

Héritage colombanien et nouvelles frontières de recherche

Eleonora DESTEFANIS

QUEL HÉRITAGE AUJOURD'HUI? L'IDÉE (L'IDÉAL) D'UN SAINT POUR L'« EUROPE »

■ Parler aujourd'hui de l'héritage d'un saint qui a vécu il y a plus de quatorze siècles peut sembler particulier et peut-être anachronique, au sein d'une société très sécularisée et dans un contexte où la compression du temps et par conséquent l'idée permanente d'un présent dominant (ou à la limite, d'un futur très proche) ne sont pas favorables à l'intérêt pour la recherche historique, qui se développe sur la longue durée et pendant plusieurs siècles, comme le titre du volume l'annonce.

Dans le cadre du projet de recherche international « Making Europe. Columbanus and his Legacy/Construire l'Europe. Colomban et son héritage/Costruire l'Europa. Colombano e la sua eredità », et par le biais d'un dialogue constant et entretenu pendant plusieurs années entre spécialistes différant dans leur provenance géographique et culturelle ainsi que dans leurs domaines de recherche, un travail complexe de préparation des colloques tenus à Bangor, Luxeuil et Bobbio en 2015 a été entrepris, qui aboutit maintenant à une série de publications dont ce volume est le premier¹. Le projet a bien mis en évidence la manière dont l'expérience personnelle du saint irlandais – saisie dans la perspective du « holy man » que Peter Brown a bien illustrée² – mais aussi son héritage, enraciné au sein des communautés qu'il a fondées ainsi que dans la construction d'une mémoire constamment renouvelée au fil des siècles – en partie oubliée (même en Irlande) et parfois recréée, comme le rappelle Patrick Geary³ – offrent des possibilités de recherche tout à fait stimulantes.

L'historiographie du saint, très abondante, s'interroge depuis longtemps sur cette figure monastique en même temps qu'elle explore les pistes de transmission de sa mémoire,

bien qu'elle le fasse souvent dans le contexte d'études visant à des buts différents⁴. La productivité de ce domaine de recherches dans l'acquisition de connaissances nouvelles se traduit également par des travaux récents, comme celui de Michael Richter. Dans son étude sur le monastère de Bobbio, dont le sous-titre est « The abiding legacy of Columbanus », l'auteur analyse cet héritage, surtout dans la perspective de la communauté monastique italienne et dans celle de son évolution⁵. Par ailleurs, plus récemment, Yaniv Fox, dans un volume consacré au rapport entre pouvoir et religion dans la Gaule mérovingienne, étudié par le biais du monachisme « colombanien », en intitule toute une partie « Debating the heritage of Columbanus⁶ ». Il l'associe strictement au thème de l'identité (et de la construction/transformation de celle-ci) de Colomban et du mouvement dont il fut l'initiateur, dans une perspective dynamique et de renouvellement perpétuel⁷.

En même temps la mémoire, dans ses multiples nuances, demeure l'un des thèmes les plus présents dans le débat historiographique contemporain⁸ et la contribution d'ouverture du volume, écrite par un spécialiste faisant autorité sur ce sujet, Patrick Geary, fournit un *incipit* de première importance à l'étude des diverses facettes de cette figure historique complexe, dont l'image actuelle découle au fil des siècles de processus de transmission qui ne sont pas toujours linéaires.

Au-delà de cet enjeu scientifique, sur lequel je reviendrai ci-dessous, je voudrais néanmoins mettre l'accent sur une autre raison, non moins significative, de se pencher sur l'héritage colombanien : dans le monde d'aujourd'hui, la figure de Colomban n'est pas seulement présente, mais elle est encore fréquemment revisitée, sur la base d'idées qui parfois n'ont rien à voir avec la rigueur de la reconstruc-

tion historique, mais qui n'en sont pas moins concrètes et mériteraient probablement une attention anthropologique spécifique.

Il suffit d'un bref coup d'œil dans le monde très varié d'internet pour observer l'énorme quantité d'entrées « saint Colomban », même si l'on évite de prendre en considération les occurrences liées à des activités commerciales ou à des équipes sportives. C'est une raison de plus pour proposer une réflexion sur le problème de la mémoire colombanienne, qui passe aujourd'hui avant tout par une image très répandue du saint, présenté le plus souvent comme un *exemplum*. Démarrer, de façon peut-être quelque peu inhabituelle, de la « fin de l'histoire », c'est-à-dire du moment présent, aidera à comprendre comment la recherche scientifique s'accorde (ou souvent ne s'accorde pas) avec la vision répandue chez les non-spécialistes, ou avec celle des personnes qui lisent ou écrivent sur saint Colomban tout en appartenant à d'autres milieux professionnels, et qui le font avec des objectifs différents de ceux des historiens professionnels.

Le colloque tenu à Luxeuil les 20-22 juillet 1950 et publié en 1951 constitue une incitation sans aucun doute très importante à relancer l'attention sur Colomban, dans une dimension évidemment sans commune mesure avec le matériel internet évoqué ci-dessus, et dans une perspective très différente de l'approche confessionnelle et confinée au milieu ecclésiastique qui caractérise l'historiographie du XIX^e siècle⁹. Bien que dans un cadre où la composante religieuse a joué son rôle – avec le transfert des reliques de Colomban et de Gall depuis l'Italie et la Suisse vers le centre français –, le colloque aborda néanmoins, en présence de nombreux ecclésiastiques de marque (parmi lesquels le cardinal Roncalli, alors nonce apostolique à Paris), plusieurs thématiques sur lesquelles la communauté scientifique (et politique) de l'époque se penchait. Cet aspect n'est pas anodin car, comme on l'apprit par la suite, ce furent justement les exigences de la géo-politique du moment qui amenèrent à l'organisation du colloque. Des années plus tard, la coordinatrice de la rencontre, Marguerite-Marie Dubois, expliqua l'initiative comme « une solution parfaitement discrète et insoupçonnable » pour réaliser le désir – qu'on ne pouvait pourtant pas déclarer en public – du ministre des Affaires étrangères, Robert Schuman, de rencontrer les principales figures politiques du Continent, afin d'amorcer le processus de construction de l'Union Européenne, dont il fut l'un des fondateurs.

Le contexte dans lequel se déroula cette initiative scientifique, où le saint et sa dimension internationale représentaient un « bon prétexte », est essentiel pour comprendre,

au moins en partie, certains des mécanismes qui sous-tendent la mémoire colombanienne contemporaine pour de nombreux non-spécialistes. Pour ceux-ci, au-delà du manque de profondeur historique et de la croyance en des lieux communs qui se perpétuent, l'abbé irlandais est devenu l'un des saints fondateurs/initiateurs de l'« Europe¹⁰ ». Cette idée d'« Europe », de plus en plus en dehors de l'histoire et devenant si floue qu'elle en apparaît générique, atteint une dimension idéale voire utopique (dans le sens étymologique du terme), notamment quand elle est projetée sur le temps « mythique » d'un haut Moyen Âge flou et sombre et dans un espace qui est en réalité un non-lieu aux limites incertaines. Au-delà des contenus scientifiques abordés en 1950, le charme de la « redécouverte » de Colomban, sa libération (encore partielle cependant) du monopole ecclésiastique sur son histoire et, surtout, le contexte très concret d'un projet politique influençant pour l'avenir les conditions de vie de tous les Européens, constituèrent sans aucun doute un élément fort et durable du renouveau de l'attention portée au saint.

Cette permanence de l'intérêt pour le saint est d'autant plus importante qu'elle se situe justement dans la définition que Schuman énonça en 1950, d'un « saint patron de tous ceux qui aujourd'hui cherchent à construire une Europe unie », dans ce cadre d'une idéalité colombanienne « européenne », qui ne semble pas encore dépassée dans ces premières années du XXI^e siècle. Et cela bien que l'idée même d'Europe – une Europe cette fois concrète, exerçant une autorité sur les États nationaux, à travers son gouvernement, ses procédures administratives, sa monnaie et ses confins toujours plus problématiques – soit fortement remise en cause par ces mêmes communautés sur tout le Continent.

L'Église elle-même participe à cette transmission/révision de la mémoire colombanienne en fonction de l'Europe, comme en témoigne, bien après 1950, le discours tenu par le pape Benoît XVI à l'occasion d'une audience générale en 2008 :

« Fu [Colombano] un instancabile costruttore di monasteri come anche intransigente predicatore penitenziale, spendendo ogni sua energia per alimentare le radici cristiane dell'Europa che stava nascendo. Con la sua energia spirituale, con la sua fede, con il suo amore per Dio e per il prossimo divenne realmente uno dei Padri dell'Europa: egli mostra anche oggi a noi dove stanno le radici dalle quali può rinascere questa nostra Europa¹¹. »

De plus, dans la littérature ecclésiastique contemporaine, un thème significatif et très proche de la sensibilité actuelle

va s'affirmer : celui des « racines chrétiennes de l'Europe », sur lequel on reviendra. Il reflète une vision – parfois instrumentalisée du point de vue politique par certains milieux laïques ou catholiques – dans laquelle le discours historique et la redécouverte de figures charismatiques (dans le sens wébérien du terme) d'un « temps des origines », et notamment des origines chrétiennes, recoupe le grand problème de l'identité.

Dans cette perspective, il n'est par conséquent pas anodin de s'interroger sur les caractéristiques associées à la figure du saint dans la culture contemporaine, au-delà de leur correspondance avec la réalité historique, les résultats de la critique scientifique et une tradition plus ou moins solide dont ces mêmes caractéristiques découlent. Un des aspects sur lequel la « narration colombanienne » actuelle insiste est sans aucun doute la nature itinérante du saint, et son choix de la *peregrinatio*. Dans celle-ci, laissant de côté les raisons spirituelles profondes ainsi que le contexte historique et culturel spécifique (notamment de culture monastique) de cet *iter* sans retour que Colomban partagea avec plusieurs autres Irlandais, ce qui s'affirme est essentiellement le côté de liberté et d'aventure de quelqu'un qui n'est pas soumis aux contraintes imposées par les lois et la société. Outre cet aspect, on met l'accent sur l'idée du voyage et du déplacement à la découverte des autres, de mondes lointains et différents, comme si c'était un souffle de paix et de réconciliation entre les peuples. Ce n'est d'ailleurs pas par hasard que Colomban a été reconnu par l'Église catholique (depuis 1947) comme le protecteur des motards, surtout en Italie, et il suffit de visiter les sites des *bikers* pour retrouver très facilement ces aspects, agrémentés de quelques nuances de folklore :

« La spinta che portava Colombano a muoversi incessantemente per incontrare nuove persone, per trasferire loro la conoscenza di convinzioni profonde, un atteggiamento da eremita ma la piena disponibilità al confronto [*sic*], la ferrea determinazione a non arrendersi di fronte alle avversità, si possono infatti ritrovare in pieno nel comportamento dei motociclisti di oggi, pronti a partire alla ricerca di nuove scoperte, senza timore di spostarsi da soli ma ugualmente disponibili a dividere gioie e fatiche con altri appassionati e, soprattutto, capaci di affrontare difficoltà apparentemente insormontabili pur di conquistare la meta prefissata¹². »

Il s'agit, comme on le comprend facilement, d'une projection tout à fait anachronique, qui en fait presque une sorte de héros de bandes dessinées, mais qui s'est imposée dans la « mémoire colombanienne » actuelle, dans une transfiguration chargée d'idéalité (mais aussi peut-être de

l'influence de la culture cinématographique *pop*). Celle-ci n'a évidemment rien à voir avec la reconstruction historique – sans vouloir évoquer une dualité entre « culture des élites » et « culture populaire », qui appartient à d'autres époques historiographiques – mais elle est néanmoins présente. On peut donc plutôt s'interroger sur sa genèse, sur les temps et les interprétations qui sont à sa base et se demander comment on peut faire pour ramener cette vision à une image peut-être moins suggestive, mais plus proche du tableau que la recherche scientifique s'efforce de dresser.

Au nom de ce caractère itinérant de Colomban et dans la même idée de l'ouverture œcuménique qu'on attribue au saint, plusieurs initiatives visant à une « rencontre des peuples » idéale se sont développées depuis quelques années. Parmi celles-ci, dans le cadre du Projet Peregrinus, promu par l'Association Culturelle Green Butterflies de Gênes, des œuvres réalisées par des artistes contemporains et inspirées de Colomban ont été transportées par voie de terre, par bateau et par avion (dans une union idéale entre terre, mer et ciel) depuis l'Italie jusqu'à plusieurs sites qui font partie d'un « chemin européen de saint Colomban qui traverse sept nations : Italie, Suisse, Autriche, Allemagne, France, Angleterre et République d'Irlande » (« cammino europeo di San Colombano che attraversa sette nazioni: Italia, Svizzera, Austria, Germania, Francia, Inghilterra e Repubblica d'Irlanda »), ce qui implique également des Pays non directement touchés par la présence de Colomban, mais assez proches, dans une atmosphère d'inclusion irénique¹³.

En revanche, dans un contexte de promotion touristique et culturelle (y compris ce qu'on appelle le « tourisme religieux »), se développe le projet des communautés de Bobbio, Bangor et Luxeuil-les-Bains, qui vise à la reconnaissance par la Communauté Européenne du « Chemin de Saint-Colomban » en tant qu'Itinéraire Culturel Européen, à l'instar de la Via Francigena ou du Camino de Santiago¹⁴. Dans ce sens, la « mémoire colombanienne » se concentre sur le saint-voyageur, qu'on met d'une certaine façon en contact avec le voyageur actuel, par le biais des lieux où l'abbé irlandais séjourna il y a plusieurs siècles et où sa mémoire est vénérée, en faisant recours à la dimension concrète des paysages et des agglomérations. En même temps, on assiste à la valorisation du voyage à pied, dans une perspective pourtant contemporaine et forcément assez loin, pour des raisons multiples, de l'idée du déplacement propre au monde médiéval. L'explication apportée à cette requête auprès de la CE est fort intéressante dans l'optique de cette contribution :

« Il Cammino di San Colombano identifica, nel suo alto valore evocativo e culturale, la concreta lettura del processo d'integrazione dei popoli europei, promosso e sostenuto nell'alto medioevo dal diffondersi del cristianesimo, mediante l'opera del monachesimo. Tale processo generò una nuova struttura culturale, all'interno della quale i contrasti etnici si smussarono senza che le differenze venissero cancellate, delineando lo sviluppo dell'identità europea portatrice dei valori comuni che la caratterizzano: diritti umani, dialogo, scambio ed arricchimento culturale. Questa lettura storica è intesa quale strumento necessario a una più approfondita e corretta comprensione dell'attualità¹⁵. »

Un autre sujet important pour la « mémoire » de Colomban aujourd'hui, sur lequel l'Église catholique insiste, précisément en rapport avec la question des « racines chrétiennes de l'Europe », est l'idée de la mission *ad gentes*, du souci d'évangélisation du saint, qui sera repris par ses moines dans le vaste espace de la « totius Europae » ; il s'agit d'une expression qui revient par deux fois dans les Lettres de Colomban¹⁶ et qui est censée représenter un signe de la conscience du saint « de l'unité culturelle européenne¹⁷ ». Cette expression, en réalité, a été très souvent utilisée en dehors de son contexte, ce qui empêche d'en faire une évaluation critique correcte par rapport aux intentions de Colomban. Il suffit de considérer que l'Irlandais mobilise ces mots en s'adressant à Grégoire le Grand et que l'« Europe » à laquelle il fait référence n'a aucune correspondance, ni géographique ni culturelle, avec la notion actuelle de l'espace européen (déjà assez complexe en soi) ; elle n'est pas superposable, que ce soit du point de vue physique ou de celui des idées, à l'extension de l'Empire romain, qui était déjà disparu depuis longtemps à l'époque de Colomban¹⁸.

La perspective du saint, en revanche, est religieuse et le but qu'il poursuit en employant cette expression n'est pas celui de fournir une image géographique tout court, bien qu'une idée d'Europe en ce sens ait été en train de s'esquisser à cette époque-là. Ces mots semblent plutôt se rapporter au monde chrétien occidental sur lequel s'étend l'*auctoritas* du pape qui, dans les Lettres, et ce n'est pas par hasard, est toujours associé à l'évocation de la « tota Europa ». Colomban mobilise cette expression dans les mêmes occasions où il sollicite les pontifes romains destinataires de ces lettres, en commençant par Grégoire le Grand à propos du *computus* de Pâques :

« Domino sancto et in Christo patri, Romanae pulcherrimo Ecclesiae decori, totius Europae flaccensis augustissimo quasi cuidam flori. »

Il aborde ensuite la question tricapitoline, en invitant Boniface IV, « pulcherrimo omnium totius Europae ecclesiarum capiti », à y intervenir.

Cette association Colomban-« tota Europa », est d'ailleurs aussi à réinsérer dans son contexte, notamment en lien avec une idée qui est déjà présente dans les écrits de Grégoire le Grand et qui, dans un cadre spécifiquement chrétien, recoupe l'idée du pape en tant que « caput » de l'Église. Grégoire évoque lui aussi l'« Europa », dans une perspective toutefois négative, en tant qu'espace désormais tombé dans les mains barbares, avec ses villes détruites et ses terres dépeuplées (« Ecce cuncta in Europae partibus barbarorum iuri sunt tradita... »), ainsi qu'avec des prêtres qui « vanitatis sibi nomina expetunt et novis ac profanis vocabulis gloriantur¹⁹ ». Il recommande par conséquent que, face à cette situation, le rôle du pape, en tant que successeur de Pierre, soit partout reconnu.

Dans une perspective historique, l'un des héritages colombaniens les plus significatifs (partagé avec d'autres intellectuels ayant vécu entre le VI^e et le VII^e siècle) n'est donc pas à rechercher dans la précocité d'une vision de l'Europe qui n'appartient ni à ce moment-là ni à ce contexte culturel, mais plutôt dans une idée particulière d'Europe telle qu'on vient de la présenter, en tant que domaine territorial étendu, aux frontières floues, situé dans un monde en changement mais correspondant essentiellement à l'Occident européen, et surtout pensé comme une vaste communauté cimentée par l'idéologie chrétienne. C'est de cette idée que s'inspirera, *mutatis mutandis*, Charlemagne, en y associant d'autres concepts. Le « rex pater Europae », selon l'expression d'un poète contemporain de l'empereur, l'« apex Europae » Charles – et d'autres souverains après lui – s'insère par conséquent dans le sillon d'une vision dont Colomban est l'un des initiateurs et se propose pour guider une Europe qui, comme le disait déjà Ullmann à la fin des années soixante, « was understood as the manifestation of a religious idea in its institutional form, the Christian Church, which itself derived its sustenance from the Roman Church²⁰ ».

Un héritage « européen » donc, qui conduit à réfléchir en perspective historique et auquel la littérature scientifique a apporté une contribution importante, même si elle le ramène à de plus justes proportions. L'élaboration et la révision de celui-ci sont néanmoins un témoignage intéressant au niveau culturel de la vitalité d'une « réinvention » continue de la mémoire colombanienne, qui passe par la position de l'Église catholique et qui atteint le grand monde catholique reconnaissant dans la question des « racines chrétiennes de

l'Europe » un thème majeur, pour arriver enfin à impliquer de vastes secteurs de la société contemporaine laïque.

On pourrait naturellement évoquer bien d'autres caractéristiques attribuées au saint, telles qu'une pureté de foi sans réserve, propre à l'intégrité d'un homme provenant de « l'indomptable Irlande²¹ », un thème associé à son tour à celui de l'*Irishness* colombanienne, sujet complexe mais très vivant du point de vue de l'historiographie²². Il s'agit d'une idée qui, dans ses élaborations plus raffinées, s'accompagne de celle de l'« alterité » du saint et de ses fondations par rapport au monde du Continent : une vision qui est d'ailleurs à la base de plusieurs reconstructions contemporaines, assez fantaisistes, de « monastères-type » irlandais en dehors de l'Île²³.

La représentation du monde complexe de la mémoire colombanienne d'aujourd'hui n'est évidemment pas le but des pages d'introduction à ce volume : comme on l'a dit, cette mémoire demeure très vivante, capable de refléter des besoins contemporains plus qu'elle ne se montre vraiment intéressée par les résultats de la recherche scientifique. Il suffit ici de souligner que ces considérations sur la réalité actuelle représentent l'une des raisons qui ont suggéré le thème de l'héritage colombanien, sur lequel plusieurs spécialistes se sont penchés pendant le colloque de Bobbio.

MÉMOIRE ET CULTE DE SAINT COLOMBAN AU MOYEN ÂGE : THÈMES HISTORIOGRAPHIQUES

■ « Bar-Iona (vilis Columba) », « Columba peccator », « Palumbus », « Iona hebraïce, Peristera graece, Columba latine » sont les noms à travers lesquels Colomban se présente lui-même, en parlant à la première personne dans ses Lettres²⁴, bien que, dans la cinquième lettre, il explicite sa préférence pour la version hébraïque, qui évoque le prophète Jonas. Il se rapproche de celui-ci, parce que, comme lui, il a expérimenté le naufrage (près de Nantes, dans le cas de Colomban) et, surtout, pour réaffirmer sa propre vocation prophétique, qui lui impose, en suivant la volonté divine, de ne pas cacher la Vérité, en adoptant une attitude qui n'est pas un choix, mais une « *necessitas* » qui dérive directement de Dieu²⁵.

Cette vocation prophétique est mise en évidence dans la même *Vita* écrite par Jonas – et il faut ici mettre l'accent sur le nom de celui-ci – où l'on trouve également, en alternance avec « Columba », le nom avec lequel le saint est partout connu et qui se transmet au fil des siècles, c'est-à-dire celui de « Colomban²⁶ ».

L'ouvrage du moine de Suse représente certainement le vecteur le plus important de la transmission de la mémoire

du saint mais, avant de proposer quelques réflexions à ce propos, il faut se pencher sur le rôle joué par le biographe dans la transmission des « sources primaires » relatives à l'abbé irlandais. Le réexamen, mené depuis plusieurs décennies, de la tradition manuscrite de l'œuvre de Colomban et notamment des Lettres, a bien montré que le recueil de celles-ci dont on dispose actuellement est le résultat d'une sélection importante, dont Jonas fut très probablement responsable, car il avait à Bobbio la fonction d'archiviste, comme on l'apprend des *Vitae* du saint et de ses disciples²⁷. Les raisons de ce choix des Lettres, sans doute la partie de l'ouvrage du saint la plus personnelle (mais aussi la plus fortement liée à la situation historique concrète), sont complexes et multiples et je n'ai pas l'intention d'aborder ici la question. Dans l'optique de cette contribution, en revanche, il est plus important de souligner le rôle de Jonas dans la création de la mémoire colombanienne, non seulement à travers sa biographie mais aussi, bien au-delà de celle-ci, dans la vie concrète du *claustrum* de Bobbio, par le biais de sa fonction d'archiviste, ainsi que par ses multiples expériences dans l'Europe septentrionale, qu'il relate dans son Prologue.

L'intervention de Jonas dans la transmission de la mémoire colombanienne est évidente dans plusieurs domaines, comme la critique l'a bien montré, mais son aspect peut-être le plus évident, que les recherches de Vogüé avaient déjà bien mis en exergue, est représenté par sa vision chorale des fondations : le biographe se concentre sur celles-ci, en dressant un tableau de vaste envergure, géographique et en même temps spirituel, découlant de relations profondes entre ces communautés²⁸. L'héritage le plus précieux du saint – tel qu'il est présenté dans les pages de Jonas – est constitué par ses disciples qui, réunis dans plusieurs monastères, suivent les recommandations de Colomban : ils représentent les *exempla* vivants d'une conception spécifique du monachisme et de la sainteté de leur *conversatio* parfaite, au nom du magistère colombanien, sainteté qui est vécue et mise en pratique dans la réalité quotidienne de ses fondations.

En même temps, toutefois, comme Albrecht Diem l'a bien montré, cette « holy community » marque aussi le dépassement de la vision tardo-antique du « holy man » de Peter Brown²⁹, du saint-vivant qui, même après sa mort, demeure le seul objet de l'attention et du culte. Colomban, bien qu'il affirme sa forte aspiration ascétique, sa vocation prophétique et sa capacité d'accomplir des miracles ainsi que de faire tomber de terribles punitions sur ses adversaires, cède la place aux saintes communautés monastiques

qu'il a créées, présentées comme son héritage le plus vrai et le plus efficace pour l'avenir, bien plus que sa tombe, sa dépouille mortelle ou les miracles qui peuvent se réaliser autour de celle-ci, et dont on ne trouve aucune mention dans l'ouvrage de Jonas.

Si l'on suit encore la lecture stimulante de Diem, la « *regula Columbani* », dont nous parlent les sources mérovingiennes, est le pivot autour duquel ces communautés organisent leur existence, ainsi que le trait d'union le plus efficace entre le fondateur et ses disciples, directs ou indirects, au fil des générations³⁰. Une « règle », celle qu'on entrevoit d'après l'ouvrage de Jonas, qui ne ressemble quasiment en rien aux *Regulae (monachorum et caenobialis)* conservées et attribuées au saint. Elle se présente plutôt, d'une part, comme un ensemble de recommandations touchant à l'idée même de la vie monastique, exprimées à travers l'*exemplum*, de l'autre, elle est capable de s'ouvrir à l'extérieur. Elle parle à la société laïque et notamment à ceux qui la gouvernent, auxquels des instructions sont données sur la façon de traiter une « communauté sainte », en considérant l'espace où elle vit, dans le but d'assurer protection et respect aux moines et aux lieux où se déroule leur vie.

« Monastic communities, internally obedient to the *regula* and externally protected and respected by the powerful, are, as we learn from Jonas, in the long run much more useful than holy men³¹. »

On est presque submergé par la force et l'ampleur du récit de Jonas, qui l'emporte – même dans son caractère remarquablement innovant au sein de l'hagiographie contemporaine – sur toute autre source contribuant à la « fortune » historiographique du saint. Bien que cela soit difficile, il demeure néanmoins indispensable de s'interroger sur deux points essentiels : 1) dans quelle mesure l'image de Colomban, et notamment celle du monachisme colombanien campée par Jonas, fut accueillie par la chrétienté occidentale (si l'on me permet un terme discutable, mais efficace) ? 2) au-delà de Jonas, quel fut l'impact réel du monachisme colombanien sur la société du haut Moyen Âge, au sein de laquelle il se développa ?

Ce sont des questions de grande portée, sur lesquelles le débat se poursuivra dans les années qui viennent et que je me borne ici à poser, parce qu'elles sont, au fond, à la base de cette publication. Dans ce volume, plusieurs points de vue se recourent, qui peuvent parfois diverger, mais qui sont précisément pour cette raison toujours enrichissants. Ils tentent d'évaluer au moins quelques fragments d'un héritage composite, non homogène et qu'il n'est pas possible d'assembler en un seul tableau : les interprétations confes-

sionnelles issues du milieu ecclésiastique des siècles passés ont tenté de le faire, créant ainsi un fatras de lieux communs dont il est encore aujourd'hui difficile de se débarrasser.

Les observations qui suivent représentent par conséquent des suggestions qui peuvent accompagner le lecteur dans la découverte ou l'approfondissement des sujets abordés dans les différentes contributions du volume, avec à l'occasion des « notes marginales » qui peuvent peut-être enrichir le tableau.

En ce qui concerne la première question, la critique, notamment récente, s'est souvent penchée sur la diffusion de l'ouvrage de Jonas et sur la nature du public qui a pu être impliqué dans la lecture et l'assimilation de cette puissante reconstruction littéraire et hagiographique, un aspect qui est particulièrement intéressant pour l'étude de la « mémoire » en perspective diachronique. Certains auteurs, comme Ian Wood³², ont pensé à un public limité aux milieux monastiques vivant autour de la figure du saint. D'autres (c'est le cas d'Alexander O'Hara³³) pensent plutôt à une audience plus large, touchant les milieux laïques de l'aristocratie mérovingienne et les entourages royaux au-delà des Alpes, mais aussi les niveaux inférieurs de la société, qui auraient pu ainsi être « éduqués », par le biais du texte hagiographique, aux valeurs de la sainteté chrétienne et à des modèles de comportement spécifiques, comme l'a aussi proposé Marc van Uytvanghe³⁴.

L'ouvrage de Jonas est connu et copié pendant les premiers siècles du Moyen Âge, mais sa force exemplaire va progressivement s'éteindre, au moins depuis le VIII^e siècle, comme on le voit dans les régions transalpines³⁵, bien que des positions trop tranchées dans ce sens soient probablement à nuancer. On a peu de connaissances sur l'Italie lombarde et carolingienne, où, surtout pour cette dernière période, la production hagiographique antérieure au X^e siècle dépend encore fortement des modèles paléochrétiens et surtout vise à d'autres modèles de sainteté, comme celle des martyrs et des confesseurs, dans le cadre d'un contrôle épiscopal très étroit, qui ne s'intéresse pas à la rédaction de vies de moines ou de saints abbés³⁶. Cet élément peut contribuer à situer de façon plus correcte et plus neutre un silence hagiographique qui en réalité n'est pas seulement lié à Colomban.

Ces observations recourent d'autres thèmes tout aussi significatifs, au plan historiographique également, avec d'abord celui de l'avenir des communautés fondées par le saint, qui se présentent comme de vrais « laboratoires », où l'on expérimente une idée du monachisme constituant une référence pour la mémoire individuelle du fondateur,

mais surtout pour la continuation ou la transformation de la conception de la vie monastique promue par Colomban.

Comme on l'apprend par Jonas lui-même, avec des filtres idéologiques qui n'arrivent pourtant pas à cacher complètement la réalité, la contestation se développe très tôt au sein de ces communautés, à Luxeuil avec l'affaire d'Agrestius, sur laquelle la critique s'est souvent penchée³⁷, mais aussi à Bobbio où, pendant l'abbatit d'Atala, des moines sont éloignés « in marinis sinibus », dans les territoires de la Ligurie, au-delà des Apennins³⁸. Ces frères étaient censés suivre une inspiration diabolique et furent pour cela soumis à des punitions terribles, mais il est intéressant de noter les raisons qui les conduisaient à faire leur choix : ils étaient incapables de supporter la « nimii fervoris austeritatem » et les « arduae disciplinae pondera » de la vie dans le monastère et ils aspiraient à un « locum heremi ob libertatem habendam³⁹ ». Au-delà de la perspective hagiographique, il s'agit clairement de signes des désaccords survenus à l'intérieur de la communauté sur des questions essentielles, tenant à l'interprétation même de la *conversatio*, dans la rigueur de la pratique mais aussi dans le contexte dialectique entre vie en commun et aspiration érémitique, comme l'avait encore une fois noté Adalbert de Vogüé⁴⁰.

Un autre aspect strictement lié à l'héritage colombanien, sur lequel on a beaucoup écrit, est celui de l'esprit missionnaire et évangélisateur dont Colomban est censé être un remarquable témoin, encore aujourd'hui, comme on l'a vu⁴¹. En contradiction avec cette idée, les études des dernières années, notamment celles de Ian Wood, ont montré que l'élan missionnaire, qui n'était probablement pas prioritaire pour Colomban lui-même, va s'éteindre très tôt. On observe déjà cette tendance chez les successeurs du saint, à Bobbio, mais aussi à Luxeuil après Eustaise, qui continue l'œuvre de son maître dans cette direction, mais dont l'action n'est pas prolongée par les abbés qui le suivent⁴².

Les communautés colombaniennes, donc, ne préservent pas tout court la mémoire de leur fondateur et notamment celle de sa conception du monachisme, qui, au contraire, se transforme (et même en profondeur) dans l'idéologie comme dans la pratique. Cette évolution est présente dans l'application de la « *regula* » ainsi que dans la réflexion théorique sur celle-ci, qu'il faut interpréter, comme on l'a dit, tout d'abord comme cadre de vie et de comportement au sein de la communauté, au-delà de toute formalisation législative. On en a beaucoup discuté et on continue à en débattre, notamment en ce qui concerne son intégration avec la règle bénédictine dans les monastères qui s'inspirent de Colomban⁴³. Comme Clare Stancliffe l'a bien montré,

après le synode de Mâcon, ces communautés elles-mêmes prennent des décisions différentes en matière de discipline monastique (en se rapprochant progressivement des prescriptions bénédictines) et abandonnent certains caractères spécifiquement irlandais, tels que la tonsure ou le calcul de Pâques⁴⁴. En outre, Mark Stansbury a mis également en évidence un changement de modèle culturel, dont témoigne l'introduction à Luxeuil, sous l'abbatit de Walbert, d'un système graphique nouveau⁴⁵.

Les communautés colombaniennes des deux côtés des Alpes suivent d'ailleurs des parcours divers, dans des contextes géopolitiques différents au cours du VII^e siècle. La critique récente, qui s'est concentrée sur les rapports complexes de ces fondations avec les sociétés dans lesquelles elles s'insèrent, en prêtant une attention spécifique aux relations avec les pouvoirs locaux (aristocraties et monarchies), a bien montré comment Luxeuil et Bobbio adoptent des comportements différents envers ces pouvoirs⁴⁶.

Le problème de l'*Irishness* des fondations colombaniennes occupe néanmoins un rôle important dans l'évaluation de l'héritage du saint, comme on l'a suggéré ci-dessus. La conscience de Colomban de son appartenance à un monde particulier, du point de vue géographique mais avant tout spirituel, avec ses propres traditions et marqué par la pureté d'une foi qui ne connaît pas d'hérésie ni de contaminations découlant de l'hébraïsme ou de positions schismatiques, n'a pas été mise en discussion⁴⁷, tandis que la situation au niveau de la critique est bien différente si l'on se penche sur les monastères que le saint a créés. L'idée de l'*Irishness* a été soutenue pendant des décennies, surtout en référence à une interprétation de la production des manuscrits, notamment de Bobbio, où l'on reconnaissait un centre majeur de forte empreinte insulaire; cette idée a été reprise encore récemment et en particulier, en rapport avec l'abbaye italienne, par Michael Richter⁴⁸.

Ces études ont aussi élargi l'horizon de la recherche, en se concentrant également sur les structures matérielles de ces monastères, souvent imaginés selon des modèles supposés irlandais, qui restent pourtant complètement à démontrer dans leur réalité concrète dans l'Irlande elle-même, où l'on sait que ces centres religieux suivaient une organisation souvent bien plus complexe. Ces modèles prévoient un oratoire central et des petites cellules enfermées dans une clôture circulaire⁴⁹. Les fouilles archéologiques, au contraire, montrent de plus en plus une réalité différente : à Luxeuil l'organisation du monastère que les fouilles archéologiques ont mis en évidence montre des similitudes claires avec les fondations contemporaines dans l'espace mérovingien⁵⁰.

Dans l'état actuel de la connaissance archéologique, si l'on ne disposait pas de sources écrites, rien ne laisserait penser à une fondation d'origine insulaire.

En ce qui concerne Bobbio, en l'absence de données structurelles, les éléments matériels qui subsistent – notamment les dalles funéraires lombardes et les éléments de mobilier liturgique de l'époque carolingienne – ne laissent entrevoir aucun point de contact avec le monde irlandais, alors qu'ils s'insèrent bien dans le contexte local nord-italien. De même, toujours à propos du monastère de Bobbio, les études menées sur des bases philologiques et onomastiques par Alessandro Zironi, qui intitule son ouvrage sur l'abbaye italienne « Il monastero longobardo di Bobbio », vont dans le même sens⁵¹. Il y démontre que la *congregatio* religieuse des origines était constituée pour la plupart de moines bourguignons, francs et, dans une moindre mesure, lombards. L'identité insulaire et notamment irlandaise n'est pas évidente et en tout cas elle s'éteint avec Colomban, même si l'on admet que, du vivant de l'abbé, elle ne s'était pas déjà profondément fondue avec une sensibilité différente et des nouveaux modèles de conduite mûris par le saint lui-même pendant sa difficile expérience sur le Continent.

Finalement, dans un discours sur la mémoire colombanienne, on ne peut pas séparer Colomban de ses successeurs immédiats qui, à leur tour, ont connu des destinées différentes dans la création de leur propre mémoire et dans leur vénération. À Bobbio comme à Luxeuil, un certain « silence culturel » caractérise les abbés jusqu'en plein X^e siècle, à quelques exceptions près pour Bobbio pendant les premières années du siècle (903), quand Colomban commence à être associé à Atala et Bertulfe dans des documents qui font mention de la présence des corps saints au sein de l'église abbatiale⁵². Quel est le sens à attribuer à ces mentions assez tardives et à l'absence de témoignages attestant auparavant une continuité de la vénération de ces personnages? Bien sûr, la perte d'une partie importante de la documentation, ainsi que la nature de celle qui nous est parvenue – on vient de rappeler pour l'Italie carolingienne le peu d'attention accordé à des modèles hagiographiques nouveaux – doivent être prises en compte, mais il semble quand même que l'on perçoive un certain manque d'intérêt des communautés colombaniennes envers la promotion de la dévotion de leur saint fondateur.

PRÉSENTATION DU VOLUME

(AVEC QUELQUES PISTES DE RECHERCHE)

■ En prenant appui sur ces considérations ainsi que sur le très vaste panorama historiographique dont il n'a été donné

ici qu'un bref rappel, on a choisi d'organiser le volume en quatre sessions consacrées à des sujets pour l'instant encore peu étudiés ou sur lesquels les auteurs proposent de nouvelles perspectives. La richesse des contributions parvenues pour la publication a incité à aller au-delà des trois sessions originellement prévues lors du colloque.

On a par contre gardé les limites chronologiques, étendues à tout le Moyen Âge, bien que plusieurs essais se concentrent sur les premiers siècles de celui-ci. Il ne manque pas, en tout cas, d'« incursions » intéressantes dans l'époque moderne, qui assurent une perspective de longue durée, qui convient bien au thème de la mémoire.

La première session⁵³ est consacrée à la diffusion du culte de Colomban, qui représente probablement l'aspect le plus immédiat de la transmission de la mémoire du saint. Il s'agit d'un thème qui a déjà été traité auparavant, mais surtout en relation avec le monde des saints irlandais et de leur vénération, en particulier pour ce qui concerne l'Italie⁵⁴. La perspective diachronique des auteurs apporte en revanche des approfondissements inédits sur des territoires spécifiques, d'autant plus intéressants qu'ils sont liés, pour des raisons différentes, au vaste monde colombanien, entre l'Italie et les régions de l'Europe du nord et de la France à la Grande-Bretagne actuelle. Un tableau complexe prend forme sous les yeux du lecteur, où la mémoire colombanienne peut aussi se recouper ou se confondre avec celle de plusieurs saints locaux.

Le fil rouge de la deuxième session est associé à la production textuelle liée à la mémoire du saint, à partir des ouvrages qui lui ont été attribués, une attribution qui est en partie ici mise en cause (notamment pour ce qui concerne le Pénitentiel); les questions concernant la transmission des textes sont également examinées. L'œuvre de Jonas est abordée, à la lumière de la collation des nombreux manuscrits qui l'ont transmise et en vue d'une nouvelle édition critique; sa complexe stratification au niveau de la composition et sa circulation non homogène au sein de l'espace européen apparaissent clairement. Des auteurs carolingiens reviennent à leur tour sur Colomban, et sa mémoire se transforme encore, sous la loupe de chacun de ces intellectuels, sous l'influence du contexte où l'écrivain vivait et de sa formation personnelle, en fournissant par conséquent un panorama très varié des manières dont la mémoire du saint est retravaillée, en fonction des nouveaux cadres politiques, religieux et, plus généralement, idéologiques. Ceux-ci sont bien représentés, au fil des siècles, dans la formation de la bibliothèque de Bobbio, très riche en volumes, qui se révèle être comme un véritable palimpseste des différents méca-

nismes à la base de la transmission/sélection/remaniement d'une mémoire complexe.

La troisième session est centrée sur les thèmes hagiographiques, notamment sur la Vie rédigée par Jonas, qui est, on l'a vu, le plus puissant vecteur de transmission de la mémoire du saint – mais il serait mieux de dire d'une mémoire. La tradition et la diffusion du texte, ainsi que son contexte de rédaction sont bien sûr étudiés, mais le regard se pose aussi sur la personnalité littéraire du biographe. On se penche en même temps sur une catégorie spécifique de miracles, ceux de nature punitive, présents dans la *Vita* elle-même, mais on se tourne aussi vers le micro/macrocosme de Saint-Gall, qui représente un centre essentiel de la tradition colombanienne, notamment en ce qui concerne la production hagiographique.

Dans la dernière session, l'abbaye suisse et les fondations de Colomban font l'objet de plusieurs analyses, mais les centres de sacralité irlandais sont également pris en considération, dans le but d'éclaircir le contexte où se situe la formation et l'expérience du saint avant son départ pour le Continent. Le processus de construction de la sacralité, qui se met en place dans les sites examinés, entre espace insulaire et continental, et qui varie par rapport aux lieux, est analysé par le biais de plusieurs approches, notamment celle des témoignages matériels (en particulier les reliquaires) en relation avec le pèlerinage, une des manifestations les plus claires de ce phénomène.

Malheureusement, les délais de publication du volume n'ont pas permis de disposer du texte d'une contribution tout à fait stimulante, dont on souhaite qu'elle puisse quand même être publiée, eu égard à l'intérêt du thème : la diffusion des reliques dans l'espace continental européen, thème qui fut traité par Julia Smith à l'occasion du colloque.

Pendant les deux journées d'études de 2015, deux contributions archéologiques ont été également présentées aux participants : elles ont donné des aperçus sur le territoire de Bobbio, non seulement au sens strictement géographique des environs du monastère, mais aussi pour des régions plus éloignées, telles que l'Apennin de Parme, où le patrimoine foncier de l'abbaye est bien attesté. Ces articles complètent à leur tour le discours sur l'affirmation du centre religieux pendant les premiers siècles du Moyen Âge, en discutant son rapport, toujours dynamique et en évolution, avec le peuplement.

Les sources mobilisées par les différentes contributions sont multiples et touchent à des domaines variés, tout en étant constamment mises en relations entre elles. Plusieurs autres aspects auraient pu être traités, et il serait souhaitable

de le faire dans l'avenir : entre autres, je me borne à évoquer l'utilité d'un examen en profondeur de la tradition de la mémoire colombanienne à Luxeuil ou des rapports entre les communautés fondées ou régies par le saint, aussi bien qu'entre celles qui appartiennent *lato sensu* au monde colombanien, sans avoir pourtant été fondées par lui. Il s'agit de sujets sur lesquels certaines contributions du volume jettent une lumière nouvelle, en fournissant des pistes importantes à exploiter. Le problème de l'existence d'un « réseau » de monastères s'inspirant de Colomban ou au moins de contacts entre plusieurs monastères partageant une partie de leur histoire sous le signe de Colomban, représente un autre thème majeur, dans le cadre du débat contemporain qui s'est développé ces dernières années à ce sujet⁵⁵.

Dans ce volume, comme on l'a remarqué, s'ouvrent également des pistes sur les développements du culte et la production hagiographique relative au saint pendant les siècles centraux et finaux du Moyen Âge. À ce propos et en se tournant vers une période assez avancée du haut Moyen Âge, on se borne ici à souligner que tout récemment les études menées pour la publication de la nouvelle édition du texte des *Miracula sancti Columbani* (2015)⁵⁶, issu du monastère de Bobbio, avec une traduction en trois langues, au sein du Projet « Making Europe », ont mis en exergue un ouvrage hagiographique considéré comme « mineur » et presque écrasé par la *Vita* de Jonas, qui y est pourtant maintes fois évoquée et qui est transmise avec les *Miracula* dans une partie des manuscrits. Ce texte se montre néanmoins de grand intérêt⁵⁷ et plusieurs contributions du volume y font allusion. Il est issu de la superposition de récits multiples, dont le plus ancien (troisième quart du X^e siècle, mais qui relate des événements de 929) raconte la translation du corps du saint de Bobbio à Pavie, faite par les moines auprès du roi Hugues, afin d'obtenir une confirmation du contrôle du monastère sur des biens fonciers qui avaient été l'objet d'usurpations de la part de puissants laïques et ecclésiastiques du territoire⁵⁸ ; d'autres ajouts remontent à la période entre le XII^e et le XIV^e siècles et décrivent des miracles accomplis par Colomban *post-mortem*⁵⁹. L'ouvrage constitue un témoignage éloquent, au-delà de la circonstance historique à l'origine du premier récit, d'un travail important sur la mémoire colombanienne, qui est à nouveau proposée à la lumière des besoins nouveaux, avant tout spirituels et culturels, du Moyen Âge central, quand, pour la première fois, on voit apparaître une attention inédite aux miracles et une approche culturelle strictement liée à la tombe du saint et à ses reliques vénérées, présentées maintenant de manière explicite comme faisant l'objet d'un pèlerinage.

Cet aspect n'est pas anodin, dans la perspective spécifique de cette *Introduction* ainsi que du thème général du volume, puisqu'il représente, au moins pour Bobbio, un changement important dans l'histoire du culte colombanien – comme le souligne Patrick Geary dans la contribution d'ouverture – et sans doute dans la pratique de la gestion de la mémoire du saint par la communauté qui en garde la sépulture. Pour la première fois, les vertus thaumaturgiques du saint s'affirment dans l'écriture hagiographique le concernant, vertus qui sont absentes dans les textes précédents. Les gens du lieu et le « petit monde » des paysans, des artisans, des malades, des pauvres qui vont vénérer Colomban en recevant des grâces y font leur apparition de façon frappante. Le regard s'élargit au territoire, à son tour marqué en profondeur par le souvenir du saint, par le moyen des lieux sacralisés par la présence de celui-ci, des lieux où des prodiges se sont accomplis, et qui sont également placés sur des routes de pèlerinage vers Rome. Il s'agit toutefois d'un pèlerinage au caractère fortement dévotionnel, très différent du voyage des saints moines dont parle l'hagiographie des siècles précédents, qui se rendaient à Bobbio essentiellement pour apprendre le mode de vie sainte de cette communauté religieuse.

Le contexte a profondément changé mais, plus généralement, c'est la nature même du pèlerinage qui évolue au Moyen Âge central : le caractère dévotionnel s'affirme fortement, en impliquant de plus en plus les niveaux inférieurs de la société et en s'élargissant à un monde laïque varié, dans le cadre d'une « démocratisation » du phénomène qu'André Vauchez a bien étudiée. Ces importantes transformations conduisent également à une territorialisation marquée des « loca sancta », qui se multiplient énormément⁶⁰, alors que la documentation sur ce type de voyage s'accroît sensiblement. La rédaction des *Miracula* n'échappe pas à ce processus.

À Luxeuil, la perspective n'est, sous certains aspects, pas très différente dans la *Vita* (et *miracula*) de saint Walbert, qui succède à Eustaise à la tête du monastère français : elle a été écrite par Adson, un moine formé dans cette communauté, à une époque très proche (après 968) de la rédaction du premier noyau des *Miracula* de Bobbio, ce qui en souligne une fois de plus l'intérêt. Les deux textes partagent le même renvoi précis à l'ouvrage de Jonas⁶¹, l'attention aux miracles et notamment l'insistance sur le merveilleux et sur les vertus thaumaturgiques du saint, auquel Adson attribue plusieurs miracles accomplis de son vivant et après sa mort, sans parler de la mise en valeur de la tombe, qui devient un objet de culte et de pèlerinage⁶².

Celui-ci, comme le texte nous l'apprend, a son objet dans un dispositif particulier, une crypte située derrière l'abside et à l'extérieur de celle-ci, qui est sans doute à identifier avec un système structurel que la fouille de l'Église Saint-Martin à Luxeuil a mis en évidence⁶³. Il s'agit d'une donnée archéologique d'importance majeure, en tant qu'attestation d'une vénération dont on ne garde pas d'autre trace dans les sources écrites antérieures à l'ouvrage d'Adson : cet aspect fait réfléchir, car il impose évidemment une certaine prudence dans l'appréciation du développement concret (ou de l'absence de développement) d'un culte et de son affirmation à un moment spécifique sur la seule base des sources écrites. Et ceci vaut d'autant plus pour Colomban.

La mémoire de Colomban se perpétue d'une certaine façon dans celles de ses successeurs immédiats (« praedecessoris sui in omnibus instituta sequutus⁶⁴ » est l'expression dont Adson qualifie Eustaise) et cela est très significatif à Luxeuil, où l'absence de la tombe du fondateur est au moins en partie contrebalancée par la tradition associée à d'autres saints abbés. Il est intéressant de noter toutefois que dans l'ouvrage d'Adson l'accent est mis sur Walbert (auquel la biographie de Jonas est dédiée) et non sur Eustaise, qui a pourtant été le successeur immédiat (à plusieurs points de vue) de Colomban, bien que Walbert soit placé en ligne de continuité avec Colomban et Eustaise, dont il est censé compléter l'œuvre⁶⁵.

Dans les deux récits de l'anonyme de Bobbio et d'Adson (sur lesquels il faudrait peut-être faire avancer la recherche comparative plus qu'on ne l'a fait jusqu'à présent) le corps saint joue aussi le rôle de « defensor » et de « propugnator⁶⁶ » du monastère – et il s'agit d'exemples précoces. Cette fonction se révèle être une arme puissante entre les mains des moines qui tentent de défendre leurs biens menacés. François Bougard est encore revenu tout récemment sur la stratégie du recours à la relique au procès, qui semble se diffuser, aux XI^e et XII^e siècles, surtout au nord des Alpes, dans ces territoires bourguignons d'où venait l'abbé Gerland, en charge à l'époque de la translation de Colomban à Pavie. Cet abbé était alors vraisemblablement « porteur d'une culture juridique et hagiographique particulière⁶⁷ », et, trois siècles après la mort de Colomban, ces liens transalpins et ces contacts culturels donnent matière à réflexion.

En allant encore plus avant dans le temps, les événements de la vie de Colomban se transfigurent et s'enrichissent, en s'adaptant à des changements d'exigences : les récits du voyage du saint à Rome, auprès du pape dont il aurait obtenu personnellement l'immunité pour Bobbio, en assurant à son abbaye la liberté de toute influence

extérieure⁶⁸, se multiplient. Il s'agit, d'ailleurs, de récits qui, au moins depuis le XIII^e siècle, sont confortés dans le monastère italien par des objets qu'on peut admirer encore aujourd'hui dans le musée de l'Abbaye, tels que la prétendue « hydrie (vase pour transporter l'eau) des noces de Cana » remplie de reliques, que Grégoire le Grand aurait donnée à Colomban⁶⁹. Il ne s'agit que d'un aperçu, destiné à montrer la vitalité de cette production textuelle et, plus généralement, d'une mémoire qui, bien que confinée aux milieux ecclésiastiques, se révèle capable de se renouveler au fil des siècles.

Dans la même période de temps, des développements importants, liés aussi à cet héritage complexe, se mettent également en place au niveau institutionnel. Il suffit d'évoquer la création du diocèse de Bobbio, qui prend son origine au sein du monastère par décision de l'empereur Henri II en 1014⁷⁰, et même d'établissements matériels, par le biais de la naissance de vrais « bourgs monastiques ». Luxeuil et Bobbio constituent un témoignage clair des phénomènes de poléogénèse bien connus en relation avec des sanctuaires, des centres de pèlerinage et plus généralement des *central places* ecclésiastiques capables d'attirer la population et d'organiser autour d'elles une agglomération⁷¹. Sur ces aspects, le colloque de Luxeuil a fourni des éléments très significatifs, qui se situent en pleine complémentarité avec les sujets abordés lors du colloque de Bobbio. Celui-ci touchait ainsi à son tour le problème complexe de l'identité (celles du saint, de ses successeurs, des communautés monastiques entrant dans la mouvance du saint ainsi que des communautés laïques établies dans les territoires qu'il visita), sur laquelle était centré un peu plus tôt le colloque de Bangor.

Le travail de recherche, dont sont issus le colloque et cette publication, a bénéficié de l'aide de plusieurs personnes et institutions, parmi lesquels : le Dipartimento di Studi Umanistici de l'Università del Piemonte Orientale, l'Università di Bologna Alma Mater Studiorum, la Soprintendenza Archeologia per l'Emilia-Romagna, le CIHAM, UMR 5648-Histoire Archéologie Littératures des mondes chrétiens et musulmans médiévaux, le Diocèse de Plaisance-Bobbio, la Paroisse de San Colombano et l'Ente Cattedrale de Bobbio, la Commune de Bobbio, l'Assemblea legislativa della Regione

Emilia-Romagna. Nadia Botalla Buscaglia, Cecilia Ponti e Cristina Terruggia ont participé à l'organisation du colloque.

Un remerciement spécial s'adresse aux particuliers qui ont généreusement assuré la couverture des dépenses afférant à ce volume, permettant ainsi sa publication dans des délais relativement courts.

Je souhaite remercier tout le Comité Scientifique du Projet et son Président, le Professeur Jean-Michel Picard, les directeurs des volumes des colloques de Bangor (Conor Newman et Mark Stansbury) et de Luxeuil (Sébastien Bully et Alain Dubreucq), avec lesquels on a travaillé dans un dialogue constant et constructif. Je veux remercier aussi les collègues et amis qui ont partagé le long parcours de recherche et d'organisation dont ce volume est l'aboutissement, en tant que membres du Comité exécutif pour la rencontre d'études de Bobbio : Gisella Cantino Wataghin, Roberta Conversi, Saverio Lomartire et Alessandro Zironi. Des échanges d'idées très fructueux avec eux ont accompagné la préparation de cet ouvrage.

Au nom de tous les collègues mentionnés, j'exprime toute notre gratitude aux auteurs, qui ont consacré leur temps, leur énergie et leurs compétences à la réflexion sur un sujet passionnant mais difficile.

Alain Dubreucq a révisé les traductions en français des contributions introductives et conclusives, un travail qui a été aussi à plusieurs reprises l'occasion de suggestions toujours efficaces, pour lesquelles les auteurs de ces contributions lui expriment toute leur gratitude.

Denise Bezzina a révisé les résumés en anglais des auteurs italiens et français.

Leandra Scappaticci, spécialiste renommée des manuscrits musicaux de Bobbio, dont la disparition prématurée n'efface pas l'engagement, a accompagné une partie importante du travail préparatoire au colloque tant que cela lui a été possible, dans un Projet dans lequel elle a cru immédiatement. Il en est de même d'Angiolino Bulla qui a été le directeur des archives du diocèse de Plaisance-Bobbio et qui a soutenu le travail de préparation du colloque à ses débuts, un colloque qu'il concevait comme le couronnement de son engagement visant à donner à Bobbio des études de haute qualité scientifique. Ce volume est dédié à leur souvenir, dans la mémoire de Colomban.

Notes

1. Le troisième colloque, dont le titre est *L'eredità di san Colombano. Memoria e culto attraverso il medioevo*, s'est tenu à Bobbio le 21 et 22 novembre 2015.
2. BROWN, *Society*, et part. le chap. *The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity*, p. 103-152.
3. Cf. *infra*.
4. Dans la vaste historiographie sur Colomban et le monachisme colombanien on se borne à citer : PRINZ, *Frühes Mönchtum*; CLARKE, BRENNAN (dir.), *Columbanus*; LÖWE (dir.), *Die Iren*; DIERKENS, « Prolégomènes »; DE VOGÜÉ, *Aux sources*, vol. I et II; LAPIDGE (dir.), *Columbanus*. D'autres textes, concernant des aspects généraux, des fondations ou des sujets spécifiques seront évoqués au cours de cet essai et du volume.
5. RICHTER, *Bobbio in the Early Middle Ages*.
6. FOX, *Power and Religion*. Cette expression est employée, dans la littérature scientifique, avec une valeur désormais conventionnelle, mais en réalité elle est impropre, parce qu'elle sous-entend une pleine uniformité de vie dans les monastères s'inspirant de Colomban, en suggérant une stricte adhésion à un « modèle ». L'historiographie a bien démontré que ces conditions ne se mirent jamais en place.
7. *Ibid.*, en part. p. 240-251.
8. Entre autres, on signale, pour témoigner des différentes perspectives historiographiques et approches de ce sujet : SCHMID, WOLLASCH (dir.), *Memoria*; GEARY, *La mémoire*; NETZER, REINBURG (dir.), *Memory*; LAUWERS « *Memoria* »; DE VINCENTIIS, « Spazi e forme »; CARRUTHERS, *The Book*; DOLEŽALOVÁ (dir.), *The Making of Memory*; MCKITTERICK, *Histoire*, avec références. Sur la mémoire des origines en milieu monastique cf. aussi : SENNIS, « Spazi culturali »; ID., « Narrating Places »; REMENSNYDER, *Remembering*.
9. *Mélanges colombaniens*. Le « Convegno Storico Colombaniano » tenu à Bobbio en 1951 (*San Colombano e la sua opera in Italia*), en revanche est très différent, car concentré sur l'Italie et notamment sur Bobbio et on n'y aperçoit pas l'appel à l'esprit européen qui caractérise les journées françaises.
10. Dans cette perspective s'insère aussi le colloque commémoratif tenu à Bobbio en 1965, qui était précisément intitulé : *Colombano pioniere di civilizzazione cristiana europea*.
11. Cf. 11 juin 2008 : [http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/audiences/2008/documents/hf_ben-xvi_aud_20080611.html]. Trad. : « Il fut [Colomban] un constructeur infatigable de monastères comme aussi un prédicateur intransigeant de la pénitence, employant son énergie à alimenter les racines chrétiennes de l'Europe qui était en train de naître. Avec son énergie spirituelle, avec sa foi, avec son amour pour Dieu et pour son prochain, il devint réellement un des Pères de l'Europe : il nous montre aujourd'hui aussi où se trouvent les racines desquelles peut renaître notre Europe. »
12. Cf. [http://mccaniscolti.altervista.org/santo_patrono_dei_motociclisti.html]. Trad. : « L'élan qui portait Colomban à voyager pour rencontrer sans cesse de nouvelles personnes, pour leur transmettre la connaissance de ses convictions profondes, son attitude d'ermite mais sa pleine disponibilité à la confrontation [*sic*], sa détermination de fer à ne pas céder à l'adversité, peuvent en effet se retrouver pleinement dans le comportement des motocyclistes d'aujourd'hui, prêts à partir à la recherche de nouvelles découvertes, sans craindre de se déplacer seuls, mais également prêts à partager joies et fatigues avec d'autres passionnés et, surtout, capables d'affronter des difficultés apparemment insurmontables pour gagner la destination qu'ils se sont fixée. »
13. Cf. [<http://www.piacenzasera.it/arte/pace-arte-lungo-cammino-san-colombano-green-butterflies>].
14. Cf. [<http://www.camminideuropa.eu/default.asp?s=5&o=3540&c=0>].
15. Cf. [<http://www.saintcolumban.eu/index.php/it/il-santo/il-cammino-di-san-colombano/itinerario-culturale-europeo>]. Trad. : « Le chemin de saint Colomban identifie, dans sa haute valeur évocatoire et culturelle, la lecture concrète du processus d'intégration des peuples européens, promu et soutenu dans le haut Moyen Âge par l'expansion du christianisme par le biais du monachisme. Un tel processus engendra une nouvelle structure culturelle, à l'intérieur de laquelle les contrastes ethniques s'émoussèrent sans que les différences ne s'effacent, en dessinant le développement de l'identité européenne porteuse des valeurs communes qui la caractérisent : droits de l'homme, dialogue, échange et enrichissement culturel. Cette lecture historique est entendue comme le moyen nécessaire à une compréhension plus profonde et correcte de l'actualité. »
16. SANCTI COLUMBANI *Epistulae*, I, 1, p. 2 e V, 1, p. 36. Alain Dubreucq est en train de préparer une nouvelle édition des Lettres colombaniennes.
17. On renvoie à l'audience du pape du juin 2008 mentionné ci-dessus.
18. POLONIO, « Colombano europeo? » propose à ce sujet des observations très intéressantes, ainsi que celles présentées dans JUDIC, « La notion d'Europe », qui privilégie une perspective différente, en se concentrant sur les aspects plus cosmographiques et de contemplation.
19. GREGORII MAGNI *Registrum Epistolarum*, I, 5, 37, p. 320-323.
20. ULLMANN, *The Carolingian Renaissance*, p. 101-102, avec références. Cf. aussi BARBERO, *Carlo Magno*, p. 5-6 et 121 : « Non ci sono Romani né Germani, qui, non Franchi, né Bavari, né Aquitani: c'è l'impero cristiano che è romano e non può non esserlo, perché proprio Roma è stata scelta da Dio come sede della religione di Cristo » et SAVIGNI, « Europa e Nazioni cristiane », en part. p. 133-136, avec bibliographie.
21. Cf. [<http://www.libertepolitique.com/Convaincre/Histoire-Memoire/Saint-Colomban-l-Europe-venue-d-Irlande>].
22. Cf. *infra*.
23. Entre autres, cf. GRAVIANI, « Il monastero », p. 114-115.
24. Respectivement : SANCTI COLUMBANI *Epistulae*, I, 1, p. 2; II, 1, p. 12; III, 1, p. 22; IV, 1, p. 26; V, 1, p. 36; V, 16, p. 54.
25. Tout récemment : LESO, *Iona hebraica*, p. 86-89, avec bibliographie.
26. On trouve cette alternance dans le même Prologue : IONAE *Vitae Columbani* (dorénavant : *VC*), p. 61 (« almi patris Columbani ») et p. 63 (« beati Columbæ »).
27. DUBREUCQ, « L'œuvre épistolaire », en part. p. 108. Je renvoie aussi à son article dans ce volume.
28. DE VOGÜÉ, *Aux sources*, vol. I, p. 35-50, où il parle de « dessein de Jonas » et où il remarque comment « Les vraies "reliques" de Colomban sur cette terre ce sont, avec ses écrits, les hommes et les femmes qui vivent de son enseignement et de son exemple » (p. 37).
29. Cf. *supra*.
30. DIEM, « Monks, Kings ».
31. *Ibid.*, p. 546.
32. WOOD, « The Vita Columbani », en part. p. 68-70.
33. O'HARA, « The Vita Columbani », en part. p. 146-147.
34. VAN UYTFANGHE, « L'hagiographie ».
35. O'HARA, « The Vita Columbani ».
36. VOCINO, « Under the aegis ».
37. Cf. DUMÉZIL, « L'affaire » et STANSBURY, « Agrestius ». Plusieurs observations sur ces contestations (et sur le silence de Jonas à ce propos) dans : STANCLIFFE, « Jonas's Life of Columbanus », en part. p. 201-209.
38. DUNN, « Columbanus »; CONVERSI, DESTEFANIS, « Bobbio », p. 294.
39. *VC* II, 1, p. 113-114.
40. DE VOGÜÉ, « Deux cas d'opposition ».
41. Ainsi encore LE GOFF, *L'Europe*, p. 36. L'historien, bien qu'il n'inclue pas Colomban parmi les « Pères culturels de l'Europe » (comme il le fait au contraire pour Grégoire le Grand), met en évidence son rôle de prêcheur sur le Continent. Il aurait ainsi contribué, à l'instar d'autres moines de provenance insulaire, à réaliser le transfert du centre de gravité politique et culturel de la Méditerranée aux régions du nord de l'Europe, un transfert qui est censé pour plusieurs spécialistes être à l'origine de l'idée d'Europe au sens moderne.
42. WOOD, *The Missionary Life*, p. 31-39.

43. Sur la *Regula* colombanienne : DIEM, « Was bedeutet *regula Columbani*? » ; ID., « Die "Regula Columbani" ». Pour des idées en partie différentes : HELVÉTIUS, « Hagiographie ». Pour un état de la question, notamment par rapport au monde gaulois et franc entre le VI^e et le VII^e siècle, on cite encore : MOYSE, « Monachisme ».
44. STANCLIFFE, « Jonas's Life of Columbanus », en part. p. 215.
45. STANSBURY, « Agrestius ».
46. Parmi les études récentes cf. LESO, *Iona ebraice*; FOX, *Power and Religion*.
47. LESO, « Columbanus in Europe ».
48. RICHTER, *Bobbio in the Early Middle Ages*.
49. Pour le stéréotype du « monastère » irlandais cf. *supra*, note 23 et texte correspondant. Les résultats des recherches archéologiques de ces dernières années ont au contraire démontré que l'organisation, la topographie et l'architecture des ensembles ecclésiastiques en Irlande au haut Moyen Âge présentent des formes multiples et difficiles à faire entrer dans des schémas précis. En outre, plusieurs sites identifiés auparavant à des monastères ne peuvent plus être considérés en tant que tels, ce qui impose par conséquent beaucoup de prudence dans l'usage d'un tableau global, qui est actuellement soumis à une révision archéologique assez poussée. Cf. tout récemment : O'SULLIVAN *et alii*, *Early Medieval Ireland*, p. 167-177; Ó CARRAGÁIN, « Is there an archaeology of lay people ».
50. Tout récemment : BULLY, BULLY, ČAUŠEVIĆ-BULLY, « Die Anfänge ».
51. ZIRONI, *Il monastero longobardo*.
52. *Codice Diplomatico del monastero di S. Colombano di Bobbio*, vol. I, doc. LXXXI, p. 277.
53. Pour une discussion générale sur les sujets abordés dans les contributions qui suivent on renvoie aux *Conclusions* d'Alessandro Zironi.
54. TOMMASINI, *I santi*; MAESTRI, *Il culto*; TOMEA, « I santi iro-scoti ». Pour une vision plus large : cf. GOUGAUD, *Les saints irlandais*.
55. Sur les réseaux monastiques : [http://www.uni-muenster.de/Fruehmitrelater/it/Projekte/societas_et_fraternitas.html] (vaste bibliographie sur le projet *Societas et fraternitas*, centré sur le thème des nécrologes et des pratiques mémorielles dans les monastères); D'ACUNTO (dir.), *Dinamiche istituzionali*; CARTRON, *Les pérégrinations*. Pour le complexe monde colombanien : HELVÉTIUS, « Hagiographie », p. 37-38 (qui revient sur les interprétations de Friedrich Prinz, en le discutant).
56. *Miracula Sancti Columbani*.
57. Le texte avait déjà fait l'objet d'une étude surtout concentrée sur les aspects politiques et économiques : TAYLOR, *Miracula* ainsi que de travaux de François Bougard, dont on trouve les références bibliographiques dans BOUGARD, « Les moines ». Cf. aussi : O'HARA, TAYLOR, « Aristocratic and Monastic Conflict ».
58. *Ibid.*
59. Pour les différentes parties de l'ouvrage et leur datation : DUBREUCQ, « Presentazione dell'edizione ».
60. VAUCHEZ, « Lieux saints » (la citation est à la p. 11).
61. ADSONIS DERVENSIS *Opera hagiographica*, p. 81-83 et DUBREUCQ, « Presentazione dell'edizione », p. LXVIII.
62. ADSONIS DERVENSIS *Miracula* et pour la datation voir l'*Introduction* par Monique GOULLET.
63. BULLY, BULLY, ČAUŠEVIĆ-BULLY, « Die Anfänge ».
64. ADSONIS DERVENSIS *Miracula*, 1, p. 1172.
65. *Ibid.*, I, p. 1173 (« Si quid vero in ceteris utriusque vitae commoditatis tempore illorum duorum patrum, Columbani videlicet et Eustasii, imperfectum restabat, hic pastor beatissimus Waldebertus omnia industria subplevit... »).
66. ADSONIS DERVENSIS *Miracula*, 3, p. 1174.
67. BOUGARD, « Les moines », p. XVII-XIX (la citation est à la p. XVII), où l'auteur met en évidence la rareté de la pratique du transfert du corps saint dans un procès en milieu italien.
68. NUVOLONE, « Gregorio Novarese » e ID., « Il Sermo ».
69. Sur l'objet et pour une reconstruction des documents qui le concernent : DESTEFANIS, « Il monastero di Bobbio », p. 142-144.
70. PIAZZA, *Monastero* et maintenant DESTEFANIS, GUGLIELMOTTI (dir.), *La diocesi*.
71. Cf. plusieurs travaux de Letizia PANI ERMINI, maintenant in EAD., *Forma e cultura*, en part. *Santuario e città fra tarda antichità e altomedioevo* (p. 3-44).

Bibliographie

Sources

- ADSONIS DERVENSIS *Miracula SS. Waldeberti et Eustasii*, Oswald HOLDER-HEGGER (ed.), Hannoverae, 1888, p. 1170-1176 (MGH, SSXV/2) et maintenant *Opera hagiographica*, Monique GOULLET (ed.), Turnhout, Brepols, 2003 (CCCM 198) (Introduction et notes : [http://halshs-00006661]).
- Codice Diplomatico del monastero di S. Colombano di Bobbio fino all'anno MCCVIII*, Carlo CIPOLLA, Giulio BUZZI (ed.), vol. I-III, Roma, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, coll. « Fonti per la Storia d'Italia 52-54 », 1918.
- GREGORII MAGNI *Registrum Epistolarum*, Paulus EWALD, Ludovicus M. HARTMANN (ed.), vol. I, Berolini, apud Weidmannos, 1891 (MGH, Ep. I).
- IONAE *Vitae Columbani abbatis discipulorumque eius libri duo*, Bruno KRUSCH (ed.), Hannoverae et Lipsiae, impensis Bibliopolii Hahniani, 1902, p. 1-152 (MGH, SRM IV).

Miracula sancti Columbani. La reliquia e il giudizio regio – La relique et le jugement royal – Relic and Royal Judgement, Alain DUBREUCQ, Alessandro ZIRONI (ed.), Firenze, SISMEL, coll. « Per Verba. Testi Mediolatini con traduzione 31 », 2015.

SANCTI COLUMBANI *Epistulae I-VI*, in SANCTI COLUMBANI *Opera*, George S. M. WALKER (ed.), Dublin, Dublin Institute for Advanced Studies, coll. « Scriptorum Latini Hiberniae 2 », 1957, p. 2-59 et maintenant Paolo TODDE, Flavio G. NUVOLONE (ed.), « Le Lettere e la Preghiera di S. Colombano: versione italiana con testo latino a fronte, apparato e commento », *Archivum Bobiense*, n° 22, 2000, p. 43-290.

Études

- BARBERO Alessandro, *Carlo Magno. Un padre dell'Europa*, Roma-Bari, Laterza, 2000.
- BOUGARD François, « Les moines de Bobbio et les pouvoirs locaux dans le Royaume d'Italie du X^e siècle : contexte et moti-

- vations de la rédaction des “Miracles” », in *Miracula sancti Columbani*, p. XI-XIX.
- BROWN Peter, *Society and the Holy in Late Antiquity*, Berkeley-Los Angeles-Oxford, University of California Press, 1982 (trad. it. Liliana ZELLA, *La società e il sacro nella tarda antichità*, Torino, Einaudi, 1988).
- BULLY Sébastien, BULLY Aurélia, ČAUŠEVIĆ-BULLY Morana, « Die Anfänge des Klosters Luxeuil im Licht der jüngsten archäologischen Untersuchungen (6.-9. Jahrhundert) », in SCHNOOR *et alii* (dir.), *Gallus*, p. 127-159.
- CARRUTHERS Mary, *The Book of Memory. A Study of Memory in Medieval Culture*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, 2^e éd. (1^{re} éd. : 1990).
- CARTRON Isabelle, *Les pérégrinations de Saint-Philibert. Genèse d'un réseau monastique dans la société carolingienne*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2010.
- CLARKE Howard B., BRENNAN Mary (dir.), *Columbanus and Merovingian Monasticism*, Oxford, British Archaeological Reports, coll. « BAR International Series 113 », 1981.
- Colombano pioniere di civilizzazione cristiana europea, Atti del Convegno internazionale di studi colombaniani, Bobbio, 28-30 agosto 1965*, Bobbio, Columba, 1973.
- CONVERSI Roberta, DESTEFANIS Eleonora, « Bobbio e il territorio piacentino tra VI e VII secolo: questioni aperte e nuove riflessioni alla luce dei dati archeologici », *Archeologia Medievale*, n° 41, 2014, p. 289-312.
- D'ACUNTO Nicolangelo (dir.), *Dinamiche istituzionali delle reti monastiche e canonicali nell'Italia dei secoli X-XII, Atti del Convegno del Centro di Studi Avellaniti, Fonte Avellana, 29-31 agosto 2006*, Negarine di San Pietro in Cariano, Il segno dei Gabrielli, 2007.
- DE VINCENZIIS Amedeo, « Spazi e forme della memoria nel medioevo », in Alessandro BARBERO (dir.), *Storia d'Europa e del Mediterraneo*, vol. IX : Sandro CAROCCI (dir.), *Il Medioevo. Strutture, preminenze, lessici comuni*, Roma, Salerno, 2007, pp. 581-606.
- DE VOGÜÉ Adalbert, *Aux sources du monachisme colombanien*, vol. I-II, Bégrolles-en-Mauges, Abbaye de Bellefontaine, coll. « Vie monastique 19-20 », 1988-1990 (vol. I : *Jonas de Bobbio, Vie de saint Colomban et de ses disciples*; vol. II : *Saint Colomban, Règles et pénitentiels monastiques*).
- DE VOGÜÉ Adalbert, « Deux cas d'opposition à l'érémisme : Eugippe et Colomban », in Rossana BARCELLONA, Teresa SARDELLA (dir.), *Munera amicitiae. Studi di storia e cultura sulla Tarda Antichità offerti a Salvatore Pricoco*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2003, p. 567-577.
- DESTEFANIS Eleonora, « Il monastero di Bobbio in età altomedievale : un santuario sulla via francigena », in Silvia LUSUARDI SIENA (dir.), *Fonti archeologiche e iconografiche per la storia e la cultura degli insediamenti nell'altomedioevo, Atti delle giornate di studio, Milano-Vercelli, 21-22 marzo 2002*, Milano, Vita e Pensiero, 2003, p. 133-152.
- DESTEFANIS Eleonora, GUGLIELMOTTI Paola (dir.), *La diocesi di Bobbio. Formazione e sviluppi di un'istituzione millenaria*, Firenze, Reti Mediaveli e Firenze University Press, 2015 [http://www.rm.unina.it/rmebook/index.php?mod=none_Destefanis_Guglielmotti].
- DIEM Albrecht, « Was bedeutet *regula Columbani*? », in Walter POHL, Maximilian DIESENBERGER (dir.), *Integration und Herrschaft. Ethnische Identitäten und soziale Organisation im Frühmittelalter*, Wien, Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2002, p. 63-89.
- DIEM Albrecht, « Monks, Kings and the Transformation of Sanctity: Jonas of Bobbio and the End of the Holy Man », *Speculum*, n° 82, 2007, p. 521-559.
- DIEM Albrecht, « Die “Regula Columbani” und die “Regula Sancti Galli”. Überlegungen zu den Gallusviten in ihrem karolingischen Kontext », in SCHNOOR *et alii* (dir.), *Gallus*, p. 65-97.
- DIERKENS Alain, « Prolégomènes à une histoire des relations culturelles entre les îles britanniques et le continent pendant le haut Moyen Âge. La diffusion du monachisme dit colombanien ou iro-franc dans quelque monastère de la région parisienne au VII^e siècle et la politique religieuse de la reine Bathilde », in Hartmut ATMSMA (dir.), *La Neustrie : les pays au nord de la Loire de 650 à 850*, vol. II, Sigmaringen, Thorbecke, 1989, p. 371-394.
- DOLEŽALOVÁ Lucie (dir.), *The Making of Memory in the Middle Ages*, Leiden-Boston-Köln, Brill, coll. « Later Medieval Europe 4 », 2009.
- DUBREUCQ Alain, « L'œuvre épistolaire de Colomban et les échanges épistolaires de son temps », in SCHNOOR *et alii* (dir.), *Gallus*, p. 99-125.
- DUBREUCQ Alain, « Présentation dell'edizione », in *Miracula sancti Columbani*, p. LI-LXX.
- DUMÉZIL Bruno, « L'affaire Agrestius de Luxeuil : hérésie et régionalisme dans la Bourgondie du VII^e siècle », *Médiévales*, n° 52, 2007 [<http://medievales.revues.org/2503>].
- DUNN Marilyn, « Columbanus, Charisma, and the Revolt of the Monks of Bobbio », *Peritia*, n° 20, 2008, p. 1-27.
- FOX Yaniv, *Power and Religion in Merovingian Gaul. Columbanian Monasticism and the Frankish Elites*, Cambridge, Cambridge University Press, coll. « Cambridge Studies in Medieval Life and Thought. Fourth Series 98 », 2014.
- GEARY Patrick, *La mémoire et l'oubli à la fin du premier millénaire*, Paris, Aubier, 1996 (trad. fr. Jean-Pierre RICARD, éd. or. *Phantoms of Remembrance: Memory and Oblivion at the End of the First Millennium*, Princeton, Princeton University Press, 1994).
- GOUGAUD Louis, *Les saints irlandais hors d'Irlande*, Louvain, Bureau de la Revue d'histoire ecclésiastique; Oxford, B. Blackwell, « Bibliothèque de la Revue d'histoire ecclésiastique 16 », 1936.
- GRAVIANI Barbara, « Il monastero di San Colombano a Bobbio: crocevia tra Irlanda e Italia », in *Tracce d'uomini e santi. Studi bobbiesi e colombaniani nel ventesimo dalla fondazione = Archivum Bobiense*, n° 20, 1998, p. 113-124.

- HELVÉTIUS Anne-Marie, « Hagiographie et réformes monastiques dans le monde franc du VII^e siècle », *Médiévales*, n° 62/ printemps 2012 [http://medievales.revues.org/6627].
- JUDIC Bruno, « La notion d'Europe chez saint Colomban : de la romanité à la chrétienté », in Odile WATTEL DE CROIZANT (dir.), *D'Europe à Europe*, vol. III : *La dimension politique et religieuse du mythe de l'Europe de l'Antiquité à nos jours*, Tours, Centre de Recherches A. Piganiol, coll. « Caesarodunum hors-série », 2002, p. 139-153.
- LAPIDGE Michael (dir.) *Columbanus. Studies on the Latin Writings*, Woodbridge, Boydell Press, coll. « Studies in Celtic History 17 », 1997.
- LAUWERS Michel, « Memoria. À propos d'un objet d'histoire en Allemagne », in Jean-Claude SCHMITT, Otto Gerhard OEXLE (dir.), *Les tendances actuelles de l'histoire du Moyen Âge en France et en Allemagne*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2003, p. 105-126.
- LE GOFF Jacques, *L'Europe est-elle née au Moyen Âge?*, Paris, Le Seuil, 2003.
- LESO Tommaso, « Iona hebraica, Peristera graece, Columba latinae ». *Per un riesame critico delle fonti sull'esperienza colombaniana tra VI e VII secolo (Francia e Italia)*, Tesi di laurea magistrale in Storia Medievale, Università degli Studi di Padova, rel. prof. Maria Cristina La Rocca, a.a. 2009-2010 [http://tesi.cab.unipd.it/22915/1/tommaso_leso.pdf].
- LESO Tommaso, « Columbanus in Europe: the Evidence from the *Epistulae* », *Early Medieval Europe*, n° 21/4, 2013, p. 358-389.
- LÖWE Heinz (dir.), *Die Iren und Europa im früheren Mittelalter*, vol. I-II, Stuttgart, Klett-Cotta, 1982.
- MAESTRI Annibale, *Il culto di san Colombano in Italia*, Piacenza (imprimé : Lodi, Tipografia sociale lodigiana), 1955.
- MCKITTERICK Rosamond, *Histoire et mémoire dans le monde carolingien*, Turnhout, Brepols, coll. « Culture et société médiévales 16 », 2009.
- Mélanges Colombaniens, Actes du Congrès international, Luxeuil, 20-23 juillet 1950*, Paris, Alsatia, coll. « Bibliothèque de la Société d'Histoire ecclésiastique de France », 1951.
- MOYSE Gérard, « Monachisme et réglementation monastique en Gaule avant Benoît d'Aniane », in *Sous la règle de saint Benoît. Structures monastiques et sociétés en France du Moyen Âge à l'époque moderne*, Genève-Paris, Droz, 1982, p. 3-19.
- NETZER Nancy, REINBURG Virginia (dir.), *Memory and the Middle Ages, Catalogue of the Exhibition, Boston, February 17-May 21 1995*, Boston, Chestnut Hill, 1995.
- NUVOLONE Flavio G., « Gregorio Novarese, biografo "volgare" di san Colombano e dei suoi immediati successori. Studio introduttivo », *Archivum Bobiense*, n° 2, 1980, p. 5-106.
- NUVOLONE Flavio G., « Il *Sermo de charitate Dei ac proximi*, il viaggio di Colombano a Roma e l'aggiogamento dell'orso: edizioni e spunti analitici, I, II, III », *Archivum Bobiense*, n° 4, 1982, p. 91-165; n° 5, 1983, p. 99-167; n°s 6-7, 1984-1985, p. 7-62.
- Ó CARRAGÁIN Tomás, « Is there an archaeology of lay people at early Irish monasteries? », *Bulletin du Centre d'Études Médiévales d'Auxerre*, hors-série n° 8, 2015 [http://cem.revues.org/13620].
- O'HARA Alexander, « The *Vita Columbani* in Merovingian Gaul », *Early Medieval Europe*, n° 17, 2009, p. 126-153.
- O'HARA Alexander, TAYLOR Faye, « Aristocratic and Monastic Conflict in Tenth-Century Italy: the Case of Bobbio and the *Miracula Sancti Columbani* », *Viator*, 44/3, 2013, p. 43-61.
- O'SULLIVAN Aidan, MCCORMICK Finbar, KERR Thomas R., HARNEY Lorcan, *Early Medieval Ireland AD 400-1100. The evidence from archaeological excavations*, Dublin, Royal Irish Academy, 2014.
- PANI ERMINI Letizia, *Forma e cultura della città altomedievale. Scritti scelti*, Anna Maria GIUNTELLA, Maria Rosaria SALVATORE (dir.), Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, coll. « Collectanea 16 », 2001.
- PIAZZA Andrea, *Monastero e vescovado di Bobbio (dalla fine del X agli inizi del XIII secolo)*, Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, coll. « Testi, Studi, Strumenti 13 », 1997.
- POLONIO Valeria, « Colombano europeo? », in VALLE, PULINA (dir.), *San Colombano e l'Europa*, p. 137-148 et [http://rm.univr.it/biblioteca/scaffale/Download/Autori_P/RM-Polonio-SanColombano.pdf].
- PRINZ Friedrich, *Frühes Mönchtum im Frankenreich : Kultur und Gesellschaft in Gallien, den Rheinlanden und Bayern am Beispiel der monastischen Entwicklung*, München, Oldenbourg, 1965 (2^e ed. : Darmstadt, 1988).
- REMENSNYDER Amy G., *Remembering Kings Past. Monastic Foundation Legend in Medieval Southern France*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1995.
- RICHTER Michael, *Bobbio in the Early Middle Ages. The abiding legacy of Columbanus*, Dublin, Four Courts Press, 2008.
- San Colombano e la sua opera in Italia, Atti del Convegno Storico Colombaniano, Bobbio, 1-2 settembre 1951*, Bobbio, s. n. (imprimé : Parma, Tip. Fresching), 1953.
- SAVIGNI Raffaele, « Europa e Nazioni cristiane nella prima età carolingia: Paolo Diacono e Alcuino », in Claudio TUGNOLI (dir.), *L'eredità dell'Europa. Momenti di formazione dell'identità europea nei secoli V-VIII*, Bologna, Pitagora, 1997, p. 133-167.
- SCHMID Karl, WOLLASCH Joachim (dir.), *Memoria. Der geschichtliche Zeugniwert des liturgischen Gedenkens im Mittelalter*, München, Finz, 1984.
- SCHNOOR Franziska, SCHMUKI Karl, TREMP Ernst, ERHART Peter, KURATLI HÜEBLIN Jakob (dir.), *Gallus und seine Zeit. Leben, Wirken, Nachleben*, St. Gallen, Verlag am Klosterhof, coll. « Monasterium Sancti Galli 7 », 2015.
- SENNIS Antonio, « Narrating Places: Memory and Space in Medieval Monasteries », in Wendy DAVIES, Guy HALSALL, Andrew REYNOLDS (dir.), *People and Space in the Middle Ages, 300-1300*, Turnhout, Brepols, coll. « Studies in the Early Middle Ages 15 », 2006, p. 275-294.

- SENNIS Antonio, « Spazi culturali. Luoghi e discorsi nei monasteri altomedievali », *Bullettino dell'Istituto storico italiano per il Medio Evo*, n° 108, 2006, p. 9-37.
- STANCLIFFE Clare, « Jonas's Life of Columbanus and his Disciples », in John CAREY, Máire HERBERT, Pádraig Ó RIAIN (dir.), *Studies in Irish Hagiography: Saints and Scholars*, Dublin, Fourt Courts Press, 2001, p. 189-220.
- STANSBURY Mark, « Agrestius et l'écriture de Luxeuil », *Les Cahiers colombaniens*, 2011, p. 68-74.
- TAYLOR Faye, *Miracula, Saints' Cult and Socio-Political Landscapes. Bobbio, Conques and Post-Carolingian Society*, Phd Thesis, University of Nottingham, 2012 [<http://eprints.nottingham.ac.uk/12805>].
- TOMEA Paolo, « I santi iro-scoti nell'agiografia dell'Italia medioevale (secoli VII-XIV) », in VALLE, PULINA (dir.), *San Colombano e l'Europa*, pp. 97-135.
- TOMMASINI Anselmo M., *I santi irlandesi in Italia*, Milano, Vita e Pensiero, 1932.
- ULLMANN Walter, *The Carolingian Renaissance and the Idea of Kingship. The Birbeck Lectures 1968-1969*, London, Methuen, 1969 (réimprimé: Abingdon-New York, Taylor & Francis Group, 2010: [<https://books.google.it/books?id=25xeBwAAQBAJ&pg=PA102&lpq=PA102&dq=ULLMANN>]).
- VALLE Luciano, PULINA Paolo (dir.), *San Colombano e l'Europa. Religione, cultura, natura*, Como-Pavia, Ibis, 2001.
- VAN UYTFANGHE Mark, « L'hagiographie et son publique à l'époque mérovingienne », in Elizabeth A. LIVINGSTONE (dir.), *Monastica et Ascetica, Orientalia, e Saeculo Secundo, Origen, Athanasius, Cappadocian Fathers, Chrysostom, Augustine*, Berlin, Akademie Verlag, coll. « Studia patristica 16 », 1985, p. 54-62.
- VAUCHEZ André, « Lieux saints et pèlerinages. La spatialisation du sacré dans l'occident chrétien (IX^e-XII^e siècle) », in ID. (dir.), *I santuari cristiani d'Italia: bilancio del censimento e proposte interpretative*, Rome, École Française de Rome, coll. « Collection de l'École Française de Rome 387 », 2007, p. 3-15.
- VOCINO Giorgia, « Under the aegis of the saints. Hagiography and power in early Carolingian northern Italy », *Early Medieval Europe*, n° 22/1, 2014, p. 26-52.
- WOOD Ian, « The *Vita Columbani* and Merovingian Hagiography », *Peritia*, n° 1, 1982, p. 63-80.
- WOOD Ian, *The Missionary Life. Saints and Evangelisation of Europe 400-1050*, Harlow, Longman, 2001.
- ZIRONI Alessandro, *Il monastero longobardo di Bobbio. Crocevia di uomini, manoscritti e culture*, Spoleto, Fondazione CISAM, coll. « Istituzioni e Società 3 », 2004.