ; Id., *I vocabolari dell'analisi economica fra alto e basso medioevo: dai lessici della disciplina monastica ai lessici antiusurari (X-XIII secolo)*,

science médiévale et humaniste, les mots des commentateurs avaient pris un ascendant définitif sur la mémoire des Pères, jugés trop éloignés ou trop obscurs pour répondre aux besoins doctrinaux de la fin du Moyen Âge et du début de l'époque moderne.

Un survol rapide de la naissance et du déclin relatif⁴¹ de l'argument patristique s'accorde mal avec la représentation de figures patristiques soutenant, presque à elle seule, le système, la foi et le langage de l'Église romaine. Le contraste est d'autant plus fort que le souvenir des Pères, depuis le Moyen Âge, déborde la puissante tradition ecclésiale, comme le montre l'étude des réappropriations – fortement territorialisées – de leur mémoire.

Disponibilité et usages du souvenir patristique dans l'Italie médiévale : enjeux et objectifs du programme

La transmission et la réception des Pères au Moyen Âge ont fait l'objet de travaux importants ces dernières années⁴². Pour autant, la matière est tellement abondante qu'il reste beaucoup à faire pour comprendre les usages de la mémoire patristique dans l'Italie médiévale. S'il est impensable de faire une histoire exhaustive de ces usages dans une période où se définirent les champs constitutifs du savoir ecclésiastique et de la culture médiévale, une histoire critique de la mémoire patristique montre que les écrits et les représentations des Pères ont offert aux acteurs médiévaux (clercs et laïques) des instruments pour légitimer des ambitions politiques et des pratiques sociales qui n'avaient pas nécessairement un lien direct avec ce que nous qualifions aujourd'hui de « religion ». Elle prouve que l'affirmation graduelle des pouvoirs civils ne signifie pas la disparition des références religieuses mais un transfert progressif de ces références dans le champ du politique et du social. La mémoire patristique, source de légitimité et de visibilité pour l'autorité ecclésiastique, devient ainsi peu à peu une matrice de réflexion et un outil de gouvernement. Et cela, dès le haut Moyen Âge. Le premier objectif de notre programme fut

dans *Rivista Storica Italiana*, 110/3, p. 781-833 et Id., *I mercanti e il tempio. La società cristiana e il circolo virtuoso della ricchezza fra medioevo ed età moderna*, Bologne, 2002).

41. Il faut s'empresse de nuancer le « déclin » de l'argument patristique en rappelant qu'il reste au cœur de la pensée de certains humanistes : par exemple, P. Fraenkel, *Testimonia Patrum. The Function of the Patristic Argument in the Theology of Philip Melancthon*, Genève, 1961.

42. Par exemple, M.-R. Cortesi (dir.), *Leggere i Padri tra passato e presente*, 2010 (*Millennio Medievale*, 88), Florence, 2010 ; E. Fouilloux, *La Collection « Sources chrétiennes ». Éditer les Pères de l'Église au XX^e siècle*, Paris, 2011 ; *La trasmissione dei testi patristici latini*, op. cit. ; *Les réceptions des Pères de l'Église au Moyen Âge*, op. cit. ; I. Backus (dir.), *The Reception of the Church Fathers in the West*, op. cit. ; G. Dahan, *Les Pères dans l'exégèse médiévale de la Bible*, dans *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 91, 2007, p. 109-127.

précisément de chercher à comprendre comment le Moyen Âge est parvenu à socialiser et politiser la mémoire des Pères, alors que leur influence propre ne cessait de diminuer dans le champ des sciences religieuses.

S'il se limite à la Péninsule italienne, sans s'interdire toutefois quelques incursions géographiques ou chronologiques, c'est d'abord par souci de cohérence thématique et documentaire : on envisage le souvenir patristique *in situ* en tant qu'il configure un espace politique et social et qu'il s'ancre dans des lieux qu'il contribue à modeler. En effet, dans la Milan d'Ambroise ou la Rome de Grégoire, les textes, les rites et les édifices constituent les points d'appui d'une actualisation de la mémoire des Pères, d'un souvenir territorialisé. Le choix de l'espace italien, si difficile à concevoir sur un long Moyen Âge en raison de ses évolutions multiples et parfois contradictoires, se justifie aussi par la centralité de la Péninsule qui est, depuis l'Antiquité, au cœur d'un processus sans cesse réélaboré de production, de transmission et de conservation textuelles qui favorisa la diffusion des écrits patristiques et qui fut attisé par les controverses doctrinales et la défense de la foi. L'espace italien est donc particulièrement adapté pour étudier l'invention des « Pères » au Moyen Âge et les formes d'instrumentalisation des « autorités » patristiques, notamment dans la définition complexe des rapports entre l'*auctoritas* religieuse et la *potestas* politique qui traverse toute l'histoire de l'Italie et de l'Europe occidentale.

La méthodologie de notre enquête se définit aisément : tout en se fondant sur les analyses archéologiques, philologiques et doctrinales les plus récentes, il s'agit de travailler, à partir d'un objet de recherche précisément délimité (la construction et la fonction des autorités patristiques), au décroisement des disciplines érudites qui, chacune à leur manière, éclairent l'actualisation des figures patristiques dans des lieux où la mémoire et l'iconographie des saints se développent de façon démesurée au cours du Moyen Âge⁴³. Mais il faut écarter d'emblée deux malentendus : tout d'abord, le programme sur la mémoire des Pères n'est pas un nouveau programme sur la sainteté et sur les cultes de la Péninsule, dont l'historiographie contemporaine, en Italie et en France, a largement montré les implications historiques⁴⁴; enfin, le décroisement des disciplines savantes ne signifie pas le renoncement à l'érudition : l'analyse des usages politiques de la mémoire patristique, qui s'enracinent dans des traditions textuelles et des documentations variées, ne peut

43. D. Russo, *Saint Jérôme en Italie. Étude d'iconographie et de spiritualité, XIII^e -XV^e siècles*, Paris/Rome, 1987 (*Images à l'appui*, 2), p. 1.

44. Par exemple A. Vauchez, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge (1198-1431)*, Rome, 1981 (BEFAR) [trad. angl. : *Sainthood in the Later Middle Ages*, Cambridge, 1987 et trad. ital. : *La santità nel Medioevo*, Bologne, 1989].

faire l'économie d'une étude approfondie des textes et des manuscrits qui est indispensable pour restituer, sur la longue durée, la disponibilité et l'intensité paradoxale de la voix des Pères.

Archéologie historique d'un souvenir situé : Ambroise

L'histoire du souvenir ambrosien, qui constitue le premier champ d'expérimentation de la problématique d'ensemble, n'est pas pris au hasard. On s'intéresse, depuis quelques années, aux réappropriations de la mémoire ambrosienne⁴⁵, scandée par le retour des « nouveaux Ambroise », depuis les évêques carolingiens jusqu'à Charles Borromée. Cette recherche à nouveaux frais, qui se fonde sur une vaste entreprise de réédition⁴⁶ et de relectures biographiques, littéraires ou spirituelles⁴⁷ d'Ambroise, montre l'omniprésence mais aussi les limites de la réappropriation des Pères au Moyen Âge. Elle se revendique donc clairement de la démarche archéologique, au sens où elle aspire à la compréhension du passé à partir d'une cartographie de ses affleurements mémoriels. Or dans le cas d'Ambroise, ceux-ci ne sont pas seulement religieux, mais clairement politiques et civiques : il suffit, pour s'en convaincre, d'entendre la manière dont le dramaturge Dario Fo s'est récemment emparé de la figure ambrosienne pour lui faire jouer un rôle dans un théâtre engagé qui, du même geste, exalte la spécificité d'une tradition politique milanaise et sa capacité à s'actualiser aujourd'hui dans la défense des humbles dont Ambroise aurait été supposément le champion⁴⁸.

De ce point de vue, la référence à l'archéologie ne vaut pas seulement comme métaphore : nous lui empruntons la méthode des sondages, de la stratigraphie mémorielle et l'analyse des remplois. En effet, il ne s'agit pas de proposer une histoire continue et lisse de la mémoire ambrosienne, du ^ve au ^{xviii}e siècle : cela reviendrait à conforter cette représentation patristique d'identification à l'histoire universelle de l'Église que nous tentons de déjouer. Car dans le cas d'Ambroise, à cette identification ecclésiale se superpose une

45. C. Alzati, *Ambrosiana ecclesia. Studi su la chiesa milanese e l'ecumene cristiana fra tarda antichità e medioevo*, Milan, 1993.

46. Voir en particulier *Lire et éditer aujourd'hui Ambroise de Milan*, G. Nauroy (éd.), Berne, 2007.

47. La bibliographie est pléthorique : citons notamment Y.-M. Duval, *Ambroise de Milan : xvi^e centenaire de son élection épiscopale : dix études*, Paris, 1974 (Collection des études augustinienes, Série Antiquité, 65) ; H. Savon, *Ambroise de Milan (340-397)*, Tournai, 1997 ; G. Nauroy, *Ambroise de Milan. Écriture et esthétique d'une exégèse pastorale. Quatorze études*, Berne, 2003 (Recherches en littérature et spiritualité, 3) ; C. Lanéry, *Ambroise de Milan hagiographe*, Paris, 2008 (Collection des études augustinienes, Série Antiquité, 183).

48. D. Fo, *Sant'Ambrogio e l'invenzione di Milano*, Turin, 2009.

identification civique. Contrairement à Augustin, Jérôme et Grégoire, dont le souvenir peine à s'ancrer en des lieux spécifiques tant il plane sur l'Occident chrétien tout entier, la force du nom d'Ambroise est de s'être progressivement confondu avec la ville dont il fut l'évêque au moment où elle était l'une des capitales de l'Empire d'Occident. Non pas qu'il faille ramener le souvenir ambrosien à la seule ville de Milan : il la déborde évidemment, désignant pour toute l'Église une doctrine, une ecclésiologie, une discipline canonique, une tradition liturgique et une anthropologie chrétienne. Mais précisément, Milan est le lieu d'une certaine articulation entre la trace locale du nom d'Ambroise et son aura universelle. Voici pourquoi les contributions rassemblées dans ce volume assument à la fois une sorte de « milano-centrisme » du souvenir ambrosien et la démarche qui consiste à percer l'illusion continuiste que peut créer cette assimilation par la technique du sondage qui, à partir de différents dossiers thématiquement et chronologiquement situés, dessinent les contours de l'enquête.

Ainsi définie, cette recherche ne prétend au fond répondre qu'à une seule question, qu'on n'hésiterait pas à formuler de cette manière si l'expression n'était devenue à ce point galvaudée : de quoi, dans l'Italie médiévale et moderne, Ambroise est-il le nom ? Désignant originellement une manière de chanter les hymnes, le terme d'ambrosien s'applique dès le VII^e siècle à l'ensemble de la liturgie. Deux siècles plus tard, en 881, le pape Jean VIII évoque une ambassade de citoyens milanais comme *legatio ambrosianae ecclesiae*. Attestée bien antérieurement, l'expression *ecclesia ambrosiana* devient courante au XII^e siècle : Landulf l'Ancien l'utilise fréquemment et Pierre Damien, venu à Milan comme légat pontifical, l'admet tout en soulignant les prérogatives romaines : *ut ecclesia Romana mater, Ambrosiana sit filia*⁴⁹. L'évolution est achevée en 1288, lorsque Bonvesin della Riva rédige son *De Magnalibus Mediolani*. Dans ce monument élevé à la gloire des vertus civiques, tout est ambrosien : l'Église, le pain, le peuple, la terre, les moulins et l'histoire⁵⁰.

Tel est le « culte civique » qui identifie la cité lombarde à la figure de son saint évêque Ambroise, homme de la romanité continuée et fondateur mythique des libertés communales de la cité. Que celle-ci se reconnaisse aussi intensément et durablement dans le souvenir d'un évêque du IV^e siècle est un

49. Sur tout ceci, nous renvoyons aux travaux classiques d'E. Cattaneo, *La tradizione e il rito ambrosiani nell'ambiente lombardo-medioevale*, dans *Ambrosius episcopus. Atti del Congresso internazionale di studi ambrosiani nel XVI centenario della elevazione di Sant'Ambrogio alla cattedra episcopale (Milano, dicembre 1974)*, G. Lazzati (dir.), Milan, 1976, vol. 2, p. 5-47 [repris dans E. Cattaneo, *La Chiesa di Ambrogio. Studi di storia e di liturgia*, Milan, 1984, p. 117-159], notamment p. 15-27 [p. 127-139].

50. Bonvesin della Riva, *De Magnalibus Mediolani*, éd. par P. Chiesa, Milan, 1998.

fait historique moins banal qu'une conception un peu lâche de ce que serait la « religion civique » pourrait le laisser croire⁵¹. D'abord, parce que si le culte des saints évêques est précoce et massif dans la Gaule du Haut Moyen Âge, il apparaît beaucoup plus tardivement dans les cités épiscopales d'Italie du nord dont la grande majorité « ne rend de culte à aucun de ses évêques⁵² » : ce point a été souligné avec force par Jean-Charles Picard, pour qui ce phénomène ne peut résulter que d'un transfert dans la cité d'une conception des rapports de pouvoir issue du monde franc. Ensuite, parce que la dimension universelle de saint Ambroise aurait dû rendre délicate son appropriation locale. Or celle-ci triomphe irrésistiblement depuis l'an mil, comme l'avait déjà suggéré les travaux fondateurs d'Hans Conrad Peyer⁵³. Au XI^e siècle, Landulf l'Ancien faisait de saint Ambroise le père de toutes les institutions ecclésiastiques milanaïses – ce qui constituait déjà un audacieux raccourci historique ; trois cent ans plus tard, Galvano Fiamma n'hésite pas à faire de l'*advocatus* de la cité de Milan le fondateur de ses institutions communales. La « milanité » du souvenir de celui qu'Augustin appelait *episcopus Italiae* est bientôt si clairement affirmée qu'elle en devient exclusive : en témoigne notamment la précocité de la diffusion lexicale du vocable *ambrosianus*.

Ce que l'on nomme « saint Ambroise », à la fin du Moyen Âge, est peut-être un de ces « bricolages » par lequel une société s'invente un passé commun⁵⁴. Car l'assimilation entre le saint patron et les vertus civiques de la commune ne s'est constituée que lentement, à la faveur d'un patient travail de mémoire, et par un processus de coalescence de souvenirs contigus. Trois idées, principalement, trouvent à s'y incarner. La défense de l'orthodoxie, d'abord : Ambroise est le champion de la lutte anti-hérétique, mais aussi, comme on le verra, et de manière peut-être plus sourde, de l'intolérance vis-à-vis des ennemis du christianisme. La promotion de la *libertas* de l'Église, ensuite : son combat contre les ariens est aussi une lutte contre la prétention impériale à intervenir contre

51. Nous nous permettons de renvoyer sur ce point à P. Boucheron, *Religion civique, religion civile, religion séculière : l'ombre d'un doute*, dans *Revue de synthèse*, 134, 2013, p. 161-183.

52. J.-C. Picard, *Le souvenir des évêques. Sépultures, listes épiscopales et culte des évêques en Italie du Nord des origines au X^e siècle*, Rome, 1988 (BEFAR, 268), p. 575.

53. H.-C. Peyer, *Stadt und Stadtpatron in Mittelalterliche Italien*, Zurich, 1955, p. 25-45. Pour une analyse de la portée historiographique de ce texte, voir l'introduction donnée par Anna Benvenuti à sa traduction italienne (*Città e santi patroni nell'Italia medievale*, Florence, 1998, p. 7-37).

54. Cette hypothèse est développée dans P. Boucheron, *La mémoire disputée : le souvenir de saint Ambroise, enjeu des luttes politiques à Milan au XV^e siècle*, dans H. Brandt, P. Monnet et M. Staub (dir.), *Memoria, communitas, civitas*, Paris/Francfort, 2003, p. 201-221.

les dogmes. L'exaltation des libertés communales enfin, qui découlent de la *libertas* de l'Église puisqu'elles ont le même ennemi : l'empereur.

Mais les aspirations collectives et les valeurs abstraites ne sont pas les seuls ingrédients du bricolage. Il y entre, bien entendu, le souvenir de l'évêque « historique », homme de la romanité continuée, qui apparaît comme protecteur et défenseur de la cité dans une prière datant du milieu du v^e siècle pour la fête liturgique de son ordination, le 7 décembre. Toutefois, ce souvenir ambrosien intègre aussi, en amont et en aval, la cohorte bienveillante des évêques qui veillent sur les libertés milanaïses. En amont : on sait que saint Ambroise, par une politique des reliques et des inhumations, a sanctifié l'espace milanais par le souvenir de ses prédécesseurs. Cette mémoire épiscopale s'enfonce d'ailleurs dans le mythe avec la constitution de la légende de saint Barnabé⁵⁵. Il est permis toutefois de penser que la mémoire ambrosienne est également contaminée par le souvenir de ses successeurs. On verra notamment que quatre évêques, en particulier, enrichissent et infléchissent la mémoire civique de saint Ambroise : il s'agit d'Angilbert II au ix^e siècle, Ariberto d'Intimiano au xi^e siècle, de Galdino della Sala au xii^e siècle et d'Ottone Visconti au xiii^e siècle – pour ne rien dire, évidemment, de Charles Borromée au xvi^e siècle. En amont ou en aval du saint évêque, d'autres souvenirs viennent se coaguler, par ressemblances, contiguïtés, associations d'idées. Ce travail de mémoire est tout sauf spontané : il résulte d'une pratique mémorielle des acteurs, dont profite un temps les princes de Milan qui peuvent ainsi rassembler sur leur nom un héritage spirituel, civique et dynastique, jusqu'à ce que la Révolution ambrosienne de 1447-1449 vienne ouvrir une brèche dans cet unanimité de façade. Ce que l'on nomme saint Ambroise dans l'Italie médiévale et moderne résulte de ce bricolage à la fois socialement déterminé et politiquement intéressé ; c'est à la fois plus qu'Ambroise (car le souvenir du saint évêque s'est inextricablement mêlé à celui de certains de ses successeurs et prédécesseurs) et moins qu'Ambroise (car seule demeure « la mémoire utile » du patron et fondateur).

Ainsi opère la mémoire : par concaténation de souvenirs assimilés que l'historien doit forer à la manière des archéologues. Pourra-t-il ensuite, sur la base inévitablement discontinue de ces sondages, reconstituer un récit homogène et cohérent ? Une mémoire ambrosienne devenue indésirable dans l'Italie lombarde, une concaténation du souvenir à l'époque carolingienne qui se vérifie autant du point de vue de l'invention de la spécificité liturgique que de la constitution de la mémoire textuelle : avant les troubles de la *Pataria* au

55. P. Tomea, *Tradizione apostolica e coscienza cittadina a Milano nel Medioevo. La leggenda di san Barnaba*, Milan, 1993, notamment p. 320-321.

XI^e siècle, quelques périodes se distinguent, par grandes masses. La relève du nom d'Ambroise par certains de ses successeurs énergiques ou le retour régulier de son spectre scandent plus nettement quelques grands moments de la remémoration ambrosienne – que ce spectre prenne la forme d'un nom (lorsqu'au plus chaud des luttes communales, en 1198, la *pars populi* se désigne à Milan du nom de *Credenza di Sant'Ambrogio*⁵⁶) ou d'un revenant menaçant (quand le souvenir militarisé du saint évêque vient prêter main forte au seigneur Luchino Visconti à la bataille de Parabiago en 1339⁵⁷). On est même tenté, pour l'époque seigneuriale, de mettre en rapport les pleins et les déliés de cette histoire avec ce que l'on sait de l'évolution politique de l'État seigneurial. Ainsi peut-on par exemple remarquer que les éclipses du souvenir ambrosien (sous Azzone Visconti, puis à nouveau sous Gian Galeazzo Visconti) correspondent aux phases de construction de l'État territorial, où il est certainement moins opportun pour le pouvoir seigneurial de promouvoir le culte civique de la ville de Milan que de se nimber d'une aura unifiante. Entre le temps de Charles Borromée et celui de Frédéric Borromée, l'histoire de l'appropriation de la mémoire ambrosienne par les évêques de la Contre-Réforme obéit également à une chronologie dont on peut reconstituer le sens politique.

On connaît pourtant le risque de telles reconstructions : elles font de la *machina memorialis* l'instrument de la volonté d'un machiniste tout puissant qui mène librement et consciemment des manipulations du souvenir. Cela suppose une forme d'intentionnalité dans la mise en place des politiques symboliques, mais aussi une transparence et une immédiateté des rapports sociaux qui ne sont pas souvent vérifiées. À Milan en tout cas, et ailleurs en Italie, il est évident que le souvenir ambrosien est revendiqué par plusieurs entrepreneurs de mémoire, qui ont chacun leurs propres systèmes de valeurs et de croyance, leurs propres pratiques commémoratives et, peut-être, leurs propres intérêts à défendre. S'il existe des conjonctures mémorielles qui varient selon le contexte politique, elles croisent l'inertie des traditions sociales délimitant des appropriations rivales de ce souvenir. Parce qu'elle comporte trop de chevauchements et de retours en arrière, faisant se succéder les phases d'immobilisation du souvenir à ses brutales embardées, cette histoire se prête décidément bien

56. I. Ghiron, *La credenza di Sant'Ambrogio o la lotta dei nobili e del popolo in Milano (1198-1292)*, dans *Archivio storico lombardo*, III, 1876, p. 583-609 et IV, 1877, p. 70-123.

57. G. Cariboni, *I Visconti e la nascita del culto di Sant'Ambrogio della Vittoria*, dans *Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento*, 26, 2000, p. 595-613.

mal au simple déroulé chronologique, empruntant davantage au motif de l'anachronisme, du montage, du palimpseste ou du remploi⁵⁸.

Voici pourquoi notre enquête collective s'intéresse tout autant, et même davantage, à ce qui vient contraindre et limiter l'histoire heurtée des appropriations successives de l'histoire de saint Ambroise – retrouvant d'une certaine manière, mais toujours pour l'historiciser et pour la territorialiser, l'idée d'une continuité de la tradition. La mémoire s'accroche aux lieux de la ville qu'elle a contribué à façonner, et c'est pourquoi l'on s'attache ici à décrire, pour paraphraser ce grand théoricien de la mémoire collective que fut le sociologue Maurice Halbwachs, la topographie légendaire du souvenir ambrosien à Milan⁵⁹. Mais il est d'autres ancrages au souvenir, qui l'empêchent de dériver trop loin de ce qui fut. Le *locus* liturgique fixe durablement la *memoria* du saint⁶⁰, qui s'établit également dans la stabilité textuelle d'une tradition hagiographique. Certes, celle-ci peut être secouée par les rejeux des réécritures successives. Rien de tel dans le cas d'Ambroise : à la fin du XVI^e siècle encore, elle demeure strictement dépendante de la première vie du saint, rédigée par Paulin de Milan mille ans auparavant à l'initiative de saint Augustin, disciple et catéchumène d'Ambroise. Quant aux textes d'Ambroise eux-mêmes, ils ont également fait l'objet d'une « canonisation » précoce, au sens que Jack Goody donne à cette expression : l'institutionnalisation d'un corpus textuel faisant autorité, contraignant les modalités de sa transmission⁶¹. C'est entre 1135 et 1152 que Martino Corbo, custode du trésor de la basilique, rassemble les principaux écrits du Père de l'Église pour la bibliothèque canoniale de Sant'Ambrogio dont les chanoines constituent les véritables entrepreneurs de la mémoire ambrosienne⁶². Le souvenir de saint Ambroise est solidement ancré au sein même de la basilique qui porte son nom et à laquelle il fit l'offrande eucharistique de son corps ; reliques et textes s'y rejoignent en un *locus* qui retient la mémoire et l'empêche de divaguer.

58. P. Boucheron, *Au cœur de l'espace monumental milanais : les remplois de Sant'Ambrogio (IX^e-XIII^e siècle)*, dans P. Moret et P. Toubert (dir.), *Remploi, citation, plagiat. Conduites et pratiques médiévales (X^e-XII^e siècle)*, Madrid, 2009, p. 161-190.

59. M. Halbwachs, *La topographie légendaire des Évangiles en Terre sainte à Jérusalem. Étude de mémoire collective*, Paris, 1941, rééd. 2008.

60. Au sens de l'historiographie allemande, développée notamment par Otto Gerhardt Oexle dans *Memoria als Kultur*, Göttingen, 1995.

61. J. Goody, *La canonisation dans les traditions orales et écrites* dans *Pouvoirs et savoirs de l'écrit*, Paris, 2007, p. 177-192.

62. A. Ambrosini, Corbo (*Corbus, Corvus*), Martino, dans *Dizionario biografico degli Italiani*, t. 28, Rome, 1983, p. 770-774, repris dans Ead., *Milano, papato e impero in età medievale. Raccolta di studi*, M. P. Alberzoni et A. Lucioni (éd.), Milan, 2003, p. 203-212.

Un passé qui ne passe pas : les étapes de l'enquête ambrosienne

Car le passé ne se manipule pas si aisément dans la culture médiévale, surtout lorsqu'il s'agit de l'origine, de la transmission et des usages de l'autorité d'un Père de l'Église, l'un des quatre « Docteurs » de l'Église latine, dont le souvenir se confond avec des lieux, des images et des textes qui ont constitué l'un des fondements de la doctrine chrétienne. Mais là encore, il faut être prudent : les réappropriations du souvenir d'Ambroise démontrent que la puissance du discours ecclésial tient surtout dans sa capacité à sortir du champ religieux, à porter les mutations symboliques de l'ordre social et à accompagner l'émergence de la société politique dans laquelle la réorganisation des formes de la domination s'est traduite par la mise en place d'outils politiques fondés sur des réappropriations du passé, des médiations symboliques et des transferts de sacralités. Les différentes fonctions de la mémoire d'Ambroise, qui reflètent les variations spatiales d'un modèle, offrent donc le cadre privilégié d'une étude sur le pouvoir mémoriel de symbolisation qui accompagne la naissance des sociétés politiques. Elle met en lumière la matrice religieuse de la morphologie sociale et de l'organisation politique de l'Italie médiévale et moderne. C'est cet aspect jusque-là négligé des usages de la mémoire patristique que ce programme entend explorer.

Les études rassemblées dans ce volume s'articulent autour de quatre axes complémentaires : le premier, qui porte sur les « Lieux et figures de la mémoire d'Ambroise », accorde une place importante aux recherches archéologiques⁶³ et iconographiques⁶⁴ les plus récentes sur des sites qui ont inscrit la mémoire du grand évêque dans un espace et d'une institution qu'elle a contribué à forger : la ville et l'Église de Milan qui revendiquèrent, dès le haut Moyen Âge, la responsabilité du souvenir et magistère ambrosiens. L'analyse des thèmes et des attributs de l'évêque (le fouet, le sceau, la barbe, les abeilles...), qui connurent au cours du Moyen Âge de nombreuses variations, permet de suivre les métamorphoses du portrait d'Ambroise, depuis la célèbre mosaïque de San Vittore in Ciel d'oro dans le complexe basilical, qui constitue le plus ancien portrait de l'évêque de Milan (v^e siècle). Elle restitue les lignes d'un portrait en mouvement d'Ambroise qui incarne l'autorité multiforme de l'évêque dominant la cité et défiant le pouvoir impérial.

63. Voir dans ce volume la contribution de Silvia Lusuardi Siena, Elisabetta Neri, Paola Greppi, *Le chiese di Ambrogio e Milano: ambito topografico ed evoluzione costruttiva dal punto di vista archeologico*.

64. Voir dans ce volume les contributions de Simone Piazza (*Il volto di Ambrogio: la fortuna del modello paleocristiano e alcune varianti altomedievali*), de Guido Cariboni (*L'iconografia ambrosiana in rapporto al sorgere e al primo svilupparsi della signoria viscontea*) et d'Annalisa Albuzzi (*La barba di Ambrogio. Iconografia, erudizione agiografica e propaganda nella Milano dei due Borromeo*).

La deuxième partie se concentre sur la mise en place de la « tradition ambrosienne⁶⁵ » dans le haut Moyen Âge qui offre un exemple idéal pour étudier la construction d'une *auctoritas* patristique et la refondation de l'Église milanaise. Un intérêt tout particulier est porté, dans cette partie, à la réception et aux relais de diffusion des écrits d'Ambroise⁶⁶, à leur insertion dans les sources canoniques⁶⁷ et à l'émergence, dès le début du VI^e siècle, d'une représentation inédite d'Ambroise, fondateur d'une nouvelle ère de l'Église milanaise⁶⁸, qui est sans doute à l'origine de « l'Église ambrosienne » de l'époque carolingienne. La présence du grand évêque dans l'hagiographie italienne jusqu'au IX^e siècle révèle notamment le lien structurel que le souvenir ambrosien entretient avec les grands sanctuaires martinien⁶⁹.

La construction de représentations antithétiques ou, au contraire, l'effacement de la référence ambrosienne⁷⁰ met en évidence, dans une troisième partie, les usages conflictuels des écrits et du souvenir d'Ambroise dans les controverses doctrinales suscitées par la Réforme de l'Église universelle⁷¹, par les mutations de la société milanaise⁷² et, au delà, par les transformations politiques et sociales de l'Italie médiévale. On envisage ainsi le souvenir d'Ambroise comme une ressource discursive pour les mobilisations collectives de la fin du Moyen Âge, en analysant par exemple le langage politique utilisé dans les cris des *Capitanei et Defensores Libertatis* qui fondèrent à Milan, de 1447 à 1450, la « République ambrosienne ». La remémoration ambrosienne

65. Voir dans ce volume la contribution de Cesare Alzati, *Genesi e metamorfosi della tradizione ambrosiana*.

66. Voir dans ce volume la contribution de Camille Gerzaguët, *La « mémoire textuelle » d'Ambroise de Milan en Italie : manuscrits, centres de diffusion, voies de transmission (V^e-XII^e siècle)*.

67. Voir dans ce volume la contribution de Roberto Bellini, *I frammenti di Ambrogio nelle fonti canonistiche: nuove prospettive di studio*.

68. Voir dans ce volume la contribution de Stéphane Gioanni, *Augustin, Paulin, Ennode et les origines de la mémoire d'Ambroise (V^e-VI^e siècles) : une nouvelle fondation de l'Église de Milan ?*

69. Voir dans ce volume la contribution de Paolo Tomea, *L'immagine e l'ombra di Ambrogio nell'agiografia di area italiana (sec. V-XI)*.

70. Voir dans ce volume la contribution de Claire Sotinel, *Ne pas se souvenir d'Ambroise. L'effacement de la référence ambrosienne en Italie du Nord au VI^e siècle*.

71. Voir Alessio Peršič (*Aquileia e Ambrogio dopo Ambrogio: la difesa rufiniana delle 'adiecta' locali al Simbolo contraddette da Ambrogio e la relazione critica-imitativa dell'inno In sanctorum Petri et Pauli del patriarca poeta Paolino II con il rispettivo modello ambrosiano*) et Fabrice Delivré (*Ambroise, le schisme et l'hérésie, XI^e-XII^e siècles*).

72. Voir dans ce volume la contribution de Marco Petoletti (*Le lettere di Martino Corbo « Ambrosiani saporis amicus »: vicende politiche e filologia nella Milano del sec. XII*), de Miriam Rita Tessera (*La memoria di Ambrogio a Milano nei secoli X-XI*) et Paolo Grillo (*Sant'Ambrogio e la memoria della Milano tardo-imperiale durante l'età comunale*).

y devient obsédante, au fur et à mesure que le gouvernement se radicalise, soutenant la formulation d'une véritable croyance politique. D'où la nécessité de suggérer quelques pistes menant à une archéologie politique de cette mémoire clivée d'Ambroise qui mène aux luttes politiques de l'époque communale, dont certains motifs sont réemployés dans la prédication de la fin du Moyen Âge, et que la seigneurialisation du souvenir ambrosien au temps des Visconti est venu recouvrir⁷³.

L'importance des réappropriations antagonistes d'Ambroise impliquait nécessairement, dans une quatrième et dernière partie, quelques incursions dans l'histoire moderne : l'invocation d'Ambroise par Charles et Frédéric Borromée, archevêques de Milan (1564-1584 et 1595-1631), permettait notamment, contre le parti d'un mimétisme ambrosien universel, de définir les lieux sacralisés par la mémoire d'Ambroise⁷⁴. Mais le dernier mot revenait à la lyrique d'Ambroise, toujours enseignée, éditée, imitée, qui se fit tour à tour la voix du magistère et le porte parole de la Réforme⁷⁵, comme l'attestent les descriptions des érudits et des éditeurs des XVII^e et XVIII^e siècles⁷⁶. On pouvait alors observer sur le temps long à la fois les fonctions du souvenir patristique et les conséquences de ces réappropriations successives sur notre propre réception des Pères.

Le sujet de ce livre, on le voit, ce n'est ni Ambroise, ni son œuvre. Ce n'est pas non plus la recherche de motifs immuables, de traits fixes, d'un modèle de sainteté pétrifié. Refusant d'isoler le souvenir des Pères du contexte de leur réception, notre ambition est d'explorer le champ d'action d'une mémoire qui plonge ses racines dans la tradition ecclésiale, la science médiévale et la piété populaire. Au fond, cela revient à vouloir éclairer la part de dévotion, d'invention et d'imaginaire⁷⁷ qui a forgé la matrice religieuse et sociale de cette grande nation culturelle qu'est l'Italie. C'est alors, seulement, que la mémoire patristique apparaît comme un champ d'étude possible (nécessaire ?) pour l'histoire des sociétés européennes.

73. Voir dans ce volume la contribution de Patrick Boucheron, *Les combattants d'Ambroise : commémorations et luttes politiques à la fin du Moyen Âge*.

74. Voir dans ce volume la contribution de Marie Lezowski, *Le sceau d'Ambroise : l'exemplaire dans l'épiscopat de Charles Borromée*.

75. Voir dans ce volume la contribution d'Isabelle Fabre et Marie Formarier, *Les Carmina de Rebus Divinis de Marcantonio Flaminio (1550) : la lyrique ambrosienne au service de la réforme ?*

76. Voir dans ce volume la contribution de Marco Navoni, *Giovanni Andrea Irico. Un erudito del Settecento rilegge la figura di Ambrogio*.

77. Sur « la part de l'imaginaire dans l'évolution des sociétés humaines », voir G. Duby, *Histoire sociale et idéologie des sociétés*, dans J. Le Goff et P. Nora (dir.), *Faire de l'histoire*, I, 1974, p. 168.

C'est au moment d'achever la lecture des premières épreuves que nous apprîmes la redécouverte, par Vivien Prigent, d'une bulle de plomb conservée au Musée archéologique de Naples à l'effigie d'Ambroise. Elle est susceptible de modifier en profondeur la chronologie de l'iconographie ambrosienne. Voici pourquoi nous avons décidé d'en demander sans tarder une description et une première analyse, et nous sommes très reconnaissants à Vivien Prigent de sa célérité et de sa confiance. Nous sommes fiers et heureux de pouvoir insérer sa brève contribution dans ce volume, à la suite de l'étude de Simone Piazza qui ne pouvait donc en tenir compte, pas plus que Cesare Alzati dans ses conclusions et les autres participants de cet ouvrage collectif.