



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA

FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA

CORSO DI LAUREA SPECIALISTICA IN STORIA MEDIEVALE

“IONA HEBRAICE, PERISTERA GRAECE, COLUMBA LATINE”

PER UN RIESAME CRITICO DELLE FONTI SULL'ESPERIENZA COLOMBANIANA
TRA VI E VII SECOLO (FRANCIA E ITALIA)

Relatore: Chiar.ma Prof. Maria Cristina La Rocca

Laureando: Tommaso Leso
Matricola Nr. 583492

ANNO ACCADEMICO 2009/2010

INDICE

Elenco delle abbreviazioni	III
Elenco delle tavole	IV
Introduzione	1
1. La figura di Colombano attraverso i suoi scritti	15
1.1. L'esperienza di Colombano in Europa: una panoramica sulle fonti (temi, contraddizioni e metodi)	15
1.2. "Columba peccator": le <i>Epistulae</i>	25
1.2.1. Le <i>Epistulae</i> e il loro contenuto tra <i>topoi</i> epistolari e tematiche originali	25
1.2.2. "Ego enim de extremo mundo veniens": la <i>irishness</i> di Colombano	45
1.2.3. "Qualis verior sit traditio": La questione della Pasqua e lo scontro con l'episcopato di <i>Francia</i>	54
1.2.4. "Vigila itaque, quaeso, papa": Colombano, la controversia sui Tre Capitoli e l'autorità di Roma	73
2. La <i>Vita Sancti Columbani</i> di Giona di Bobbio tra narrazione e ideologia.	95
Un'opera agiografica in contesto.	
2.1. Premesse storiografiche e metodologiche	95
2.2. La <i>Vita Columbani</i> e i suoi problemi. Struttura e modelli di un testo agiografico altomedievale	106
2.2.1. Giona di Bobbio: monaco, scrittore, uomo di mondo	107
2.2.2. "Duobus libellis intercisi": composizione e trasmissione della <i>Vita Columbani</i>	110
2.2.3. "Quorum nos exempla temerario conatu secuti": i modelli e le fonti della <i>Vita Columbani</i>	121
2.3. La <i>Vita Columbani</i> , il monachesimo colombaniano e le dinamiche politiche dei regni merovingi nel VII secolo	140
2.3.1. "Egregiae doctrinae copiam": la purificazione del <i>record</i> teologico di Colombano	140

2.3.2. “Scottorum gens omnium gentium fide praepollens”: l’Irlanda assente e il coinvolgimento dell’aristocrazia merovingia nello sviluppo del monachesimo colombaniano nel VII secolo	149
2.3.3. “Episcopusque sollicitare agressa”: Colombano, i vescovi e il potere regio di Burgundia	170
Appendice. “Ad aulam Sigiberti regis”: storia di uno scambio di re	196
2.4. Conclusione. Dall’abate al santo: la trasfigurazione di Colombano e il movimento monastico colombaniano nel VII secolo	205
3. Colombano in <i>Langobardia</i> . Il monastero di Bobbio e la “politica religiosa” dei Longobardi	211
3.1. Il monastero di Bobbio nel VII secolo. Le fonti e i loro problemi	212
3.2. Il monastero di Bobbio e il regno longobardo. Un profilo storiografico	223
3.3. Il monastero di Bobbio e la società longobarda. Una proposta interpretativa	239
Appendice. Cartografia e Tavole genealogiche	257
Bibliografia	267

ELENCO DELLE ABBREVIAZIONI

<i>AaSs</i>	<i>Acta Sanctorum Ordinis Sancti Benedicti in saeculorum classes distributa</i> , a cura di L. D'ACHERY – J. MABILLON, Paris, 1668 – 1701.
CCSL	Corpus Christianorum Series Latina
<i>CDL</i>	<i>Codice Diplomatico Longobardo</i> , a cura di C. BRÜHL, volume III, Roma, 1973 (Fonti per la Storia d'Italia, 64)
<i>CDSCB</i>	<i>Codice Diplomatico del Monastero di San Colombano di Bobbio fino all' Anno MCCVIII</i> , a cura di C. CIPOLLA – G. BUZZI, volume I, Roma, 1918 (Fonti per la Storia d'Italia, 52).
<i>ChLA</i>	<i>Chartae Latinae Antiquiores. 2nd series, Ninth Century. Part LVII, Italy XXVIII. Piemonte I, Novara e Torino</i> , a cura di G. FISSORE – A. OLIVIERI, Dietikon – Zürich, 2001.
<i>DBI</i>	<i>Dizionario Biografico degli Italiani</i> , Roma, 1960 – 2009 (in corso di completamento).
<i>Ep</i>	COLUMBANUS, <i>Epistulae I - VI</i> , in <i>Sancti Columbani Opera</i> , a cura di G. S. M. WALKER (vedi), pp. 2 – 56.
GREG, <i>HLD</i>	GREGORIUS TURONENSIS, <i>Historiarum Libri Decem</i> , a cura di B. KURSCH, <i>Gregorii Episcopi Turonensis Historiarum Libri X</i> , MGH, SsRrMm, I (parte I), a cura di B. KRUSCH, Hannover, 1951.
FRED, <i>LC</i>	FREDEGARIUS, <i>Liber Chronicarum</i> , a cura di B. KRUSCH, <i>Fredegarii Scholastici libri IV cum Continuationibus</i> , in <i>Fredegarii et aliorum chronica. Vitae sanctorum (generis regii)</i> , MGH, SsRrMm, II, Hannover – Leipzig, 1888, pp. 118 – 168.
MGH	Monumenta Germaniae Historica
– AA	– Auctores Antiquissimi
– SsRrGg	– Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum editi
– SsRrMm	– Scriptores rerum Merovingicarum
– SsRrLl	– Scriptores rerum Langobardicarum et Italicarum saec. VI – IX

- PAULUS, *HL* PAULUS DIACONUS, *Historia Langobardorum*, a cura di L. BETHMANN – G. WAITZ, *Paulo Diacono Historia Langobardorum*, MGH, SsRrL1, Hannover – Leipzig, 1878, pp. 12 – 187.
- PL* *Patrologia cursus completus Series Latina*, a cura di J. P. MIGNE, Turnhout, 1844 – 1855.
- Registrum* GREGORIUS PAPA, *Epistulae*, a cura di D. NORBERG, *S. Gregorii Magni Registrum epistularum*, 2 volumi, Tournhout, 1982 (CCSL, 140 – 140A).
- Settimane Settimane di studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto, 1954 – 2009.
- TRW *The Transformation of the Roman World*, Leiden – Boston – Köln, 1998 – 2004.
- VC* JONAS BOBIENSIS, *Vitae Columbani abbatis discipolorumque eius libri duo auctore Iona*, in *Ionae Vitae Sanctorum Columbani, Vedastis, Iohannis*, a cura di B. KRUSCH, MGH, SsRrGg, XXXLII, Hannover, 1905, pp. 144 – 294.
- WALKER, *Opera* *Sancti Columbani Opera*, a cura di G. S. M. WALKER, Dublin, 1957 (Scriptores Laini Hiberniae, II).

ELENCO DELLE TAVOLE

Tavola 1	Corrispondenze fra la <i>Vita Columbani</i> e la <i>Vita Nicetii</i>	128
Tavola 2	Corrispondenze fra la <i>Vita Columbani</i> e la <i>Passio Desiderii</i>	132
Tavola 3	Paralleli fra i personaggi della <i>Vita Columbani</i> e quelli veterotestamentari nella narrazione dello scontro fra Colombano e il potere regio di Burgundia	182
Tavola 4	Il movimento monastico colombaniano in Francia: temi e problemi nella <i>Vita Columbani</i>	208
Tavola 5	Luoghi fondamentali per lo sviluppo del movimento monastico colombaniano nel VII secolo	257
Tavola 6	Gli spostamenti di Colombano	259
Tavola 7	Gli spostamenti di Giona	261
Tavola 8	Genealogia dei regni merovingi (metà VI – metà VII secolo)	263
Tavola 9	Un tentativo dinastico in <i>Langobardia</i> : il gruppo familiare di Teodolinda	265

INTRODUZIONE

Intraprendere uno studio sull'esperienza colombaniana¹ in Europa, anche limitandosi ai decenni compresi tra la fine del VI secolo e la metà del VII, significa affrontare un argomento straordinariamente ampio e complesso: lo scopo di queste brevi pagine introduttive è appunto fornire un'inquadratura generale dei problemi che saranno trattati nel presente lavoro. Innanzitutto, è necessario circoscrivere l'oggetto della discussione e chiarire, anche se a grandi linee, i temi che saranno trattati, offrendo al contempo alcune spiegazioni di carattere metodologico e lessicale che serviranno a motivare alcune scelte di esposizione e a facilitare la lettura e la comprensione del testo. In secondo luogo, si darà ragione dei problemi e delle difficoltà legate allo svolgimento di una ricerca su tale argomento, individuando quali essi siano, quali soluzioni sia possibile adottare per misurarsi con essi e quali conseguenze tutto ciò comporti per il tipo di impostazione e il *focus* specifico di questo studio. Infine, si presenterà il lavoro dando ragione della sua composizione e della sua struttura interna e descrivendo brevemente i singoli capitoli che lo compongono. Per favorire la scorrevolezza del testo, l'apparato critico di quest'introduzione sarà ridotto al minimo, e limitato quindi ad alcuni riferimenti bibliografici essenziali e ad alcune annotazioni generali necessarie per una corretta comprensione del testo.

L'argomento centrale di questo studio è il movimento monastico colombaniano². Le sue origini vanno cercate nell'esperienza di Colombano, che nel 590 circa lasciò l'isolamento del suo monastero e la sua terra natia, l'Irlanda, per passare il resto della sua vita come *peregrinus* sul continente europeo: il fiorire di fondazioni monastiche ispirate alla sua figura e alla sua spiritualità fin dagli anni immediatamente successivi

¹ Con *esperienza colombaniana* si intende il complesso delle attività portate avanti da Colombano, e dal movimento monastico legato alla sua figura nei primi decenni della sua diffusione, in un arco di tempo che va dalla fine del VI secolo alla metà del VII, con una particolare attenzione al loro ruolo nelle dinamiche religiose e socio-politiche della società franca e di quella longobarda.

² Con *movimento monastico colombaniano* si indica l'insieme dei monasteri fondati da Colombano o comunque legati alla sua eredità spirituale: l'utilizzo di questo termine collettivo è possibile in quanto, come vedremo, questi monasteri avevano coscienza della loro origine comune e intrattenevano strette relazioni fra loro.

alla sua morte, avvenuta nel 615, e gli stretti legami che queste comunità monastiche stabilirono fra di loro permettono di parlare senza esagerazioni di un vero e proprio “movimento monastico”³.

L’orizzonte temporale di questo studio va quindi dalla fine del VI secolo alla metà circa del VII: questo periodo comincia con la genesi del movimento monastico colombaniano, in seguito all’insediamento di Colombano in Burgundia e alla sua attività come abate del monastero di Luxeuil, e finisce con l’istituzionalizzazione del movimento in seguito alla stesura della *Vita Columbani* da parte del monaco colombaniano Giona, che segnò il compimento del processo di inserimento a pieno titolo dei monasteri colombaniani nel panorama religioso e socio-politico del continente europeo. Durante questi decenni, il movimento monastico colombaniano subì una sensibile evoluzione in seguito alla morte del fondatore e, negli anni ’20 e ’30 del VII secolo, visse una spettacolare espansione che lo portò a essere uno degli elementi fondamentali dei processi storici che caratterizzarono l’evoluzione dei regni merovingi e del regno longobardo.

L’orizzonte geografico, d’altra parte, copre quelle regioni della *Francia* merovingia e della *Langobardia* in cui, alla metà del VII secolo, si trovavano i monasteri colombaniani: si tratta di un territorio che comprende le zone Nord-orientali della Francia, parte del Belgio e della Svizzera, e l’Italia Nord-occidentale.

È emersa già da questa breve presentazione la necessità di alcuni chiarimenti di carattere lessicale. Innanzitutto, è necessario spiegare perché, per riferirmi al movimento monastico originato dall’esperienza di Colombano in Europa, ho preferito utilizzare esclusivamente il termine “colombaniano” piuttosto che quello, tradizionale e più comunemente utilizzato, di “iberno-franco”⁴. Questa scelta è dettata da due ragioni

³ Un’introduzione fondamentale sui problemi e i metodi di analisi per qualsiasi studio che voglia occuparsi del monachesimo medievale è NELSON, *Medieval Monasticism*. Per una recente panoramica sul monachesimo nella Tarda Antichità e nell’Alto Medioevo, vedi DUNN, *The Emergence of Monasticism*. In particolare, sulla situazione del monachesimo altomedievale in Europa occidentale prima dell’arrivo di Colombano vedi pp. 82 – 110, mentre sull’impatto del monaco irlandese e soprattutto del movimento monastico ispirato alla sua figura vedi pp. 158 – 189.

⁴ Il termine “iberno-franco” (*iröfrankish*) è stato coniato quasi cinquant’anni fa da Friederich Prinz nel suo fondamentale studio sul monachesimo altomedievale in *Francia*. Il suo voluminoso studio, PRINZ, *Frühes Mönchtum im Frankenreich*, in particolare alle pp. 121 – 185, rimane uno dei riferimenti essenziali sul monachesimo colombaniano assieme a MOYSE, *Les origines du monachisme*.

principali⁵. In primo luogo, poiché il termine “colombaniano” è più specifico e si riferisce più propriamente ai monasteri legati alla figura dell’abate di Luxeuil e Bobbio: da un lato, infatti, il termine “iberno-franco” è più ampio, e comprende anche i monasteri fondati nel Nord-Est della *Francia* merovingia dagli altri *peregrini* irlandesi dell’età merovingia o comunque ispirati dalla loro attività missionaria; dall’altro, finisce per essere più restrittivo, perché sarebbe molto difficile far rientrare il monastero di Bobbio, situato in *Langobardia* e politicamente legato alla corte longobarda, nella categoria dei monasteri “iberno-franchi”. In secondo luogo, come vedremo, l’identità e la coesione del movimento monastico colombaniano non erano date tanto da un comune senso di appartenenza irlandese, che al contrario è come vedremo del tutto assente nelle strategie di autodefinizione dei monasteri colombaniani, quanto dall’insistenza sulla figura del fondatore, Colombano, e dai duraturi legami dei monasteri fra loro: in particolare, avremo modo di osservare che l’identità irlandese, indipendentemente dalla questione della consistenza della presenza irlandese fra i monaci colombaniani del VII secolo, che nell’ottica di uno studio di interesse prevalentemente politico come questo non è particolarmente rilevante e di conseguenza non sarà affrontata, non giocò alcun ruolo di rilievo nei rapporti che si instaurarono fra il movimento monastico e i centri di potere laici ed ecclesiastici delle società in cui esso si sviluppò.

Inoltre, merita alcune osservazioni anche la scelta di utilizzare i termini *Francia* e *Langobardia* per individuare i territori all’interno dei quali sorsero i monasteri colombaniani. Con il termine *Francia* – che ho sostanzialmente mutuato dall’inglese data la sua scarsa presenza negli studi di lingua italiana – si intende qui il corrispettivo dei *Frankenreich* della storiografia tedesca, e cioè tutti i territori controllati dai vari rami dinastici della famiglia merovingia nel corso dei quasi tre secoli in cui essi furono al potere (481 – 751): fra la fine del VI secolo e la metà del VII, che è il periodo in esame qui, il territorio di *Francia* si estendeva su tutta l’attuale Francia a esclusione della Bretagna, sulle zone alpine corrispondenti grosso modo all’attuale Svizzera, su buona parte della regione del Belgio e dei Paesi Bassi e sulla parte Sud-occidentale dell’attuale

⁵ Le difficoltà di utilizzo del termine “iberno-franco” in relazione al movimento monastico colombaniano sono state notate da DIERKENS, *Prolegomènes à une histoire*, pp. 379 – 380, e da CHARLES – EDWARDS, *Early Christian Ireland*, pp. 389 – 390, anche se le considerazioni sulle quali i due autori hanno basato la loro scelta differiscono in una certa misura da quelle presentate qui e non sono a mio avviso del tutto condivisibili.

Germania, essenzialmente in Baviera e lungo il corso del fiume Reno. Questi territori furono molto raramente unificati in una singola entità politica, risultando per la maggior parte dell'epoca merovingia divisi in tre regni (Burgundia, Neustria, Austrasia), ciascuno nelle mani di un ramo del gruppo familiare dei merovingi, anche se la situazione era molto fluida e i regni potevano fondersi o mutare confini sulla base della situazione politica contingente: tuttavia, proprio l'unità dinastica del potere regio consente di riferirsi ad essi come a un'entità sostanzialmente unitaria. Con "*Langobardia*", allo stesso modo, ci si riferisce ai territori dell'Italia settentrionale soggetti all'autorità politica dei re longobardi: in seguito allo stanziamento dei Longobardi nel corso del VI e del VII secolo, essa comprendeva tutta l'Italia settentrionale, a esclusione della costa della Liguria e di una parte della Romagna, che rimanevano nelle mani dell'imperatore Bizantino, e la Toscana. È bene notare che in questa sede il termine "*Langobardia*" non include i ducati centro-meridionali di Spoleto e Benevento, che furono a lungo in condizioni di semi-indipendenza rispetto al potere regio longobardo e in ogni caso non furono toccati dall'espansione del movimento monastico colombaniano. Anche se i termini "*Francia*" e "*Langobardia*" compaiono nelle fonti solo più tardi, in età carolingia, essi presentano il vantaggio di non indicare dei territori rigidamente fissati nel tempo e nello spazio, fatto di fondamentale importanza alla luce della natura dei regni barbarici altomedievali, che erano caratterizzati da una persistente instabilità politica e non avevano dei confini precisi ma, piuttosto, delle zone di frontiera fluide e mutevoli.

Riguardo all'uso di questi due termini, è importante sottolineare da subito il fatto che essi sono utilizzati qui con una connotazione eminentemente politica, senza alcun riferimento alle problematiche relative all'importanza delle identità etniche all'interno dei regni barbarici altomedievali: in effetti, esse saranno in sostanza assenti da questo lavoro. In primo luogo, infatti, la recente storiografia ha messo in luce non tanto l'inconsistenza delle categorie etniche, quanto la difficoltà di applicarle in modo efficace allo studio delle dinamiche politiche interne dei regni barbarici altomedievali: da un lato, infatti, è stata efficacemente dimostrata l'importanza del passato romano all'interno dei *regna* dell'Alto Medioevo, sia in termini di persistenze nelle strutture del potere politico sia in termini di sopravvivenza delle *élites*, cosa che ha rivelato il carattere ideologico ed essenzialmente rappresentativo delle identità etniche (che quindi

non corrispondevano in modo univoco alla realtà socio-politica); dall'altro, si è acquisita la consapevolezza che le distinzioni di carattere etnico non costituivano l'elemento fondamentale della coesione e dell'identità dei vari regni barbarici altomedievali, poiché molto più importanti erano i processi di definizione delle *élites* e del potere regio, i cui rapporti erano alla base dell'unità politica del regno⁶. In secondo luogo, si avrà modo di vedere che le problematiche etniche non influenzarono in modo sostanziale gli sviluppi del movimento monastico colombaniano e i processi socio-politici all'interno dei quali esso ebbe un ruolo molto importante nel corso del VII secolo.

Infine, un'ultima annotazione di carattere metodologico: nel testo saranno presenti numerose citazioni di fonti originali, principalmente dalle *Epistulae* di Colombano e dalla *Vita Columbani* di Giona di Bobbio. Esse sono riportate in latino nel corpo del testo, mentre nella nota corrispondente sarà possibile trovare una traduzione che, salvo diversa indicazione, è mia. Per mantenere una coerenza linguistica all'interno del testo, inoltre, anche le citazioni dirette di studi scientifici che di tanto in tanto saranno riportate nel corso della discussione sono presentate in una mia traduzione italiana.

Le difficoltà per lo svolgimento di una ricerca sul movimento monastico colombaniano e sulle sue interrelazioni con le dinamiche politiche dei regni merovingi e del regno longobardo derivano da tre ordini di problemi: in primo luogo, l'ampiezza e la varietà dei fenomeni e dei processi che sono chiamati in causa; in secondo luogo, la natura delle fonti disponibili; in terzo luogo, l'eterogeneità e la tipologia degli studi che sono stati dedicati a questo argomento.

Il primo problema, come si è detto, è legato alla vastità, alla varietà e alla complessità dei processi storici che uno studio esaustivo sul movimento monastico colombaniano coinvolge. Anche in un arco di tempo limitato alla sola prima metà del VII secolo, infatti, il movimento monastico colombaniano è stato un fenomeno di ampia portata, particolarmente complesso e articolato: da un lato, ha avuto esso stesso un impatto straordinario sull'evoluzione della storia europea altomedievale; dall'altro è

⁶ Per delle prospettive recenti su queste questioni nei regni merovingi e nel regno longobardo, vedi rispettivamente GOETZ, *Gens, Kings and Kingdoms: the Franks*, e GASPARRI, *Le élites romane di fronte ai Longobardi*. In entrambi è possibile trovare un panorama della bibliografia precedente.

possibile, studiandolo, far luce su una serie di processi storici e di dinamiche socio-politiche che rivestono un'importanza cruciale per l'analisi delle trasformazioni delle società altomedievali.

L'intreccio dei processi culturali, religiosi, socio/economici, politici, etnici che ruotano attorno all'affermarsi e allo svilupparsi del movimento monastico colombaniano nei regni merovingi e nel regno longobardo è tale che non è in alcun modo possibile riuscire a intraprendere un'analisi complessiva isolandoli e studiandoli separatamente. Ogni problema è legato a tutti gli altri da una complicata serie di rimandi incrociati e influenze reciproche, cosicché, per esempio, il testo delle *Epistulae* colombaniane e quello della *Vita Columbani*, oltre a accavallarsi e attorcigliarsi fra di loro, si intrecciano con le dinamiche politiche del potere regio e delle *élites* di Francia, con le dispute teologiche che percorrevano la penisola italiana, con i problemi legati alla presenza irlandese sul continente e al suo ruolo nel dare forma alla cultura altomedievale. Tutti fenomeni che, a loro volta, sono profondamente interconnessi fra di loro e generano una maglia che rappresenta lo sfondo sul quale proprio la lettura e l'analisi delle fonti vanno collocate. Le tematiche che si incontrano sono innumerevoli, e per di più in larga misura sovrapposte, almeno parzialmente: si trovano questioni mistico-spirituali, come ad esempio le caratteristiche dell'ascetismo di matrice celtico-insulare e le forme della cristianità praticata nei monasteri colombaniani; questioni legate all'organizzazione monastica, come ad esempio i problemi relativi alla struttura interna dei monasteri colombaniani, alla genesi e all'evoluzione della regola che si osservava al loro interno (e alle sue relazioni con le altre regole monastiche), ai rapporti fra i diversi monasteri; questioni teologiche e dottrinali, come la controversia pasquale, la controversia dei Tre Capitoli, l'evoluzione della dottrina del primato di Roma; questioni di carattere culturale, quali l'apporto dell'Irlanda alla cultura europea dell'Alto Medioevo, la storia della letteratura mediolatina, i problemi relativi agli *scriptoria* monastici e quindi alla storia della scrittura e del libro; questioni relative alla presenza ecclesiastica nella società, e cioè, per esempio, l'evoluzione della figura del vescovo e della sua funzione nella società, i cambiamenti nel ruolo dei monasteri fra Tarda Antichità e Alto Medioevo, il problema dei modi, degli attori e dei tempi della cristianizzazione, il mutare dei rapporti fra il papato, i vescovi diocesani e i monasteri; questioni di impronta socio-economica, quali il ruolo dei monasteri come centri di

produzione economica, l'importanza delle comunità monastiche come “serbatoi di santità”, la funzione sociale della *peregrinatio pro Christo* di matrice irlandese; questioni politiche e di potere, come per esempio l'emergere dei monasteri in qualità di centri di controllo del territorio e strumenti attraverso i quali le *élites* aristocratiche esprimevano e perpetuavano la loro preminenza, o i rapporti fra il potere regio e le aristocrazie, laiche ed ecclesiastiche, sia in *Francia*, sia in *Langobardia* (a questo proposito, inoltre, è necessario chiedersi quali siano le analogie e quali le differenze fra i due casi).

Questo solo per elencare gli argomenti che hanno un legame più diretto con il movimento monastico colombiano, anche se sarebbe possibile nominarne molti altri. Appare dunque evidente che non è possibile parlare diffusamente di tutti questi argomenti, e questo studio non si prefigge un obiettivo di tale portata. L'attenzione sarà dunque prevalentemente rivolta in due direzioni: da un lato, si indagheranno i problemi riguardanti l'analisi e l'interpretazione delle fonti disponibili, in particolar modo le *Epistulae* colombiane e la *Vita Columbani*, con una specifica attenzione agli accorgimenti necessari per la loro fruizione come strumenti per la ricerca storica; dall'altro, si tenterà di estrapolare da queste fonti una serie di informazioni utili alla ricostruzione dei processi di carattere socio-politico in atto in *Francia* e in *Langobardia* nel VII secolo e del modo in cui la formazione e la diffusione del movimento monastico colombiano li abbiano influenzati.

Delle fonti si occuperanno in dettaglio i primi due capitoli del testo, elencando le difficoltà che bisogna affrontare per utilizzarle come strumenti di ricostruzione storica, con particolare riferimento al contesto della loro produzione e diffusione e allo stato della conservazione manoscritta. In sede di introduzione mi limito ad elencare le maggiori di queste difficoltà:

- In primo luogo si tratta di fonti di tipologia molto diversa. Le principali fonti utilizzabili sono quelle di tipo narrativo (e in particolare agiografico) che, pur con tutti i problemi che comporta il loro utilizzo, forniscono la maggiore mole di testimonianze a disposizione dello storico per i secoli fra la Tarda Antichità e l'Alto Medioevo. Ad esse vanno però affiancate anche fonti epistolari, per

esempio le lettere composte dallo stesso Colombano o quelle scambiate fra di loro da personaggi coinvolti nel movimento monastico da lui originato o più semplicemente rilevanti da un punto di vista socio-politico; fonti di tipo normativo, dagli atti dei concili ecclesiastici – regionali, nazionali o ecumenici – alle raccolte legislative dei regni barbarici; fonti di origine e interesse prettamente monastici, come regole e penitenziali; fonti documentarie, come le carte pubbliche e private (atti di fondazione monastica, donazioni, carte di esenzione o immunità). Distrarci in questa foresta di *input* diversi non è affatto facile, in quanto ognuna di queste tipologie di fonti proviene da un contesto diverso, serve degli scopi specifici, presenta differenti canoni letterari e canali di trasmissione: insomma, pone problemi di analisi molto diversi, per affrontare i quali è necessario variare di volta in volta l'approccio interpretativo con cui le si affronta, senza tuttavia perdere lo sguardo d'insieme. È vero però che questa difficoltà rappresenta, nondimeno, una ricchezza per lo storico: se intrapresa con le dovute attenzioni e cautela, è proprio l'analisi incrociata di fonti di genere diverso che molto spesso consente di far luce sulla realtà dei processi e dei fenomeni che emergono da ogni singola fonte. La lettura critica dei diversi gruppi di fonti, valutando il diverso modo in cui esse rispondono alle tensioni sociali, politiche e religiose dell'ambiente che le ha prodotte, il diverso accento che esse pongono su aspetti particolari di uno stesso problema, il diverso angolo di visuale dal quale esse permettono di osservare i fatti, è fondamentale per non finire col dare un'interpretazione ingenuamente diretta delle informazioni contenute nei singoli documenti.

- In secondo luogo, il complesso della documentazione, pur così vario, resta piuttosto scarso sotto il profilo quantitativo. Se per alcuni eventi o fenomeni legati all'esperienza di Colombano in Europa si ha un gran numero di dati, tali da permettere (sia attraverso le analogie nelle informazioni che le varie fonti ci offrono, sia soprattutto attraverso le discrasie fra di esse, che spesso – se correttamente interpretate – consentono di gettare uno sguardo più in profondità sui processi che sottendono), per altri si è totalmente al buio, oppure si può tentare di muoversi solo alla flebile luce di un accenno, un indizio, in una singola fonte. Ci sono alcuni casi in cui l'intera interpretazione di un processo storico si basa

soltanto sulla lettura di un singolo passaggio, se non addirittura di una singola parola all'interno di una lettera o di un canone: per quanto possa essere interessante cercare di scoprire la realtà storica attraverso piccoli dettagli, è però il caso di mantenere la più ferma cautela e non basare intere ricostruzioni su di un singolo nodo testuale, magari anche filologicamente complesso.

- Infine, le più importanti fra le fonti disponibili per studiare il movimento monastico colombaniano nelle sue relazioni con le dinamiche politiche del VII secolo, cui sarà dedicato ampio spazio nel corso della discussione, e cioè la *Vita Columbani* di Giona di Bobbio e le *Epistulae* di Colombano, presentano particolari difficoltà relative allo stato della loro tradizione manoscritta, anche se in modi molto diversi fra loro. Per quanto la tradizione manoscritta della *Vita Columbani* sia molto abbondante, infatti, il testo non è conservato in nessun codice antecedente al IX secolo, e al loro interno il testo dell'opera di Giona è riportato in modo profondamente ineguale, con differenze anche rilevanti nella struttura: è molto difficile, pertanto, sia risalire alla struttura originale dell'opera, sia comprendere quando e perché essa cominciò a essere fatta circolare in versioni così diverse fra loro. Le *Epistulae*, al contrario, sono conservate in un unico esemplare, per di più molto tardo, essendo risalente al XVII secolo: questo fatto, oltre a rendere particolarmente difficile l'interpretazione di alcuni passaggi del testo, pone notevoli interrogativi in ordine ai motivi di un così scarso interesse per gli scritti di Colombano. In entrambi i casi, comunque, non è possibile leggerle acriticamente e ricostruire agevolmente l'esperienza colombaniana in Europa sulla base delle informazioni che si trovano al loro interno: queste informazioni devono essere attentamente vagliate alla luce dell'effettiva circolazione dei testi, che a sua volta deve essere analizzata in proprio, in quanto essa stessa può rivelare alcune dinamiche in atto sia nei monasteri colombaniani sia nei soggetti politici con cui essi erano in contatto.

La bibliografia sull'argomento (o sarebbe forse meglio dire, a questo punto, sugli argomenti) rappresenta l'ultimo elemento di difficoltà per uno studio di questo genere: la varietà dei temi e dei soggetti connessi con la figura di Colombano e con il movimento monastico originatosi in seguito alla sua esperienza in Europa ha fatto sì che

gli studi che sono stati dedicati a queste problematiche – anche recentemente – siano stati quasi sempre molto settoriali, analizzando di volta in volta soltanto uno, o al più alcuni, degli aspetti del fenomeno; le stesse fonti disponibili per studiare l’esperienza colombaniana in Europa e i processi a essa connessi sono state di volta in volta affrontate a partire da angolazioni diverse, analizzate in modo differente a seconda della prospettiva da cui gli studi partivano e degli scopi che si prefiggevano. Come conseguenza, la bibliografia di riferimento è sterminata, e inoltre presenta un tasso molto elevato di eterogeneità: a causa di ciò, risulta particolarmente difficile legare fra loro studi che, pur presentando magari riflessioni interessanti sul tema che qui interessa, tendono a procedere su binari paralleli con pochi punti di contatto. Nella pur evidente necessità di tenere in considerazione il più possibile lo stato presente degli studi che riguardano l’oggetto di questo lavoro, mi sono quindi limitato a riferirmi in modo esplicito a quelli più importanti, o che più direttamente si occupano delle tematiche socio-politiche che intendo mettere in luce, il tutto con un occhio di riguardo nei confronti della bibliografia più recente, che da un lato permette a chi fosse interessato di recuperare facilmente tutti i riferimenti alle opere più datate, e dall’altro si muove all’interno degli schemi interpretativi introdotti nella storiografia a partire dalla metà del XX secolo.

C’è poi un’altra considerazione da fare relativamente alla bibliografia su Colombano e sul movimento monastico colombaniano. L’interesse per questi temi, in effetti, è stato molto elevato fin dal XVII secolo, con il risultato che l’abate irlandese è una delle figure più note e celebrate dell’Alto Medioevo europeo. Tuttavia, la totalità degli studi precedenti la fine del XIX secolo e un gran numero di quelli successivi (sicuramente la maggioranza almeno fino agli anni ’50 del XX secolo) sono stati prodotti in ambiente religioso. La conseguenza di questo fatto è che il punto di vista di queste analisi è da un lato limitato, perché si concentra solo su certi aspetti dell’esperienza monastica colombaniana in Europa (la santità del fondatore, la spiritualità del movimento monastico, *etc.*), e dall’altro spesso apologetico e quindi fazioso. Si parte infatti quasi sempre dal presupposto che tutte le azioni di Colombano e dei suoi seguaci e discepoli fossero dettate da “spirito cristiano”, e si cerca quindi di trovare nelle fonti, spesso attraverso una lettura acritica o forzata, prove di questo atteggiamento: ci si fida per esempio, in modo spesso ingenuo, della buona fede delle fonti agiografiche, oppure si

leggono nelle opere di Colombano delle dimostrazioni – in gran parte anacronistiche – dell’unità e provvidenzialità della Chiesa. Non si vuole qui negare che le preoccupazioni spirituali fossero per i monaci e gli ecclesiastici medievali al centro dell’esperienza terrena, tutt’altro: quello su cui è però importante porre l’accento è che non è possibile considerarle come esclusive, rinunciando in questo modo a cercare nel fenomeno monastico le tensioni e le dinamiche politiche che caratterizzano l’Alto Medioevo nella sua totalità. Anche perché, se si rinuncia a farlo, non si potrà mai arrivare a una vera comprensione di un periodo storico in cui le vicende terrene e quelle celesti erano così profondamente intrecciate tra loro, e le cui testimonianze – anche sui problemi sociali, economici e politici – provengono in gran parte da documentazione di carattere religioso.

I primi due capitoli saranno dedicati all’analisi critica delle fonti più importanti per studiare la nascita e lo sviluppo del movimento monastico colombaniano, i suoi rapporti con i principali soggetti religiosi e politici del VII secolo e il suo ruolo all’interno delle dinamiche evolutive nelle società dei regni merovingi e del regno longobardo in relazione con le quali esso è sorto e si è sviluppato. Da un lato, quindi, si prenderanno in considerazione gli scritti di Colombano, e in particolare le sue *Epistulae*; dall’altro, la *Vita Columbani*, composta circa venticinque anni dopo la morte dell’abate irlandese da Giona di Bobbio, monaco colombaniano e personaggio che occupò una posizione di rilievo in seno alla società della *Francia* alla metà del VII secolo. Le altre fonti, di varia natura, che offrono informazioni sul movimento monastico colombaniano, serviranno a fornire un *background* sul quale collocare lo studio delle due fonti principali.

Il primo capitolo sarà dunque dedicato agli scritti di Colombano. Dopo aver tratteggiato un veloce profilo biografico dell’abate irlandese, si metteranno brevemente in luce i problemi posti dalla lettura delle sue opere: la possibilità (o meno) di definire un *corpus* colombaniano, tenendo presente l’estrema varietà dei testi attribuiti a Colombano; le difficoltà di attribuzione che caratterizzano molti di essi; la precarietà della loro tradizione manoscritta, e i problemi legati alla loro circolazione, trasmissione e conservazione. In seguito, si offrirà un’analisi dettagliata del testo delle *Epistulae*: dopo averle collocate all’interno del loro contesto di composizione, e dopo aver brevemente presentato gli accorgimenti da adottare per una corretta interpretazione del

testo alla luce della loro appartenenza al genere letterario epistolare, si esporranno gli argomenti che in esse sono trattati e si analizzeranno le problematiche che esse presentano.

Il secondo capitolo sarà invece dedicato alla *Vita Columbani*, una sorta di “biografia ufficiale” dell’abate di Luxeuil e Bobbio che sarebbe diventata il testo di riferimento per i componenti del movimento monastico colombaniano: si tratta di un testo di straordinario interesse sotto molti punti di vista. Anche in questo caso si presenteranno i problemi propri dal genere letterario al quale il testo appartiene, enunciando le difficoltà che derivano dall’uso di un testo agiografico come fonte storica. In seguito, dopo alcune osservazioni preliminari sulla vita dell’ autore, sulla struttura del testo, sulle fonti e i modelli letterari ai quali esso è ispirato e dai quali recupera le informazioni che contiene, si tenterà di ricostruire il contesto in cui la *Vita Columbani* è stata composta e fatta circolare: in questo modo sarà possibile individuare quale fosse il pubblico cui si rivolgeva e, di conseguenza, gli interessi ai quali rispondeva e gli scopi che si prefiggeva. Solo su queste basi sarà infatti possibile apprezzare appieno la posizione occupata dalla *Vita Columbani* nelle dinamiche religiose e socio-politiche della metà del VII secolo e la importanza che essa ebbe nel dare forma al movimento monastico colombaniano in relazione a esse.

Attraverso un confronto incrociato fra le *Epistulae* e la *Vita Columbani*, alla luce del quale sarà possibile collocare ciascuna di esse in una nuova prospettiva e così riuscire a comprendere meglio le informazioni che esse forniscono, penetrando attraverso i silenzi, le deformazioni e le costruzioni che presentano, sarà infine possibile illuminare i processi storici sui quali queste fonti si innestano, risultandone allo stesso tempo un prodotto e un elemento costitutivo. In effetti, come è stato recentemente notato, se da un lato non è possibile avvicinarsi alla figura di Colombano senza utilizzare le informazioni contenute nella *Vita Columbani*, dall’altro anche l’opera di Giona risulta del tutto incomprensibile (per lo meno nei suoi aspetti più interessanti e specifici, che non sono direttamente evidenti a una lettura acritica del testo e sono legati allo sviluppo del movimento monastico colombaniano e ai processi storici nei quali esso è coinvolto) se non è associata a un’analisi della figura dell’abate irlandese basata sui suoi scritti, in particolar modo sulle *Epistulae*. In effetti, così come si può utilizzare la *Vita Columbani* come fonte per conoscere Colombano, allo stesso modo si può utilizzare Colombano

come fonte per comprendere meglio l'opera di Giona⁷. Le *Epistulae*, infatti, hanno il pregio di offrire informazioni di prima mano, strettamente contemporanee alla vita del fondatore di Luxeuil e Bobbio e dunque preziose per ricostruire le origini del movimento monastico colombaniano: tuttavia, esse non sono sufficienti per ricostruire una narrazione coerente e continua dell'esperienza colombaniana e, al contrario, consentono solamente di scorgere, di quando in quando, lo svolgersi degli eventi e la presenza delle tensioni che li determinarono, senza peraltro fornire uno sfondo sul quale innestarli. La *Vita Columbani*, d'altronde, pur fornendo un resoconto complessivo e narrativamente coerente dell'esperienza di Colombano e dei suoi successori, è un'accurata costruzione letteraria che risponde a tutta una serie di pressioni e di interessi, legati al pubblico (o, come vedremo, ai pubblici) ai quali è rivolta e agli scopi che si prefigge: pertanto, essa non riflette direttamente i processi che descrive, ma li deforma in modo consapevole e per un fine preciso.

Qualunque studio che riguardi gli scritti di Colombano, la *Vita Columbani*, oppure il movimento monastico colombaniano e le sue relazioni con gli altri attori politici dei regni barbarici in cui esso si è sviluppato – episcopato, aristocrazie, potere regio, papato – non può che procedere in parallelo, in un continuo gioco di rimandi incrociati da una fonte all'altra. Solo mediante quest'opera di decostruzione e di chiarificazione, dunque, sarà possibile utilizzare proficuamente le informazioni che le fonti ci offrono: si tenterà dunque di comprendere a fondo i rapporti fra l'esperienza colombaniana in Europa, le dinamiche socio-politiche delle società barbariche all'interno delle quali essa si è sviluppata e le tensioni religiose che caratterizzavano in quegli anni il continente europeo. In particolare, prendendo in considerazione i risultati della recente bibliografia sull'argomento, l'attenzione sarà rivolta al complicato e multifocale intreccio nel quale si articolavano le relazioni del movimento monastico colombaniano con l'episcopato, le aristocrazie, il potere regio e il papato nella prima metà del VII secolo. Come si vedrà, e come è chiaramente mostrato dalla distribuzione geografica dei monasteri colombaniani (**vedi tavola 5**), è la *Francia* merovingia la regione nella quale il movimento monastico colombaniano ha conosciuto la sua massima espansione: di conseguenza, molti dei ragionamenti che saranno espressi nel secondo capitolo faranno riferimento alle

⁷ O'HARA, *Jonas of Bobbio and the Vita Columbani*, p. 8

dinamiche di ridefinizione socio-politica che caratterizzarono la società franca nella prima metà del VII secolo e alla funzione che i monasteri colombaniano assolse al loro interno, pur senza dimenticare la presenza del papato di Roma come fattore di natura politica e religiosa con il quale la *Vita Columbani* e in generale il movimento monastico colombaniano dovettero confrontarsi.

Con il terzo capitolo, invece, ci si sposterà in *Langobardia*, per analizzare in modo più specifico un singolo monastero colombaniano e le sue relazioni con la società nella quale era insediato: la diffusione del movimento monastico colombaniano in *Langobardia*, in effetti, fu limitata al monastero di Bobbio. In primo luogo, saranno presentate le fonti disponibili per lo studio dell'ultimo monastero fondato da Colombano nel corso del VII secolo, mettendo in luce le differenze, di consistenza e di tipologia, rispetto al caso franco. In seguito, dopo aver offerto un profilo bibliografico sull'esperienza di Colombano in *Langobardia* e sui rapporti del monastero di Bobbio con il potere regio longobardo da un lato e con il papato dall'altro, si proporrà un nuovo punto di vista per interpretare questi fenomeni. Sarà necessario capire se, e fino a che punto, i ragionamenti validi per la *Francia* merovingia siano applicabili alla *Langobardia* del VII secolo, esponendo le analogie e le differenze fra le due realtà. Osservando le interazioni del monastero di Bobbio con il potere politico longobardo e con il papato, si fornirà una griglia interpretativa attraverso la quale capire in che modo le diverse condizioni di partenza – come per esempio la maggiore prossimità geografica e la più significativa funzione politica del papato e dell'impero romano d'oriente, oppure lo stadio più embrionale, nel regno longobardo, dei processi di definizione in senso dinastico del potere regio da un lato, e di consolidamento dei rapporti politici all'interno della struttura sociale dall'altro – abbiano influenzato il diverso svolgersi delle dinamiche che portarono all'emergere dei monasteri colombaniani come centri di potere e di controllo del territorio.

1. LA FIGURA DI COLOMBANO ATTRAVERSO I SUOI SCRITTI

1.1 L'ESPERIENZA DI COLOMBANO IN EUROPA: UNA PANORAMICA SULLE FONTI (TEMI, CONTRADDIZIONI E METODI)

Uno dei modi per avvicinarsi alla figura di Colombano è la lettura dei testi che egli stesso ha composto⁸: essi rappresentano, in effetti, il primo e fondamentale punto di partenza per cominciare a prendere confidenza con l'abate irlandese, per almeno due motivi. Da un lato, essi possono aiutare a comprendere meglio l'atteggiamento spirituale, il pensiero e le idee del loro autore. Dall'altro, essi preservano l'unica testimonianza diretta dell'esperienza di Colombano in Europa: in primo luogo, essi conservano informazioni di prima mano, privi di intermediazioni; in secondo luogo, essi sono strettamente contemporanei agli eventi ai quali si riferiscono. Leggendoli e analizzandoli criticamente, quindi, è possibile ricavare informazioni preziose sull'attività di Colombano all'interno delle società barbariche con le quali entrò in contatto, e capire che tipo di relazioni si instaurarono fra l'abate irlandese e i monasteri da lui fondati e i differenti contesti religiosi, sociali e politici all'interno dei quali prese forma l'esperienza colombaniana nel suo insieme.

Prima di addentrarci nell'analisi delle opere di Colombano è bene tracciare un breve profilo biografico dell'abate irlandese, in modo da avere alcuni punti di riferimento e poter collocare i suoi scritti su uno sfondo, per quanto possibile, solido. La vita di Colombano ha, come è facile immaginare, suscitato grande interesse negli studiosi per molto tempo, dando origine a moltissime e dettagliate ricostruzioni, con puntuali

⁸ L'unica edizione completa (con traduzione inglese) delle opere di Colombano si trova in WALKER, *Sancti Columbani Opera*, in cui è possibile trovare anche un'ampia introduzione. Le citazioni testuali saranno dunque riferite a quest'edizione, ma si è tenuto conto sia delle critiche – anche radicali – al lavoro di Walker (per esempio ESPOSITO, *On the new Edition*; SMIT, *Studies on the language and style*), sia delle altre edizioni delle singole opere che si sono succedute nel corso degli anni (vedi oltre, nella bibliografia, per i riferimenti alle singole edizioni dei testi).

riferimenti alle fonti primarie⁹: non è necessario in questa sede dedicarsi a un esame minuzioso della documentazione disponibile o inoltrarsi in un'analisi dei complicati problemi interpretativi posti dalla natura e dalla scarsità delle fonti, per i quali si rimanda alla bibliografia citata. Senza avere la pretesa di essere in alcun modo esaustivo e senza essere appesantito da richiami puntuali alle fonti primarie, quindi, quello che segue, quindi, sarà solo un conciso accenno alla biografia di Colombano, che è necessario tenere presente per una corretta inquadratura storica delle sue opere. Altri – in alcuni casi più dettagliati – riferimenti alla vita di Colombano saranno effettuati nel corso del lavoro, quando si riveleranno utili a una maggiore comprensione dei temi in oggetto. Per consentire una migliore comprensione visuale dei numerosi spostamenti che caratterizzarono la vita dell'abate irlandese, ho fornito in appendice una rappresentazione grafica dei suoi viaggi attraverso l'Europa (**vedi tavola 6**).

Colombano¹⁰ nacque da qualche parte nell'Irlanda Sud-orientale (l'attuale Leinster), probabilmente attorno alla metà del VI secolo (*circa* 550), da una famiglia della piccola aristocrazia locale. Ancora adolescente, avrebbe lasciato la sua terra natale e incominciato i suoi studi teologici e la sua vita monastica al seguito di Sinell Mac Mianiach, abate di Claen Inis (nell'attuale Irlanda del Nord): qualche anno più tardi (*circa* 575 – 580) si situerebbe il suo ingresso nel celebre monastero di Bangor, poco distante, e la sua ordinazione da parte dell'abate Comgall. Pare che sia proprio durante la sua esperienza monastica nella madrepatria che Colombano abbia acquisito la maggior parte degli strumenti linguistici, culturali e teologici che avrebbe poi utilizzato

⁹ Gli studi relativi alla vita di Colombano sono numerosissimi, e non è possibile richiamarli, seppur brevemente, qui. La più recente ed efficace ricostruzione della vita di Colombano, con ampi riferimenti bibliografici agli studi precedenti, si trova in BULLOUGH, *The Career of Columbanus*, rielaborazione e approfondimento con alcune correzioni della voce dello stesso autore nel Dizionario Biografico degli Italiani (BULLOUGH, *Colombano*), su cui mi sono principalmente basato per il paragrafo che segue. Vedi anche SCHÄFERDIEK, *Columbanus Wirken im Frankenreich*.

¹⁰ Ho preferito utilizzare la forma Colombano per riferirmi all'abate irlandese, sebbene egli stesso si presenti come *Columba* nelle sue lettere. I motivi principali di questa scelta sono due: da un lato è in questo modo possibile distinguerlo da Colomba di Iona (anche se in alcuni studi, proprio per questo motivo, è possibile incontrare la variante Colomba il giovane), dall'altro, il fatto che è Colombano il nome con cui l'abate di Luxeuil e Bobbio è universalmente noto al pubblico moderno, e già Giona, nella *Vita Columbani*, che pure utilizza entrambe le forme, mostra una netta preferenza per *Colombanus*. Sul problema del nome vedi comunque BULLOUGH, *The Career of Columbanus*, pp. 2 – 3, e SMIT, *Studies on the language and style*, pp. 149 – 151.

nella stesura delle sue opere¹¹. Attorno al 590, poi, Colombano partì con alcuni compagni alla volta del continente, e dopo un breve soggiorno in Bretagna fu accolto alla corte di un re merovingio d’Austrasia e/o Burgundia (probabilmente Gontrano o Childeberto II¹²): con l’appoggio del ramo della dinastia merovingia che regnava in quegli anni in Burgundia, si sistemò nella regione alla base della catena montuosa dei Vosgi (nell’attuale Alsazia) dove fondò un monastero ad Annegray e poco dopo, probabilmente nel 593, avrebbe istituito nelle vicinanze quella che sarebbe diventata la principale sede monastica di appartenenza colombaniana in *Francia*, Luxeuil. Avrebbe poi fondato nella stessa zona un terzo monastero, Fontaine. Nei successivi vent’anni circa Colombano rimase in Burgundia, intrattenendo relazioni più o meno strette con i maggiori soggetti politici del tempo (famiglie aristocratiche, vescovi, dinastia regnante, papato), con i quali ebbe rapporti ora di collaborazione e supporto (per esempio con il potere regio e con molte famiglie aristocratiche, almeno fino al 610), ora conflittuali (per esempio, con i vescovi): è a questa permanenza ventennale a Luxeuil che risalgono la maggior parte delle opere attribuite a Colombano, fra cui le prime quattro *Epistulae*, almeno alcune fra le *Instructiones*, le due *Regulae* e il *Paenitentiale*. Attorno al 610, però, le tensioni catalizzate dalla sua figura causarono la fine del supporto che gli garantiva la dinastia regia di Burgundia (nelle figure della regina madre Brunilde e di suo nipote Teoderico II), cosa che portò alla sua espulsione dal regno: dopo aver girovagato attraverso i tre regni merovingi (ed essersi fermato presso le corti di Teodeberto II di Austrasia e di Clotario II di Neustria), Colombano lasciò la Gallia per stabilirsi brevemente in eremitaggio a Bregenz, sul lago di Costanza: la sosta fu, però, di breve durata, e pochi mesi dopo Colombano – lasciato a Bregenz dopo una disputa con il suo discepolo Gallo – attraversò le Alpi e fece il suo ingresso in Italia, venendo accolto alla corte di Milano da Agilulfo e Teodolinda (circa 612). Ancora una volta, l’appoggio del potere regio gli consentì di fondare un monastero, in questo caso nell’Appennino Ligure – Toscano, a Bobbio, luogo in cui si ritirò e morì alla fine del

¹¹ Tutte le opere di Colombano giunte fino all’età moderna sono state da lui composte quando già si trovava sul continente. Si ritiene – con relativa sicurezza – che ne abbia scritte delle altre già durante la sua permanenza in Irlanda, ma nonostante molti i tentativi di identificarle con vari testi di origine altrimenti ignota, esse sono quasi certamente andate perdute.

¹² Vedi oltre, appendice al paragrafo 2.3.3, pp. 196 – 203, per l’identificazione del re che accolse e supportò Colombano dopo il suo arrivo in *Francia*.

615: è al suo periodo di permanenza in Italia che risalgono la maggior parte delle *Instructiones* e l'*Epistula V*.

Avendo presente a grandi linee lo sfondo evenemenziale sul quale si colloca la composizione delle opere di Colombano, è possibile a questo punto passare a individuare i problemi e le difficoltà che è necessario affrontare per poterle leggere e interpretare, e gli strumenti di analisi grazie ai quali sarà possibile utilizzarle come fonti storiche¹³.

Il primo e fondamentale elemento di difficoltà che si pone a chi voglia studiare gli scritti di Colombano è il disordine, la disorganicità e soprattutto la scarsità della base manoscritta a nostra disposizione per ricostruirne i testi¹⁴. Le prime cinque lettere (che sono, oltretutto, le opere più importanti per gli argomenti presi in esame in questo lavoro) sono state trasmesse separatamente rispetto a tutti gli altri scritti attribuiti a Colombano. I due esemplari in cui sono oggi contenute consistono in una riproduzione manoscritta prodotta da un monaco di San Gallo agli inizi del XVII secolo¹⁵ e nella riproduzione che ne fece, sempre all'inizio del XVII secolo, Patrick Fleming, e che sta alla base dell' *editio princeps*¹⁶. Essi derivano con ogni probabilità da due manoscritti strettamente imparentati se non addirittura da un medesimo esemplare bobbiese, ora in ogni caso perduto. Quanto alle altre opere, la cui base manoscritta è un po' più

¹³ La bibliografia sulle opere di Colombano è immensa. In seguito all' *editio princeps* di Peter Fleming del 1667 gli scritti di Colombano hanno suscitato l'interesse degli studiosi. Non potendo richiamare qui oltre duecento anni di studi dai caratteri più disparati, mi limito a rimandare a LAPIDGE – SHARPE, *A bibliography of Celtic – Latin literature*, pp. 165 – 168 (numeri 639 – 642) e pp. 171 – 172 (numeri 650 – 656) e all'ampia bibliografia in LAPIDGE, *Columbanus: Studies on the Latin Writings*, pp. 287 – 304. Gli studi contenuti nel suddetto volume saranno, per altro, i principali riferimenti di questo capitolo.

¹⁴ Non è possibile addentrarsi qui nei dettagli dei problemi relativi alla trasmissione manoscritta delle singole opere di Colombano, anche perché l'interesse sarà riservato in modo specifico alle *Epistulae*. In generale, su questi problemi vedi l'introduzione all'edizione di Walker: WALKER, *Opera*, pp. xxxv – lxxii (in cui sono presenti anche i riferimenti alle precedenti edizioni dei singoli scritti e agli studi che vi si riferiscono) e ivi BIELER, *Notes on the Text tradition*, pp. lxxiii – lxxxii. Rilievi critici e aggiunte si trovano nelle recensioni di A. MUNDÓ, *L'Édition des Oeuvres*, pp. 289 - 293 e di ESPOSITO, *On the new Edition*, pp. 186 – 191, cui ha risposto BIELER, *Editing Saint Columbanus*, pp. 139 – 141. Considerazioni in merito si trovano anche in SMIT, *Studies on the language and style*, pp. 33 – 38, e in NUVOLONE – TODDE, *Le Lettere di S. Colombano*, pp. 58 – 70.

¹⁵ San Gallo, Stiftsbibliothek, 1346 (M in WALKER, *Opera*).

¹⁶ *Collectanea Sacra*, Louvain, 1667 (F in WALKER, *Opera*).

consistente, in due soli manoscritti altomedievali¹⁷ si trovano, riunite insieme e attribuite a Colombano, la cosiddetta *Epistula VI*, le tredici *Instructiones*, la *Regula monachorum* – ma non la *Regula coenobialis* – e il *Paenitentiale*. Tuttavia, in tutti gli altri casi questi scritti hanno avuto una trasmissione separata, e di ciascuna opera – o gruppo di opere – esistono versioni anche molto differenti nei diversi codici che le preservano. Questo carattere scarno e sconnesso nella trasmissione degli scritti colombaniani pone, di conseguenza, vari problemi e, in primo luogo, l’ovvia difficoltà di ricostruzione del testo ove la base manoscritta non sia chiara e non sia possibile un confronto con altri esemplari: questo fa sì che la ricostruzione del testo sia, in vari punti, basata su emendazioni dettate da considerazioni puramente linguistiche o di coerenza interna e, pertanto, dubbia. In particolare nelle lettere, ci sono vari luoghi – anche importanti per la determinazione del significato complessivo del testo – in cui non c’è consenso fra gli studiosi.

Ora, salta all’occhio un’evidente discrasia tra l’enorme importanza che la figura di Colombano ha rivestito nel corso dei secoli (fin dagli anni immediatamente successivi alla sua morte) e il travolgente successo del monachesimo colombaniano (che diventerà nel VII secolo, come vedremo, uno degli strumenti di potere delle dinastie regie e delle aristocrazie) da un lato, e la scarsa diffusione degli scritti del fondatore dall’altro: una tale pochezza nelle testimonianze dell’*Opera* di Colombano lascia assolutamente stupefatti, soprattutto se la si confronta con l’ampia diffusione che ha caratterizzato in epoca medievale la *Vita Columbani* di Giona, che è preservata in oltre cento manoscritti prodotti tra il IX e il XIV secolo e ha influenzato, a livello narrativo, tematico, e addirittura lessicale un buon numero di testi di età merovingia¹⁸. La differenza è talmente macroscopica da non poter essere considerata in alcun modo casuale, né essere attribuita alle consuete difficoltà di conservazione e trasmissione dei testi caratteristiche dell’epoca altomedievale. Che nessuno dei monasteri legati all’esperienza colombaniana, in cui pure la figura del fondatore occupava un posto centrale e che erano oltretutto forniti – almeno alcuni tra di essi – di *scriptoria* molto attivi nella conservazione, copia e distribuzione di altri testi, abbia sentito l’esigenza o avuto

¹⁷ Si tratta di due manoscritti conservati a Torino, databili al tardo IX secolo e di probabile origine bobbiese (Torino, Biblioteca Nazionale, G.V.38 e Torino, Biblioteca Nazionale, G.VII.16; rispettivamente T e Ti in WALKER, *Opera*).

¹⁸ Vedi oltre, paragrafo 2.1, testo alle note 343 e 344.

l'interesse di preservare e diffondere le uniche memorie di prima mano relative a Colombano risulta, in un primo momento, quasi sconvolgente: il fatto è così sorprendente, a un primo sguardo, da rendere necessario porsi il problema del perché un'eventualità del genere possa essersi avverata. È evidente che, se i monasteri fondati da Colombano o legati in qualche modo alla sua figura e alla sua esperienza europea decisero di non diffondere i suoi scritti, e una così scarsa presenza dei testi colombaniani nei manoscritti non può che essere una prova del fatto che ci fu una scelta consapevole in tal senso, e in particolar modo condannarono all'oblio le sue lettere (e non è casuale che proprio le lettere subirono questo trattamento in modo più evidente), essi dovevano avere i loro buoni motivi. È altrettanto evidente che, se gli scritti di Colombano non hanno avuto che una diffusione molto limitata, essendo noti, già poco tempo dopo la morte dell'abate irlandese, solo in ristretti ambienti monastici, essi non possono aver avuto un impatto determinante nello sviluppo e nell'espansione del movimento monastico nel suo insieme (che, al contrario, sono stati impressionanti) né, tantomeno, nei legami che il movimento stesso andava stringendo con altri soggetti politici nella *Francia* merovingia e in *Langobardia*¹⁹. Come si comincia a vedere, questo è uno dei nodi centrali del presente lavoro: legare queste due considerazioni (l'assoluta intenzionalità della mancata diffusione delle opere del fondatore da parte dei monasteri che a lui si rifacevano, e l'assenza degli scritti di Colombano dai testi fondativi dell'espansione del movimento monastico colombaniano e dell'intensificarsi dei suoi rapporti con gli altri soggetti politici) significa infatti, in ultima analisi, avvicinarsi a comprendere davvero i processi in atto nei primi decenni di storia del monachesimo colombaniano in Europa. Su questo problema, e cioè la mancata diffusione delle opere di Colombano da parte di chi avrebbe dovuto avere l'interesse a farlo, che qui è possibile solo presentare, sarà necessario quindi tornare in seguito: solo alla luce dell'analisi di tutte le fonti a nostra disposizione, e in particolare della *Vita Columbani*, e dopo aver compreso i processi e le dinamiche in atto nel mondo merovingio e in quello longobardo al cui interno si inserirono i monasteri originati

¹⁹ Per un esempio di studio che, al fine di comprendere il vero impatto di un testo al momento della sua produzione e diffusione, svolge un'analisi serrata della sua effettiva distribuzione basandosi sulla tradizione manoscritta, vedi innanzitutto il pionieristico studio MCKITTERICK, *The Carolingians and the written word*.

dall'esperienza di Colombano, infatti, sarà possibile comprenderne davvero il significato e la portata.²⁰

Il secondo importante problema da affrontare, in parte causato proprio dalla scarsità di testimonianze dirette e dalla complessità della loro tradizione manoscritta, è quello dell'autenticità degli scritti e della genuinità della loro attribuzione a Colombano: è stato infatti molto difficile stabilire l'effettiva paternità da parte dell'abate irlandese degli scritti che nel corso dei secoli gli sono stati attribuiti. È stato questo un altro dei nodi principali affrontati dalla critica: a lungo dibattuto dagli studiosi²¹ non è, in realtà, ancora approdato a una conclusione definitiva. Pur non essendo intenzione di questo studio entrare nei dettagli della questione, non è possibile ignorarla *tout court*: nella sua edizione, G. S. M. Walker ha incluso – come scritti autentici – sei lettere (*Epistulae*), tredici sermoni (*Instructiones*), due regole (*Regula monachorum* e *Regula coenobialis*), un penitenziale (*Paenitentiale*), e cinque poesie (*Carmina*). Altri scritti di vario genere, già considerati spuri dall'editore, sono stati da lui presentati nell'appendice²². Fra tutti questi scritti, gli unici la cui attribuzione a Colombano non è mai stata messa in discussione sono le prime cinque lettere, mentre tutte le altre opere sono state, a varie riprese e a vario titolo, considerate spurie o comunque di attribuzione molto dubbia: su questa questione, che pure non è definitivamente risolta (e probabilmente non lo sarà mai), si tornerà brevemente tra poco.

Infine, come si capisce bene leggendo l'elenco delle opere di Colombano, si tratta di un insieme piuttosto eterogeneo, che comprende scritti appartenenti a generi letterari molto diversi fra loro: c'è quindi una mancanza di coerenza che rende difficile parlare di un *corpus* colombaniano propriamente detto e, soprattutto, implica che lo studio di ogni gruppo di scritti richieda un'attenzione particolare e diversa, legata alla specifica

²⁰ Vedi oltre, paragrafo 2.4, pp. 205 – 207.

²¹ I primi approcci scientifici allo studio dell'autenticità degli scritti colombaniani si devono ai suoi primi editori tedeschi (che trattarono però ogni opera separatamente). Il riferimento a questi studi si può trovare in LAPORTE, *Les Sources de la Biographie*, pp. 75, note 1 – 3, che a sua volta ha ripreso il problema in tre articoli di poco successivi apparsi in rapida successione in "Revue Mabillon": LAPORTE, *Étude d'autenticité des oeuvres*.

²² WALKER, *Opera*, pp. 198 – 215. Neppure in appendice ha trovato spazio un'altra composizione poetica (i cosiddetti *Monosticha*), variamente attribuita a Colombano nel corso degli anni ma ormai considerata quasi universalmente spuria.

tipologia letteraria cui appartiene. Anche per questo motivo, oltre che per il diverso interesse che le varie opere di Colombano rivestono per gli scopi di questo lavoro, ci si occuperà in modo estensivo solo delle *Epistulae*: esse sole consentono, infatti, di confrontare l'esperienza storica di Colombano con la versione che ne offre la *Vita Columbani* e, di conseguenza, permettono di fare luce sulla genesi, la struttura e gli scopi dell'opera di Giona all'interno del suo contesto di produzione e diffusione. Gli altri scritti, al contrario, oltre a essere stati a lungo di attribuzione molto incerta e a non essere ancora unanimemente considerati, almeno non nella loro interezza, come prodotti dell'abate irlandese, non presentano caratteristiche e contenuti tali da renderli particolarmente utili per un'indagine dei rapporti fra i monasteri colombaniani e le dinamiche socio-politiche delle società barbariche all'interno delle quali essi furono fondati e si svilupparono: di essi sarà dunque fornita solo una breve presentazione, in cui si cercherà di individuare i problemi storiografici che pongono e sui quali aiutano a far luce, rimandando alla bibliografia pertinente per un'analisi più approfondita.

Come si è detto, a Colombano è stato attribuito un *corpus* di scritti che comprende, a parte le sei *Epistulae*, tredici *Instructiones*, due *Regulae*, un *Paenitentiale* e alcuni *Carmina*²³. La lunga polemica sull'autenticità di questi testi, o per meglio dire sulla genuinità della loro attribuzione a Colombano, pare aver raggiunto una sistemazione soddisfacente grazie alla recente pubblicazione del volume "Columbanus: Studies on the Latin Writings", a cura di M. Lapidge, al cui interno è possibile trovare ampi studi riguardanti i singoli gruppi di testi²⁴: se si escludono i *Carmina*, sulla cui attribuzione a Colombano la storiografia è tuttora divisa²⁵, allo stato attuale delle ricerche gli studiosi hanno raggiunto un ottimo grado di consenso nell'assegnare a Colombano le lettere e i

²³ Editi in WALKER, *Opera*, rispettivamente alle pp. 60 – 120 (*Instructiones*), 122 – 142 (*Regula Monachorum*), 142 – 168 (*Regula Coenobialis*), 168 – 180 (*Paenitentiale*) e 182 – 196 (*Carmina*).

²⁴ Vedi LAPIDGE, *Columbanus: Studies on the Latin Writings*. In particolare, sui singoli gruppi di testi vedi rispettivamente WRIGHT, *Columbanus's Epistulae (Epistulae)*; STANCLIFFE, *The thirteen sermons attributed to Columbanus (Instructiones)*; STEVENSON, *The monastic rules of Columbanus (Regulae)*; CHARLES – EDWARDS, *The penitential of Columbanus (Paenitentiale)*. In tutti è presente una discussione sulla genuinità dell'attribuzione a Colombano degli scritti, e in tutti è possibile trovare ampi riferimenti alla bibliografia precedente sui testi in oggetto di analisi. A essa si potrà inoltre aggiungere il più recente DIEM, *Das Monastische Experiment*, pp. 239 – 249.

²⁵ Per due posizioni opposte, l'una favorevole e l'altra contraria all'origine colombaniana dei poemi attribuiti all'abate irlandese, vedi rispettivamente HERREN, *Some quantitative poems attributed to Columbanus*, e LAPIDGE, *Epilogue: did Columbanus compose metrical verse*.

sermoni nella loro interezza, e nel riconoscere l'origine colombaniana della gran parte dei testi legislativi, e cioè le due regole e il penitenziale, tramandati sotto il nome dell'abate di Luxeuil e Bobbio (anche se c'è chi pensa che in questi scritti siano presenti alcune aggiunte di epoca posteriore) raggiunto un ottimo grado di consenso nel considerare integralmente autentiche le lettere e i primi tredici sermoni, e nel riconoscere che almeno la maggior parte delle regole e del penitenziale sono opera di Colombano (anche se si pensa che in questi scritti ci siano alcune aggiunte posteriori²⁶).

Gli scritti di Colombano sono stati studiati secondo due direttrici principali: da un lato, in una prospettiva prettamente religiosa, essi sono stati letti allo scopo di individuare e comprendere le caratteristiche della spiritualità dell'abate irlandese²⁷; dall'altro, attraverso degli studi di carattere linguistico-stilistico e letterario, essi sono stati chiamati in causa, in un senso o nell'altro, all'interno della lunghissima polemica sulle origini e l'ampiezza della cultura irlandese precarolingia e sull'importanza o meno del ruolo che essa avrebbe giocato negli sviluppi culturali dell'Europa altomedievale²⁸. Entrambe le questioni sono in effetti di scarsissimo interesse per questo studio: pertanto, a parte questa breve presentazione, a esse non sarà dedicato spazio nel resto della trattazione, che si concentrerà invece sulle *Epistulae*, all'interno delle quali si possono al contrario trovare ampie informazioni sull'esperienza storica di Colombano in Europa e sulle caratteristiche originarie del movimento monastico da lui fondato.

Un breve accenno, prima di passare all'analisi degli scritti dell'abate irlandese, meritano anche gli "scritti perduti" di Colombano: oltre a molteplici lettere²⁹, si conoscono almeno altri due testi che Colombano avrebbe composto nel corso della sua vita. Li cita Giona nella *Vita Columbani*: si tratterebbe di un Commentario al libro dei Salmi (*psalmodium liber*)³⁰ e di un breve trattato contro l'eresia ariana (*libellus florenti scientia contra eos*)³¹. Di entrambi i testi gli studiosi hanno cercato in lungo e in largo le

²⁶ Vedi in particolare DE VOGÜE, *Règles et Pénitentiels Monastique*, pp. 19 – 52.

²⁷ Così in particolare quasi tutti gli studi prodotti in ambiente monastico: per un esempio recente di questa tendenza, vedi BIFFI, *La disciplina e l'amore*.

²⁸ Solo per fare due esempi non troppo datati di studi collocati su posizioni opposte, rispettivamente pro e contro l'idea del "miracolo irlandese", vedi BIELER, *Ireland Harbringer of the Middle Ages*, e COCCIA, *La cultura irlandese precarolingia*.

²⁹ Vedi oltre, paragrafo 1.2.1, pp. 26 – 27.

³⁰ *VC*, I.3, p. 153.

³¹ *VC*, I.30, p. 223.

tracce, ed entrambi sono stati più volte “ritrovati” in manoscritti più o meno oscuri e identificati con testi più o meno misteriosi. Finora, con esito negativo.

Per quel che riguarda il Commentario ai Salmi, secondo la versione di Giona Colombano l'avrebbe scritto, ancora molto giovane, durante il suo soggiorno presso l'abate Sinell in Irlanda: anche ammettendo che quest'opera abbia mai visto la luce (e non è affatto detto: da un lato, non si è del tutto sicuri che Giona intendesse parlare di un'opera scritta³²; dall'altro, si può osservare che affermare che Colombano, ancora giovane, avesse scritto una raffinata opera teologica, serviva bene l'obiettivo di Giona di provarne l'ortodossia e l'autorità in campo spirituale³³), essa è andata irrimediabilmente perduta. È vero che l'opera compare in due cataloghi antichi (risalenti al IX secolo) degli *scriptoria* di San Gallo³⁴ e Bobbio³⁵ – il che di per sé indica, per lo meno, che al momento della compilazione dei cataloghi nel IX secolo le biblioteche dei monasteri possedevano un commentario ai Salmi che si pensava fosse stato scritto da Colombano – ma tutti i tentativi di identificarla con testi ritrovati in manoscritti esistenti sono falliti³⁶.

Quanto invece al trattato contro l'eresia ariana, secondo Giona esso è uno degli strumenti che Colombano avrebbe usato per combattere l'eresia ariana a Milano, durante il suo soggiorno presso la corte di re Agilulfo. Tra le opere di Colombano che si sono conservate, l'unica che potrebbe essere identificata con questo *libellus* è il primo Sermone, il cui tono generale è però più celebrativo e didattico che polemico (come invece lascerebbe intendere il passo di Giona), e in cui d'altra parte l'arianesimo non viene neppure esplicitamente nominato, ché Colombano si scaglia genericamente “contro tutte le eresie” (*contra omnes hereses*)³⁷. Un'altra ipotesi recentemente avanzata

³² Vedi BULLOUGH, *The Career of Columbanus*, p. 4, nota 16.

³³ Sul problema della purificazione teologica di Colombano all'interno della *Vita Columbani* vedi oltre, paragrafo 2.3.1, pp. 140 – 148.

³⁴ San Gallo, Stiftsbibliothek, 728, edito in BECKER, *Catalogi bibliothecarum*, 22, pp. 43 – 53 (p. 48, numero 229). Vedi anche DUFT, *Presenza colombaniana nei manoscritti di S. Gallo*.

³⁵ Il manoscritto altomedievale del catalogo è perduto (la sua datazione al secolo IX si deve a ESPOSITO, *The ancient Bobbio catalogue*), ma il contenuto è preservato in una copia fatta da Ludovico Muratori nel XVIII secolo: Modena, Biblioteca Estense, Archivio Muratoriano, 23.IIIa, edito in BECKER, *Catalogi bibliothecarum*, 32, pp. 64 – 73 (p. 67, numeri 216 – 217).

³⁶ Le alterne vicende di questa ricerca infruttuosa sono riassunte in NUVOLONE, *Le commentaire de S. Coloman* (che, per quanto possibilista su un futuro ritrovamento, dimostra l'inaccettabilità di quelli variamente proposti nel tempo).

³⁷ *Instructiones* I.2, p. 61. Anche BULLOUGH, *The Career of Columbanus*, pp. 23 – 24, è molto scettico riguardo a questa possibilità.

è che il *libellus florenti scientia contra eos* di cui parla Giona altro non sia che il cosiddetto “Credo (o Simbolo) Atanasiano”, il celebre *quicumque vult*, e ciò sulla base sia del fatto che è finora stato impossibile determinare l’origine e la paternità di quest’ultima opera in altri termini, sia delle somiglianze che essa presenta con il primo Sermone di Colombano³⁸: l’insostenibilità di questa ipotesi è stata dimostrata senza possibilità di appello da Clare Stancliffe³⁹, e dunque non resta che concludere che anche quest’opera colombaniana è, con ogni probabilità definitivamente, perduta.

1.2 “COLUMBA PECCATOR”: LE *EPISTULAE*

1.2.1 Le *Epistulae* e il loro contenuto tra *topoi* epistolari e tematiche originali

Il *corpus* epistolare colombaniano⁴⁰ in nostro possesso si compone di cinque lettere (la genuinità e soprattutto il carattere epistolare della composizione che va sotto il nome di *Epistula VI* sono discusse⁴¹), scritte fra il 600 circa e il 613⁴². Si è detto sopra che l’autenticità delle prime cinque lettere non è mai stata seriamente messa in dubbio dagli studiosi⁴³. In effetti, il motivo è molto semplice: non c’è alcun elemento che spinga a dubitare della genuinità della loro attribuzione a Colombano. Si è anche detto dell’assoluta povertà della tradizione manoscritta che preserva questi scritti, che già all’inizio del XVII secolo si conservavano in copia unica e neppure tanto antica: un solo manoscritto bobbiese del IX – X secolo⁴⁴. È proprio per le lettere, quindi, che è più

³⁸ Così TOSI, *Arianesimo tricapolino norditaliano I*, specialmente alle pp. 69 – 72, 85 – 96. Nello stesso articolo, alle pp. 73 – 84, si trova un’ampia esposizione dello stato degli studi sul Simbolo Atanasiano, oltre al testo del medesimo.

³⁹ Vedi STANCLIFFE, *The thirteen sermons attributed to Columbanus*, pp. 111 – 115 e note.

⁴⁰ WALKER, *Opera*, pp. 2 – 57. NUVOLONE – TODDE, *Le Lettere di S. Colombano*, pp. 82 – 257. Anche sulle *Epistulae* la bibliografia è molto vasta: ampi riferimenti bibliografici – sia per la tradizione manoscritta e le edizioni, sia per gli studi critici – si possono trovare in rete nel sito dell’università di Cork, all’indirizzo <http://www.ucc.ie/celt/online/L201054/header.html>, e nell’apparato critico di WRIGHT, *Columbanus’s Epistulae*.

⁴¹ Vedi oltre in questo paragrafo, pp. 43 – 44.

⁴² Per due ricostruzioni leggermente differenti della datazione delle lettere, vedi GROSJEAN, *Recherches sur les débuts*, pp. 206 – 215, e WALKER, *Opera*, pp. xxxv – xxxix.

⁴³ WRIGHT, *Columbanus’s Epistulae*, p. 30.

⁴⁴ Vedi sopra, paragrafo 1.1, pp. 18 – 21, con riferimenti bibliografici alla nota 14.

evidente quel problema di mancata diffusione cui si è accennato prima. Solo grazie a un'analisi del loro contenuto e alla comprensione dei meccanismi che guidarono l'evoluzione del monachesimo colombaniano nella prima metà del VII secolo (fra la morte del fondatore, nel 615, e gli anni della diffusione della *Vita Columbani*, fra il 640 e il 660 circa) sarà possibile tentare di dare una spiegazione a questo fenomeno⁴⁵.

Un'altra cosa da notare è come appaia chiaro, dai riferimenti che si trovano nelle lettere stesse e nella *Vita Columbani*, che il *corpus* superstite non rappresenta la totalità della produzione epistolare di Colombano. Nell'*Epistula I*, indirizzata a Gregorio Magno nel 600 circa, si trovano chiari riferimenti a un precedente contatto (o una precedente serie di contatti) fra l'abate irlandese e il papa: Colombano afferma, infatti, di aver letto la *Regula Pastoralis* di Gregorio. Questi contatti sono confermati dalla presenza, nel *Registrum* epistolare di Gregorio Magno, di due riferimenti a un non meglio identificato "Columbus presbyter": costui compare in una lettera del 594 indirizzata a Venanzio, vescovo di Luni, in cui il papa afferma di avergli inviato proprio una copia della *Regula Pastoralis*⁴⁶, e in una del 600, per Conone, abate del monastero di Lérins, in cui il papa lo raccomanda caldamente e lo designa come "figlio nostro"⁴⁷. Inoltre, Colombano conclude l'*Epistula I* riferendo dei suoi contatti – presumibilmente epistolari – con Candido⁴⁸, responsabile del patrimonio pontificio in Gallia a partire dal 595⁴⁹. Questi molteplici contatti con il papato durante il pontificato di Gregorio Magno sono confermati sia dall'*Epistula II* (inviata nel 603 ai vescovi riuniti in concilio a Chalon-sur-Saône), in cui si menziona un'opera in tre libri sul problema del computo pasquale, inviata allo stesso pontefice romano⁵⁰, sia dall'*Epistula III*, inviata da Colombano a Roma durante un periodo di vacanza del soglio pontificio, in cui Colombano si lamenta degli impedimenti che hanno bloccato l'arrivo presso Gregorio delle sue lettere (plurale), che quindi egli allegava alla presente⁵¹. Ancora, nello stesso paragrafo dell'*Epistula II* citato sopra, Colombano prima nomina uno scritto di replica

⁴⁵ Vedi oltre, paragrafo 2.4, pp. 205 – 207.

⁴⁶ *Registrum* V.17, p. 285. Per l'identificazione di questo "Columbus" con Colombano, vedi FLECHNER, *Dagán, Columbanus, and the Gregorian Mission*, pp. 72 – 74.

⁴⁷ *Registrum* XI.9, p. 871.

⁴⁸ *Ep* I.12, p. 12.

⁴⁹ *Registrum*, VI.53 e IX.221. Vedi anche *Candido* (*DBI*, volume 17, pp. 779 – 782).

⁵⁰ *Ep* II.5, p. 16.

⁵¹ *Ep* III.2, p. 22.

(*tomus responsionis*), composto tre anni prima per difendersi dalle accuse relative alla data della Pasqua e solo ora inviato ai vescovi⁵², e poi riferisce di aver anche inviato un “breve opuscolo” (*brevis libellus*) sulla stessa questione a Aridio, vescovo di Lione⁵³; nell’*Epistula V*, indirizzata a Bonifacio IV probabilmente nel 613 sul problema della controversia dei Tre Capitoli, Colombano fa riferimento a una lettera sulla stessa questione da lui inviata ad Agrippino, vescovo scismatico di Como⁵⁴, che sembra far parte, come si capisce da un riferimento successivo, di uno scambio epistolare più ampio⁵⁵; nella cosiddetta *Epistula VI*, pare di poter trovare un accenno a una precedente lettera, indirizzata allo stesso destinatario (un *puer amandus ministerque dulcis*, probabilmente un giovane monaco di Luxeuil) sul medesimo soggetto di questa (*de serietate ac pudicitia*)⁵⁶. Inoltre, Giona nomina nella *Vita Columbani* l’esistenza di due lettere, inviate da Colombano rispettivamente a Teoderico II⁵⁷ e a Clotario II⁵⁸: è fortemente plausibile immaginare l’esistenza di uno scambio epistolare fra l’allora abate di Luxeuil e le cancellerie regie. È infine possibile che siano esistite altre lettere, di cui non si fa menzione nella scarsa documentazione disponibile. La figura che emerge dal complesso di queste testimonianze è quella di un uomo molto attivo nella produzione epistolare, che si diramava lungo più direttrici: verso il papato (che, come vedremo, riveste un ruolo centrale nel pensiero di Colombano), verso i vescovi dei territori in cui sono collocati i suoi monasteri, e verso i rappresentanti del potere politico (i re merovingi) con cui ha a che fare.

Le *Epistulae* sono senza dubbio, fra gli scritti di Colombano sopravvissuti fino ai giorni nostri, quelli più utili per il presente studio, poiché rispondono perfettamente agli scopi che si prefigge. Da un lato, esse permettono di comprendere meglio alcuni aspetti della vita e del pensiero dell’abate irlandese che, altrimenti, resterebbero completamente oscuri, e che hanno sicuramente avuto delle ripercussioni sulle sue comunità anche dopo

⁵² *Ep* II.5, p. 16. Non mi pare plausibile che questo *tomus responsionis* sia l’*Epistula I* (così WALKER, *Opera*, p. 17, nota 1) che è appunto una lettera e per di più esplicitamente indirizzata al papa: piuttosto, deve trattarsi di un’altra composizione, oggi perduta.

⁵³ *Ep* II.5, p. 16.

⁵⁴ *Ep* V.3, p. 40.

⁵⁵ *Ep* V.16, p. 54.

⁵⁶ *Ep*, VI.1, p. 56.

⁵⁷ *VC*, I.19, p. 189.

⁵⁸ *VC*, I.30, p. 223.

la sua morte; dall'altro, offrono delle informazioni di valore incalcolabile sugli ultimi vent'anni della vita di Colombano: unica fonte indipendente rispetto alla *Vita Columbani* per conoscere i dettagli degli anni 600 – 615, costituiscono la pietra di paragone con cui valutare l'opera di Giona. La lettura delle lettere colombaniane, infatti, permetterà di fare luce sui silenzi e sulle consapevoli deformazioni della *Vita Columbani*, in modo da poterne comprendere appieno gli scopi e la portata in rapporto all'evoluzione del monachesimo colombaniano nell'Europa del VII secolo.

A chi sono rivolte, di cosa parlano, e soprattutto cosa ci comunicano, le lettere di Colombano? Si cercherà di capirlo attraverso un triplice percorso di analisi: prima si farà una breve descrizione delle caratteristiche e dei canoni del genere epistolare (a cui anche Colombano si conforma); poi si ripercorrerà brevemente il contenuto di ogni lettera, mettendone in luce i punti più significativi; infine, si passerà a discuterne i più importanti temi comuni e ricostruirne per quanto possibile il contesto e il significato.

Prima di poter analizzare nel dettaglio le lettere colombaniane si impone una premessa generale riguardante la scrittura epistolare in generale – e in particolare le caratteristiche che assunse nella Tarda Antichità e nell'Alto Medioevo latino – e le modalità attraverso le quali è possibile utilizzare le lettere come fonte per la ricerca storica. L'argomento è molto ampio e una sua dettagliata disamina in fondo esula dagli interessi di questo studio: perciò, non mi dedicherò a un'esposizione coerente ed esaustiva dei problemi connessi alla definizione del genere epistolare e un'analisi dettagliata delle tipologie, dei modelli e delle strutture delle lettere altomedievali⁵⁹. Quello che si cercherà di fare brevemente sarà, più modestamente, richiamare alcune fra queste caratteristiche, con una particolare attenzione a quelle più importanti per comprendere le epistole di Colombano, illustrando in che modo l'appartenenza a questo specifico genere letterario influenzi il testo di queste ultime.

Come ogni genere letterario, anche quello epistolare aveva i suoi canoni e le sue convenzioni, cui ogni scrittore di lettere doveva – e voleva – uniformarsi. Canoni e convenzioni che erano stati elaborati nell'età classica, ma che furono rapidamente

⁵⁹ Per una breve ma molto interessante trattazione sulle epistole medievali in generale e sulle accortezze da adoperare nell'utilizzarle come fonte per la ricerca storica, vedi CONSTABLE, *Letters and Letter – Collections*, in particolare pp. 11 – 31 (vedi anche la breve bibliografia sull'argomento alle pp. 7 – 10).

adottati dagli autori cristiani dell'epoca tardoantica e si mantennero pressoché immutati attraverso tutto il Medioevo⁶⁰. In questa sede, sono soprattutto due i temi dei quali è interessante soffermarsi: primo, la presenza e le caratteristiche delle *formulae* canonizzate di saluto e di chiusura nelle missive; secondo, i *topoi* letterari dell'epistolografia più significativi all'interno della produzione epistolare colombaniana.

Le intestazioni delle lettere di Colombano presentano una struttura tripartita, composta dal nome del destinatario, il nome del mittente, e la *salutatio* vera e propria. La struttura di queste intestazioni è, nelle lettere di Colombano, molto regolare e perfettamente in linea con la struttura caratteristica dell'età classica e del Medioevo⁶¹: il nome del destinatario viene sempre per primo, collocato in posizione di preminenza in segno di riverenza e rispetto; il nome del mittente che segue è espresso in una forma ricorrente e stereotipata (nel caso di Colombano, egli si presenta abitualmente come *Columba peccator*⁶²), così come, infine, le *salutationes* vere e proprie (*in Christo [mitto] salutem*⁶³). Anche le formule di chiusura, nella loro collocazione alla fine dell'esposizione degli argomenti della lettera e nella loro regolarità (tutte le lettere colombaniane si chiudono con una richiesta, rivolta al destinatario, standardizzata anche se non costante nella scelta delle parole, di pregare per colui che sta scrivendo⁶⁴) si inseriscono perfettamente nella forma convenzionale delle epistole antiche e medievali⁶⁵. Già questi aspetti dimostrano che Colombano, nel comporre le sue lettere, si colloca all'interno di una tradizione letteraria ben consolidata della quale conosce molto bene i canoni e i modelli. Questo fatto è ancora più evidente se si passa a esaminare i *topoi* presenti nelle epistole di Colombano.

Molti dei *topoi* presenti nelle lettere di Colombano (e in particolare il più importante, quello dell'umiltà) sono a lungo e ampiamente stati, alquanto ingenuamente, presi per dati di fatto e utilizzati come base per comprendere la personalità dell'abate irlandese e

⁶⁰ CONSTABLE, *Letters and Letter – Collections*, p. 30.

⁶¹ Vedi LAHAM, *Salutatio Formulas in Latin Letters* (su Colombano alle pp. 32 – 34).

⁶² *Ep* II.1, p. 12; *Ep* III.1, p. 22; *Ep* IV.1, p. 26. Nelle *Epistulae* I e V, in cui il nome del mittente è espresso in altra forma, l'autodefinizione di *peccator* è però presente nelle formule di chiusura: *Ep* I.10, p. 10 e *Ep* V.17, p. 56. Come vedremo, questa è in effetti una delle forme che assume il *topos*, molto caro a Colombano, dell'umiltà.

⁶³ *Ep* I.1, p. 2; *Ep* II.1, p. 12; *Ep* III.1, p. 22; *Ep* IV.1, p. 26; *Ep* V.1, p. 36.

⁶⁴ *Ep* I.10, p. 10; *Ep* II.9, p. 22; *Ep* III.3, p. 24; *Ep* IV.9, p. 36; *Ep* V.17, p. 56.

⁶⁵ Vedi CONSTABLE, *Letters and Letter – Collections*, pp. 16 – 18.

interpretare il significato dei suoi scritti⁶⁶. Prendendo alla lettera le professioni di modestia di Colombano (e gli altri *topoi* presenti nelle sue lettere), e interpretandole come effettivi sintomi delle intenzioni e degli atteggiamenti dell'abate irlandese, però, si finisce per inquinare l'analisi dei passaggi più significativi del testo (poiché se si basa la lettura su un presupposto derivato dall'attribuzione di un significato reale a delle formule retoriche, inevitabilmente si finisce per fondare l'interpretazione del testo su una base completamente sfasata): con questa consapevolezza, cercheremo di collocare questi *topoi* colombaniani all'interno della tradizione retorica del genere epistolare, in modo da sgombrare il campo in vista della lettura e della comprensione delle *Epistulae*.

Il primo e più evidente di questi *topoi* è quello dell'umiltà: tutte le lettere sono pervase da continue professioni di modestia da parte di Colombano, che non perde occasione per sminuire se stesso, le proprie conoscenze e le proprie capacità letterarie. In particolare nelle *Epistulae I e V* l'effetto è reso ancora più evidente dal contrasto che si istituisce fra queste enunciazioni di umiltà e la magniloquente riverenza con cui l'abate irlandese si rivolge ai pontefici, la cui grandezza, prestigio e sapienza sono continuamente celebrati. A scopo puramente esemplificativo si possono prendere le intestazioni delle due epistole in questione (particolarmente indicativo è l'insistito gioco di antitesi fra gli attributi di debolezza che Colombano assegna a se stesso e le qualità che riconosce al papa nell'attacco dell'*Epistula V*), che esprimono perfettamente questo contrasto

“Domino Sancto et in Christo Patri, Romanae pulcherrimo Ecclesiae Decori, totius Europae flaccantis augustissimo quasi cuidam Flori, egregio Speculatori, Theoria utpote divinae Castalitatis potito, ego, Bar-iona (vilis Columba), in Christo mitto Salutem. [...] Licet enim mihi, nimirum micrologo [...] ad te clarum a me vili scribendo [...]”⁶⁷

“Pulcherrimo omnium totius Europae Ecclesiarum Capiti, Papae praedulci, praecelso Praesuli, Pastorum Pastori, reverendissimo Speculatori; humillimus

⁶⁶ Solo per fare alcuni esempi di epoche diverse, vedi BARDY, *Saint Coloman et la Papauté*, p. 118 e BIFFI, *La disciplina e l'amore*, pp. 23 – 31. Al contrario, il carattere di *topos* letterario della modestia colombaniana è stato notato da WRIGHT, *Columbanus's Epistulae*, p. 80.

⁶⁷ *Ep* I.1 – I.2, p. 2: “Al santo signore e padre in Cristo, ornamento più bello della Chiesa Romana, che è come il Fiore più onorato di tutta l'Europa in decadenza, eccelso vescovo, che ha conquistato l'eloquenza del pensiero divino, io, Bar-Iona, umile Columba, porgo il mio saluto. [...] Sia lecito infatti a me, senza dubbio incapace di usare le parole [...] mentre io, spregevole, scrivo a te, insigne [...]”.

celsissimo, minimus maximo, agrestis urbano, micrologus eloquentissimo, extremus primo, peregrinus indigenae, pauperculus praepotenti, – mirum dictu, nova res, rara avis – scribere audet Bonifatius Patri Palumbus. [...] Non igitur pro vanitate aut procacitate scribere vilissimae qualitatis homunculus tam praecelsis viris praesumo; [...]”⁶⁸

I termini più indicativi sono *micrologus*, che serve a Colombano per esprimere la sua supposta incapacità di usare con abilità le parole, di esprimere come si conviene gli argomenti teologici e dottrinali che affronta (è lo stesso concetto veicolato da *apices*, termine con cui Colombano descrive in senso diminutivo e spregiativo i suoi scritti in un altro passo che illumina bene questa tematica⁶⁹), e *vilis* (che, con i suoi derivati, appare svariate altre volte, non solo in questi passaggi, ma in maniera diffusa in tutte le lettere⁷⁰), che ha una funzione di automortificazione, permettendo a Colombano di sottolineare la scarsa importanza della sua persona, la sua insignificanza di fronte ai suoi interlocutori e agli argomenti trattati. Allo stesso modo, si può nuovamente richiamare l'appellativo di *peccator* che Colombano riserva a se stesso nelle intestazioni o nelle formule di chiusura di tutte le *Epistulae*⁷¹. Ma quanto c'è di vero, in questo atteggiamento remissivo di Colombano, nel suo riconoscimento della sua piccolezza e, inversamente, nella celebrazione della superiorità e della grandezza dei suoi interlocutori? In effetti, molto poco. Il *topos* della modestia, infatti – espresso nelle due forme complementari della riduzione di se stessi e della celebrazione dei propri interlocutori – era uno degli elementi fondamentali dei proemi epistolari già nell'epoca classica (rispondeva all'esigenza, propria della retorica dell'esordio, di influenzare favorevolmente l'interlocutore, secondo i canoni della *captatio benevolentiae*), e da questi passò integralmente nelle forme caratteristiche dell'epistolografia medievale⁷², all'interno della quale, oltretutto, risultava amplificato dalla rielaborazione cristiana e

⁶⁸ *Ep* V.1 – V.2, pp. 36 – 38: “Al capo più bello di tutte le chiese dell'Europa intera, dolcissimo Papa, sublime presule, pastore dei pastori, il più reverendo tra i vescovi; il più umile al più eccelso, il più piccolo al più grande, il rustico al cittadino, colui che non sa usare le parole al più eloquente, l'ultimo al primo, il pellegrino al nativo, il poverello al più potente – sorprendentemente, cosa inaudita, un uccello raro – la Colomba osa scrivere a Bonifacio papa. [...] Tuttavia, non è a causa della vanità o dell'impudenza che io, piccolo uomo di spregevolissima qualità, oso scrivere a un uomo tanto eccelso; [...]”.

⁶⁹ *Ep* I.5, pp. 6 – 8.

⁷⁰ Oltre che nei passi citati per esteso, esso e i suoi derivati compaiono in *Ep* I.5, p. 8; *Ep* I.10, p.10; *Ep* II.6, p. 16; *Ep* II.9, p. 22; *Ep* III.2, p. 22; *Ep* V.17, p. 56.

⁷¹ Vedi sopra in questo paragrafo, testo alla nota 62.

⁷² Sulla retorica dell'esordio, vedi CURTIUS, *European Literature and the Latin Middle Ages*, pp. 83 – 91.

monastica in particolare del tema dell'*humilitas* (cosa che è mostrata perfettamente dall'*Epistula II* di Colombano, in cui il tema dell'umiltà occupa una posizione di assoluta preminenza⁷³). Le lettere di Colombano “dimostrano una straordinaria competenza nell'utilizzo della tecnica retorica”⁷⁴, e non c'è alcun dubbio che egli conoscesse a fondo i canoni dello stile epistolare: si può quindi facilmente concludere che le professioni di modestia di Colombano sono quasi esclusivamente costruzioni letterarie, sulla base delle quali nulla si può evincere in rapporto alla sua personalità o alle relazioni che intrattenne con le autorità ecclesiastiche con cui entrò in contatto (che sono, in tutte le lettere tranne una, la quarta, i suoi interlocutori).

In modo speculare, gli stessi ragionamenti si possono svolgere in riferimento all'altro *topos* fondamentale delle lettere colombaniane: quello della necessità. Difendendosi da ipotetiche accuse di vanità (*vanitas*) o presunzione (*praesumptio, elatio, cenodoxia*) – ed ecco il legame con il tema dell'umiltà – Colombano presenta il fatto stesso di scrivere le epistole come qualcosa che non dipende da una sua libera scelta, ma che egli è spinto a fare da cause di forza maggiore (nello specifico, dalla preoccupazione per il bene della Chiesa): infatti, “non c'è vanità (o presunzione) nello scrivere, quando la necessità lo impone”⁷⁵. Anche questo tema era presente nelle tradizioni epistolari dell'età classica: si tratta infatti di un artificio retorico legato al carattere di *sermo absentium* delle lettere, per cui il fatto in sé di voler comunicare con una persona distante rendeva necessaria la comunicazione epistolare⁷⁶. E anche in questo caso il *topos* si mantenne e fu ulteriormente elaborato in seguito alla diffusione del Cristianesimo: la *necessitas scribendi*, infatti, veniva ad acquisire un significato più alto, venendo a inserirsi nel più vasto tema della provvidenza divina. Nelle *Epistulae* di Colombano, inoltre, questo tema si declina in modo ancora più specifico e particolare: non è solo il fatto di scrivere la lettera, infatti, a essere dettato da una necessità più alta, ma lo sono anche il contenuto e lo stile che la caratterizzano. Entra in gioco qui il tema della lettera come segno di onore e favore nei confronti del destinatario: le lettere, nell'Antichità e nel Medioevo, erano considerate dei regali e, in quanto tali, dovevano:

⁷³ I termini *humilis* e *humilitas* ricorrono ben otto volte.

⁷⁴ WRIGHT, *Columbanus's Epistulae*, pp. 87.

⁷⁵ Questo concetto compare, sostanzialmente invariato anche se con termini leggermente diversi, in *Ep I.2*, p. 2, *Ep V.2*, p. 36 e *Ep V.16*, p. 54.

⁷⁶ Vedi CONSTABLE, *Letters and Letter – Collections*, pp. 13- 15.

primo, evitare ogni possibilità di causare offesa all'interlocutore per il contenuto; secondo, essere scritte con uno stile e un lessico adeguati⁷⁷. Facendo da contraltare al *topos* della modestia, nelle lettere colombaniane quest'ultima tematica si declina nella forma dell'*excusatio* per quello che ha scritto e per come lo ha scritto: tuttavia, ogni volta, Colombano si preoccupa di sottolineare che non aveva scelta, che doveva scrivere quello che ha scritto e come l'aveva scritto⁷⁸. Nell'*Epistula V* si trova un'espressione che descrive perfettamente il modo in cui Colombano concepiva e declinava questo *topos*, affiancando fra loro i termini opposti che lo caratterizzano: da un lato, la presunzione del mittente nell'indirizzare la lettera al destinatario e, soprattutto, nell'affrontare tematiche aspre utilizzando un lessico ruvido; dall'altro, la necessità che lo spinge a farlo, poiché quello che scrive doveva essere scritto. Quella di Colombano è dunque una "presunzione necessaria" (*necessaria praesumptio*⁷⁹), e ogni affermazione che potrebbe sembrare offensiva o espressa in termini poco adeguati è dettata dall'amore della verità e della pace evangelica, che costringono Colombano a parlare

“Sed indulgete mihi talia confragosa loca tractanti, si qua forinsecus verba aures pias offenderunt, quia consequentiae ratio historiae nihil me de quaestione praeterire permittit; [...] amor autem pacis evangelicae totum me dicere cogit [...]”⁸⁰

“Date, quaeso, veniam mihi nimis iniurioso asperoque cuidam loquaci, qui de tali causa aliter scribere non potui. [...] enim veritati per omnia placere volui [...]”⁸¹

Perciò, bisogna avere la consapevolezza che, in entrambi questi casi, si ha a che fare con dei *topoi* letterari, degli artifici retorici: solo tenendolo a mente sarà possibile cercare di capire in che modo Colombano se ne appropria e li utilizza.

Un ultimo accenno meritano altri due *topoi* dell'epistolografia che Colombano recupera, e che contribuiscono ulteriormente a far capire quanto le lettere colombaniane

⁷⁷ CONSTABLE, *Letters and Letter – Collections*, p. 16.

⁷⁸ Vedi per esempio *Ep* I.5, p. 6; *Ep* I. 10, p. 10; *Ep* II.6, p. 16, *Ep* V.3, pp. 38 – 40; *Ep* V.11, p.48; *Ep* V.14, p. 52.

⁷⁹ *Ep* V.3, p. 38.

⁸⁰ *Ep* V.11, p. 48: “Ma siate indulgenti con me, che tratto argomenti così scabrosi, se alcune parole dall'esterno hanno offeso le vostre pie orecchie, poiché la natura degli avvenimenti non mi permette di tralasciare alcunché sulla questione; [...] d'altra parte, l'amore della pace evangelica mi costringe a parlare [...]”.

⁸¹ *Ep* V.14, p. 52: “Perdonatemi, vi supplico, se ho parlato in modo troppo offensivo e aspro; su una tale questione non ho potuto scrivere diversamente. [...] infatti ho voluto seguire su tutti i punti la verità [...]”.

siano permeate da questi artifici retorici e quanto l'abate irlandese sia capace di sfruttarli: il primo è quello della *brevitas*⁸², che Colombano declina nella forma di un impedimento all'esposizione completa di tutto quello che pensa e vorrebbe dire⁸³; il secondo è quello della distanza fra i due corrispondenti dello scambio epistolare, che implica l'espressione del desiderio di potersi vedere di persona e, spesso, il rammarico per l'impossibilità di farlo, a causa di varie difficoltà e impedimenti (la lunghezza e pericolosità del viaggio, gli impegni personali, la debolezza fisica, *etc.*)⁸⁴. Così, quando Colombano afferma di provare il desiderio di recarsi a Roma per poter esprimere di persona il suo pensiero, in modo più completo e non condizionato dalla brevità dello scambio epistolare, ma di non poterlo fare⁸⁵, non fa altro che inserirsi in una tradizione letteraria diffusa e codificata.

L'*Epistula I*⁸⁶ è la lettera di Colombano che ha suscitato il maggior interesse da parte degli studiosi⁸⁷: per la lingua e lo stile che utilizza, per la (supposta o reale) presenza di numerosi richiami alla letteratura classica, per gli argomenti trattati, per le informazioni che fornisce sui primi anni dell'esperienza colombaniana in *Francia* e sull'ambiente sociale e religioso con cui l'abate irlandese entrò in contatto; ma, soprattutto, per il destinatario – papa Gregorio Magno.

La lettera, che non è possibile datare con precisione, è stata in ogni caso composta con tutta probabilità nei primi anni di permanenza di Colombano a Luxeuil, e in ogni caso fra il 596 e il 600⁸⁸. Il suo argomento centrale è la controversia pasquale⁸⁹, la cui preminenza è ben evidenziata dallo spazio che le è dedicato (seguendo la suddivisione in paragrafi utilizzata da Walker, più della metà del corpo centrale del testo è occupato

⁸² Vedi CONSTABLE, *Letters and Letter – Collections*, pp. 18 – 20.

⁸³ *Ep I.8*, p. 10 e *Ep V.8*, p. 44.

⁸⁴ Vedi GIOANNI, *Ennode de Paive*, pp. xxvi – xxxviii.

⁸⁵ *Ep I.8*, p.10 e *Ep III.2*, p. 22.

⁸⁶ WALKER, *Opera*, pp. 2 – 12.

⁸⁷ Tra gli studi recenti, è utile richiamare i seguenti articoli: PRINZ, *Papst Gregor der Grosse*; KELLY, *The Letter of Columbanus*; HOWLETT, *Two works of Saint Columban, I*; STANTON, *Columbanus, Letter 1*; BEATRICE, *Hermagorica Novitas. La testimonianza di Colombano*; Vedi anche le numerose e ampie note di commento al testo in NUVOLONE – TODDE, *Le Lettere di S. Colombano*, pp. 82 – 103, e in BIFFI – GRANATA, *San Colombano. Le Opere*, pp. 4 – 25.

⁸⁸ Il riferimento a Candido, *rector patrimonii* in Gallia dal 595 (vedi sopra in questo paragrafo, testo alla nota 48), fornisce il *terminus post quem*. La lettera di Gregorio Magno del 600, in cui si nomina Colombano (vedi sopra in questo paragrafo, testo alla nota 47), fornisce il *terminus ante quem*. Sulla data vedi in ogni caso WALKER, *Opera*, p. xxxvi.

⁸⁹ Sul problema della questione pasquale nelle *Epistulae* vedi oltre, paragrafo 1.2.3, pp. 54 – 62.

da questa questione⁹⁰) e dalla posizione in cui è collocata (all’inizio, subito dopo l’altisonante intestazione). Colombano vive evidentemente questo problema in modo pressante, e lo affronta con decisione e in modo diretto già nel paragrafo iniziale della lettera

“Libet me, o sancte papa, hyperbolicum tecum non sit interrogandum de Pascha [...] Vanitas namque scribendi nulla est, ubi necessitas cogit quamvis maioribus scribi.”⁹¹

La causa dell’inquietudine di Colombano è l’errore (*errorem*) dei vescovi di *Francia*, che si ostinano a calcolare la data della Pasqua in modo scorretto (e cioè, diverso da quello di Colombano e dei suoi seguaci)⁹². L’abate irlandese sollecita l’intervento del pontefice, mostrandosi stupito che non abbia già preso provvedimenti⁹³, e poi si dedica a esporre gli argomenti di carattere teologico e scritturale per sostenere la bontà della sua posizione, citando a più riprese le autorità patristiche su cui si fonda⁹⁴.

Nei restanti paragrafi (con l’esclusione degli ultimi tre, che non sono altro che elaborate formule di chiusura, secondo le convenzioni del genere epistolare dell’epoca⁹⁵), Colombano affronta delle questioni collaterali. Subito dopo aver terminato la sua esposizione sul problema pasquale, l’abate irlandese riferisce a Gregorio dello stato di decadenza in cui versa la chiesa franca, affetta dalle piaghe della simonia e dell’adulterio, entrambe diffusi presso l’episcopato⁹⁶ (ed è un tema questo che Colombano sapeva essere importante per il pontefice, che si era frequentemente lamentato della diffusione presso il clero gallico della simonia⁹⁷ e in misura minore dell’adulterio⁹⁸, e più in generale aveva manifestato a più riprese suoi progetti di riforma della chiesa gallica⁹⁹). Poi chiede consiglio su un altro problema che lo assilla,

⁹⁰Sono i quattro paragrafi iniziali, i più lunghi (*Ep* I.2 – I.5, pp. 2 – 8).

⁹¹*Ep* I.1, p. 2: “Mi fa piacere, Santo Padre – e non ti sembri indiscreto da parte mia – porti un quesito riguardante la Pasqua [...] Infatti non c’è alcuna vanità nello scrivere, quando la necessità costringe a scrivere a un superiore”.

⁹²*Ep* I.3, pp. 2 – 4.

⁹³*Ep* I.4, p. 4.

⁹⁴*Ep* I.2 – I.5, pp. 2 – 8.

⁹⁵*Ep* I.10 – I.12, pp. 10 – 12.

⁹⁶*Ep* I.6, p. 8.

⁹⁷Vedi *Registrum*, V.58, 59, 60; VIII.4; IX. 214, 216, 219, XI.38, 40, 42, 47, 49, 50.

⁹⁸Vedi *Registrum*, I.50; IX.219; XI.46, 50; XIII.5.

⁹⁹Su questo tema vedi PIETRI, *Grégoire le Grand et la Gaule*, e MARKUS, *Gregory the Great*, pp. 168 – 177.

tutto interno alla dimensione monastica, e cioè quello dei monaci che abbandonano il loro monastero – contro la volontà dell’abate – per farsi eremiti¹⁰⁰. Infine, loda Gregorio per la sua *Regula Pastoralis*, che afferma di aver letto¹⁰¹, e gli chiede di inviargli altre opere, in particolare le sue *Homeliae in Hieziechielem Profetam*, di cui aveva evidentemente sentito parlare, il *Cantica Cantorum*, e un commentario sul profeta Zaccaria¹⁰².

L’*Epistula II*¹⁰³ è indirizzata ai vescovi (*Domini sancti et in Christo patri vel fratri, episcopi*) di Francia, riuniti in concilio (*congregati sunt*) per emettere una giusta sentenza sulle questioni discusse (*de discutiendis iusto iudicio iudicaturi*)¹⁰⁴. La lettera, e di conseguenza il concilio, possono essere datati al 603, sulla base del fatto che Colombano parla di Aridio come vescovo (*sanctus frater vestrum*) – ed egli fu eletto vescovo di Lione solo nel 603, e il papa cui si riferisce (*sanctus papa*), è indubbiamente Gregorio Magno – morto nel 604¹⁰⁵: per effetto di questa datazione, il concilio in questione può essere identificato con quello di Chalon-sur-Saône, i cui atti si sono purtroppo conservati solo in forma gravemente mutila¹⁰⁶.

Colombano insiste da subito sul fatto che il concilio sia stato convocato per causa sua (*mei causa e pro me*), e che debba occuparsi specificamente del problema della datazione della Pasqua (*de Pascha discutiendo*)¹⁰⁷. Anche in questa lettera, quindi, l’argomento più importante è la questione pasquale, che evidentemente era molto cara all’abate di Luxeuil: tuttavia, non si trovano qui i dettagliati ragionamenti teologici che caratterizzavano l’*Epistula I*, e il problema in sé è solo accennato brevemente in due momenti¹⁰⁸, forse anche perché, come afferma lo stesso Colombano, egli ha esposto i dettagli delle sue argomentazioni in un trattato (*tomus responsionis*) – allegato alla

¹⁰⁰ *Ep*, I.7, p. 8.

¹⁰¹ *Ep* I.9, p. 10. Vedi sopra in questo paragrafo, testo alle note 46 – 51, per i luoghi in cui si trovano le informazioni riguardanti i precedenti contatti fra Colombano e Gregorio Magno.

¹⁰² *Ep* I.9, p. 10.

¹⁰³ WALKER, *Opera*, pp. 12 – 22.

¹⁰⁴ *Ep* II.1, p. 12.

¹⁰⁵ *Ep* II.5, p. 16. Vedi anche WALKER, *Opera*, p. x, nota 7.

¹⁰⁶ Vedi DE CLERQ, *Concilia Galliae II*, p. 148. Il concilio è nominato da Fredegario, secondo il quale esso sarebbe stato convocato per volontà di Aridio, vescovo di Lione, e si sarebbe occupato della condanna di Desiderio di Vienne: vedi FRED, *LC*, IV.24

¹⁰⁷ *Ep* II.2, p. 12

¹⁰⁸ *Ep* II.5, p. 16 e *Ep* II.7, p. 18.

lettera¹⁰⁹. Di fatto, la questione pasquale resta sullo sfondo, fornisce per così dire la base su cui Colombano elabora i due temi caratterizzanti l'epistola: la necessità di conformarsi ai precetti evangelici da un lato, e la concordia dall'altro.

La necessità di conformarsi ai precetti evangelici, di “seguire l'esempio del redentore” (*ad sui redemptoris exemplum uniformandum*)¹¹⁰, su cui Colombano si sofferma esplicitamente per tre paragrafi¹¹¹ ma che resta presente, in sottofondo, per tutta la lettera, è posta esplicitamente in contrapposizione con i comportamenti dei suoi interlocutori, i vescovi: al problema della Pasqua si affiancano, intrecciandovisi, quelli dell'osservanza canonica e della disciplina del clero in generale e dei vescovi in particolare. A essi si rinfaccia da subito, infatti, di non riunirsi abbastanza spesso in concilio come sarebbe previsto dal diritto canonico (*iuxta canones*)¹¹², mentre al contempo si accenna – nemmeno tanto velatamente – alle loro mancanze di ordine morale: i costumi di molti (*aliquantulorum mores*), infatti, all'interno del clero di Francia, sono contrari ai precetti evangelici (*evangelica mandata*)¹¹³.

A questo tema si sovrappone quello della concordia, dell'armonia della comunità cristiana, cui Colombano dedica la parte finale – e più lunga – della lettera¹¹⁴. Dopo aver professato la sua assoluta innocenza, preoccupandosi di sottolineare che la controversia pasquale non è stata causata da lui (*huius diversitatis auctor non sum*)¹¹⁵, Colombano si dedica a dimostrare, attraverso numerose citazioni scritturali e patristiche (soprattutto da Girolamo ma anche da altri padri della Chiesa, come per esempio Gregorio di Nazianzo¹¹⁶), che i valori più alti per la Chiesa sono l'unità e l'armonia fra i suoi membri. È proprio in questa luce, per altro, che egli presenta il motivo contingente che l'ha spinto a scrivere questa lettera: il fatto, cioè, di non essersi presentato al concilio di Chalon-sur-Saône, cui era evidentemente stato convocato

¹⁰⁹ *Ep* II.5, p. 16.

¹¹⁰ *Ep* II.3, p. 12.

¹¹¹ *Ep* II.3 – II.5, pp. 12 – 14.

¹¹² *Ep* II.2, p. 12.

¹¹³ *Ep* II.2, p. 12.

¹¹⁴ *Ep* II.6 – II.8, pp. 16 – 22.

¹¹⁵ *Ep* II.6, p. 16.

¹¹⁶ *Ep* II.8, p. 20.

“Ego autem ad vos ire non ausus sum, ne forte contenderem praesens contra apostoli dictum dicentis noli verbis contendere [...]”¹¹⁷

Emerge quindi in questa lettera il tema, che vedremo centrale nell’esperienza di Colombano, dello scontro con l’episcopato di *Francia*.

La lettera si chiude, come d’abitudine, con una *peroratio* in favore dell’amore reciproco e della pace evangelica, e con le consuete formule di chiusura in cui si esprime riverenza nei confronti dell’interlocutore¹¹⁸.

L’*Epistula III*¹¹⁹ è nuovamente indirizzata a un papa, che resta in questo caso anonimo. L’assenza del nome del destinatario ha fatto pensare che questa lettera sia stata inviata a Roma durante una delle due vacanze che in quegli anni caratterizzarono il soglio pontificio, più specificamente quella che nel 604 seguì la morte di Gregorio Magno¹²⁰: in effetti pare plausibile che Colombano, in seguito al concilio di Chalon-sur-Saône – evidentemente ostile a lui e alla sua comunità – e alla morte di un papa con cui era stato in contatto, abbia cercato di riallacciare in fretta i legami con Roma.

La lettera è molto breve, e si occupa, ancora una volta, della questione pasquale. In apertura Colombano formula nuovamente il desiderio di poter visitare Roma già presente nell’*Epistula I*¹²¹, cui segue una spiegazione dei motivi che l’hanno spinto a scrivere a Roma ancora una volta: Colombano lascia intendere che questa lettera è una sorta di “biglietto d’accompagnamento” per i suoi scritti precedenti sul medesimo problema (le epistole per Gregorio Magno e per i vescovi di *Francia*, e i trattati che in esse sono nominati), che allega a essa¹²². Egli non ritiene infatti di dover ripetere le argomentazioni che ha già espresso in quella sede (*eadem iterarem*), e si limita a riaffermare la solidità della tradizione su cui si basano le sue convinzioni (*ingenium auctorum*)¹²³. Infine, Colombano espone la sua richiesta: che il papa approvi esplicitamente la sua condotta e appoggi, se non la sua posizione nella controversia

¹¹⁷ *Ep II.7*, p. 18: “Tuttavia non ho osato venire presso di voi, per non infrangere con la mia presenza l’insegnamento dell’apostolo che dice ‘non contendere a parole’ [...]”.

¹¹⁸ *Ep II.9*, p. 22.

¹¹⁹ WALKER, *Opera*, pp. 22 – 24.

¹²⁰ WALKER, *Opera*, pp. xxxvii.

¹²¹ *Ep III.2*, p. 22.

¹²² *Ep III.2*, p. 24.

¹²³ *Ep III.2*, p. 24.

pasquale, almeno il suo desiderio di continuare a seguire le pratiche dottrinali – più corrette – proprie della chiesa irlandese anche se sono in contrasto con quelle della chiesa di *Francia*

“[...] vestrae mature punctum auctoritatis postulamus, cum iudicio inter istos possimus vivere cum ecclesiasticae pace unitatis [...] unusquisque quod accepit, servans et in quo vocatus est permanens [...]”¹²⁴

Seguono le abituali formule di chiusura, mediante le quali Colombano prende commiato esprimendo il desiderio che il Papa preghi per lui.

L’*Epistula IV*¹²⁵ è indirizzata “ai dolcissimi suoi figli e carissimi discepoli, ai fratelli austeri e a tutti i suoi monaci insieme” (*Dulcissimis suis Filiis discentibusque carissimis, Fratribus frugalibus, cunctis simul Monachis suis*)¹²⁶, termini che si susseguono in funzione cumulativa ma indicano lo stesso gruppo di persone. È stata scritta da Colombano al culmine della crisi che nel 610 portò alla sua espulsione dal regno di Burgundia nel momento di massima difficoltà personale dell’abate che, mentre scriveva questa lettera, era trattenuto sotto scorta a Nantes, in attesa di essere imbarcato su una nave che lo riportasse in Irlanda¹²⁷ (ricostruzione degli eventi che corrisponde con il racconto dell’episodio nella *Vita Columbani*¹²⁸).

La preoccupazione principale di Colombano è, in questa lettera, quella di garantire la sopravvivenza della sua comunità dopo la sua partenza, in vista della quale l’abate assente fornisce ai suoi monaci – ma soprattutto al suo “fedele seguace” (*vero sequace meo*)¹²⁹ Attala, cui si rivolge direttamente e singolarmente a partire dal terzo paragrafo – delle indicazioni sul comportamento da tenere nel futuro dal momento egli non sarà più presente a guidarli. Tutto il testo della lettera è attraversato da riflessioni teologiche sulla salvezza, esplicate mediante il ricorso a metafore ed episodi recuperati dalla

¹²⁴ *Ep* III.2, p. 24: “[...] chiediamo il supporto della vostra piena autorità, così che grazie al tuo giudizio possiamo vivere fra costoro nella pace dell’unità della Chiesa [...]ciascuno conservando quello che ha ricevuto e rimanendo nella condizione in cui è stato chiamato [...]”.

¹²⁵ WALKER, *Opera*, pp. 26 – 36.

¹²⁶ *Ep* IV.1, p. 26.

¹²⁷ *Ep* IV.8, p. 34. Vedi WALKER, *Opera*, pp. xvii – xxxviii e BULLOUGH, *The Career of Columbanus*, pp. 17 – 18.

¹²⁸ *VC*, I.23, p. 205.

¹²⁹ *Ep*, IV.2, p. 26.

tradizione biblica: esse forniscono il contesto su cui Colombano innesta le sue raccomandazioni più importanti, che caratterizzano quasi esclusivamente il problema dell'unità all'interno della comunità monastica, che gli sembra particolarmente minacciata ora che lui non potrà più difenderla dagli attacchi esterni. In particolare nella prima parte della lettera (nella seconda le considerazioni escatologiche prendono il sopravvento) ci sono continui richiami alla necessità di mantenere l'armonia e la concordia fra i monaci di fronte alle pressioni esterne – si può immaginare da parte degli stessi vescovi con cui si è scontrato lo stesso Colombano – e alle divisioni interne, che appaiono, in entrambi i casi, non come prospettive puramente teoriche ma come possibilità estremamente reali, se non già avveratesi. Le preoccupazioni e gli ammonimenti sono ripetuti continuamente, fino quasi all'ossessività

“[...] sed videte, ut unum cor et anima una sitis [...]. Alioquin, si non unum velle et unum nolle habetis, melius est, ut non simul habitetis.”¹³⁰

“[...] sed interim cavete, ne sit inter vos qui unum votum non habeat inter vos, quicumque ille fuerit.”¹³¹

“Tu scis, amatissime Attala, qui sensui tuo onerosi sunt; depone eos continuo; tamen cum pace deponas et cum regulae unitate.”¹³²

“[...] si videris illic profectum animarum, sta ibi; si videris pericula, veni inde; pericula autem dico discordiae pericula: timeo enim, ne et illic propter Pascha sit discordia, ne forte, diablo insidiante, vos alienare velint, si cum eis pacem non teneatis; infirmius enim nunc sine me ibi stare videmini. Idcirco cauti estote, considerantes tempus, quo sanam non sustinent doctrinam. Vos ipsos docete et qui velint audire; tantum inter vos non sit qui unum non sit. Paci enim maxime provide, sollicitus semper servare unitatem spiritus in vinculo pacis.”¹³³

¹³⁰ *Ep IV.2*, p. 26: “[...] ma fate attenzione a essere un cuore solo e un'anima sola [...]. Altrimenti, se non avete una sola volontà nel volere o non volere, è meglio che non abitate insieme.”

¹³¹ *Ep IV.2*, p. 26 – 28: “[...] ma nel frattempo badate che non ci sia tra voi qualcuno che non abbia lo stesso proposito, chiunque egli sia.”

¹³² *Ep IV.3*, p. 28: “Tu sai, amatissimo Attala, chi è di peso per il tuo cuore; deponili subito, ma deponili in pace e in accordo con la regola.”

¹³³ *Ep IV.3*, p. 28: “[...] se vedrai lì una crescita degli animi, restaci; se vedrai dei pericoli, vieni via di lì; intendo i pericoli della discordia: temo infatti che anche lì ci sia discordia a proposito della Pasqua e che, per l'insidia del Diavolo, vi vogliano allontanare, se non manterrete la pace con loro; vi vedo infatti più deboli, ora che siete lì senza di me. Dunque siate cauti, considerando da quanto tempo essi non sostengono la sana dottrina. Istruite voi stessi quelli che vogliono ascoltare; soltanto, non ci sia tra voi qualcuno che non sia una cosa sola con voi. Provvedi quindi soprattutto alla pace, facendo attenzione a conservare sempre l'unità dello spirito nel vincolo della pace.”

“Sed angustiae undique sunt, carissime: periculum si oderint, periculum si amaverint. Scito utraque vera esse, inde vel odire vel amare; in odio pax, in amore integritas perit.”¹³⁴

“[...] quia diversa sensi multorum vota ad firmitatem regulae retinendam, ad radices ramos ligavi, qui sui fragilitate a mea parva declinaverum firmitate, id est a doctrinae recesserunt veritate. [...] Quicumque sunt rebelles, foras exeant; quicumque sunt obedientes, ipsi fiant heredes.”¹³⁵

“Idcirco et tu, si me istorum persecutio < . . . >”¹³⁶

Appare quindi chiaro che Colombano scriveva in un momento di crisi per la comunità, all'interno della quale si palesavano divisioni e conflitti, e che le controversie di cui parla (e sulle quali, come vedremo, è l'unico testimone disponibile) siano state effettivamente uno dei fenomeni caratterizzanti il primo periodo di sviluppo del monachesimo colombaniano in Europa.

L'*Epistola V*¹³⁷, l'ultima scritta da Colombano, è anche la più lunga (quasi undici pagine nell'edizione di Walker, contro le cinque che in media caratterizzano le altre), ed è nuovamente inviata a un papa. Si tratta in questo caso di Bonifacio IV, cui Colombano si rivolge dopo aver oltrepassato le Alpi ed essere stato accolto presso la corte longobarda da Agilulfo e Teodolinda (612): la lettera è stata probabilmente scritta dopo l'arrivo di Colombano in *Langobardia*, ma prima della fondazione di Bobbio, mentre ancora egli risiedeva presso la corte, e può quindi essere datata all'anno 613¹³⁸. Come la lettera per Gregorio Magno, anche questa ha suscitato molti studi, soprattutto per le implicazioni che ha relativamente ai rapporti fra Colombano e il papato e al problema del riconoscimento dell'autorità dei pontefici nell'Alto Medioevo, oltre che per la luce

¹³⁴ Ep IV.4, p 28: “Ma le angosce sono da ogni parte, carissimo: c'è pericolo sia se vi odieranno sia se vi ameranno. Sappi che entrambe le cose sono vere, sia l'amore sia l'odio: nell'odio muore la pace, nell'amore l'integrità.”

¹³⁵ Ep IV.4, pp. 28 – 30: “[...] poiché ho percepito i diversi desideri di molti riguardo al mantenimento del rigore della regola, ho legato alle radici i rami, che nella loro fragilità si sono discostate dalla mia debole fermezza, cioè si sono allontanati dalla verità della dottrina. [...] Quelli che sono ribelli, se ne vadano; Quelli che sono obbedienti, siano gli eredi.”

¹³⁶ Ep IV.4, p. 30: “Pertanto anche tu, se a causa della persecuzione di costoro io < . . . >”.

¹³⁷ WALKER, *Opera*, pp. 36 – 56.

¹³⁸ Vedi NUVOLONE – TODDE, *Le Lettere di S. Colombano*, p. 183, nota 1.

che può gettare sullo stato della controversia dei Tre Capitoli in Italia all'inizio del VII secolo¹³⁹.

La lettera è densissima di richiami scritturali e patristici, ed è senza dubbio la più aulica e ricca di metafore e similitudini: servono, gli uni e le altre, a spiegare e dare forza al tema trattato, quello dell'unità e dell'ortodossia della chiesa. Quest'ultimo emerge prepotentemente quasi subito, dopo l'intestazione e i *topoi* propri del genere epistolare che fungono da presentazione

“[...] ego tristis ac dolens arguam in publico, sed scismatis noxii mala, non impiorum pacificorum bona.”¹⁴⁰

Lo scisma in questione è quello originato nelle chiese dell'Italia settentrionale dalla controversia dei Tre Capitoli¹⁴¹, e sarà di fatto questo l'unico argomento di tutta la lunga lettera, il nodo del contendere su cui Colombano svilupperà le sue riflessioni sull'unità e l'ortodossia della chiesa e sul ruolo della sede pontificia a questo proposito. Da questo punto in poi, infatti, è un crescendo di richiami, rimproveri, accuse più o meno velate al papa, che si alternano ad accorate professioni di stima nei confronti dell'istituzione papale e a espliciti riconoscimenti del ruolo privilegiato che essa giocava (o meglio, avrebbe dovuto giocare) all'interno della Chiesa come garante dell'ortodossia e dell'unità. Per fare un esempio fra i tanti, è evidente il valore anaforico della ripetizione insistente degli imperativi *vigila/vigilate*, insieme ad altri lemmi che insistono sulla stessa radice e hanno lo stesso valore semantico: ripetuti spesso¹⁴², e di frequente all'interno della stessa proposizione, hanno una forza retorica notevole e dimostrano come il tono complessivo della lettera sia di urgenza, di rimprovero, di richiamo al proprio dovere. Il punto in cui questo fenomeno è più evidente e raggiunge il suo culmine è il triplice imperativo con cui si apre il paragrafo quinto (in cui Colombano non risparmia peraltro una stoccata a Vigilio, durante il cui pontificato si

¹³⁹ Tra gli studi recenti che si sono occupati direttamente dell'*Epistula V*, vedi CAHILL, *San Colombano e la Controversia*; GRAY – HERREN, *Columbanus and the Three Chapters*; BEATRICE, *Hermagorica Novitas. La testimonianza di Colombano*; BRACKEN, *Authority and Duty*. Vedi anche le numerose e ampie note di commento al testo in NUVOLONE – TODDE, *Le Lettere di S. Colombano*, pp. 182 – 257, e in BIFFI – GRANATA, *San Colombano. Le Opere*, pp. 74 – 122.

¹⁴⁰ *Ep V.2*, pp. 36 – 38: “[...] io, triste e dolente, parlerò in pubblico: non dei beni degli empi che portano la pace, ma dei mali di uno scisma terribile.”

¹⁴¹ Sul problema dello scisma dei Tre Capitoli nelle *Epistulae* vedi oltre, paragrafo 1.2.4, pp. 73 – 79.

¹⁴² *Ep V.3*, p. 38 (2 volte); *V.4*, p. 40 (2 volte); *V.5*, p. 40 (7 volte); *V.7*, p. 42 (2 volte); *V.8*, p. 44.

originò lo scisma tricapitolino, attraverso un gioco di parole sul significato del suo nome)

“Vigila itaque, quaeso, papa, vigila, et iterum dico, vigila; quia forte non bene vigilavit Vigilius quem caput scandali isti clamant qui vobis culpam iniciunt. Vigila primo pro fide, deinde pro operibus fidei iubendis vitiisque calcandis, quia tua vigilantia multorum erit salus [...]”¹⁴³

Un'altra osservazione interessante sull'*Epistula V* è che qui, per la prima volta nel – pur ridotto – *corpus epistolare* colombaniano, l'abate nomina una sorta di committenza: si tratta dei re longobardi, nelle persone del re Agilulfo e della regina Teodolinda, che lo avrebbero invitato a scrivere al pontefice

“[...] a rege rogor, ut singillatim suggeram tuis piis auribus sui negotium doloris: dolor namque suus est scisma populi pro regina, pro filio, forte et pro se ipso [...]”¹⁴⁴

“Post hanc autem scribendi occasionem insuper regis insistit iussio Agilulfi [...]. Rogat itaque rex rogatque regina [...]”¹⁴⁵

Cosa che dimostra, per lo meno, un legame piuttosto stretto fra Colombano – e di conseguenza il monastero di Bobbio fin dalla sua fondazione – e la corte regia longobarda.

La cosiddetta *Epistula VI* merita una breve nota a parte, poiché con tutta probabilità (in questo seguo l'opinione di J. W. Smit¹⁴⁶) non si tratta di un'epistola ma di una breve *exhortatio*. La sua stessa attribuzione a Colombano è stata messa in discussione, ma recentemente N. Wright ha efficacemente argomentato, su basi stilistiche e lessicali, in

¹⁴³ *Ep V.5*, p. 40: “Vigila, dunque, te ne prego, papa, vigila, e ripeto ancora, vigila; perché forse non ha vigilato bene Vigilio, che quelli che attribuiscono a voi la colpa chiamano l'origine dello scandalo. Vigila in primo luogo per la fede, poi per promuovere le opere di fede e schiacciare i vizi, poiché la tua vigilanza sarà la salvezza di molti [...]”.

¹⁴⁴ *Ep V.8*, p. 44: “[...] mi viene richiesto personalmente dal re di portare alle tue pie orecchie la causa del suo dolore: e infatti il suo dolore è lo scisma del popolo, per la regina, per suo figlio e forse anche per se stesso [...]”.

¹⁴⁵ *Ep V.17*, pp. 54 – 56: “A questa occasione di scrivere si aggiunge l'ordine pressante di re Agilulfo [...]. Lo chiede il re, lo chiede la regina [...]”.

¹⁴⁶ Vedi SMIT, *Studies on the Language and Style*, p. 33, nota 2.

favore della paternità colombaniana di questo scritto¹⁴⁷. Il suo carattere di esortazione, più che di lettera, appare chiaro da una serie di elementi pertinenti sia alla tradizione manoscritta sia alle caratteristiche interne del testo:

- In primo luogo, essa non è stata trasmessa con le altre *Epistulae*, ma con i sermoni: gli unici manoscritti altomedievali che la contengono, T e Ti, non riportano le altre *Epistulae* ma solo le *Instructiones*, il *Poenitentiale* e la *Regula monachorum*, e non le danno il titolo di *Epistula* (in T non è preceduta da alcuna titolazione, mentre in Ti compare sotto il nome di *exhortatio eiusdem*). Su queste basi già J. Melzer (il monaco di San Gallo che ha trascritto nel XVII secolo gli scritti di Colombano) e P. Fleming (il primo editore dell'*Opera* di Colombano), che pure hanno avuto accesso a un manoscritto contenente le altre epistole, l'hanno trasmessa con il titolo di *Instructio XIV*.
- In secondo luogo, pur essendo rivolta direttamente, in seconda persona, a un “figlio da istruire” (*filius inbuendus*)¹⁴⁸, un giovane discepolo, non presenta alcuna intestazione né formula di saluto, e in generale non risponde ai canoni letterari del genere epistolare, contrariamente a quanto fanno le altre *Epistulae*. Inoltre, in essa non compare mai il nome dell'autore, che invece è esplicitamente citato nelle altre lettere (a più riprese, ma significativamente ogni volta già nell'intestazione) e del cui significato simbolico Colombano era ben conscio¹⁴⁹. Infine, anche il contenuto e lo stile, decisamente omiletici, richiamano piuttosto le *Instructiones* che non le *Epistulae*.

Quali sono, dunque, i problemi che emergono dalla lettura delle *Epistulae* colombaniane, in che modo esse possono essere interpretate e che informazioni ci offrono sulla figura di Colombano e i suoi rapporti con il panorama sociale, politico e religioso dell'Europa a cavallo fra il VI e il VII secolo?

Le riflessioni più significative che si possono svolgere sulla base delle lettere di Colombano, prescindendo da indagini sulla personalità dell'abate irlandese che sono di

¹⁴⁷ Vedi WRIGHT, *Columbanus's Epistulae*, pp. 58 – 59.

¹⁴⁸ *Ep* VI.1, p. 56.

¹⁴⁹ Sulla funzione attribuita da Colombano al suo nome e sul ruolo che essa gioca nelle *Epistulae* vedi oltre, paragrafo 1.2.4, pp. 86 – 88.

scarso interesse per una ricerca storica di argomento soprattutto socio-politico, riguardano le controversie all'interno delle quali l'abate irlandese si è trovato o che si sono sviluppate attorno alla sua figura e al movimento monastico cui ha dato origine. Le *Epistulae* sono, in effetti, l'unica fonte che preserva memoria di queste controversie, dato che, come vedremo¹⁵⁰, la *Vita Columbani* non ne fa alcuna menzione. Il quadro che emerge è quello di una situazione di conflittualità semipermanente, che vede l'abate di Luxeuil prima e Bobbio poi difendere i costumi della propria comunità e la sua ortodossia teologica (o, per lo meno, quella che lui percepisce come tale), in vari contesti e con vari interlocutori. Le varie questioni si intrecciano e si sovrappongono costantemente, per cui non è possibile parlare dello scontro con l'episcopato di Francia senza riferirsi alla questione pasquale, né chiarire i rapporti fra Colombano e il papato senza affrontare, almeno brevemente, il problema dello scisma dei Tre Capitoli: tutti questi problemi vanno inoltre collocati nell'ottica della percezione della propria "identità etnica" irlandese (più semplicemente, con un prestito dall'inglese, *irishness*) e del proprio ruolo di *peregrinus pro Christo* da parte di Colombano.

1.2.2 “Ego enim de extremo mundo veniens”: la *irishness* di Colombano

In tutte le lettere inviate a persone esterne rispetto alle sue comunità (quindi le *Epistulae* I, II, III e V), Colombano ostenta, consapevolmente, le sue origini irlandesi e insulari: anche se è evidente che si tratta di una *irishness* di tipo spirituale e culturale, e non certo indicativa di un'appartenenza politica o “nazionale” (nel senso moderno del termine) a un'improbabile *natio* celtica o irlandese, allora evidentemente inesistente¹⁵¹, questo fatto non è meno importante o carico di significato. La prima cosa che si deve notare è che Colombano oscilla fra due tipi di atteggiamenti, nel dare voce a questa sua

¹⁵⁰ Vedi oltre, paragrafo 2.3.1, pp. 140 – 148.

¹⁵¹ Molto si è scritto, recentemente, sul carattere processuale, e non statico, delle identità etniche altomedievali, e soprattutto sulla necessità di non dar loro significati di tipo biologico o nazionale. Non è questo il luogo per ripercorrere i vari passi di un dibattito lungo e complesso, per cui mi limiterò a citare alcuni recenti lavori di sintesi, che presentano il problema e il dibattito storiografico che ha generato da prospettive leggermente diverse: vedi POHL, *Introduzione. I processi etnici*; GILLET, *Ethnogenesis: A Contested Model*; GASPARRI, *Tardoantico e Alto Medioevo*. In tutti è possibile trovare ampi e aggiornati riferimenti bibliografici.

irishness, a seconda del contesto e dell'interlocutore. A volte si riferisce esclusivamente all'Irlanda: così, quando parla in modo specifico di *Hiberni* (o *Iberi*)¹⁵² o *Scoti*¹⁵³, o dell'*extrema pars mundi* (o altre locuzioni che esprimono lo stesso concetto)¹⁵⁴, Colombano vuole focalizzare l'attenzione sulla sua isola d'origine; spesso lo fa per sottolinearne la purezza nella fede e la specificità, derivanti dal fatto che l'Irlanda, che mai ha fatto parte dell'Impero romano, è entrata in contatto con il resto d'Europa solo grazie al Cristianesimo¹⁵⁵. Altre volte, invece, fa riferimento più in generale all'*occidens* e alle *occidentis ecclesiae*¹⁵⁶: può darsi che in questi casi il pensiero di Colombano vada al mondo celtico-insulare nel suo complesso. Emergono qui probabilmente i riflessi delle controversie in cui Colombano si trovava invischiato e che lo opponevano in particolare all'episcopato di *Francia*. È vero che il concetto di "Chiesa celtica" è come minimo una forzatura, se non un mito storiografico¹⁵⁷; è però anche vero che, soprattutto in certi casi (e quello della controversia sulla datazione della Pasqua è senz'altro uno di questi), è facile immaginare che gli uomini dell'Alto Medioevo percepissero, per lo meno quando gli conveniva in una situazione di contrasto, ed è questa la situazione in cui si trova Colombano, le tradizioni religiose ed ecclesiastiche delle Isole Britanniche come qualcosa di intimamente legato e interconnesso, contrapposto alle tradizioni delle chiese continentali. In entrambe queste accezioni, in ogni caso, il discorso sulla *irishness* di Colombano non cambia: quello che conta, in fondo, è da un lato il senso di appartenenza di Colombano a un contesto esterno e diverso rispetto a quello dei suoi interlocutori, e dall'altro l'orgoglio che egli mostra nell'insistere su queste sue origini e sulle tradizioni proprie della sua terra e dei suoi maestri. In questo senso anche i riferimenti alla sua condizione di *peregrinus*¹⁵⁸, o il fatto di sottolineare il suo essere "straniero" (*alienus*), acquisiscono un significato molto simile. Tenendo a mente questo fatto, ci si accorge che i riferimenti alla *nostra*

¹⁵² *Ep* I.4, p. 6; *Ep* II.9, p. 22; *Ep* V.3, p. 38.

¹⁵³ *Ep* V.14, p. 52.

¹⁵⁴ *Ep* V.3, p.38; *Ep* V.8, p. 44. *Ep* V.11, p. 48.

¹⁵⁵ Vedi CHARLES – EDWARDS, *Early Christian Ireland*, pp. 374 – 375.

¹⁵⁶ *Ep* I.5, p. 8; *Ep* II.5, p. 16.

¹⁵⁷ Su questo problema vedi DAVIES, *The Myth of the Celtic Church*.

¹⁵⁸ Il termine *peregrinus* e i suoi derivati compaiono complessivamente dieci volte nelle *Epistulae* (due volte ciascuna nelle *Epistulae* I, II e III, e quattro nell'*Epistula* V). Per una breve discussione del significato della *peregrinatio pro Christo* e dell'uso che Colombano ne fa, vedi oltre in questo paragrafo, p. 52 (con riferimenti bibliografici pertinenti alla nota 185).

provincia (o *regio*, o *patria*)¹⁵⁹, che si intenda con ciò specificamente l'Irlanda o, più in generale, il mondo celtico-insulare, sono molto frequenti nelle lettere colombaniane, e quasi sempre pregni di una fiera consapevolezza riferita alle proprie tradizioni (*traditiones nostrae*) e alle realizzazioni teologiche e culturali dei *nostri magistri* (o *seniores*)¹⁶⁰.

Al di sotto di un'apparenza dimessa, con cui Colombano sembra sminuire l'erudizione "occidentale" (fenomeno che si palesa in particolare nell'*Epistula I*, nella quale Colombano afferma che le sue argomentazioni in favore della Pasqua sono solo dei miseri *occidentales apices*¹⁶¹, e definisce le conoscenze teologiche della sua terra nient'altro che un'*occidentalis cecitas*¹⁶² bisognosa di illuminazione da parte del pontefice), traspare in modo nettissimo la grande ammirazione che Colombano nutre per i sapienti della sua terra e il profondo orgoglio che prova per appartenere a una così illustre – ai suoi occhi – tradizione: nell'*Epistola I* per Gregorio Magno, per sostenere la sua posizione nella controversia pasquale, Colombano si riferisce a più riprese ai *nostri magistri*¹⁶³, agli *Hibernici antiqui philosophi*¹⁶⁴, alle *occidentis ecclesiae*¹⁶⁵, cui attribuisce un prestigio e una purezza dottrinale assoluti. Nella stessa ottica vanno letti i riferimenti di Colombano a Gilda¹⁶⁶: come ha giustamente notato J. F. Kelly¹⁶⁷, al fine trovare un autorevole appoggio per le sue osservazioni sui problemi dei vescovi simoniaci e dei *monaci vagantes*, Colombano avrebbe potuto facilmente citare uno qualunque dei numerosi autori cristiani che dalla Tarda Antichità in avanti avevano affrontato quelle questioni – e tra essi erano presenti importanti padri della chiesa, per esempio lo stesso Girolamo, la sua autorità patristica preferita, e anche alcuni papi, tra cui lo stesso Gregorio Magno – che avrebbero sicuramente avuto una notevole presa sul pontefice. Il fatto che egli scelga, al contrario, di appoggiarsi esclusivamente all'autorità

¹⁵⁹ *Ep* II.6, p. 18; *Ep* II.7, p. 18; *Ep* III.2, p. 24 (in cui compaiono tutte e tre le varianti); *Ep* IV.8, p. 34. Lo stesso concetto è espresso dalla locuzione *apud nos* in *Ep* V.11, p. 48.

¹⁶⁰ *Ep* I.4, p. 6; *Ep* I.7, p. 10; *Ep* II.6, p. 18; *Ep* III.1, p. 24 (tre volte, nelle diverse varianti).

¹⁶¹ *Ep* I.5, p. 8.

¹⁶² *Ep*. I.9, p. 10.

¹⁶³ *Ep* I.4, p. 6; *Ep* I.7, p. 10. Allo stesso gruppo di sapienti irlandesi/insulari appartengono molto probabilmente anche i *viventes magistri* di *Ep* I.5, p. 8 (in cui i *defuncti magistri* sono, invece, le autorità patristiche).

¹⁶⁴ *Ep* I.4, p. 6.

¹⁶⁵ *Ep* I.5, p. 8.

¹⁶⁶ *Ep* I.6, p.8, e *Ep* I.7, p.8. Su Gilda, monaco e sapiente britannico vissuto tra la fine del V e il VI secolo, vedi gli studi contenuti in DUMVILLE – LAPIDGE, *Gildas: New Approaches*.

¹⁶⁷ KELLY, *The Letter of Columbanus*, p. 219.

di un monaco britannico – vissuto molto di recente e di certo non particolarmente famoso al di fuori delle Isole Britanniche – è molto indicativo. Non si può escludere in modo assoluto che Gregorio fosse venuto in qualche modo a conoscenza della figura di Gilda e dei suoi scritti, in seguito alla missione di Agostino in *Britannia*¹⁶⁸: tuttavia, certamente non poteva attribuire a Gilda un'autorità comparabile ai più grandi autori patristici. È pur vero che le opere di Gilda hanno profondamente influenzato lo stile¹⁶⁹ e forse anche gli ideali monastici¹⁷⁰ di Colombano, che quindi potrebbe averlo citato per fargli una sorta di omaggio: tuttavia, dopo quasi dieci anni trascorsi in Europa, in cui aveva intrattenuto relazioni piuttosto strette con l'episcopato di *Francia* e aveva quasi certamente avuto contatti anche con lo stesso papa¹⁷¹ (del quale d'altra parte conosceva le opere)¹⁷², non è possibile che Colombano non si rendesse conto di quanto fuori luogo fosse il riferimento a Gilda in quel contesto. Decidere consapevolmente di citare proprio lui, quindi, deriva da una precisa volontà di ribadire, ancora una volta, l'importanza della “cristianità occidentale” e il prestigio delle tradizioni cristiane celtico-insulari.

Come si è detto, questo tema emerge anche nelle altre tre lettere (non nell'*Epistula IV*, i cui destinatari sono i membri della sua comunità ai quali è quindi totalmente inutile vantare il prestigio della tradizione irlandese): nell'*Epistula II*, anche se si trova solo un riferimento diretto alle *omnes totius occidentis ecclesiae*¹⁷³, il tema è comunque sempre sottilmente presente (in un'ottica di contrapposizione fra la purezza della chiesa irlandese e la decadenza di quella di *Francia*), e nelle *Epistulae III* e *V* le indicazioni sono aperte e frequenti.

Nell'*Epistula III*, pur molto breve, il tema è densamente presente. Colombano inserisce inoltre un passaggio che non potrebbe essere più manifesto nell'asserire la validità della tradizione irlandese

¹⁶⁸ I tempi rendono comunque quest'ipotesi poco probabile, visto che la missione di Agostino fu inviata solo nel 597 e la lettera di Colombano fu scritta al più tardi nel 600.

¹⁶⁹ Vedi WINTERBOTTOM, *Columbanus and Gildas*, e WRIGHT, *Columbanus's Epistulae*, pp. 82 – 87.

¹⁷⁰ Sull'importanza di Gilda nel dare forma al monachesimo delle Isole Britanniche, vedi HERREN, *Gildas and early British monasticism*.

¹⁷¹ Come si capisce dal riferimento di Colombano (*Ep I.12*, p. 12) a Candido, e da quelli di Gregorio (*Registrum V.17*, p. 285 e *Registrum XI.9*, p. 871) a Colombano. Vedi sopra, paragrafo 1.2.1, p. 26.

¹⁷² *Ep I.9*, p. 10.

¹⁷³ *Ep II.5*, p. 16. Contrariamente a quanto affermato in NUVOLONE – TODDE, *Le Lettere di S. Colombano*, p. 117, nota 20, ritengo che Colombano anche qui si riferisca alle Isole Britanniche quando parla delle *ecclesiae totius occidentis*.

“[...] quam nostrae regionis observantia quae non caret verae computationis necessaria probatione dum non eosdem terminos scandunt libri nostrae provinciae et istorum liber Gallorum, qui a nostris viris non recipitur per duo loca magistris [...]”¹⁷⁴

Si nota l’insistenza su *nostra regio*, *nostra provincia*, *nostris viris magistris*: Colombano sottolinea la correttezza della sua posizione, sulla base del prestigio della tradizione celtico-insulare su cui si fonda, e della sapienza dei “maestri” irlandesi il cui computo non può che essere corretto.

Nell’*Epistula V* il discorso si fa ancora più esplicito e incisivo (questa volta non più in riferimento alla questione pasquale, ma più in generale all’ortodossia, in quanto legata alle vicende tricapitoline): il tema ricorre più volte¹⁷⁵, ma un passo in particolare è significativo. Prima ancora di cominciare a esporre le sue argomentazioni, quasi all’inizio della lettera, Colombano dedica un lungo capoverso alla purezza della fede presso gli Irlandesi

“Nos enim sanctorum Petri et Pauli et ominum discipulorum divinum canonem spiritu sancto scribentium discipuli sumus, toti Iberi, ultimi habitatores mundi, nihil extra evangelicam et apostolicam doctrinam recipientes; nullus hereticus, nullus Iudaeus, nullus schismaticus fuit; sed fides catholica, sicut a vobis primum, sanctorum videlicet apostolorum successoribus, tradita est, inconcussa tenetur.”¹⁷⁶

Non ci poteva essere una rivendicazione di prestigio più evidente: è con orgoglio che Colombano descrive l’assoluta ortodossia della sua terra, tutta intera.

In questo stesso passaggio, inoltre, si manifesta in modo esplicito il fondamento più importante della celebrazione da parte di Colombano della cristianità e delle tradizioni irlandesi, e del suo fiero senso di appartenenza a esse: e cioè, la totale aderenza al

¹⁷⁴ *Ep* III.2, p. 24: “[...] quanto a causa dell’osservanza del rito della nostra regione, che non manca della necessaria approvazione di un corretto calcolo, poiché i libri della nostra provincia e il libro di questi Galli (che non è approvato dai nostri uomini, maestri, in base a due passaggi) non propongono gli stessi termini [...]”. In questo passaggio ho ritenuto più accettabile il testo latino edito in NUVOLONE – TODDE, *Le Lettere di S. Colombano*, p. 140, che è più fedele alla tradizione manoscritta e ha molto più senso in questo contesto.

¹⁷⁵ *Ep* V.8, p. 44; *Ep* V.11, p. 48.

¹⁷⁶ *Ep* V.3, p. 38: “Noi siamo, infatti, discepoli dei santi Pietro e Paolo e di tutti i discepoli che scrissero il divino canone per ispirazione dello Spirito Santo; noi tutti Irlandesi, che abitiamo all’estremità del mondo, che non accogliamo niente al di fuori della dottrina evangelica e apostolica; presso di noi non c’è mai stato alcun eretico, alcun Giudeo, alcuno scismatico: al contrario, la fede cattolica, così come ci è stata tramandata da voi, successori indiscussi dei santi apostoli, è conservata immutata”.

mandato apostolico ed evangelico che la caratterizzano. Colombano aveva già svolto questa considerazione nell'*Epistula I*

“ [...] illae [occidentis ecclesiae] enim per omnia indubitata in scripturis divinis accomodant fidem.”¹⁷⁷

Nel passo dell'*Epistola V* sopra citato, esso emerge in tutta la sua forza. È proprio quest'aderenza, infatti che garantisce la superiorità della chiesa irlandese e delle sue tradizioni nei confronti del resto della Cristianità: il prestigio dei *nostri magistri* deriva dal fatto che in Irlanda (si potrebbe addirittura dire, dato il tono generale del passo: *solo* in Irlanda) si sono mantenute, inviolate, le dottrine evangeliche e apostoliche. Per garantire questa purezza, Colombano lega la venuta della Cristianità in Irlanda agli apostoli Pietro e Paolo. Se è vero infatti che nel testo si parla di *omnium discipulorum*, limitando in questo modo la centralità di Pietro, il termine fondamentale per comprendere il significato del passaggio è *vobis*: Colombano, infatti, colloca esplicitamente l'origine della cristianità irlandese a Roma, affermandone quindi in questo modo l'origine petrina, sia pure per tramite papale, e rivendicando così per essa una forma di dignità apostolica¹⁷⁸.

E in effetti, il tema della necessità – per tutti i cristiani, chiunque essi siano – di mantenere la purezza della fede, di aderire completamente all'originale messaggio evangelico, di restare fedeli alla tradizione apostolica (sia nella dottrina, sia nei comportamenti) è uno degli elementi fondanti nel pensiero di Colombano, che ci insiste in chiave polemica proprio nelle lettere più legate a situazioni di conflitto (le *Epistulae* II e V), in cui all'abate irlandese preme sottolineare la propria ortodossia (contrapposta, evidentemente, a qualche mancanza di ordine teologico o morale dei suoi interlocutori). In entrambe le lettere, Colombano procede lungo due binari paralleli – uno in positivo, e uno in negativo: da un lato, come si è visto sopra, ribadisce la perfetta conformità, sua e della chiesa irlandese in generale, al mandato evangelico e apostolico; dall'altro, richiama i suoi interlocutori al suo rispetto, rimproverando loro, in sostanza (anche se

¹⁷⁷ *Ep* I.5, p. 8: “ [...] esse [le chiese d'occidente], infatti, ripongono nelle divine Scritture una fede priva di dubbi riguardo a ogni cosa.”

¹⁷⁸ Questa rivendicazione ha importanti implicazioni per quel che riguarda la concezione che Colombano aveva del primato di Roma e, di conseguenza, i suoi rapporti con i pontefici. Vedi oltre, paragrafo 1.2.4, pp. 79 – 93.

magari in forma dubitativa o teorica), di non aderirvi con la dovuta diligenza. Come si è visto sopra, l'*Epistula II* è quella in cui Colombano lascia maggiore spazio all'importanza di "adempiere le regole vere e uniche di nostro Signore Gesù Cristo" (*canones veros ac singulares domini nostri Iesu Christi compleare*)¹⁷⁹, dedicando tre paragrafi all'elaborazione del concetto¹⁸⁰: in essa non può quindi mancare quell'approccio bifronte di cui si diceva. Ecco quindi che, subito dopo aver ammonito e rimproverato i vescovi per il lassismo dei costumi del clero di *Francia* e la mancata osservanza delle prescrizioni canoniche¹⁸¹, Colombano afferma l'assoluta centralità delle prescrizioni evangeliche all'interno del suo pensiero e il loro ruolo esclusivo come guida per il suo comportamento: la loro importanza è sottolineata anche metricamente dal poliptoto del pronome *hic*

“Hi sunt enim nostri canones, dominica et apostolica mandata, in his fides nostra est; haec arma, scutum et gladius, haec apologia; haec nos moverunt de patria; haec et hic servare contendimus, licet tepide; et in his usque ad mortem perseverare et oramus et optamus, sicut et seniores nostros facere conspeximus”¹⁸²

Questo doppio approccio si nota, benché in ordine inverso, anche nell'*Epistula V*: dopo aver introdotto l'aspetto positivo della questione (l'affermazione dell'ortodossia irlandese) nel passo citato sopra¹⁸³, Colombano elabora quello negativo, richiamando la Santa Sede al rispetto della *fides apostolica*

“Ut ergo honore apostolico non careas, conserva fidem apostolicam, confirma testimonio, roborata scripto, muni synodo [...]. Mundus iam declinat; princeps pastorum appropinquat; cave ne te neglegentem inveniatur et conservos pugnantis mali exempli percutientem [...]”¹⁸⁴

¹⁷⁹ *Ep* II.5, p. 14.

¹⁸⁰ *Ep* II.3 – II.5, pp. 12 – 14.

¹⁸¹ *Ep* II.2, p. 12 (vedi oltre, testo alla nota 221).

¹⁸² *Ep* II.6, pp. 16 – 18: “Queste sono infatti le nostre regole, i comandamenti del Signore e degli apostoli, in essi è posta la nostra fede; questi le nostre armi, lo scudo e la spada, questi la nostra difesa; questi ci hanno spinto fuori dalla nostra patria; questi ci sforziamo di conservare anche qui, per quanto possibile; e in essi, fino alla morte, speriamo e preghiamo di perseverare fino alla morte, come abbiamo visto fare ai nostri predecessori.”

¹⁸³ *Ep* V.3, p. 38 (vedi sopra, testo alla nota 176).

¹⁸⁴ *Ep* V.4, p. 40: “Dunque, per non perdere l'onore apostolico, conserva la fede degli apostoli, confermala con la testimonianza, corroborala con uno scritto, difendila con una sinodo [...]. Il mondo si avvia ormai verso la fine, il principe dei pastori si avvicina; fai attenzione che non ti trovi negligente, intento a colpire i tuoi compagni di servitù con i pugni del cattivo esempio [...]”

È dunque questo duplice aspetto (il prestigio della tradizione irlandese di cui fa parte e l'imperativo di attenersi teologicamente e moralmente agli insegnamenti evangelici) a costituire la componente fondamentale del pensiero di Colombano, e proprio su questa base è possibile capire il significato che Colombano attribuiva alla sua condizione di *peregrinus*, autoesiliatosi dalla sua terra – che pure, come abbiamo visto, teneva in altissima considerazione – per seguire l'esempio di Cristo: la *peregrinatio pro Christo* era un elemento importante nella società irlandese dell'Alto Medioevo, ed era sicuramente una scelta di vita che forniva un prestigio spirituale non indifferente a chi sceglieva di intraprenderla¹⁸⁵. Colombano ne era consapevole, e nelle sue lettere gli accenni alla sua condizione sono piuttosto frequenti¹⁸⁶, con due finalità diverse (ma in parte complementari) sulla base delle diverse circostanze: da un lato, gli era possibile in questo modo ricordare ai suoi interlocutori il rispetto che gli era dovuto, derivante dal prestigio spirituale legato all'essere un *peregrinus*; dall'altro, in alcune circostanze¹⁸⁷, poteva grazie a essi sottrarsi alla normale dialettica delle dispute religiose, collocandosi al di fuori – e in un certo senso, al di sopra – di esse, proprio in virtù della sua condizione speciale: in quanto *peregrinus pro Christo*, che viene “dall'estremità del mondo”, non si poteva considerarlo come facente parte a pieno titolo delle società presso le quali viveva. Ed è proprio in virtù del fatto che Colombano non si considerava pienamente inserito all'interno dei contesti con i quali ebbe a che fare che egli riteneva di poter prendere posizione in modo così esplicito e rigoroso su molte questioni, anche ponendosi in contrapposizione all'autorità ecclesiastica.

È alla luce di questa conformazione del pensiero di Colombano (i cui elementi, intrecciati fra loro, sono la *irishness*, l'ortodossia e la condizione di *peregrinus*) che si devono analizzare le posizioni che l'abate irlandese assunse nelle controversie di carattere teologico e dottrinali che lo coinvolsero. Esse hanno un peso molto rilevante

¹⁸⁵ Sul significato sia spirituale che sociale della *peregrinatio* (anche se nessuno di essi si occupa in modo specifico di Colombano), vedi HUGHES, *The Changing Theory and Practice*; CHARLES – EDWARDS, *The Social Background*; REKDAL, *The Irish Ideal of pilgrimage*; MAHER, *Peregrinatio pro Christo*.

¹⁸⁶ Vedi sopra in questo paragrafo, testo alla nota 158.

¹⁸⁷ Come in occasione dell'*Epistula III* (in cui vuole sottolineare che lui e le sue comunità, pur vivendo in Gallia, hanno il diritto di mantenere le proprie usanze sulla Pasqua) o dell'*Epistula V* (in cui vuole distinguersi dagli avversari diretti del papa nella controversia dei Tre Capitoli – i vescovi dell'Italia settentrionale – per poter muovere le sue critiche da una posizione di “neutralità”).

all'interno delle *Epistulae*, e vedremo in che modo esse ebbero delle conseguenze, anche piuttosto significative, sull'evolversi delle sue relazioni con gli altri attori dell'universo religioso dell'Europa fra VI e VII secolo con cui egli ha a che fare, e in particolare con l'autorità ecclesiastica. Nelle *Epistulae*, infatti, Colombano affronta due questioni di ordine teologico/dottrinale, e in entrambi i casi lo fa sfidando l'autorità ecclesiastica alla quale – almeno in teoria – lui e i suoi monasteri sono sottoposti: prima, i vescovi di *Francia* all'interno delle cui diocesi si trova il monastero di Luxeuil, e in seguito addirittura il papa di Roma. Le dispute teologico/dottrinali in cui Colombano si trova invischiato sono due: in primo luogo, la controversia sulla corretta datazione della Pasqua, che fu in buona parte causata proprio dall'eterodossia delle pratiche osservate dall'abate irlandese e dai suoi seguaci rispetto a quelle in uso sul continente europeo e caratterizzò tutta la durata della sua permanenza in *Francia*; in secondo luogo, lo scisma originato dalla controversia sui “Tre Capitoli”, che divideva le comunità cattoliche dell'Italia Settentrionale già da decenni nel momento in cui Colombano ci si trovò coinvolto, quando, alla fine della sua vita, giunse in *Langobardia*. Della prima questione si occupano, in un modo o nell'altro tutte le lettere di Colombano; della seconda, solamente l'*Epistula V*.

Entrambi sono fenomeni ampi e complessi, un'analisi dettagliata dei quali trascende di molto i limiti di questo lavoro: se vengono presi in considerazione qui è perché non è possibile capire davvero che tipo di relazioni Colombano instaurò con gli altri attori politici delle società europee con le quali era entrato in contatto se non ci si è prima fatti un'idea delle posizioni assunte dall'abate irlandese nelle controversie dottrinali del tempo e degli scontri che generarono. Confrontando poi queste relazioni, anche conflittuali, per come emergono dalle lettere di Colombano (e quindi nel modo più diretto e immediato possibile), con le informazioni (o le *non*-informazioni, come vedremo) che su di esse ci fornisce Giona nella *Vita Columbani*, sarà possibile comprendere più in profondità lo iato esistente fra il Colombano storico e il Colombano agiografico¹⁸⁸. E, in questo modo, riflettere sugli scopi della *Vita Columbani* e sull'ambiente nel quale è stata prodotta e attraverso il quale è stata fatta circolare (cioè, in gran parte, il *network* monastico legato alla figura di Colombano), per capire, infine,

¹⁸⁸ Vedi oltre, paragrafi 2.3.1, 2.3.2 e 2.3.3.

quale funzione esso possa aver assolto nei processi di profonda ridefinizione che hanno caratterizzato – seppur in modi diversi – sia la società franca, sia quella longobarda, nel corso del VII secolo.

1.2.3 “Qualis verior sit traditio”: la questione della Pasqua e lo scontro con l’episcopato di *Francia*

Dispute sul corretto metodo per determinare la data della Pasqua hanno caratterizzato la Cristianità fin dagli inizi della sua storia, e una soluzione definitiva del problema non è stata raggiunta fino all’VIII secolo¹⁸⁹. Non si deve sottovalutare l’importanza di queste dispute, considerandole nient’altro che inutili complicazioni computistiche o sottili bizantinismi teologici: come è stato recentemente osservato, “guardare la controversia pasquale in modo monodimensionale e cercare di forzarla all’interno di una singola categoria significa ignorare il fatto che essa rappresentò un dibattito complesso e sfaccettato che coinvolse le persone per quasi 700 anni”¹⁹⁰. Essa, in effetti, coinvolge due degli elementi più importanti nella definizione di un gruppo sociale (e a maggior ragione degli strati egemonici di ogni gruppo): la percezione e il controllo del tempo, e l’assimilazione e l’interpretazione dei testi sacri. In primo luogo, la datazione della Pasqua è uno degli elementi fondanti della strutturazione del tempo nel Cristianesimo. Il controllo del tempo è una delle componenti che definiscono ogni gruppo sociale, regolandone la vita e fungendo da elemento di coesione all’interno e di distinzione verso l’esterno¹⁹¹: nel caso del Cristianesimo, il processo di ridefinizione del calendario (di cui le controversie per la datazione della Pasqua fanno parte) ha svolto un

¹⁸⁹ Della questione (che è molto complessa e chiama in causa problemi di vario genere, anche molto diversi tra loro – astronomia, esegesi biblica, ecclesiologia, *etc*) si sono occupati in modo estensivo (anche se molto tecnico e con una prospettiva soprattutto computistica e teologica) due studi molto recenti. Vedi CULLEN, *A question of time or a question of theology*, in cui l’attenzione è rivolta in particolare agli esiti altomedievali e “celtici” della questione (il lavoro è consultabile *online*, all’indirizzo <http://eprints.nuim.ie/1331/>) e MOSSHAMMER, *The Easter Computus*, pp. 40 – 244 (sui diversi sistemi in uso in Europa fra il V e il VII secolo, e riguardo alla “Pasqua celtica”, vedi le pp. 200 – 244). In entrambi è possibile trovare un’ampia e aggiornata bibliografia (sia per le edizioni delle fonti primarie, sia per gli studi), rispettivamente alle pp. 257 – 277 e 439 – 463. Per una ricostruzione della genesi e degli sviluppi della questione più sintetica e rivolta specificamente al problema della controversia pasquale celtica dell’Alto Medioevo, vedi CHARLES – EDWARDS, *Early Christian Ireland*, pp. 391 – 415.

¹⁹⁰ PURCELL, *The Easter Controversy*, p. 5.

¹⁹¹ Vedi ZERUBAVEL, *Easter and Passover*.

duplice ruolo verso l'esterno: da un lato, ha funzionato come una strategia di distinzione, attraverso la quale la nuova religione ha segnato la propria differenza dall'Ebraismo (in seno al quale era sorta); dall'altro, è stato un potente strumento di espansione che, attraverso l'assorbimento delle festività pagane in un contesto cristiano e il loro inserimento nel calendario, ha consentito al Cristianesimo di fare presa sulle popolazioni con cui è entrato in contatto. In secondo luogo, avendo il suo fondamento nella Sacra Scrittura, il problema della datazione della Pasqua andava a toccare il cuore più profondo della religione cristiana: per cui, essa finì per assumere nell'Alto Medioevo il ruolo di banco di prova per l'ortodossia delle parti in causa. Se si considera il fatto che nell'Alto Medioevo a questi problemi si aggiunsero questioni di carattere ecclesiologico (veniva configurandosi infatti la teoria del primato di Roma nelle questioni di carattere teologico o dottrinale) e tutta una serie di interessi di ordine politico (come per esempio, nel caso di Colombano, il convergere degli interessi dell'aristocrazia franca e della dinastia regia merovingia sulle possibilità di controllo del territorio offerte dai monasteri rurali che egli aveva fondato), si capisce che la posta in gioco era molto alta.

In questa sede, il *focus* sarà molto più ristretto. In primo luogo, è possibile restringere l'interesse alla sola espressione altomedievale della controversia pasquale, e cioè lo scontro che si venne a creare, tra la fine del VI secolo e l'inizio dell'VIII, fra le cosiddette "chiese celtiche" e il resto della cristianità europea: pur non essendo in effetti in alcun modo possibile identificare una realtà ecclesiale omogenea e coerente all'interno dei mondi celtici¹⁹², questo termine di comodo può essere impiegato in alcuni casi per indicare le chiese delle Isole Britanniche e i gruppi che sul continente erano legate alla tradizione irlandese – come appunto i monasteri colombaniani – vista la loro sostanziale unità per quel che riguarda certe pratiche, soprattutto in contrapposizione rispetto alle chiese dell'Europa continentale, e il caso della controversia pasquale è uno di questi, in quanto tutte le "chiese celtiche" utilizzavano il medesimo computo, diverso da quello/quelli in uso sul continente. In secondo luogo, ciò che ha davvero rilevanza per questo studio è solo la prima fase di questo scontro, che è

¹⁹² Vedi sopra, paragrafo 1.2.2, testo alla nota 157.

stata giustamente definita “colombaniana”¹⁹³: da un lato, infatti, è stato proprio l’arrivo di Colombano in Gallia e il successivo stabilirsi sul continente di un gruppo di monasteri che seguivano la pratica celtica da lui importata a dare origine al conflitto (solo allora, infatti, le chiese europee entrarono in contatto per la prima volta con il diverso sistema di computo pasquale in uso nelle Isole Britanniche); dall’altro, è stato l’abbandono della pratica celtica da parte dei monasteri colombaniani in Europa, probabilmente alla fine degli anni ‘20 del VII secolo, a segnare la fine (per lo meno per quel che riguarda l’Europa continentale: in seguito la controversia avrà una dimensione quasi esclusivamente insulare).

Le incomprensioni tra Colombano e l’episcopato di *Francia* relative alla data della Pasqua derivano dal diverso sistema di computo che i due gruppi utilizzavano. Colombano, fedele alle sue tradizioni insulari, seguiva una tavola pasquale basata sul *Liber Anatoli de Ratione Paschali*¹⁹⁴, mentre le chiese galliche seguivano il computo contenuto nel *Cursus Paschalis* scritto alla metà del V secolo da Vittorio di Aquitania e canonizzato dal Concilio di Orléans del 641¹⁹⁵. Le differenti pratiche che ne conseguivano, portavano a delle accuse incrociate di Colombano ai vescovi e dei vescovi a Colombano. La lettera in cui l’abate di Luxeuil esprime in modo più completo le sue argomentazioni sulla Pasqua è l’*Epistula I* per papa Gregorio magno¹⁹⁶ (all’interno della quale si possono capire anche, attraverso la confutazione che ne viene fatta, quelle dei vescovi di *Francia*): l’abate di Luxeuil mostra un atteggiamento intransigente, riponendo totale fiducia nella correttezza della sua posizione, sulla base della Sacra Scrittura e delle autorità patristiche da un lato, e della tradizione irlandese dall’altro. Fin dall’inizio, nel citare il computo pasquale di Anatolio di Laodicea, Colombano si appoggia all’autorità di Eusebio di Cesarea e di Girolamo

¹⁹³ CHARLES – EDWARDS, *Early Christian Ireland*, p. 408.

¹⁹⁴ In una serie di studi, Daniel McCarthy ha proposto con argomentazioni convincenti l’ipotesi che il *Liber* fosse effettivamente opera di Anatolio di Laodicea, e soprattutto ha dimostrato con sicurezza che la tavola pasquale utilizzata dalle chiese celtiche, che sul *Liber* era basata, era stata prodotta in Gallia all’inizio del V secolo, probabilmente da Sulpicio Severo: in nessuno dei due casi, dunque, si può parlare di un “falso irlandese” come a lungo hanno fatto gli studiosi. Vedi in particolare MCCARTHY, *The origin of the Latercus Paschal Cycle*.

¹⁹⁵ *Concilium Aurelianense A. 541*, 1 (DE CLERQ, *Concilia Galliae II*, p. 132).

¹⁹⁶ Specialmente *Ep I.3 – I.4*, pp. 2 – 6.

“Non latet enim, ut credo, efficaciam tuam, quantum Anatolius ‘mirae doctrinae vir’, ut sanctus ait Hieronymus, cuius Eusebius Caesariensis episcopus in ecclesiastica excerpta inseruit historia – et sanctus Hieronymus in suo hocidem de Pascha opus collaudavit catalogo – de hoc lunae aetate vituperando disputat; [...]”¹⁹⁷

In seguito, dopo aver espresso le sue argomentazioni (essenzialmente, il suo punto è che la Pasqua, festa della luce, non può essere celebrata in un momento del ciclo lunare in cui le tenebre sono maggiori rispetto alla luce – si può notare come queste siano le stesse riflessioni contenute nel *De Ratione Paschali* di Anatolio¹⁹⁸), Colombano rincara la dose: in linea con quelli che abbiamo visto essere i due nodi fondamentali del suo pensiero, critica il computo di Vittorino da un lato perché non è supportato in alcun modo dall’autorità della divina scrittura, e dall’altro perché è stato giudicato errato e rifiutato da parte dei sapienti irlandesi

“Nam qui hac lunae aetate Pascha definiunt possibile celebrari, [...] illud auctoritate divinae scripturae affirmare non possunt [...]”¹⁹⁹

“Scias namque nostris magistris et Hibernicis antiquis philosophis et sapientissimis componendi calculi computariis Victorium non fuisse receptum, sed magis risu vel venia dignum quam auctoritate.”²⁰⁰

Infine, espone l’unica – a sentire lui – argomentazione che l’episcopato di *Francia* aveva portato a sostegno del computo di Vittorino di Aquitania

“Quia non mihi satisfacit post tantos quos legi auctores una istorum sententia episcoporum dicentium tantum, Cum Iudaeis facere Pascha non debemus.”²⁰¹

¹⁹⁷ *Ep* I.3, p. 2: “Non credo, infatti, che sfugga alla tua sapienza quello che Anatolio, ‘uomo di mirabile dottrina’, come disse san Girolamo, pensa di questa fase lunare, riprovandola: Eusebio, vescovo di Cesarea, inserì dei brani della sua opera nella sua Storia Ecclesiastica e san Girolamo nel suo Catalogo lodò proprio quest’opera sulla Pasqua; [...]”.

¹⁹⁸ CULLEN, *A question of time*, p. 99, nota 129.

¹⁹⁹ *Ep* I.3, p. 2: “Infatti, quelli che dicono che la Pasqua può essere celebrata in una tale età della luna [...] non possono affermarlo sulla base dell’autorità della Divina Scrittura [...]”.

²⁰⁰ *Ep* I.4, p. 6: “Sappi dunque che Vittorino non fu accettato dai nostri maestri, dagli antichi sapienti irlandesi e dai matematici più abili nella scienza del calcolo, ma considerato degno di derisione o di compatimento piuttosto che di autorità”.

²⁰¹ *Ep* I.4, p. 6: “Non mi soddisfa, infatti, dopo tutti gli autori che ho letto, la sola argomentazione di questi vescovi che dicono soltanto: ‘Non dobbiamo celebrare la Pasqua assieme ai Giudei’”.

Non si deve pensare che quest'accusa di "simpatie giudaiche" (che sostanzialmente consiste nell'accusare gli aderenti al computo celtico di essere degli aderenti all'eresia quartodecimana, che aveva originato la prima fase della controversia pasquale²⁰²) da parte dell'episcopato di *Francia* sia stata puramente strumentale²⁰³: essa rifletteva invece, almeno in parte, una reale apprensione dell'episcopato²⁰⁴. Nella *Francia* degli anni a cavallo fra il VI e VII secolo erano infatti ancora molto vive le preoccupazioni riguardanti il rapporto con (e la distinzione da) gli ebrei, mentre in Irlanda, non essendoci mai stati ebrei, questo problema non veniva percepito²⁰⁵: guardando la questione sotto questa luce, si capiscono da un lato i timori dei vescovi e le accuse che muovono a Colombano e ai suoi seguaci, e dall'altro il fatto che Colombano, dal canto suo, non consideri significativa l'obiezione dei vescovi, proprio perché non riesce ad afferrare pienamente il problema o, per lo meno, non gli dà molto peso in rapporto alle riflessioni teologiche che supportano la sua posizione

“Qualis, rogo, haec tam frivola et tam ipolita, nullis scilicet divinae scripturae fulta testimoniis sententia: Cum Iudaeis Pascha facere non debemus? Quid ad rem pertinet?”²⁰⁶

In tutta la prima lettera, Colombano non cede un millimetro, e tutte le sue parole sono volte a ottenere, da parte del pontefice, una condanna per la posizione gallica e un'approvazione per la sua: il calcolo di Vittorio e la posizione della chiesa Gallica sono sbagliati, e questo è quanto. È interessante notare come non si tratti di chiedere al papa un consiglio sull'interpretazione delle Scritture e quindi sul corretto costume da seguire, ma di ottenere da lui un riconoscimento della bontà del costume celtico da poter usare come arma nella discussione con i vescovi di *Francia*: anche se Colombano pare porsi

²⁰² L'accusa era ingiusta, perché le chiese celtiche – e quindi Colombano – celebravano la Pasqua sempre di domenica (mentre i quartodecimani la celebravano sempre il quattordicesimo giorno del mese lunare successivo all'equinozio di primavera, in concomitanza con la cerimonia ebraica della Passione), ma derivava dal fatto che il computo irlandese non escludeva questa concomitanza, nel caso di una coincidenza fra la domenica e il quattordicesimo giorno del mese lunare. Vedi CULLEN, *A question of Time*, pp. 195 – 203 e 249 – 251.

²⁰³ Così LAPRAT, *Les Rapport de saint Colomnban*, pp. 133 – 137.

²⁰⁴ Vedi STANCLIFFE, *Columbanus and the Gallic Bishops*, p. 206.

²⁰⁵ Questa differente attitudine nei confronti del “problema ebraico” è ben esemplificata dal diverso peso dato all'Antico Testamento nelle compilazioni canoniche dei due paesi. Vedi MEENS, *The uses of the Old Testament*.

²⁰⁶ *Ep* I.4, p. 6: “Che razza di affermazione, chiedo, così superficiale e grossolana, che certamente non è basata su alcuna testimonianza della divina scrittura, è mai questa: ‘Non dobbiamo celebrare la Pasqua assieme ai Giudei?’ Che cosa ha a che fare con il problema?”.

nella posizione del subordinato che chiede al superiore di illuminarlo con la sua sapienza²⁰⁷, in verità si mette fermamente dalla parte della ragione. Gregorio non può contraddire le sue argomentazioni in favore della Pasqua celtica, a meno che non voglia contraddire l'autorità di Girolamo e, di conseguenza, essere considerato eretico

“Tuum itaque aut excusa aut damna Victorium, sciens, si illum laudaveris, inter te et Hieronymum fidei futurum fore negotium [...]. Tua itaque consideret vigilantia, ut in fide duorum supradictorum auctorum sibi invicem contrariorum probanda, nulla sit inter te et Hieronymum in sententia promenda dissonantia, ne nobis undique sint angustiae, ut aut tibi aut illi consentiamus. [...] Simpliciter enim ego tibi confiteor, quod contra sancti Hieronymi auctoritatem veniens apud occidentis ecclesias hereticus seu respuendus erit, quicumque ille fuerit; illae enim per omnia indubitata in scripturis divinis accomodant fidem.”²⁰⁸

E con ciò, per Colombano, il discorso sulla Pasqua è chiuso (*Sed haec de Pascha sufficient*²⁰⁹).

Non si sa se Gregorio abbia mai risposto alla lettera – né, in effetti, se mai l'abbia ricevuta: può darsi che, pur avendo ricevuto la lettera, non abbia ritenuto di dover rispondere o intervenire in alcun modo. Forse per il fatto che a Roma, in quel momento, era in uso lo stesso sistema vittoriano che Colombano critica così aspramente (o, al limite, un terzo sistema ancora diverso, quello di Dionigi il piccolo)²¹⁰, e quindi il papa non avrebbe saputo bene come schierarsi e come rispondere alle argomentazioni di Colombano. Forse, più probabilmente, a causa del fatto che il problema pasquale, che dopo il III secolo aveva perso gran parte della sua centralità per la Cristianità occidentale, riemergeva come problema nuovo proprio grazie all'arrivo di Colombano nel continente ed era ancora una questione di portata piuttosto limitata, non avendo ancora raggiunto la dimensione globale che assunse nel corso del VII secolo: pertanto, è possibile che Gregorio Magno considerasse la questione pasquale un problema di

²⁰⁷ Per esempio, attraverso la citazione di Deuteronomio, 32.7, all'interno del secondo paragrafo: “Interroga patrem tuum, et annunciat tibi, maiores tuos, et dicent tibi”.

²⁰⁸ *Ep* 1.5, p. 8: “Giustifica dunque, o condanna, il tuo Vittorio, sapendo che, se lo loderai, emergerà una disputa di fede fra te e Girolamo [...]. La tua attenzione consideri, quindi, nell'esaminare la credibilità dei due autori sopra citati, contrari vicendevolmente l'uno all'altro, che non ci sia alcuna discordia fra te e Girolamo nella sentenza che pronuncerai, perché non abbiamo angustie da ogni lato, dovendo essere d'accordo con te o con lui. [...] Infatti, ti confido semplicemente che chi si leva contro l'autorità di Girolamo sarà considerato un eretico o un reprobato presso le chiese d'Occidente, chiunque egli sia. Infatti, esse ripongono una fede incrollabile nelle Sacre Scritture”.

²⁰⁹ *Ep* 1.5, p. 8.

²¹⁰ CHARLES – EDWARDS, *Early Christian Ireland*, pp. 393 – 396.

carattere dottrinale, che non coinvolgeva quindi direttamente i precetti della fede (in linea con la sua idea della “diversità nell’unità” che doveva caratterizzare la Chiesa²¹¹) e non abbia dunque ritenuto necessario intervenire, essendo ai suoi occhi possibile una convivenza fra i due sistemi.

Quello che si sa senza ombra di dubbio è che la disputa fra i monasteri colombaniani e le chiese della Gallia non venne risolto da questa iniziativa di Colombano, dato che il problema riemerge nelle lettere successive. Lo scontro non pare essersi affievolito, ma la posizione di Colombano pare essersi indebolita: la prospettiva dell’*Epistula II* e dell’*Epistula III* è infatti diversa rispetto a quella dell’*Epistula I*. Il punto centrale non è più convincere i suoi interlocutori (siano essi i suoi diretti avversari o il papa) della necessità di celebrare la Pasqua secondo il computo celtico, bensì ottenere l’autorizzazione a seguire la pratica celtica anche in una situazione di disaccordo con l’episcopato di *Francia*. È vero che Colombano non rinuncia a riaffermare la bontà della sua posizione, basandosi sempre sui precetti scritturali e sull’autorità dei sapienti irlandesi

“Omnes enim ecclesiae totius Occidentis [...] non respiciunt fieri debere resurrectionem ante passionem, id est ante aequinoctium Pascha, et vigesimam lunam non excedunt, ne sine auctoritate Veteris Testamenti sacramentum Novi Testamenti agant.”²¹²

Ma quello che più gli preme, a questo punto (*circa* 603 – 604) è ottenere la garanzia che lui e i suoi monasteri possano continuare a seguire il costume celtico che è loro proprio. Quanto ai vescovi di *Francia*, che facciano quello che vogliono, se pensano di persistere nell’errore: per lo meno, che lo lascino in pace con i suoi monaci nel loro ritiro spirituale

“Unum itaque deposco a vestra sanctitate [...] ut mihi liceat cum vestra pace et caritate in his silvis silere et vivere iuxta ossa nostrorum fratrum decem et septem

²¹¹ Su questo tema, vedi MEYVAERT, *Diversity within unity*.

²¹² *Ep* II.5, p. 16: “Tutte le chiese dell’Occidente, infatti [...] non ammettono che possa compiersi la resurrezione prima della passione, cioè la Pasqua prima dell’equinozio, e non oltrepassano la ventesima luna, per non celebrare il sacramento del Nuovo Testamento senza l’autorità dell’Antico.”.

defunctorum, sicut usque nunc licuit nobis inter vos vixisse duodecim annis, ut pro vobis, sicut usque nunc fecimus, oremus ut debemus.”²¹³

“Vos vero eligite ipsi quem sequi malitis, et cui melius credatis [...]. Absit ergo ut ego contra vos contendam congregiendum [...]; alioquin aliter inter nos potest convenire, ut unusquisque in quo vocatus est in eo permaneat apud Deum, si utraque bona est traditio.”²¹⁴

“[...] preces tantum ad te [...] fundimus [...] ut nobis peregrinis laborantibus tuae pium sententiae solatium praestes, quo si non contra fidem est nostrorum traditionem robores seniorum, quo ritum Paschae sicut accepimus a maioribus observare per tuum possimus iudicium in nostra peregrinatione. Constat enim nos in nostra esse patria, dum nullas istorum suscipimus regulas Gallorum, sed in desertis sedentes, nulli molesti, cum nostrorum regulis manemus seniorum [...]; vestrae mature punctum auctoritatis postulamus, cum iudicio inter istos possimus vivere cum ecclesiasticae pace unitatis [...], sine scandalo fidei, immo cum integra caritate perseverantes – unusquisque quod accepit servans et in quo vocatus est permanens docuerunt.”²¹⁵

Evidentemente, Colombano si trovava in difficoltà di fronte a un attacco più pressante da parte dell’episcopato. Neanche questo tentativo, tuttavia, giunge a buon fine: ancora una volta, nulla sappiamo dell’eventuale risposta che egli ricevette a queste missive: dall’ *Epistula IV*, però, si capisce che il problema era ancora presente quando, nel 610 circa, l’abate in procinto di partire per l’esilio scrive alla sua comunità²¹⁶: il problema della datazione della Pasqua, dunque, ha caratterizzato l’esperienza di Colombano in *Francia* per tutta la sua durata, costituendo uno dei punti centrali di

²¹³ *Ep* II.6, p. 16: “Perciò, una sola cosa chiedo alla vostra santità [...]: che mi sia concesso, con la vostra pace e la vostra carità, di restare silenzioso in questa selva e vivere accanto alle ossa dei nostri diciassette fratelli defunti, così come fino ad ora ci è stato concesso di vivere presso di voi per dodici anni, affinché possiamo pregare per voi come dobbiamo, come abbiamo fatto fino ad ora.”

²¹⁴ *Ep* II.7, p. 18: “Scegliete voi stessi chi volete seguire, e di chi vi fidate di più [...]. Dunque, non avvenga che io debba mantenere una disputa contro di voi [...]; per il resto, possiamo trovare un accordo fra di noi in altro modo, che ognuno resti nel luogo in cui è stato chiamato, di fronte a Dio, se entrambe le tradizioni sono valide.”

²¹⁵ *Ep* III.2, p. 24: “Mandiamo solo le nostre preghiere a te [...] affinché tu offra a noi pellegrini tribolati il conforto della tua sentenza, grazie alla quale rafforzare, se non è contrario alla fede, la tradizione dei nostri antenati, cosicché possiamo osservare nel nostro peregrinare, grazie al tuo giudizio, il rito della Pasqua come l’abbiamo ricevuto dai nostri antenati. È certo, infatti, che noi siamo nella nostra patria fintanto che non accettiamo nessuna regola di questi Galli, ma restiamo in solitudine, senza essere molesti ad alcuno, con le regole dei nostri antenati [...]; chiediamo l’approvazione della vostra sicura autorità, grazie alla quale possiamo vivere in mezzo a costoro, nella pace e nell’unità della Chiesa, senza scandalo per la fede, anzi perseverando nella piena carità – ciascuno conservando quello che ha ricevuto e rimanendo nella condizione in cui è stato chiamato.”

²¹⁶ *Ep* IV.3, p. 28 (vedi sopra, testo alla nota 133).

quello scontro con l'episcopato che è fondamentale tenere a mente per comprendere sia l'esperienza colombaniana sia, soprattutto, l'evoluzione del movimento monastico che a lui si ispirava nel corso della prima metà del VII secolo, negli anni cioè in cui Giona componeva la *Vita Columbani*.

Dalla lettura delle lettere di Colombano, dunque, i suoi rapporti con l'episcopato di Francia appaiono segnati da un'evidente conflittualità. Questa conflittualità si sviluppa su due diversi piani fra loro legati: uno religioso, di stampo principalmente morale, e uno molto più concreto, di stampo politico, espressi attraverso la stessa matrice. La controversia teologica risulta così essere il tramite di manifestazione di un conflitto più ampio e articolato.

Sul piano strettamente religioso – che è l'unico espresso con chiarezza nelle *Epistulae* – al problema, di ordine liturgico, della Pasqua (che pure abbiamo visto in questo paragrafo rivestire una notevole importanza) si affianca quello, di ordine morale, del rispetto delle prescrizioni evangeliche. Anche sotto questo aspetto, infatti, Colombano muove delle critiche molto forti e nette all'episcopato. Già nell'*Epistula I* per Gregorio magno la chiesa franca viene dipinta come largamente afflitta dalle piaghe della simonia e dell'adulterio degli ecclesiastici

“Ceterum de episcopis illis quid iudicas, interrogo, qui contra canones ordinantur, id est quaestu; [...] Numquid cum illis communicandum est? Quia, quod gravius est, multi in hac provincia tales esse noscuntur. Aut de aliis, qui in diaconatu violati, postea ad episcoporum gradum eliguntur? [...]”²¹⁷

Queste accuse ai vescovi di Francia non possono essere semplicemente viste come mosse strategiche mirate a denigrare i suoi avversari per acquisire una posizione di forza nella controversia pasquale. Certamente, schierarsi in modo netto contro i vescovi simoniaci in una missiva destinata a Gregorio Magno era una mossa acuta, in grado di far pendere la bilancia del giudizio papale dalla parte dell'abate di Luxeuil (stante

²¹⁷ *Ep* I.6, p. 8: “Per il resto, ti chiedo cosa pensi di quei vescovi che sono ordinati contro i canoni, cioè pagando; [...] Dobbiamo dunque restare nella comunione con loro? Poiché si sa che molti in questa provincia, cosa gravissima, si trovano in quella condizione. E [cosa pensi] degli altri che, corrotti durante il diaconato, sono stati eletti al grado di vescovi?”.

l'insistenza di Gregorio sulla necessità di estirpare il fenomeno²¹⁸): ma, come si è detto della probabile genuinità delle preoccupazioni dei vescovi riguardo alla celebrazione della Pasqua secondo il computo celtico²¹⁹, altrettanto si può affermare per quelle di Colombano riguardo alla necessità di comportarsi secondo i precetti evangelici. Si è visto sopra che il tema della necessità di vivere “seguendo l'esempio del Redentore”(ad *sui redemptoris exemplum uniformandum*) e di “conformarsi ai precetti apostolici” (*dominica et apostolica mandata*) è centrale nel pensiero di Colombano (d'altra parte, esso è estensivamente presente anche nelle *Instructiones*²²⁰): non si può quindi pensare che egli ne faccia un uso puramente strumentale. Nell'*Epistula II* il tema compare nel modo più evidente, venendo a illuminare probabilmente uno dei momenti più tesi nei rapporti fra l'abate di Luxeuil e i vescovi di *Francia*: già in apertura, Colombano rinfaccia esplicitamente ai vescovi la scarsa aderenza del loro comportamento agli insegnamenti evangelici

“[...] ut non de solo Pascha negotio [...] tracteris; sed etiam de universis necessariis observationibus canonicis, quae multis, quod gravius est, corruptae sunt, et [...] aliquod adhuc districtius evangelicae religionis et apostolicae traditionis consilium iniretis; si enim evangelica mandata diligenter inquiratis, non miror quod in eis aliquantulorum moribus contraria inveniantur.”²²¹

In evidente contrapposizione, Colombano rivendica la purezza della fede e della vita che caratterizzano il suo monastero di Luxeuil. È chiaro infatti che, nel parlare dei “pochi che passano per l'angusta e stretta porta che, secondo l'insegnamento del Signore, conduce alla vita” (*pauci qui per angustam portam et arctam, quae ducit ad vitam iuxta praeceptum domini*)²²², Colombano vuole riferirsi a sé stesso e ai suoi monaci. Sono loro – e solo loro, in *Francia* – quelli che seguono in modo consono gli insegnamenti di Cristo: sarebbe quindi bene che i vescovi, anziché ostacolarli, li

²¹⁸ Vedi sopra, paragrafo 1.2.1, testo alla nota 97.

²¹⁹ Vedi sopra in questo paragrafo, testo alle note 202 – 204.

²²⁰ Vedi *Instructiones*, in WALKER, *Opera*, pp. 60 – 120.

²²¹ *Ep II.2*, p. 12: “[...] affinché voi possiate trattare non solo il problema della Pasqua, [...] ma anche di tutte le necessarie osservanze canoniche, che, ed è un fatto ancora più grave, sono disertate da molti; e [...] possiate inoltre accogliere qualche precetto più rigoroso della religione evangelica e della tradizione apostolica: infatti, se considerate attentamente gli insegnamenti evangelici, non mi meraviglio che troviate in essi molte cose contrarie ai costumi di parecchi.”

²²² *Ep II.7*, p. 20.

agevolassero (*potius a vobis ad vita trasmittantur quam prohibeantur*)²²³: altrimenti – e qui emerge nella sua pienezza la vena polemica che caratterizza il passo – il Signore potrebbe trattarli come i Farisei (*ne vos cum Pharisaeis sermo Domini sugillet*)²²⁴. Espandendo e spiegando le sue osservazioni sulla corretta vita cristiana, poi, Colombano introduce un ragionamento di carattere escatologico

“Sed dicet aliquis: Numquid nos non intramus in regnum caelorum? Quare non potestis iuxta gratiam Domini, si efficiamini sicut parvuli, humiles scilicet et casti, simplices et innocentes in malo, prudentes tamen in bono, placabiles et iram in corde non tenentes? Sed complere haec omnia mulieres saepe videntes et circa mundi facultates saepius rixantes et irascentes difficillime possunt. Idcirco nostri, semel mundo renuntiantes et causas vitiorum ac fomites iurgiorum in primis amputantes, facilius nudos quam divites sermonem Domini posse complere arbitrantur.”²²⁵

In sostanza, Colombano sta qui sostenendo che la superiorità nella fede e nei comportamenti da parte dei monaci (è a loro che si riferisce, in questo caso, quel *nostri*) è inevitabile, per via della scelta di vita ascetica che hanno operato. Poco più avanti, Colombano rincarà la dose, affermando

“Nullus detrahat silentii bonis; nisi enim tepescant, secreti melius vivunt quam publici [...]. Ipsi ergo non credunt bonis secreti, ut sanctus ait Gregorius, qui publica mala non devitant.”²²⁶

Si è a lungo ritenuto che il *sanctus Gregorius* al quale Colombano attribuisce l’affermazione della superiorità dei monaci fosse papa Gregorio Magno, e che il passo provenisse dalla *Regula Pastoralis*²²⁷: Colombano avrebbe dunque approfittato di

²²³ *Ep* II.7, p. 20. Quest’esortazione era già stata espressa, con parole molto simili, alla fine del paragrafo precedente. Vedi *Ep* II.6, p. 18.

²²⁴ *Ep* II.7, p. 20.

²²⁵ *Ep* II.8, p. 20: “Ma dirà qualcuno: dunque noi non entreremo nel regno dei cieli? Perché mai non potreste, in grazia del Signore, se diventerete come i bambini, cioè umili e casti, semplici e innocenti nel male, e tuttavia sapienti nel bene, senza serbare l’ira nel cuore? Ma molto difficilmente possono compiere tutte queste cose coloro che vedono spesso le donne, e ancora più spesso si azzuffano e si adirano per le ricchezze del mondo. Perciò i nostri, che una volta per tutte hanno rinunciato al mondo e hanno rimosso le cause dei vizi e gli stimoli alle dispute alla radice, ritengono che si possa più facilmente seguire la parola di Dio nella povertà piuttosto che nella ricchezza.”

²²⁶ *Ep* II.8, p. 20: “Nessuno denigri i beni del silenzio; infatti, se non sono tiepidi, i reclusi vivono in modo migliore rispetto ai mondani [...]. Dunque, come dice san Gregorio, solo coloro che non evitano i mali del mondo non credono nei beni della reclusione.”

²²⁷ Così WALKER, *Opera*, p. 21, nota 1.

questa citazione per mostrare ai suoi interlocutori la consonanza del suo pensiero con quella del papa, come per lasciare intendere che avrebbe ricevuto il suo appoggio in una disputa con i vescovi. In realtà, J. W. Smit ha dimostrato che il passo è recuperato, anche se non letteralmente, dagli *Apologetica* di Gregorio di Nazianzo, che Colombano conosceva nella traduzione latina di Rufino²²⁸: questo fatto, però, non toglie nulla alla forza della presa di posizione di Colombano, che attribuisce il suo pensiero a un venerabile padre della Chiesa, la cui autorità era ampiamente riconosciuta in occidente. D'altra parte, questo modo di procedere non era nuovo per l'abate irlandese, che nell'*Epistula I* si era appoggiato esplicitamente all'autorità di Girolamo, mettendolo in contrapposizione proprio a papa Gregorio Magno²²⁹. Quello che si delinea qui è uno dei punti fondamentali del pensiero di Colombano in riferimento all'autorità ecclesiastica (qui il soggetto sono i vescovi, ma come si vedrà il discorso riemergerà con toni molto simili anche nei confronti dei papa²³⁰): nell'ottica dell'abate irlandese, infatti, chiunque pretenda di esercitare un magistero in campo religioso – e lui riconosce il prestigio legato al ruolo del vescovo, come dimostra l'uso del termine *patres sancti*²³¹ riferito ai suoi interlocutori nell'*Epistola II* – deve imprescindibilmente aderire in modo rigoroso, sia sul piano teologico e dottrinale, sia su quello morale, agli insegnamenti evangelici. Colombano era già stato in precedenza esplicito riguardo a questo punto

“Haec idcirco breviter tetigi, ut, si volueritis nos inferiores vos patres docere, hanc vocem veri pastoris et in opere et in ore semper habeatis [...]”²³²

Alla luce delle considerazioni che abbiamo visto trovarsi nel resto della lettera il significato di quell'esortazione diventa chiaro.

È solo su queste basi che si può apprezzare appieno il significato del passaggio che segue nella lettera di Colombano, che è inoltre l'unico punto delle *Epistulae* colombaniane che getta un po' di luce sull'altro piano di scontro, più concreto, che sta alla base dell'ostilità dei vescovi di *Francia* nei confronti dell'abate di Luxeuil.

²²⁸ Per l'identificazione della fonte di Colombano e sul significato del passo in generale, vedi SMIT, *Studies on the Language and Style*, pp. 112 – 116.

²²⁹ *Ep* I.5, p. 8 (vedi sopra, testo alla nota 208).

²³⁰ Vedi oltre, paragrafo 1.2.4, pp. 79 – 93.

²³¹ *Ep* II.6, p. 18. Anche nei paragrafi 1, 4, 5 e 9 i vescovi vengono individuati come *patres*.

²³² *Ep* II.4, p. 14: “ Ho parlato brevemente di queste cose allo scopo che, se voi padri volete insegnare a noi più giovani, abbiate sempre nei comportamenti e nelle parole questa voce del vero pastore [...]”.

Colombano infatti continua il suo ragionamento e lo spinge a fondo, presentando i monaci (e di conseguenza gli abati) e il clero secolare (e di conseguenza i vescovi) come “corpi separati” all’interno della Chiesa, entrambi soggetti alla sola autorità di Cristo

“Alia enim sunt et alia clericorum et monachorum documenta, ea et longe ab invicem separata. Unusquisque quod arripuit servet; sed toti evangelium et utriusque, ac si unius corporis membra una consonantia, Christum omnium caput sequantur [...]”²³³

In questo passaggio non c’è il minimo accenno all’autorità dei vescovi su coloro che vivono all’interno della loro diocesi, compresi quindi coloro che vivono nei monasteri. Al contrario, in virtù del carattere parallelo e diverso (e si potrebbe aggiungere, sulla base delle parole appena precedenti, superiore) del percorso di fede dei monaci, Colombano rifiuta ogni forma di subordinazione diretta dei monasteri all’autorità del vescovo diocesano.

Proprio in questa differente concezione dell’organizzazione ecclesiastica e dei rapporti fra episcopato e comunità monastiche giace la radice degli aspetti più concreti della disputa fra Colombano e i vescovi di *Francia*. E, per quanto sincere potessero essere – da una parte e dall’altra – le preoccupazioni di carattere teologico e dottrinale, è questo il punto fondamentale per capire l’irriducibilità dell’attrito che si venne a creare: se è probabilmente vero che la controversia pasquale fu all’origine dello scontro, assolvendo la funzione di causa scatenante del conflitto, ben presto – dopo che Colombano si rifiutò di accettare l’autorità dei vescovi – l’attenzione si spostò sul problema, ben più importante, che la controversia pasquale aveva contribuito a far emergere: quello dell’organizzazione ecclesiastica e dell’autorità dei vescovi diocesani sui monasteri²³⁴. Ma da cosa era originato questo conflitto di autorità? Un’idea largamente dominante nella storiografia, sia che l’accento venga posto sull’organizzazione ecclesiastica dei regni merovingi, sia che venga posto sull’esperienza di Colombano, è che sia stato proprio Colombano a introdurre per primo

²³³ *Ep* II.8, p. 20: “Infatti le regole dei chierici e quelle dei monaci sono diverse, e da lungo tempo separate l’una dall’altra. Ciascuno mantenga quello che ha accolto; ma tutti [mantengano] il Vangelo e entrambi, come le membra di un solo corpo in armonia fra di loro, seguano Cristo, il capo di tutti [...]”.

²³⁴ STANCLIFFE, *Columbanus and the Gallic Bishops*, p. 211.

in *Francia*, come qualcosa di tipicamente irlandese ed estraneo, l'idea dell'esenzione monastica dall'autorità del vescovo diocesano. Questo tipo di interpretazione si basa su due assunti: primo, la particolare organizzazione ecclesiastica della chiesa irlandese altomedievale – che sarebbe stata caratterizzata dal ruolo centrale delle grandi confederazioni monastiche (*paruchia*), sottomesse alla sola autorità degli abati, e dal ruolo molto limitato dei vescovi²³⁵; secondo, l'assoluta preminenza del vescovo sul territorio diocesano – anche nei confronti dei monaci e degli abati – nell'organizzazione ecclesiastica dei regni merovingi fino alla metà del VII secolo, epoca alla quale datano le prime carte di esenzione autentiche che si siano conservate²³⁶. Entrambi questi assunti sono come minimo esagerati. In primo luogo, la specificità dell'organizzazione ecclesiastica irlandese è stata fortemente ridimensionata da una serie di studi apparsi a partire dagli anni '80, che hanno messo in luce l'inconsistenza del concetto di *paruchia* monastica e sottolineato il ruolo centrale dei vescovi nella chiesa irlandese del VI e VII secolo²³⁷. In secondo luogo, Barbara Rosenwein ha dimostrato che il fiorire di esenzioni monastiche che ha caratterizzato il mondo franco a partire dagli anni '30 del VII secolo trova le sue radici nelle tensioni multifocali fra monasteri, episcopato, aristocrazie e potere regio interne alla società merovingia, che, almeno in parte, precedono l'arrivo di Colombano in *Francia* e sono indipendenti rispetto a una supposta specificità irlandese²³⁸. In verità, dunque, l'esperienza di Colombano in *Francia* si inserisce nelle più ampie dinamiche di ristrutturazione della società merovingia fra VI e VII secolo, all'interno della quale era in corso un processo di ridefinizione del ruolo dei monasteri nella società, strettamente legato alle relazioni politiche tra i vari rami della dinastia merovingia e l'aristocrazia: è proprio all'interno di queste dinamiche che si può comprendere l'ostilità dei vescovi nei confronti di Colombano, senza necessariamente considerare le fondazioni monastiche dell'abate irlandese come delle “isole irlandesi”, totalmente aliene rispetto alla realtà che le circondava.

²³⁵ Quest'idea ha ricevuto la sua formulazione più matura e completa in HUGHES, *The Church in Early Irish Society*, in particolare pp. 25 – 90.

²³⁶ Vedi per esempio WALLACE – HADRILL, *The Frankish Church*, in particolare pp. 55 – 109.

²³⁷ Questa nuova interpretazione è dovuta in gran parte agli studi di R. Sharpe e C. Etchingham. Vedi in particolare SHARPE, *Some problems concerning the Organization* e ETCHINGHAM, *Bishops in the early Irish church*. Per un riassunto dello *status quaestionis* e altri riferimenti bibliografici sull'argomento, vedi CHARLES – EDWARDS, *Early Christian Ireland*, pp. 241 – 264.

²³⁸ Vedi ROSENWEIN, *Negotiating Space*, pp. 42 – 73 (su Colombano alle pp. 64 – 66).

Questo processo di ridefinizione era iniziato, pur in sordina, già prima dell'arrivo di Colombano in *Francia* e sarebbe giunto a compimento solo negli anni '40 del VII secolo. Della sua fase culminante e decisiva, all'interno della quale il monachesimo colombaniano e la *Vita Columbani* giocheranno un ruolo fondamentale, si dirà in seguito²³⁹: per adesso si tenterà di spiegarne le origini e di cogliere le modalità attraverso le quali esso ha influenzato gli effettivi rapporti fra Colombano e l'episcopato di *Francia*. Per tutto il VI secolo, i concili ecclesiastici della Gallia, nello stabilire le prerogative dei vescovi diocesani e nel regolamentare le loro relazioni con i monasteri siti all'interno delle loro giurisdizioni, avevano stabilito una serie di norme canoniche volte a conferire all'episcopato ampia autorità nei confronti di monaci e abati²⁴⁰: questa sembrerebbe essere una conferma evidente di quella struttura ecclesiastica interamente fondata sul potere dell'episcopato di cui si diceva prima. Si possono tuttavia fare alcune osservazioni che aiuteranno a chiarire un po' il quadro. Innanzitutto, si può banalmente notare che molto spesso, quando una prescrizione normativa viene ripetuta con costanza per un lungo arco di tempo, significa che gli obiettivi che si prefigge non sono stati raggiunti: evidentemente, tensioni volte a sottrarre i monasteri al controllo episcopale erano già presenti nella *Francia* del VI secolo²⁴¹. Inoltre, in altri canoni dei medesimi concili si trovano delle espressioni di protezione nei confronti dei monasteri che prefigurano chiaramente le future esenzioni: i diritti – in particolare patrimoniali – dei monasteri vengono affermati più volte con molta forza²⁴². Quello che è interessante notare è che queste primitive forme di immunità vengono garantite dagli stessi potenziali usurpatori, cioè i re e i vescovi: il che indica come – presumendo che né i re né i vescovi (che spesso, ed è un altro fatto molto indicativo, erano i fondatori di questi stessi monasteri) avessero intenzione di abdicare senza motivo ai loro privilegi – nella società merovingia non ci fosse affatto una linea politica globale e unidirezionale nei confronti delle fondazioni monastiche e come all'interno dell'aristocrazia ci fossero

²³⁹ Vedi oltre, paragrafi 2.3.2 e 2.3.3, in particolare pp. 151 – 169 e 183 – 192.

²⁴⁰ Per una descrizione delle prerogative dei vescovi nel controllo dei monasteri affermate nei concili e un elenco degli specifici canoni in cui si trovano, vedi LAPRAT, *Les Rapports de saint Colomban*, pp. 132 – 133, note 55 – 64. Gli atti di questi concili sono editi in DE CLERQ, *Concilia Galliae*.

²⁴¹ Questa contrapposizione tra il “potere teoricamente illimitato” dei vescovi e i “limiti pratici” al suo esercizio è messa in luce in modo molto efficace in GAUTHIER, *Le réseau de pouvoirs*, pp. 175 – 182. A questo proposito vedi anche WOOD, *The Proprietary Church*, pp. 191 – 199.

²⁴² Vedi ROSENWEIN, *Negotiating Space*, pp. 42 – 47.

diverse opinioni relativamente alla funzione dei monasteri e le opportunità che essi offrivano. Questa impressione è confermata dalle altre fonti a nostra disposizione, che evidenziano come la spinta in direzione dell'essenze dei monasteri dal potere episcopale, in particolare da parte dei grandi aristocratici e dei membri del *network* reale, fosse ben presente in *Francia* prima dell'arrivo di Colombano e indipendentemente rispetto a lui. Questo fenomeno appare in modo particolarmente chiaro in due casi.

Il primo sono le vicende del monastero femminile della Santa Croce fondato a Poitiers dalla moglie di Clotario I, re di Soissons (cioè di quello che nel VII secolo sarà chiamato regno di Neustria), Radegonda, alla metà del VI secolo²⁴³. Esse presentano infatti notevoli paralleli con quelle del monastero di Colombano a Luxeuil. Innanzitutto, le relazioni che intercorrono tra i monasteri e il vescovo della diocesi in cui si trovano: si è molto insistito, a proposito della supposta attitudine "irlandese" ed estranea alle dinamiche del mondo franco di Colombano, sul fatto che l'altare del monastero di Luxeuil non sarebbe stato consacrato dal vescovo diocesano, e cioè dal vescovo di Besançon o, al limite, dal metropolita di Lione, ma da un non meglio identificato vescovo Aido (*iuxta altare quod sanctus Aidus episcopus benedixit*)²⁴⁴. In realtà, tutta la storia del monastero della Santa Croce a Poitiers è caratterizzata da una tendenza del tutto simile a scavalcare il vescovo diocesano, quello di Poitiers, per ottenere da parte di vescovi esterni (e in particolare il vescovo di Tours, per il legame che quella sede aveva con il culto di san Martino, e il vescovo di Parigi, per l'importanza delle relazioni fra quella sede episcopale e il potere regio in Neustria) aiuto e legittimazione²⁴⁵. Inoltre, occorre notare il supporto diretto che entrambi i monasteri ricevettero da parte del potere regio: il monastero della Santa Croce era posto sotto la diretta protezione del re²⁴⁶, mentre è possibile che il monastero di Luxeuil fosse stato costruito su territori appartenenti al fisco regio²⁴⁷ e, in ogni caso, l'importanza del ruolo giocato dai re di Burgundia nel fornire appoggio al monastero fin dalle sue origini è stata recentemente

²⁴³ Sulla figura di Radegonda, sul monastero della Santa Croce a Poitiers e sulle fonti utili a ricavare informazioni su di essi, vedi VAN DAM, , *Saints and Their Miracles*, pp. 28 – 41.

²⁴⁴ *Ep* IV.4, p. 30.

²⁴⁵ Vedi ROSENWEIN, *L'espace clos: Grégoire et l'exemption épiscopale*, pp. 257 – 261, e GAUTHIER, *Le réseau de pouvoirs*, pp. 179 – 180.

²⁴⁶ Vedi SCHEIBLREITER, *Königstöchter im Kloster*, in particolare pp. 12 - 13

²⁴⁷ LAPRAT, *Les rapports de saint Colomban*, p. 134, nota 76.

dimostrata al di là di ogni ragionevole dubbio da Ian Wood²⁴⁸. Infine, l'insistenza che in entrambi i contesti è posta sull'assoluto divieto di accesso, per qualunque estraneo (ivi compresi re e vescovi), ai quartieri interni del monastero: c'è addirittura una somiglianza letterale fra le espressioni che indicano questo divieto nei due casi: *secreta parte* a Poitiers *septa secretiora* a Luxeuil²⁴⁹.

Pochi anni più tardi, le vicende di un altro monastero aiutano a comprendere l'importanza nei regni merovingi di *Francia*, già in anni antecedenti il completo sviluppo del movimento monastico colombaniano e comunque in contesti indipendenti da esso, di dinamiche che puntavano in direzione di una maggiore indipendenza dei monasteri nei confronti dell'episcopato diocesano e di un maggiore legame fra di essi e il potere regio: in una parola, dinamiche che puntavano verso l'introduzione di immunità ed esenzioni. Si tratta dello speciale trattamento riservato al monastero di San Martino ad Autun da Brunilde, vedova di Sigiberto I e reggente al fianco del figlio Childeberto II prima e del nipote Teoderico II poi, che negli anni 593 – 612 fu probabilmente il personaggio politicamente più influente di tutti i regni merovingi²⁵⁰. Il monastero di San Martino di Autun, che rappresentava un importante centro di controllo del territorio e attorno al quale gravitava dunque una densa rete di relazioni fra l'aristocrazia e il potere regio²⁵¹, rappresentava negli anni a cavallo fra il VI e il VII secolo uno dei centri più importanti attorno ai quali si esprimeva, attraverso donazioni di terra e garanzie di protezione, l'attività politica della famiglia reale di Burgundia sul territorio²⁵². Brunilde e Teoderico II, infatti, oltre a effettuare personalmente numerose donazioni per il monastero, si adoperarono (è bene notarlo, con il consenso e la collaborazione del vescovo di Autun, dalla cui autorità dipendeva in teoria il monastero) per garantirgli dei privilegi che ricordano molto da vicino quelli che saranno offerti in modo più diretto dalle carte di immunità e di esenzione dei decenni successivi: per

²⁴⁸ Vedi WOOD, *The Vita Columbani and Merovingian Hagiography*, pp. 76 – 78 e WOOD, *Jonas, The Merovingians, and Pope Honorius*, pp. 106 – 110 e pp. 113 – 114.

²⁴⁹ Vedi ROSENWEIN, *L'espace clos: Grégoire et l'exemption épiscopale*, p. 56 e p. 62. Le due espressioni si trovano rispettivamente in *Sancti Cesarii Arelatensis Episcopi Regula ad Virgines*, XXXIII e in *VC*, I,19, p.190.

²⁵⁰ Su Brunilde e il suo ruolo nella politica e nell'organizzazione ecclesiastica del regno di Burgundia vedi NELSON, *Queens as Jezabels*, in particolare pp. 31 – 45 e 52 – 60, e WOOD, *The Merovingian Kingdoms*, pp. 126 – 136.

²⁵¹ NELSON, *Queens as Jezabels*, p. 55

²⁵² Vedi ROSENWEIN, *Negotiating Space*, pp. 46 – 52, e GAUTHIER, *Le réseau de pouvoirs*, pp. 180 – 181.

ottenere questo risultato, essi si rivolsero direttamente al papa. Le tre lettere che Gregorio Magno ha inviato sulla questione²⁵³ chiariscono in cosa consistessero questi privilegi: da un lato, si affermava con grande forza il principio dell’inalienabilità dei possedimenti del monastero, per cui nessuno – e nello specifico, nessun re e nessun vescovo (*nullum regum, nullum antistitum*) – avrebbe potuto privare in alcun modo il monastero delle sue proprietà; dall’altro, si stabiliva che l’elezione dell’abate e della badessa delle comunità monastiche – prerogativa tradizionalmente rivendicata dal vescovo diocesano – sarebbero stati esclusivo appannaggio del re (*quem rex eius provinciae elegerit*).

Queste azioni di Brunilde e Teoderico II si collocano negli anni a cavallo fra il VI e il VII secolo, proprio nel periodo in cui l’opposizione a Colombano da parte di gran parte dell’episcopato cresce di intensità: è in questi anni, infatti, che Colombano prende l’iniziativa di scrivere ai Papi per difendersi dalle accuse dei vescovi di *Francia*; è in questi anni che viene convocato, pare per volontà di Aridio, vescovo di Lione²⁵⁴, il concilio di Chalon-sur-Saône, che fornisce a Colombano l’occasione per scrivere direttamente ai vescovi in difesa della sua posizione; è sempre in questi anni che vede la luce la *Collectio Vetus Gallica*, la prima importante compilazione canonica di *Francia*²⁵⁵. Se si considera che essa è stata composta attorno all’anno 600 grazie all’impulso e alla volontà dalla sede metropolitana di Lione²⁵⁶, e che al suo interno si trova una forte riaffermazione della subordinazione degli abati nei confronti del vescovo della diocesi in cui si trova il loro monastero²⁵⁷, si possono capire meglio alcuni aspetti dell’*Epistula II* di Colombano. È proprio il vescovo di Lione (Aridio), infatti, che viene in essa presentato come il principale esponente dell’episcopato ostile a Colombano²⁵⁸, ed è proprio in contrapposizione alle norme canoniche contenute nella *Collectio Vetus Gallica* – che quindi Colombano, implicitamente, rifiuta – che vengono rivendicati, come unici “canoni” (*canones*) atti a guidare il comportamento dell’abate e dei suoi

²⁵³ *Registrum*, XIII.9, 10, 11, pp. 1004 – 1010.

²⁵⁴ Su Aridio vedi HÄUPTLI, *Aredius von Lyon*.

²⁵⁵ Edita in MORDEK, *Kirchenrecht und Reform im Frankenreich*, pp. 343 – 617.

²⁵⁶ MORDEK, *Kirchenrecht und Reform im Frankenreich*, pp. 62 – 82.

²⁵⁷ Dell’organizzazione della vita monastica si occupano i canoni XLV e XLVI (MORDEK, *Kirchenrecht und Reform im Frankenreich*, pp. 525 – 545. In particolare, sul rapporto fra vescovi e monasteri vedi i canoni XLV.3, XLVI.1, 2, 5.

²⁵⁸ *Ep II.5*, p. 16.

monaci, gli “insegnamenti del Signore e degli apostoli” (*dominica et apostolica mandata*)²⁵⁹.

Se si guarda la questione in quest’ottica, si nota la presenza di tutta una serie di indizi che concorrono a formare l’immagine di una società, quella merovingia, in cui sta cominciando a prendere forma una profonda trasformazione che avrebbe coinvolto gli assetti del potere politico, le relazioni fra i gruppi aristocratici, e l’organizzazione ecclesiastica. Si può ragionevolmente pensare che l’incremento di ostilità da parte dell’episcopato (e dei gruppi aristocratici cui i vescovi facevano riferimento) nei confronti di Colombano sia legato alla spaccatura che si stava creando all’interno della società merovingia in relazione al ruolo dei monasteri nella definizione dei rapporti fra il potere regio e le famiglie aristocratiche: si tratta di un processo che avrebbe prodotto i suoi frutti maturi solo negli anni ’40 del VII secolo, con la compenetrazione pressoché totale fra le grandi famiglie aristocratiche e il movimento monastico colombaniano, ma che già durante il soggiorno di Colombano in *Francia* cominciava a delinearsi. Alcune fra le potenti famiglie aristocratiche di *Francia*, e in primo luogo la dinastia regnante di Burgundia, che come si è detto sopra è stata, dalla fondazione di Luxeuil fino agli ultimi anni della permanenza di Colombano nel regno, il più importante *sponsor* dell’abate irlandese e delle sue fondazioni monastiche²⁶⁰, avevano precocemente compreso l’enorme potenziale, in termini di controllo del territorio e di strumento utile a creare e cementare una rete di relazioni, dei monasteri colombaniani; al contrario, la maggior parte dei gruppi parentali aristocratici (e di conseguenza dei vescovi, che provenivano dalle fila dei suddetti gruppi e lavoravano per il loro interesse) o non aveva pienamente realizzato queste potenzialità o, non riuscendo ad inserirsi in una dinamica di compenetrazione con il movimento monastico, gli era ostile o, infine, era bloccata dall’intransigenza dottrinale e teologica dell’abate irlandese. Non è un caso che queste esitazioni da parte dell’aristocrazia e dell’episcopato siano state superate molto velocemente dopo la morte di Colombano: nell’analizzare i mutamenti della società merovingia fra la fine del VI e la prima metà del VII secolo, bisogna fare attenzione a non commettere l’errore di stabilire una corrispondenza *ex post* fra l’assoluta centralità

²⁵⁹ *Ep* II.6, p. 16. Sulle posizioni di Colombano per quel che riguarda l’autorità canonica, vedi STANCLIFFE, *Columbanus and the Gallic Bishops*, pp. 207 – 212 (in particolare, alla nota 24, p. 208, l’autrice sottolinea l’uso inconsueto che l’abate irlandese fa della parola *canones*).

²⁶⁰ Vedi sopra in questo paragrafo, testo alla nota 243, e ROSENWEIN, *Negotiating Space*, pp. 65 – 66.

del movimento monastico colombaniano nella fase culminante dell'evoluzione dei rapporti fra monasteri, aristocrazie e potere politico (gli anni '30 e '40 del VII secolo) e l'effettiva esperienza storica di Colombano in *Francia*. Che il movimento monastico originato dall'abate irlandese abbia giocato un ruolo fondamentale nel focalizzare e accelerare i processi di ridefinizione della società merovingia è fuor di dubbio; tuttavia, non si può pensare che ne sia stata la causa esclusiva. Piuttosto, gli specifici caratteri del monachesimo colombaniano in *Francia* nel VII secolo sono probabilmente uno dei prodotti di questi processi di ridefinizione. Processi che, come si è visto, cominciavano a emergere – in una forma conflittuale – già all'epoca di Colombano: è all'epoca della stesura della *Vita Columbani* che essi sarebbero giunti a compimento, ed è alla luce di questo fatto che l'opera di Giona va letta e analizzata. Come vedremo²⁶¹, la reinterpretazione della figura del fondatore, a venticinque anni dalla sua morte, serviva proprio a ripulire il movimento monastico dai conflitti che ne avevano caratterizzato gli inizi, in modo da costruire una base ideologica per i nuovi assetti politici e sociali della *Francia* merovingia del VII secolo.

1.2.4 “Vigila itaque, quaeso, papa”: Colombano, la controversia sui Tre Capitoli e l'autorità di Roma

Sebbene di portata inferiore, in termini geografici e temporali, rispetto alla controversia sulla datazione della Pasqua, quella sui cosiddetti Tre Capitoli ha avuto delle conseguenze probabilmente ancora più significative sulle dinamiche del mondo mediterraneo tardoantico e altomedievale, poiché ha contribuito in modo decisivo ai processi di ridefinizione dei rapporti fra l'impero di Costantinopoli, il papato e i regni barbarici dell'Europa occidentale: e questo sia a livello politico (è uno snodo chiave nell'evoluzione – o meglio nella progressiva scomparsa – dell'influenza imperiale in Europa), sia ecclesiale (gli anni della controversia dei Tre Capitoli furono un periodo di crisi per i rapporti interni della Chiesa: la controversia mise in luce l'assoluta precarietà, in termini pratici, della dottrina del primato di Roma; tuttavia, proprio i modi del

²⁶¹ Vedi oltre, paragrafi 2.3.1, 2.3.2 e 2.3.3.

superamento dello scisma si rivelarono uno stimolo al rafforzamento di questa dottrina e furono un fattore di accelerazione del processo di strutturazione gerarchica della Cristianità occidentale). Il territorio in cui gli effetti della controversia si fecero sentire maggiormente fu l'Italia (come è naturale, se si pensa alla complessità della situazione sociale e politica della penisola fra la seconda metà del VI secolo e l'inizio dell'VIII, l'arco di tempo che va dalla fine della Guerra greco-gotica, seguita poco dopo dalla prima invasione longobarda, al definitivo consolidamento della presenza longobarda e alla ristrutturazione del regno longobardo sotto Liutprando), dove essa sfociò in uno scisma che è stata a lungo utilizzato dalla storiografia per interpretare l'evoluzione della "politica religiosa" del regno longobardo e il ruolo che all'interno di essa svolsero Colombano e il monastero di Bobbio da lui fondato²⁶². Quello che interessa in questo momento è capire la posizione assunta da Colombano all'interno della controversia: in questo modo, sarà possibile gettare nuova luce sul problema della concezione colombaniana del primato di Roma e sul suo rapporto col papato e, successivamente, osservare come – ancora una volta – la trattazione che Giona dedica al problema nella *Vita Columbani* differisca in modo notevole dall'immagine che emerge dalle parole autentiche di Colombano.

La storia della controversia dei Tre Capitoli è complicata, e non è possibile rievocarla nel dettaglio qui. Farò soltanto alcuni accenni alla situazione religiosa del regno longobardo con cui Colombano entrò in contatto quando venne in Italia nel 612, rinviando alla bibliografia pertinente per delle ricostruzioni più complete²⁶³. Politicamente, l'Italia era divisa in due: una parte della penisola era soggetta all'autorità imperiale, il resto era sotto il controllo del regno longobardo, in una situazione di guerra semipermanente. A questa divisione si intrecciavano quelle causate dalla diversa appartenenza religiosa: è interessante notare come, in effetti, non ci fosse affatto una corrispondenza biunivoca fra la fede professata dai singoli e la loro collocazione

²⁶² Su questi problemi si tornerà, in modo più dettagliato, nell'ultimo capitolo, espressamente dedicato al monastero di Bobbio e alle funzioni – sia politiche, sia religiose – che esso assolse nell'evoluzione del regno longobardo in Italia. Vedi oltre, paragrafo 3.3, pp. 239 – 256.

²⁶³ Una breve e chiara panoramica sulla controversia dei Tre Capitoli e sullo scisma che ne derivò – anche se incentrata prevalentemente sulla fase precedente il coinvolgimento della corte longobarda e di Colombano – si può trovare in SOTINEL, *L'échec en Occident*. Per una ricostruzione più dettagliata della conseguenze della controversia in Europa, vedi gli studi contenuti in CHAZELLE – CUBITT, *The Crisis of the Oikumene* (in particolare, vedi MARKUS – SOTINEL, *Introduction*; SOTINEL, *The Three Chapters and the Transformations of Italy*; AZZARA, *Il regno longobardo in Italia*; POHL, *Heresy in Secundus*).

politica. Al di là delle consistenti presenze pagane e ariane, sia nei territori longobardi sia nei territori bizantini, infatti, i cattolici erano divisi fra gli ortodossi – che appoggiavano Roma – e gli scismatici tricapitolini (al cui vertice stavano le sedi metropolitane di Milano e Aquileia). Alla corte longobarda di Milano, presso la quale Colombano dimorò subito dopo il suo arrivo in Italia, la presenza tricapitolina era particolarmente forte. Fu probabilmente qui che Colombano venne a conoscenza del dibattito teologico sui Tre Capitoli, del quale fu informato da Agrippino, vescovo di Como²⁶⁴, e probabilmente anche da Secondo di Non, il consigliere spirituale di Teodolinda²⁶⁵ (entrambi scismatici tricapitolini). La controversia dei Tre Capitoli non ebbe, nel pensiero e nella vita di Colombano, una rilevanza neanche vagamente paragonabile alla questione della datazione della Pasqua: tuttavia, è con la medesima foga che egli affronta il problema nella sua *Epistula V* per papa Bonifacio IV. Come d'abitudine, Colombano espone quasi subito il problema, e lo fa in termini piuttosto drastici

“[...] ego tristis ac dolens arguam in publico scismatis noxii mala [...]. Doleo enim, fateor, de infamia cathedrae sancti Petri: scio tamen super me esse negotium [...]”²⁶⁶

Colombano aveva ben presente l'essenza della questione: era in corso uno scisma all'interno della Chiesa, situazione inaccettabile alla quale egli si sente chiamato a portare rimedio. Le interpretazioni della lettera, volte a scoprire la posizione di Colombano nella controversia, sono giunte alle conclusioni più varie. In particolare, buona parte della storiografia si è adoperata per dimostrare due tesi presupposte: primo, Colombano non aveva afferrato completamente i problemi teologici alla base della controversia e di conseguenza era preda di una grossa confusione; e, secondo, che nella lettera a Bonifacio egli prende posizione a sostegno della Chiesa di Roma contro gli scismatici²⁶⁷. La lettura di alcuni passaggi della lettera rende insostenibili entrambe

²⁶⁴ Su Agrippino e il suo ruolo nella vicenda dei Tre Capitoli, vedi (ma con molta cautela per quel che riguarda l'interpretazione del contesto storico/religioso) CUSCITO, *Agrippino di Como*.

²⁶⁵ Su Secondo di Non, vedi POHL, *Secundus von Trient*.

²⁶⁶ *Ep V.2 – 3*, p. 36 – 38: “[...] io, triste e sofferente, parlerò in pubblico dei mali di uno scisma mortale [...]. Mi dolgo infatti, devo confessare, dell'infamia della Cattedra di san Pietro: tuttavia, so che l'impegno [di parlare] incombe sopra di me [...]”.

²⁶⁷ Queste considerazioni sono espresse compiutamente già in BARDY, *Saint Colomban et la Papauté* (specialmente p. 111 – 112 e nota 46), e in forma più estesa in CAHILL, *San Colombano e la controversia*

queste posizioni.

Per quel che riguarda la presunta confusione di Colombano, questa interpretazione si basa sul fatto che egli accusa il quinto concilio – e di conseguenza il papato, che ne aveva approvato i canoni – di aver riabilitato allo stesso tempo Eutiche, Nestorio e Dioscuoro

“Dicunt enim Eutythen, Nestorium, Dioscorum antiquos, ut scimus, hereticos a Vigilio in synodo nescio quam, in quinta, receptos fuisse. Ecce causam totius, ut aiunt, scandali [...]”²⁶⁸

Questa apparente contraddizione riappare in seguito, allorché da un lato Colombano accuserebbe il quinto concilio di monofisismo²⁶⁹, dall’altro il papa – a causa della sua approvazione del concilio – di nestorianesimo²⁷⁰. Prese alla lettera, queste accuse sono chiaramente insensate, poiché chiamano in causa posizioni teologiche completamente opposte (il difisismo estremo nestoriano e il monofisismo di Eutiche e Dioscuoro), ed è vero che una certa confusione caratterizzava la comprensione occidentale delle questioni teologiche dibattute in oriente²⁷¹.

Tuttavia, T. S. R. Grey e M. W. Herren hanno mostrato che questo era uno dei modi convenzionali con cui, nelle controversie teologiche tardoantiche, si accusavano i propri avversari di aver sconfessato un concilio: cioè approvare ciò che il concilio aveva condannato²⁷². In questo caso, la condanna di Nestorio e dei monofisiti era stato uno dei punti centrali dell’ortodossia stabilita al Concilio di Calcedonia. Il modo migliore per accusare qualcuno di non essere più un fedele seguace dell’ortodossia calcedonese era dunque proprio quello di attribuirgli l’accettazione delle dottrine che a quel concilio erano state dichiarate eretiche. Questo è quello che fa Colombano, e questo è quello che aveva fatto qualche decennio prima Nicezio di Treviri, oltretutto con parole molto

(specialmente p. 133 – 135 e 148 – 150). Più recentemente, su questa linea si sono mossi SCHIEFFER, *Zur Beurteilung des norditalischen dreikapitel-Schismas*, p. 196 – 197; ALZATI, *Ambrosiana Ecclesia*, p. 107; e WOOD, *The Franks and Papal Theology*, p. 233.

²⁶⁸ Ep V.9, p. 46: “Mi dicono, infatti, che Eutiche, Nestorio e Dioscuoro, come sappiamo antichi eretici, sono stati riabilitati, non so fino a che punto, da Vigilio nel quinto concilio”. In questo passaggio ho ritenuto più accettabile la versione latina di NUVOLONE – TODDE, *Le Lettere di S. Colombano*, p. 220, che è egualmente attestata nei manoscritti e mi sembra rendere meglio il significato del passo.

²⁶⁹ Ep V.13, p. 52.

²⁷⁰ Ep V.16, p. 54.

²⁷¹ WOOD, *The Franks and Papal Theology*, pp. 232 – 234, porta l’esempio di Avito di Vienne.

²⁷² Vedi GREY – HERREN, *Columbanus and the Three Chapters Controversy*.

simili, riguardo alla stessa questione. Inoltre, e non è una cosa da poco, l'accusa principale che tutto l'ambiente tricapitolino rivolgeva al papato era proprio questa: di aver abbandonato l'ortodossia calcedonese²⁷³; e anche tutta la "strategia di difesa" del papato, fin dai tempi di Pelagio I e in particolare durante il pontificato di Gregorio Magno, era stata incentrata su questo stesso punto: l'affermazione della piena aderenza di Roma al credo Calcedonese e ai primi quattro concili ecumenici, attraverso la negazione del fatto che la condanna – o meno – dei Tre Capitoli fosse una questione di fede, e il tentativo di lasciare in secondo piano il Concilio di Costantinopoli in cui quella condanna era stata ratificata²⁷⁴. Il punto centrale della controversia, per gli attori di una parte e dell'altra, si risolveva quindi in un problema di ortodossia e conformità ai precetti del concilio di Calcedonia: Colombano, dunque, si rendeva perfettamente conto di qual era la posta in gioco, e compose la sua lettera utilizzando il lessico e gli stilemi propri delle controversie teologiche dell'epoca, esponendo al papa le sue preoccupazioni riguardo a un possibile abbandono dell'ortodossia da parte di colui che, per il prestigio che caratterizzava il suo ruolo, avrebbe dovuto impedire che all'interno della Cristianità si presentassero posizioni eretiche o scismatiche.

Sulla base di questa consapevolezza si può affrontare la questione della posizione teologica di Colombano: è per il papa o per gli scismatici che parteggiava l'abate irlandese? Sulla base della sola testimonianza dell'*Epistula V*, in effetti, non è possibile giungere a una conclusione definitiva in tal senso (anche perché non abbiamo la lettera che Colombano afferma di aver scritto *contro* i tricapitolini²⁷⁵). Si possono tuttavia fare alcune osservazioni. È vero che, nel parlare delle manchevolezze della Santa Sede, Colombano introduce quasi sempre le sue accuse con una forma dubitativa (la particella *si* è sempre presente), utilizzando formule quali "come dicono" (*ut aiunt*), "come sento" (*ut audio*), preoccupandosi di affermare a più riprese la propria incredulità di fronte ad esse

²⁷³ Vedi ALZATI, *Ambrosiana Ecclesia*, in particolare pp. 106 – 116.

²⁷⁴ Vedi MARKUS, *Gregory the Great and his World*, pp. 125 – 142 e STRAW, *Much Ado About Nothing*.

²⁷⁵ *Ep V.3*, p. 40.

“[...] ut mundes cathedram Petri ab omni errore, si quis est, ut aiunt, intromissus; si non, puritas agnoscatur ab omnibus. Dolendum enim ac deflendum est, si in sede apostolica fides catholica non tenetur. [...] Sed haec [...] non quia crederem dixi.”²⁷⁶

“Hereticorum enim receptio, ut audio, vobis reputatur, quod absit credi verum fuisse, esse vel fore.”²⁷⁷

E' anche vero, però, che le accuse in sé sono molto gravi – non si può dimenticare che l'interlocutore è il papa, e che Colombano nutriva un profondo rispetto per la Santa Sede, anche se declinato in modo particolare²⁷⁸ – e che in alcuni passaggi la forma dubitativa risulta molto sfumata e le critiche si fanno molto più concrete e reali. D'altra parte, al contempo, la responsabilità per aver causato lo scisma appare rivolta quasi unicamente alla Sede Romana, mentre gli scismatici sembrano venire giustificati nel loro comportamento

“Iam vestra culpa est, si vos deviasitis de vera fiducia et primam fidem irritam fecistis; merito vestri iuniores vobis resistunt et merito vobiscum non communicant, donec perditorum memoria deleatur et oblivioni tradatur [...]”²⁷⁹

Inoltre, è solo e sempre il papato che viene accusato di aver perduto l'ortodossia: gli scismatici sono a mala pena nominati. E anche quando lo sono, è al papato che Colombano rivolge le accuse di eresia: quelle degli scismatici sono evidentemente più lievi. Per giungere a una pacificazione, spiega Colombano, è necessario che nessuna delle due parti in causa continui a sostenere posizioni in contrasto con la ragione (*nullum contra ratione defendentes*): il papato, gli eretici, gli scismatici, i sospetti (*nec vos hereticos neque illi suspectos*)²⁸⁰. Ancora, è sempre al papato che Colombano rimprovera di non aver vigilato bene, di aver lasciato degenerare la situazione in uno

²⁷⁶ Ep V.9, p. 44 – 46: “[...] per ripulire la cattedra di Pietro da ogni errore, se alcuno, come dicono, vi si è introdotto; se l'ortodossia non viene riconosciuta da tutti. Si deve dolersi e piangere se proprio nella sede apostolica non si conserva la fede cattolica [...] ma non ho detto queste cose perché io ci creda.”

²⁷⁷ Ep V.10, p. 46: “Vi accusano infatti, come sento, di accogliere degli eretici, cosa che mi rifiuto di credere sia stata, sia, o sarà vera.”

²⁷⁸ Vedi oltre in questo paragrafo, pp. 79 – 93.

²⁷⁹ Ep V.10, p. 46: “Ormai la colpa è vostra se avete deviato dalla vera fede e avete abbandonato il vostro primo impegno; giustamente i vostri subordinati vi resistono, giustamente non sono in comunione con voi, finché la memoria dei dannati non sia cancellata e consegnata all'oblio[...]”.

²⁸⁰ Ep V.10, p. 48. Sull'identità di questi *suspecti* sono possibili solo delle illazioni, poiché non è chiaro a chi voglia riferirsi Colombano: quello che appare evidente, comunque, è che si tratta di una categoria di persone la cui colpa è meno grave rispetto a quella degli *heretici*.

scisma²⁸¹. Ed è in contrapposizione al papato, che – pare – non segue più la retta dottrina del vangelo, che Colombano rivendica la purezza della fede irlandese²⁸². Pur condividendo quindi la cautela di Thomas Charles – Edwards, penso che si possa affermare con sufficiente certezza che Colombano non stia qui prendendo posizione in difesa del papato. Certo, non si sta neanche schierando esplicitamente a sostegno degli scismatici: la sua posizione nella controversia dei Tre Capitoli è più che altro quella di un “osservatore esterno”, che si colloca – in quanto monaco peregrino e in quanto figlio di una tradizione di ortodossia e purezza nella fede – al di fuori e al di sopra della controversia, e si permette di richiamare il papa al proprio dovere, quasi da pari a pari²⁸³. La vicenda, quindi, aiuta a illuminare il problema del rapporto di Colombano con il papato.

La discussione sui rapporti fra Colombano e il soglio pontificio vanta una lunga storia: fin dal XVII secolo, infatti, le tre lettere di Colombano indirizzate alla santa sede (in particolare le *Epistulae* I e V) sono state usate come un ariete all’interno delle dispute religiose che opponevano la Chiesa Cattolica al mondo protestante. Di conseguenza, sull’argomento si sono sviluppate due posizioni nettamente contrapposte: l’una, tesa a porre l’accento sull’importanza del riconoscimento esplicito, da parte di Colombano, dell’autorità del papa e del suo ruolo di giudice ultimo delle controversie teologiche e dottrinali; l’altra, più propensa a rilevare la forza con cui Colombano proclama la maggiore importanza, all’interno delle discussioni teologiche, della conformità al mandato evangelico e apostolico – che egli rivendica alla chiesa irlandese – rispetto al ruolo istituzionale dei protagonisti, e la sua insistenza nello slegare l’autorità di Roma (derivante dal prestigio di Pietro) dalla persona del pontefice²⁸⁴. Riflessi di queste dispute si sono in parte mantenuti negli studi più recenti, anche se a partire dagli anni Sessanta ha prevalso un atteggiamento più cauto, nel tentativo di analizzare i testi con meno faziosità e di non propendere pregiudizialmente per nessuno

²⁸¹ *Ep* V.5, p. 40 (vedi sopra, testo alla nota 143).

²⁸² *Ep* V.3, p. 38 (vedi sopra, testo alla nota 176).

²⁸³ CHARLES – EDWARDS, *Early Christian Ireland*, pp. 372 – 378.

²⁸⁴ CAHILL, *San Colombano e la controversia*, pp. 151 – 158, note 59 – 65, che si schiera in favore dell’interpretazione “filo-romana” delle lettere di Colombano, cita alcuni dei testi più importanti, di entrambi i fronti, su questa polemica.

dei due approcci²⁸⁵: questo anche a causa del fatto che, come ha notato G. S. M. Walker nella sua introduzione alle opere di Colombano, “le intere implicazioni logiche [dell’*Epistula V*] non sono state ancora definite”²⁸⁶ e che, come ha ricordato Daniel Bracken in uno degli studi più recenti sull’argomento, le lettere di Colombano che riguardano i suoi rapporti con il papato hanno un’innegabile natura contraddittoria²⁸⁷.

Cerchiamo quindi di vedere, prima di tutto, quali informazioni ci offrono le fonti, e in seguito di interpretarle e inserirle in un quadro più generale. L’attenzione deve quindi focalizzarsi sui passaggi in cui Colombano si riferisce al primato della chiesa di Roma. Il presupposto per affrontare un discorso che coinvolga il concetto del primato di Roma è la consapevolezza che, in particolare nell’Alto Medioevo, esso non ha mai rappresentato un’idea statica, un dato stabilito una volta per tutte e universalmente condiviso. Al contrario, si trattava di un concetto in divenire, le cui elaborazione e ricezione non sono state affatto lineari e continuative: esso ha da un lato presentato varie oscillazioni sul piano teologico, dall’altro ricevuto diversi gradi di assimilazione e accettazione nelle diverse regioni della Cristianità e nei diversi momenti storici. Ad aggiungere complessità al quadro, poi, c’è il fatto che, per quanto importante potesse essere l’ideologia papale sul primato di Roma, essa non era l’unico fattore in gioco: nel dare forma all’evoluzione del concetto e alla sua ricezione ebbero una funzione centrale anche il contesto storico-politico e la personalità dei singoli pontefici, imperatori e altri protagonisti dell’epoca²⁸⁸. È bene dunque tenerlo a mente quando si interpretano le affermazioni di Colombano in riferimento all’autorità del papa, per non commettere l’errore di confrontare la posizione dell’abate irlandese con un’inesistente (e anacronistica) dottrina del primato di Roma ben strutturata e definitiva²⁸⁹.

Non si può ripercorrere qui il lungo e complesso cammino della dottrina del primato di Roma, anche volendosi limitare alle formulazioni che ne diedero i papi: basti notare

²⁸⁵ Vedi HUGHES, *The Celtic Church and the Papacy*, in particolare pp. 13 – 17.

²⁸⁶ WALKER, *Opera*, p. xxxviii.

²⁸⁷ BRACKEN, *Authority and Duty*, p. 196. Nell’articolo si possono inoltre trovare altri riferimenti bibliografici agli studi sullo sviluppo della dottrina del primato di Roma in generale, e sul rapporto fra Colombano e il papato in particolare, su cui vedi anche BRACKEN, *Juniors Teaching Elders*). Dal canto suo, lo studioso prende una posizione mediana, sottolineando l’importanza che Colombano attribuisce all’autorità di Roma ma anche il riconoscimento da parte dell’abate irlandese della possibilità che, nel caso in cui il papa venga meno ai doveri che discendono da questa autorità, essa perda il suo valore.

²⁸⁸ Vedi RICHARDS, *The Popes and the Papacy*, in particolare pp. 1 – 54.

²⁸⁹ Vedi BRACKEN, *Authority and Duty*, p. 175.

qui che l'evoluzione decisiva (anche se non definitiva) per la concezione altomedievale dell'ideologia papale sull'argomento si ebbe tra la fine del IV secolo e il V secolo, principalmente ad opera di Damaso I, Innocenzo I, Leone I e Gelasio I²⁹⁰. Quello che si cercherà piuttosto di capire, è in che modo e in quali termini l'autorità di Roma è concepita ed espressa da Colombano. Non si può negare che Colombano riconosca, anche in modo esplicito, l'autorità del papa e il suo ruolo di depositario ultimo dell'ortodossia: lo fa sia nell'*Epistula I* sia nell'*Epistula V*. Daniel Bracken ha recentemente operato uno stringente confronto fra il lessico e le tematiche adoperati da Colombano in riferimento all'autorità del papa e quelli che si ritrovano nelle elaborazioni papali di questo concetto (in particolare negli scritti di Leone I e Gregorio I): analizzando il modo in cui Colombano utilizza una varietà di espressioni e concetti riferiti al primato di Roma in quanto erede dell'apostolo Pietro e chiesa fondamentale da cui tutte le altre ricavano la loro legittimità, l'autore conclude che "Colombano adotta i termini correntemente usati a Roma per esprimere la sua posizione di primato in relazione alle chiese sotto il suo controllo"²⁹¹. In effetti, l'uso di espressioni come *sedes apostolica*²⁹² – al singolare, riferito quindi alla sola Roma – *cathedra Petri*²⁹³, *caput Ecclesiae*²⁹⁴ (concetti che sono variamente espressi anche in altri passaggi da locuzioni molto simili), e il recupero di tematiche come quella del superamento della Roma cristiana rispetto a quella imperiale (sulla base dell'espansione del Cristianesimo oltre i confini dell'Impero Romano – in questo caso in Irlanda – e del completamento, solo grazie al mandato petrino, della funzione universale di Roma)²⁹⁵, e quella del ruolo della Chiesa di Roma come fonte (*fons*) dell'ortodossia²⁹⁶, lasciano pochi dubbi in proposito. Tuttavia, il fatto che Colombano conosca il lessico e le tematiche dell'ideologia papale riguardo al primato di Roma, e le utilizzi nelle sue lettere, non significa necessariamente che li condivida appieno o che ne derivi le stesse conseguenze

²⁹⁰ Per un riassunto degli sviluppi della dottrina del primato di Roma dall'Antichità all'Alto Medioevo, vedi MACCARRONE, *La dottrina del primato papale*, e SCHATZ, *Il primato del Papa*, pp. 35 – 122.

²⁹¹ BRACKEN, *Authority and Duty*, p. 180.

²⁹² *Ep* III.2, p. 22; *Ep* V.9, p. 46 .

²⁹³ *Ep* I.5, p. 8; *Ep* V.3, p. 38, V.9, p. 44, V.10, p. 46, V.11, p. 48.

²⁹⁴ *Ep* V.9, p. 48.

²⁹⁵ L'intero paragrafo 11 dell'*Epistula V* è costruito attorno a questa tematica.

²⁹⁶ *Ep* I.8, p. 10; *Ep* V.3, p. 38.

dei papi: una lettura più attenta di alcuni passaggi consente di capire che, in effetti, non è affatto così.

Queste espressioni di Colombano, infatti, vanno inserite all'interno di quella che abbiamo visto essere una delle tematiche fondamentali del suo pensiero: l'aderenza totale ai precetti evangelici e apostolici²⁹⁷. Osservata in quest'ottica, la questione del suo riconoscimento o meno del primato di Roma acquista tutto un altro aspetto. In primo luogo, sia nell'*Epistula I*, sia nell'*Epistula V*, Colombano ha cura di sottolineare che non sono l'ufficio ricoperto e il prestigio personale a dare validità alle proprie affermazioni o al proprio comportamento, ma l'ortodossia nella fede (cioè, la conformità alla dottrina evangelica e agli insegnamenti dei padri della Chiesa): e questo vale sia per Colombano stesso sia, per così dire in direzione inversa, per il papa

“Nec loci namque nec ordinis est ut magnae tuae auctoritati aliquid quasi discutiendo inrogetur et ridiculose te mei, nimirum Petri cathedram apostoli et clavicularii legitime insidentem, occidentales apices de Pascha sollicitent. Sed tu non tam me vilem in hac re, quam multos et defunctos et viventes haec eadem quae notavi firmantes magistros considerare debes [...]”²⁹⁸

“Non enim apud nos persona, sed ratio valet; amor autem pacis evangelicae totum me dicere cogit [...]”²⁹⁹

Già questo è un rifiuto, neanche tanto implicito, dell'idea secondo cui il papa, per il solo fatto di essere l'erede di Pietro, è l'origine di ogni corretta dottrina: Colombano sta affermando proprio il contrario, e cioè che c'è una dottrina corretta, indipendente dall'autorità del papa, alla quale quest'ultimo non può non conformarsi. Non solo: Colombano rincara la dose, citando a entrambi i papi ai quali scrive dei casi concreti di errori teologici dei loro predecessori, ai quali è necessario porre rimedio per ripristinare l'onore e la purezza della Santa Sede. A Gregorio ricorda l'errore di Leone, che aveva accettato il computo pasquale di Vittorio di Aquitania

²⁹⁷ Vedi sopra, paragrafo 1.2.2. pp. 49 – 51.

²⁹⁸ *Ep* I.5, pp. 6 – 8: “Infatti, non si addice né alla posizione, né al grado, che alcunché sia chiesto come in un dibattito alla tua grande autorità, né – cosa ridicola – che le mie deboli parole occidentali sulla Pasqua smuovano proprio te che siedi legittimamente sulla cattedra di Pietro, apostolo e custode delle chiavi. Ma tu, su questo argomento, non devi prendere in considerazione la mia umile persona, ma i molti maestri, vivi e defunti, che confermano le cose che ho detto [...]”.

²⁹⁹ *Ep* V.11, p. 48: “Infatti, presso di noi non conta la persona, ma la dottrina; d'altra parte, l'amore della pace evangelica mi costringe a dire tutto [...]”.

“ [...] antecessorum et maxime papae Leonis auctoritate contentus es. Noli te, quaeso, in tali quaestione humilitati tantum aut gravitati credere, quae saepe falluntur; melior forte est canis vivus in hoc problemate leone mortuo; vivus namque sanctus emendare potest quae ab altero maiore emendata non fuerint.”³⁰⁰

A Bonifacio ricorda invece l'errore di Vigilio, colpevole – nell'ottica di Colombano – di aver sconfessato il concilio di Calcedonia³⁰¹ e di non aver svolto correttamente il suo ruolo di custode dell'ortodossia, cosa che è la causa prima dello scandalo (*caput scandali*) in cui si trova la Chiesa³⁰²: dunque, i papi possono sbagliare, in tema di ortodossia della fede. E quando sbagliano, ci sono delle conseguenze: a Gregorio viene detto, senza tanti complimenti, che se continuerà a sostenere una posizione non ortodossa, contraria agli insegnamenti di Girolamo, sarà considerato un eretico³⁰³; a Bonifacio viene invece detto che, se non correggerà gli errori di Vigilio e non purificherà il soglio pontificio dalle influenze degli eretici, rischierà di essere giudicato negligente dal Signore³⁰⁴ e, soprattutto, perderà la sua legittima autorità sui suoi subordinati, i quali avranno il diritto di opporgli³⁰⁵. In sostanza, Colombano compie qui un rovesciamento delle prospettive del primato petrino per come era stato teorizzato dal papato nel corso del V e del VI secolo: pur muovendosi nello stesso orizzonte logico di Leone I, infatti, Colombano rifiuta e capovolge le conseguenze che ne derivavano. Egli ammette senza riserve il prestigio e l'onore speciali che derivano alla sede di Roma dal fatto di custodire la legittima eredità di Pietro, ma non accetta l'idea che l'autorità del soglio pontificio, in virtù di questa origine petrina, sia indipendente dalla personalità e dalle azioni di ogni singolo papa³⁰⁶. Anzi, è vero proprio il contrario: da grandi poteri derivano grandi responsabilità, per cui il riconoscimento dell'autorità del papa è sempre legato, nell'ottica di Colombano, all'adempimento da parte di quest'ultimo del suo

³⁰⁰ *Ep* I.4, pp. 4 – 6: “[...] e ti accontenti dell'autorità dei tuoi predecessori, in particolare di papa Leone. Ti prego, su una questione del genere non affidarti soltanto all'umiltà e al rispetto, che spesso sono tratte in inganno; su questo problema, è forse meglio un cane vivo che un leone morto; infatti un santo vivo può correggere le cose che non furono corrette da un altro, più grande.”

³⁰¹ *Ep* V.9, p. 46 (vedi sopra, testo alla nota 266).

³⁰² *Ep* V.5, p. 40 (vedi sopra, testo alla nota 143). È interessante notare l'uso dell'espressione *caput scandali*: è evidente qui il parallelo che Colombano istituisce con il ruolo di *caput ecclesiae* del papa, ruolo che si capovolge se egli non rispetta la retta dottrina.

³⁰³ *Ep* I.5, p. 8 (vedi sopra, testo alla nota 208).

³⁰⁴ *Ep* V.4, p. 40 (vedi sopra, testo alla nota 184).

³⁰⁵ *Ep* V.10, p. 46 (vedi sopra, testo alla nota 277).

³⁰⁶ Vedi BRACKEN, *Authority and Duty*, pp. 181 – 182.

dovere, in un binomio inscindibile³⁰⁷. E questo dovere è propriamente quello di vigilare sull'ortodossia e di correggere gli errori che venissero a crearsi: di assolvere pienamente, in sostanza, la sua funzione fondamentale, quella di supremo guardiano della Cristianità. Non è casuale che Colombano si rivolga ai papi con il titolo di *speculator*, termine che veicola esattamente questo concetto e che è richiamato nel corpo delle epistole dall'insistenza sul verbo *vigilare*³⁰⁸. L'autorità del papa (come del resto qualunque autorità terrena³⁰⁹), dunque, non è assoluta, ma condizionata: il presupposto perché questa autorità abbia effetto è l'adempimento da parte del pontefice dei propri doveri, e cioè in primo luogo il mantenimento dell'ortodossia (la *recta ratio*), e in secondo luogo la sorveglianza sul comportamento del resto della cristianità

“Et ideo sicut magnus honor vester est pro dignitate cathedrae, ita magna cura vobis necessaria est, ut non perdati vestram dignitatem propter aliquam perversitatem. Tam diu enim potestas apud vos erit, quamdiu recta ratio permanserit [...]”³¹⁰

O, detto altrimenti, vero è che la Chiesa intera deve seguire il papa, ma solo se quest'ultimo a sua volta segue Pietro (*tu Petro, te tota sequatur Ecclesia*³¹¹): è questo il senso del lascito petrino, non l'automatica correttezza delle posizioni teologiche della sede di Roma o l'autorità assoluta del pontefice sul resto della Cristianità. Se questi presupposti vengono a mancare (e abbiamo visto che per Colombano questo non solo è possibile in linea teorica, ma è già di fatto avvenuto) allora i suoi subordinati (*iuniores*) sono legittimati sia nell'opporvi alla sua autorità, uscendo dalla comunione con lui – è il caso dei vescovi del Nord Italia³¹² – sia nel criticarlo e richiamarlo ai suoi doveri – è il caso di Colombano stesso. Un'indagine più approfondita di alcuni passaggi nell'*Epistula I* e nell'*Epistula V* permette di capire su quali basi e in che modo

³⁰⁷ Vedi BRACKEN, *Authority and Duty*, p. 212.

³⁰⁸ Sull'uso che Colombano fa del termine *speculator* e sulla tradizione dalla quale lo recupera, vedi SMIT, *The Language and Style*, pp. 40 – 47 e (con una specifica attenzione alle conseguenze che quest'uso comporta sulla sua interpretazione dell'autorità di Roma) BRACKEN, *Authority and Duty*, pp. 187 – 197.

³⁰⁹ È, *mutatis mutandis*, lo stesso discorso che sta alla base del rifiuto da parte di Colombano dell'autorità dei vescovi di Francia. Vedi sopra, paragrafo 1.2.3, pp. 62 – 73.

³¹⁰ *Ep V.11*, pp. 48 – 50: “E perciò, come il vostro onore è grande in virtù della dignità della cattedra, così vi è necessaria una grande attenzione per non perdere la vostra dignità a causa di qualche perversione. Infatti, l'autorità resterà presso di voi solo tanto a lungo quanto ci rimarrà la dottrina corretta.”

³¹¹ *Ep V.17*, p. 56.

³¹² *Ep V.10*, p. 46 (vedi sopra, testo alla nota 277).

Colombano si arroghi questo diritto di critica. L'argomento più esplicito usato da Colombano è, ancora una volta, la totale aderenza, sua e della tradizione cristiana irlandese di cui fa parte, al mandato evangelico e all'autorità della Sacra Scrittura. Il tema, come si è visto³¹³, affiora più volte in tutte le *Epistulae*, e in modo particolare ed esplicito nella prima, nella seconda e nella quinta (quelle in cui Colombano affronta il rapporto con un'autorità costituita, che sia quella episcopale o quella papale): di conseguenza, chi meglio di lui può assumere il compito di ammonire e richiamare il papa? Con un chiaro riferimento alla tradizione irlandese e di conseguenza a se stesso, Colombano tira le somme

“[...] ideo et vestri iudices erunt qui semper orthodoxam fidem servaverunt, quicumque illi fuerint, etiamsi iuniores vestri videantur; ipsi autem orthodoxi et veri catholici, qui neque hereticos neque suspectos aliquos aliquando receperunt neque defenderunt, sed in zelo verae fidei permanserunt.”³¹⁴

Non era possibile essere più espliciti: coloro che hanno sempre conservato la fede ortodossa (cioè, le chiese d'Irlanda e dunque Colombano stesso) sembrano essere dei subordinati (sottinteso: in realtà non lo sono), ma hanno il diritto e il dovere di giudicare anche il papa. Sulla base di questi passi risulta inaccettabile l'ipotesi secondo la quale Colombano riduca all'ambito ultraterreno la potenziale perdita da parte del papa della sua autorità³¹⁵: già sulla terra, infatti, è lecito che la sua autorità venga messa in discussione e che egli venga criticato da chi ha mantenuto l'ortodossia. Questo passo significa esplicitamente che già sulla terra, prima ancora che in Cielo, il papa può essere soggetto a critiche.

Altri due fenomeni (per altro intrecciati fra loro) concorrono a evidenziare ancora meglio con quanta convinzione Colombano ritiene di trovarsi nella posizione di poter criticare il papato, e fino a che punto si spinga la sua consapevolezza nel porsi in contrapposizione con esso: primo, il modo in cui Colombano sfrutta le possibilità

³¹³ I passi sono stati citati diffusamente nel corso del capitolo. Vedi in particolare *Ep* I.5, p. 8 (vedi sopra, testo alla nota 177), *Ep* II.6, pp. 16 – 18 (vedi sopra, testo alla nota 182), *Ep* V.3, p. 38 (vedi sopra, testo alla nota 176).

³¹⁴ *Ep* V.10, pp. 46 – 48: “[...] perciò, saranno anche i vostri giudici coloro che hanno sempre conservato la fede ortodossa, chiunque essi siano, anche se sembrano essere vostri subordinati; proprio essi, infatti, che non hanno mai accolto né difeso né eretici né sospetti, ma sono sempre rimasti con costanza nella vera fede, sono gli ortodossi e i veri cattolici.”

³¹⁵ Così ad esempio CAHILL, *San Colombano e la Controversia*, pp. 153 – 155.

offerte dal suo nome, e il contesto in cui lo fa; secondo, l'uso che egli fa dei *topoi*, sopra descritti, dell'umiltà e della necessità.

Colombano mostra di essere pienamente consapevole del potente significato simbolico veicolato dal suo nome: sa che *Columba* altro non è che la forma latina dell'ebraico *Iona*, e sfrutta questo fatto a fondo³¹⁶. In effetti, attraverso il nome di Giona, Colombano riesce, proprio nelle due lettere più chiaramente attinenti all'autorità di Roma, a tracciare un parallelo fra se stesso e nientemeno che il profeta Giona da un lato, e Pietro dall'altro. Il parallelo con il profeta Giona è il più immediato, e appare nelle *Epistulae* II, IV e V. Nell'*Epistula II*, Colombano, nel prefigurare l'esilio cui potrebbero condannarlo i vescovi di *Francia*, descrive la sua esperienza futura nelle stesse forme di quella del profeta Giona, per di più citando in modo quasi letterale dalla Bibbia la profezia di Giona: il parallelo è implicito, visto che Giona non viene mai nominato, ma del tutto evidente

“[...] meum erit illud propheticum dicere, Si propter me haec tempestas est super vos, tollite me et mittite me in mare, ut commotio haec quiescat a vobis [...]”³¹⁷

Nell'*Epistula IV*, sempre in riferimento al suo prossimo esilio (questa volta peraltro reale) il parallelo riappare, questa volta reso esplicito dalla diretta affermazione della corrispondenza fra *Iona* e *Columba*

“Si in mare proiciar more Ionae, qui et ipse in hebraeo columba dicitur, orate, ut vice ceti sit quidam felici revocans remigio tutus celator, qui Ionam vestrum terrae reddat optatae.”³¹⁸

Verso la fine dell'*Epistula V* (subito prima della *peroratio* conclusiva), infine, questo parallelo fra *Columba* e *Iona* emerge nuovamente, peraltro arricchito dall'aggiunta di *Peristera*, la forma greca del nome di Colombano

³¹⁶ Su questo tema vedi l'ampio e dettagliato approfondimento in SMIT, *Studies on the language and style*, pp. 141 – 159.

³¹⁷ *Ep* II.7, p. 18: “[...] mi si addirà quel parlare profetico, Se è a causa mia che la tempesta è sopra di voi, prendetemi e gettatemi in mare, affinché questo sommovimento contro di voi si plachi [...]”. Il passo è citato da *Giona*, 1.12 – 1.13.

³¹⁸ *Ep* IV.8, p. 34: “Se mi getteranno in mare come Giona, che vuol dire esso stesso Colomba in ebraico, pregate che ci sia qualcuno che, al posto della balena, mi riconduca sano e salvo con una felice navigazione che restituisca il vostro Giona alla terra desiderata.”.

“[...] mihi Ionaë hebraice, Peristerae graece, Columbae latine, potius tantum vestrae idiomate linguae nactus, licet prisco utor hebraeo nomine, cuius et pene subivi naufragium, veniam, quaeso, sicut saepe rogavi, date, quia necessitate magis quam cenodoxia scribere coactus sum [...]”³¹⁹

In questo passaggio ci sono anche due elementi aggiuntivi che arricchiscono il paragone operato da Colombano: innanzitutto la presenza, della forma greca del nome di Colombano (*Peristera*), a fianco a quella ebraica e a quella latina, che richiama gli scritti su Giona di Girolamo e introduce così anche la tematica delle “tre lingue sacre” della Cristianità; in secondo luogo il legame che si istituisce fra la tematica della *necessitas* e l’identificazione fra Colombano e Giona: come vedremo, questo legame carica di un profondo significato simbolico la topica della necessità³²⁰. Per capire bene il significato dell’operazione di Colombano, bisogna tenere a mente il fatto che il personaggio di Giona era, nell’ottica cristiana, una delle figure più importanti dell’Antico Testamento: egli era infatti stato considerato dagli autori patristici, e in da Girolamo, quello più amato da Colombano e più frequentemente citato nelle *Epistulae*, il profeta che aveva prefigurato la venuta del Redentore³²¹. Colombano istituisce qui un parallelo molto forte con Giona: porta il suo stesso nome, ha dovuto affrontare lo stesso genere di avversità e deve sottostare alla stessa obbligazione divina che gli impone di parlare, esporre la verità, mettere in guardia. Attraverso questo suo proporsi come un secondo Giona, quindi, Colombano si appropria dunque delle prerogative dell’antico profeta: vuole mettere in luce il fatto che, non per sua scelta, la sua voce ha lo stesso valore di quella di Giona, e che nessuna forma di autorità terrena può essere più importante del messaggio di verità di cui egli si fa portatore. Il parallelo con Pietro, per quanto più sottile e meno presente, si spinge probabilmente ancora oltre: nell’intestazione dell’*Epistula I*, infatti, Colombano si presenta come *Bar-Iona*, il figlio di Giona³²², proprio il titolo che Gesù Cristo aveva assegnato a Pietro nel racconto

³¹⁹ *Ep* V.16, p. 48: “[...] perdonatemi, io che sono Giona in ebraico, Peristera in greco, Colomba in latino, poiché ho osato scrivere soltanto nella vostra lingua anche se porto il nome ebraico di Giona, del quale ho inoltre quasi subito il naufragio, perdonatemi, vi prego, come ho chiesto spesso, perché sono spinto a scrivere non dalla vanità ma dalla necessità [...]].”

³²⁰ Su questi due elementi vedi SMIT, *Studies on the language and style*, pp. 142 – 146.

³²¹ SMIT, *Studies on the language and style*, pp. 142 – 143, nota 3.

³²² *Ep* I.1, p. 2.

evangelico³²³. Non si può fare a meno di notare che, nell'ideologia altomedievale del primato di Roma, la posizione privilegiata della sede papale e la sua autorità sul resto della cristianità derivavano proprio dall'essere direttamente erede di Pietro, principe degli apostoli incaricato da Cristo di guidare la chiesa universale e primo vescovo di Roma: lo stesso Colombano, pur giungendo come abbiamo visto a conclusioni diverse rispetto a quelle dei pontefici del V e VI secolo, aveva fondato ogni ragionamento sull'autorità di Roma proprio su questo legame con la figura di Pietro, che era in fondo considerato il presupposto di ogni forma di autorità. Appare dunque evidente il peso dell'operazione compiuta da Colombano: nell'appropriarsi del nome di Pietro, l'abate irlandese si sta in sostanza ponendo, fin dall'inizio, su un livello almeno paritetico rispetto a quello del papa, se non più alto (in fondo, lui ha lo stesso nome di Pietro, è un nuovo Pietro, mentre il papa ne è solo l'erede): è con l'autorità di Pietro che Colombano espone le sue ragioni, ed è con quell'autorità che il papa deve confrontarsi³²⁴.

Allo stesso modo, l'uso che Colombano fa dei *topoi* dell'umiltà e della necessità è indicativo della straordinaria competenza di Colombano nelle sottigliezze della lingua latina e dell'espressione letteraria: attraverso di essi, in effetti, Colombano afferma una volta di più l'autorità delle sue parole e il suo diritto/dovere di rimproverare persino il papa e richiamarlo al suo dovere. Se vista in correlazione con l'appropriazione delle caratteristiche del profeta Giona, infatti, la topica della *necessitas* assume un significato molto più pregnante: pur muovendosi abilmente all'interno delle convenzioni letterarie, Colombano le conferisce una particolare sfumatura e le assegna un ruolo fondamentale nel suo discorso. La necessità che spinge Colombano a parlare, infatti, non è di origine umana, ma deriva direttamente da Dio: è Dio che vuole che Colombano dica quello che dice. Essendo un nuovo Giona, le sue parole hanno lo stesso peso di quelle del profeta veterotestamentario: come Dio parlava attraverso Giona, che non era che un tramite per parole di origine divina, così adesso parla attraverso Colombano. La rivendicazione di autorità insita in questo discorso è, come si può facilmente capire, enorme: nessuno può esimersi dal dare ascolto a Colombano, perché in fondo ascoltare lui equivale ad ascoltare Dio. Infine, è possibile mostrare che anche la topica dell'*humilitas*, se si

³²³ *Matteo*, 16.17.

³²⁴ Ulteriori riflessioni sull'intestazione dell'*Epistula I* e sulla funzione dell'epiteto *Bar-Iona* si trovano in SMIT, *Studies on the language and style*, pp. 151 – 154; KELLY, *The Letter of Columbanus*, pp. 215 – 218; HOWLETT, *Two works of Saint Columban, I*, pp. 26 – 31.

analizzata l'uso specifico che ne fa Colombano, punta nella stessa direzione: allo stesso modo che per Gregorio Magno, anche per Colombano infatti l'umiltà ha un significato particolare e un valore fondamentale³²⁵: la sua importanza deriva infatti, in ultima analisi, non solo dal fatto che è la forma più perfetta di imitazione di Cristo, ma anche dal fatto che è la preconditione unica grazie alla quale gli uomini possono discernere la verità. Lo si capisce chiaramente da alcuni passaggi dell'*Epistula II*

“[...] sed tamen si, ut dixi, venena superbiae et invidiae vanaeque gloriae per salvatoris nostri praeceptum ad exemplum dicentis, Discite a me quia mitis sum et humilis corde et reliqua, humilitatis verae exercitiis curare primum festinemus [...] quando nemo vincitur nisi error et quando nullus in se, sed in Domino, gloriatur.”³²⁶

Ancora una volta, dunque, in questo caso grazie a un abile utilizzo del *topos* dell'umiltà – Colombano si definisce “il più umile” (*humillimus*³²⁷) – l'abate irlandese può porsi in una posizione privilegiata nelle discussioni con i suoi interlocutori. Proprio in virtù della sua umiltà, infatti, egli è in grado di scorgere la verità e, conoscendola, è costretto a farla uscire, criticando e correggendo coloro i quali stanno sbagliando: a questo punto, essi non possono fare altro che ascoltarlo e recepire la verità di cui i suoi messaggi sono portatori.

Infine, anche la questione del carattere teorico e ipotetico delle accuse di Colombano, spesso chiamata in causa per giustificare il suo atteggiamento di contrapposizione nei confronti dei papi³²⁸, può essere messa in discussione. Nelle *Epistulae* sono infatti presenti vari indizi che mostrano come l'abate irlandese, in realtà, fosse conscio del fatto che i papi ai quali di volta in volta scrive fossero su posizioni diverse dalle sue. Quando nell'*Epistula I* egli fa notare a Gregorio Magno che le sue riflessioni sulla Pasqua “dovrebbero forse fare un po' luce anche ai sapienti come te” (*quod forte*

³²⁵ Su questo e su quello che segue vedi BRACKEN, *Authority and Duty*, pp. 197 – 198.

³²⁶ *Ep II.5*, pp. 14 – 16: “[...] ma tuttavia se, come ho detto, eliminati i veleni della superbia e dell'invidia e della vanagloria, ci affrettiamo a preoccuparci dell'esercizio della vera umiltà, secondo l'insegnamento del nostro salvatore che, presentandosi come esempio, diceva: ‘Seguite meche sono mite e umile di cuore’ e altre cose ancora [...] allora nessuno sarà sconfitto se non l'errore e nessuno sarà glorificato se non il Signore.”

³²⁷ *Ep V.1*, p. 36.

³²⁸ Così per esempio CAHILL, *San Colombano e la Controversia*, in particolare pp. 138 – 139.

*sapientibus et tui similibus aliquantulum praeluceat*³²⁹), o si riferisce a Vittorio di Aquitania, l'autore del computo Pasquale che avversa, come al "tuo Vittorio" (*tuum Victorium*³³⁰), questa è l'unica interpretazione possibile. Colombano mostra chiaramente di sapere che il papa non la pensa come lui, e gli fa notare che si sbaglia. Allo stesso modo è solo in quest'ottica che si può capire l'osservazione con cui Colombano chiude la sua lettera

“Et si, ut audivi a sancto Candido tuo, hoc respondere volueris, temporis antiquitate roborata mutari non posse, manifeste antiquus error est; sed semper antiquior est veritas, quae illum reprehendit.”³³¹

Colombano era dunque stato informato da Candido che il papa, con ogni probabilità, non avrebbe acconsentito alla sua richiesta di condannare il computo pasquale in uso in *Francia*: di conseguenza, contrasta preventivamente l'argomento che il papa potrebbe opporgli, quello dell'autorità che deriva dall'antichità, sulla base di quell'aderenza alla verità (che, oltretutto, è sempre più antica di qualunque errore, provenendo da Dio) che abbiamo visto essere uno dei punti fondamentali del pensiero dell'abate irlandese. Nella stessa ottica vanno letti i riferimenti che Colombano fa all'autorità dei quattro concili ecumenici, sui quali si basa ogni interpretazione ortodossa della fede. Così, il riferimento ai centocinquanta padri del primo concilio di Costantinopoli con cui si chiude l'*Epistula III* deve essere letto come uno dei modi con cui Colombano fa notare al papa la correttezza delle sue posizioni, e previene una sua possibile obiezione

“Vale, dulcissime in Christo papa, memor nostri et in sanctis orationibus iuxta sanctorum cineres et in piissimae sanctiones iuxta Constantinopolitanae synodi centum quinquaginta auctores [...]”³³²

Il papa non può, in qualità di pontefice, che confermare le posizioni espresse da Colombano nella sua lettera: esse, infatti, non sono richieste personali dell'abate

³²⁹ *Ep* I.4, p. 6.

³³⁰ *Ep* I.5, p. 8.

³³¹ *Ep* I.12, p. 12: “E se, come ho sentito dal tuo santo Candido, vorrai rispondere questo, e cioè che non si può cambiare quello che è stato corroborato dall'antichità, [ti rispondo che] è vero che l'errore è antico; ma la verità che lo smentisce è sempre più antica.”

³³² *Ep* III.3, p. 24: “Salute, papa carissimo in Cristo, ricordati di noi sia nelle tue sante preghiere presso le ceneri dei santi, sia nelle tue piissime decisioni conformi alle centocinquanta autorità del concilio di Costantinopoli [...]”.

irlandese ma prescrizioni basate sull'incontestabile autorità dei concili ecumenici. E la stessa funzione svolge, nell'*Epistula V*, il riferimento al concilio di Nicea

“Scitis enim, quam saeva animadversione a patribus in synodo Nicaena sancta damnati sunt innocentium criminatores”³³³

Anche in questo caso, appare evidente come Colombano si ponga consapevolmente e decisamente su posizioni contrapposte rispetto al pontefice. L'abate irlandese sa da che parte stanno gli scismatici, e sa da che parte sta il papa: e a quest'ultimo invia il suo avvertimento, che stia attento a non condannare degli innocenti (quindi, gli scismatici) se non vuole incorrere nella severa condanna del concilio di Nicea. Infine, un passaggio nell'*Epistula I* fa intuire una volta di più la piena consapevolezza di Colombano nel prendere posizioni, sulle questioni teologiche e dottrinali, contrapposte a quelle dei pontefici

“Aliter tamen et honestius tua excusari potest peritia; dum forte notam subire times Hermagoricae novitatis, antecessorum et maxime papae Leonis auctoritate contentus es.”³³⁴

Oltre a notare, ancora una volta, l'atteggiamento irriverente assunto da Colombano (che si pone nella posizione di colui al quale spetta il diritto di giustificare il papa³³⁵), il nodo della questione è l'identificazione dell'Ermagora cui egli fa riferimento. Se è corretta l'interpretazione di P. F. Beatrice³³⁶ e questo è un obliquo riferimento alla creazione, di origine papale, della leggenda sull'origine marciana della chiesa di Aquileia³³⁷, questo passaggio fornisce la prova conclusiva del fatto che Colombano, già durante il suo soggiorno in *Francia*, era a conoscenza della controversia sui Tre

³³³ *Ep V.9*, p. 46: “Sapete, infatti, con quali duri provvedimenti sono stati condannati gli accusatori degli innocenti dai padri nella santa sinodo nicena.”

³³⁴ *Ep I.4*, p. 4: “Tuttavia si può però scusare il tuo atteggiamento in un modo diverso e più onorevole; forse, mentre temi di essere accusato della novità di Ermagora, ti accontenti dell'autorità dei tuoi predecessori e in particolar modo di quella di papa Leone.”

³³⁵ Vedi KELLY, *The Letter of Columbanus*, p. 220.

³³⁶ Vedi BEATRICE, *Hermagorica Novitas. La testimonianza di Colombano*, in particolare pp. 84 – 92. Altre ipotesi, ma poco convincenti, sono state avanzate da STANTON, *Columbanus, Letter 1*, p. 162 (che ritiene che Colombano si riferisca qui all'eretico gnostico Ermogene vissuto fra il II e il III secolo) e da CRACCO – CRACCO, *'Aremorica Novitas'? Colombano e Gregorio Magno*, in particolare pp. 220 – 223 (che propone, con argomenti del tutto privi di consistenza, un'emendazione di *Hermagorica* in *Aremorica*).

³³⁷ A questo proposito vedi anche BEATRICE, *Agiografia e Politica*.

Capitoli³³⁸: su questa base si può concludere che Colombano ebbe per lungo tempo una chiara consapevolezza della vicenda legata ai Tre Capitoli, e che la sua idea su di essa – sostanzialmente opposta a quella del papa – fosse ben definita già durante il soggiorno in *Francia*. Solo una volta giunto in Italia, tuttavia, egli ebbe la possibilità di toccare con mano le più gravi conseguenze della controversia e di scrivere al papa le sue riflessioni (e ingiunzioni) in proposito: sul fatto che queste riflessioni fossero tutt'altro che ipotetiche non può rimanere alcun dubbio.

In conclusione, il quadro che è emerso dall'analisi delle lettere che Colombano ha indirizzato ai papi ha dimostrato che, per quanto l'abate irlandese avesse una chiara comprensione dell'ideologia pontificia sul primato di Roma, all'interno della quale sapeva muoversi con abilità e conoscenza delle basi scritturali e patristiche, e per quanto probabilmente ne condividesse i presupposti, ne traeva conseguenze molto diverse da quelle che ne traevano i pontefici. Il papa era, per Colombano, in una posizione particolare rispetto a tutti gli altri membri della Chiesa Cattolica, godeva di un prestigio e di un'autorità speciali, superiori a tutte le altre, in virtù dell'origine petrina del suo ufficio: tutto questo, però, non gli garantiva alcuna forma di esclusività nelle valutazioni teologiche o dottrinali, né lo forniva di un'autorità incontrastabile. Al contrario, chi da un lato professava la fede ortodossa e la corretta dottrina sulla base delle Sacre Scritture, e dall'altro si comportava in modo conforme ai precetti evangelici e apostolici, non solo aveva il diritto di richiamare il papa ai suoi impegni di purezza e vigilanza nella fede – derivanti, abbiamo visto, proprio dall'altezza del suo ufficio – ma ne aveva il dovere. Colombano, nelle epistole indirizzate ai papi, si pone proprio in questa posizione. In virtù della sua appartenenza alla chiesa irlandese (che rappresentava l'apice dell'ortodossia e della purezza), della sua condizione di *peregrinus pro Christo* e di monaco, e del suo personale legame con la verità, Colombano si pone dunque apertamente in una posizione paritetica rispetto al vescovo di Roma. Quando gli scrive, non lo fa tanto per chiedere consiglio (già sa di essere dalla parte dell'ortodossia) o per

³³⁸ Ci sono altri indizi in favore di quest'interpretazione. In particolare, anche in *Francia* ci furono contestazioni in seguito alla condanna dei Tre Capitoli: esse, pur non raggiungendo mai l'intensità che caratterizzò il Nord Italia, erano ancora vive all'epoca di Colombano, come conferma il riferimento allo "scisma" in una lettera dello stesso Gregorio Magno indirizzata proprio a Brunilde (*Registrum*, VIII.4, pp. 518 – 521). Vedi anche WOOD, *The Franks and Papal Theology*.

ricevere rassicurazioni sui suoi costumi – ad esempio la Pasqua celtica: l’atteggiamento di Colombano è quello di un profeta al quale, dall’alto della sua rigida aderenza, dottrinale e morale, alla Sacra Scrittura, bisogna dare ascolto, pena la discesa nell’eresia e la perdita di autorità. Al di là degli artifici retorici, dello stile e del linguaggio controllati, delle professioni di riverenza e subordinazione, Colombano non chiede: ammonisce, pretende e rimprovera. Non si tratta quindi di negare totalmente quanto affermato recentemente in relazione al rapporto fra Colombano e Gregorio Magno, e cioè “le profonde ed inesprese affinità che legavano il papa e l’abate, [i quali] miravano a realizzare la loro missione personale e quella che credevano la missione della chiesa”³³⁹, o il fatto che “i due, che erano uomini di Dio e nel contempo uomini di Chiesa, si capivano, andavano nella stessa direzione, avevano in mente lo stesso grande progetto”³⁴⁰: si tratta piuttosto di comprendere il significato di queste affinità, senza lasciarsi influenzare dalla volontà di cercare al loro interno una prova della concordia fra Colombano e Gregorio Magno. Sono proprio l’affinità fra l’abate e il papa e l’impostazione paritetica dei loro rapporti sulla base dell’autorità scritturale e patristica, infatti, le condizioni grazie alle quali Colombano si trova a rimproverare e ammonire i pontefici, a porsi in contrapposizione rispetto a essi. Colombano era un uomo dello stesso spirito di Gregorio, ed era fiero delle sue origini irlandesi, della sua condizione di monaco e di *peregrinus*, della sua purezza morale e della totale ortodossia delle sue posizioni teologiche e dottrinali, e profondamente convinto della necessità di restare fedeli prima di tutto alla scrittura e del diritto/dovere di difenderla ad ogni costo in tutti i contesti, anche, se necessario, contro l’autorità al papa. Che è esattamente quello che Colombano fa nell’*Epistula I* e nell’*Epistula V*.

³³⁹ DALLE CARBONARE, *Gregorio Magno e i Regni*, pp. 56 – 57.

³⁴⁰ CRACCO – CRACCO, ‘*Aremorica Novitas*’? *Colombano e Gregorio Magno*, p. 220.

2. LA VITA SANCTI COLUMBANI DI GIONA DI BOBBIO TRA NARRAZIONE E IDEOLOGIA. UN'OPERA AGIOGRAFICA IN CONTESTO.

2.1. PREMESSE STORIOGRAFICHE E METODOLOGICHE

Nell'affrontare una ricerca storica sulla figura di Colombano e sulle fondazioni monastiche legate alla sua attività, a quella dei suoi discepoli, o comunque in qualche modo connesse alla sua figura e alla sua eredità, non è possibile prescindere da un'analisi dettagliata della sua biografia (per quanto la *Vitae Columbani abbatidis discipulorumque eius libri duo auctore Iona*³⁴¹ sia, come vedremo, un testo molto più complesso e ampio di una biografia), che è nonostante tutto la fonte più completa per lo studio del monachesimo colombaniano nel VII secolo.

La *Vita Columbani* è certamente l'opera agiografica più importante dell'Europa del VII secolo, sotto vari punti di vista³⁴². Si tratta di un'opera ampia (occupa ben 150 pagine nell'edizione di Krusch), complessa, ricca di riferimenti letterari e dotata di un respiro internazionale e, potremmo dire, europeo. È, come avremo modo di vedere nel corso di questo capitolo, il prodotto di un *milieu* politico-culturale particolarmente attivo e importante, e cioè il *network* formato dalla rete dei monasteri colombaniani in Francia e in Langobardia, dalle dinastie regnanti di quei territori e dalle élites aristocratiche ad esse legate: i membri di questo *network* possono essere visti al contempo come i committenti della *Vita Columbani* da un lato e come il suo pubblico dall'altro, e l'opera di Giona risulta essere allo stesso tempo un prodotto e uno degli elementi costitutivi di questa rete di relazioni, avendo preso parte in modo rilevante ai

³⁴¹ L'edizione standard è KRUSCH, *Vitae Columbani*, 1905. Quest'edizione (cui si riferiranno le successive citazioni) è decisamente superiore a quella precedente, dello stesso Krusch (KRUSCH, *Vitae Columbani*, 1902) in quanto fondata su una base codicologica molto più ampia.

³⁴² Come ha scritto F. Brunhölzl, "La *Vita Columbae* è senza dubbio uno dei più importanti monumenti letterari composti sul continente nel VII secolo, Spagna esclusa". BRUNHÖLZL, *Histoire de la littérature latine*, p. 184.

processi di ristrutturazione degli assetti socio-politici alla metà circa del VII secolo. Il testo ha avuto un'ampia diffusione e una notevole influenza sia negli anni immediatamente successivi alla sua stesura, come mostra chiaramente la serie di opere che riprendono, nel soggetto o addirittura in modo letterale, passaggi della *Vita Columbani*³⁴³, sia nei secoli successivi, come è esemplificato dai 114 manoscritti (dall'origine più varia e datati a partire dal IX secolo) elencati da Bruno Krusch nell'introduzione alla sua edizione del testo³⁴⁴. È stata composta da un personaggio importante, che aveva accesso a molte delle più fornite biblioteche del tempo, scriveva di un'epoca molto vicina a Colombano e addirittura contemporanea ai suoi immediati successori, aveva contatti con le figure più in vista del mondo secolare ed ecclesiastico del suo tempo. Infine, narra la vita di uno dei personaggi che hanno segnato in modo profondo la religiosità altomedievale e, probabilmente in misura ancora maggiore, l'idea che di quella religiosità si sono fatti i commentatori di epoca moderna³⁴⁵.

Con queste premesse, non può stupire che la *Vita Columbani* abbia goduto di una notevole fama fra i lettori e gli studiosi dei nostri giorni, e sia stata oggetto di interesse per gli storici, per gli studiosi del Cristianesimo e della letteratura mediolatina, per un enorme numero di monaci, eruditi, teologi, che le hanno dedicato numerosi studi. A questo proposito si possono notare due cose. Da un lato, la maggioranza degli scritti riguardanti la *Vita Columbani* – soprattutto in lingua italiana, ma non solo – è stata prodotta in ambito ecclesiastico e monastico in particolare, con un'evidente prospettiva confessionale e apologetica che è di poco aiuto per un'analisi critica e una comprensione storica profonda del testo³⁴⁶. Dall'altro, cosa forse ancora più limitante, anche nell'ambito della produzione storiografica la *Vita Columbani* è stata studiata in modo prevalente o quasi esclusivo – almeno fino agli anni '80 – per ricavarne informazioni su Colombano (tornerò su questo punto in seguito), sia da un punto di vista strettamente storico-biografico, sia da un punto di vista spirituale-teologico: solo

³⁴³ Vedi O'HARA, *The Vita Columbani in Merovingian Gaul*, in particolare pp. 126 – 135, per un elenco di queste opere, una discussione sui loro rapporti con la *Vita Columbani* e alcune riflessioni sull'individuazione sul pubblico e la diffusione della *Vita Columbani* in Francia a partire da questi riferimenti.

³⁴⁴ KRUSCH, *Vitae Columbani*, pp. ix – xii.

³⁴⁵ Tipica di questo modo di procedere è VACCARI, *L'opera di San Colombano*.

³⁴⁶ La bibliografia di questo genere (sia di carattere erudito, sia di carattere divulgativo) è virtualmente infinita, e non è possibile darne notizia qui.

recentemente si è iniziato ad esplorare le potenzialità conoscitive di un'analisi critica della *Vita Columbani*, mettendo al centro del discorso l'opera in sé (e non ciò che si può ricavare da essa sul suo protagonista) e soprattutto il suo contesto di produzione e diffusione³⁴⁷. È solo in questo modo, infatti, che è possibile collocare l'opera all'interno di un ambiente letterario, religioso e soprattutto politico, cosa che ci consenta da un lato di comprendere meglio la sua natura – e, attraverso questa migliore comprensione, di cogliere appieno il modo in cui è possibile utilizzarla come fonte storica – dall'altro di ottenere da essa quelle informazioni nascoste o criptate dall'autore, ma evidenti a una lettura più approfondita, che sono fondamentali per disegnare un profilo spirituale e politico del monachesimo colombaniano, dei suoi rapporti e intrecci con il potere regio, le aristocrazie, l'episcopato e il papato nel corso del VII secolo, insomma del suo ruolo nel dare forma alla realtà altomedievale europea.

È necessario mettere in chiaro fin da subito che anche la *Vita Columbani* risponde ai criteri generali delle fonti narrative altomedievali³⁴⁸, su cui è bene soffermarsi brevemente per fare chiarezza sull'impostazione che seguirò nella mia discussione sulla *Vita Columbani*. Gli autori delle narrative altomedievali – storiche o agiografiche che siano – si configurano come interpreti e costruttori di memoria piuttosto che come cronachisti, che decidevano arbitrariamente cosa includere e cosa escludere dalle loro narrazioni³⁴⁹: sia essi che il loro pubblico avevano infatti degli scopi ben precisi, cui il messaggio o i messaggi presenti nella narrazione sono indissolubilmente legati. Quello

³⁴⁷ Questa linea di studi è stata inaugurata nel 1982 da Ian Wood, con il suo WOOD, *The Vita Columbani and Merovingian Hagiography*. Tra i più importanti studi recenti vedi BERSCHIN, *Biographie und Epochenstil*, pp. 26 – 41; ROHR, *Hagiographie als historische Quelle*; WOOD, *Jonas, the Merovingians, and Pope Honorius*; CHARLES – EDWARDS, *Early Christian Ireland*, pp. 344 – 390; STANCLIFFE, *Jonas's Life of Columbanus and his disciples*; DIEM, *Monks, Kings, and the Transformation of Sanctity*; S. TATUM, *Hagiography, Family and Columbanan Monasticism*; O'HARA, *The Vita Columbani in Merovingian Gaul*; O'HARA, *Jonas of Bobbio and the Vita Columbani*. Sono molto grato alla Drs. Sarah Tatum e al Dr. Alexander O'Hara per avermi reso nota l'esistenza delle loro tesi ed avermene inviato l'indice (tuttavia, purtroppo, non ho avuto la possibilità di consultare i lavori nella loro interezza).

³⁴⁸ Sulle narrative storiche in generale – anche se con una specifica attenzione a quelle caratterizzate in senso etnico – si possono vedere, su posizioni diverse ma basate sullo stesso tipo di cautela nella loro lettura e nel loro utilizzo, GOFFART, *The narrators of barbarian history*, pp. 3 – 19, e WOLFRAM, *Origo et religio*, che sono all'origine dei più recenti sviluppi interpretativi sull'argomento. La bibliografia è sterminata, ma in funzione di esempi dei molti recenti lavori che anno affrontato il soggetto, vedi REYNOLDS, *Our forefathers*, pp. 17 – 36 (sulla linea di Goffart), POHL, *Telling the difference* (sulla linea di Wolfram).

³⁴⁹ WOOD, *Jonas, the Merovingians and Pope Honorius*, p. 99.

che deve essere chiaro, nell'utilizzo delle fonti narrative come strumento di ricostruzione storica, è che il centro dell'attenzione non può e non deve essere l'affidabilità – o meno – degli eventi narrati: non si tratta di ricostruire una successione di eventi, accettando quello che si ritiene accurato e scartando quello che si ritiene erroneo, dato che frequentemente sono proprio le omissioni e gli errori che consentono di scandagliare con lo sguardo più in profondità sulla prospettiva dell'autore e della sua *audience*. Ciò che è interessante stabilire, al contrario, è la possibilità di utilizzarle come fonte: la loro fruibilità, infatti, si basa sulla capacità da parte degli storici di inserirle all'interno di un contesto (letterario, religioso, sociale, politico) e di metterle sempre in relazione con il rapporto esistente fra un autore e il suo pubblico. In questo modo, analizzando i testi narrativi altomedievali in rapporto al loro contesto e avendo chiaro in mente il loro carattere di *fiction* e di costruzione retorica, essi possono rivelarsi preziosi strumenti di comprensione. Deve essere chiaro che la cosa importante non è la loro effettiva veridicità storica, ma la fiducia che in tale veridicità avevano il loro autore e l'*audience* cui si rivolgevano³⁵⁰: infatti, non è tanto per la ricostruzione del periodo che descrivono che le fonti narrative sono fondamentali, quanto per quella del periodo in cui sono state scritte e per gli anni immediatamente successivi, in cui sono circolate. Attraverso un'attenta disamina dei tempi, dei luoghi e delle persone protagoniste di questa diffusione (attuabile grazie all'analisi della tradizione manoscritta da un lato e alla presenza di riferimenti, citazioni o inserimenti di parti dell'opera in opere successive), è possibile tracciare un quadro del pubblico interessato alla lettura, alla riproduzione e alla "canonizzazione" di un'opera e, grazie a questo, comprendere meglio il testo stesso dell'opera e quello che può mostrarci. Si tratta quindi di ricostruire il contesto di composizione, diffusione e trasmissione di un testo, mediante un processo che lo decostruisca fino a far emergere i processi che ne stanno alla base³⁵¹.

Queste riflessioni sono valide per tutti i generi di fonti narrative, e l'agiografia – tale è, evidentemente, la *Vita Columbani* – non fa eccezione. Tuttavia, l'agiografia ha dei

³⁵⁰ FENTRESS – WICKHAM, *Social Memory*, pp. ix – xii. Nell'introduzione al loro studio, i due autori hanno sottolineato l'importanza di prendere in considerazione il pubblico a cui le opere narrative altomedievali si rivolgevano. Considerazioni simili in riferimento alle opere agiografiche di età merovingia si possono trovare in UYTFANGHE, *L'hagiographie et son public*.

³⁵¹ WOOD, *Jonas, the Merovingians and Pope Honorius*, p. 99.

caratteri propri di cui è necessario tenere conto³⁵²: le opere agiografiche, infatti, rappresentano un genere letterario estremamente complesso e variegato. Come ha recentemente sintetizzato I. Wood, “L’agiografia poteva essere storia, tanto quanto poteva essere liturgia, teologia, e propaganda – di tipo spirituale, culturale, o politico. Era un *medium* dall’infinità flessibilità, con un vasto serbatoio di modelli, biblici e non, a cui fare riferimento”³⁵³: di conseguenza, le opere agiografiche presentano alcuni problemi specifici che bisogna prendere in considerazione. Il primo è quello dei modelli: nello studiare i testi agiografici non è possibile dimenticare che si tratta di opere letterarie appartenenti a un genere codificato e complesso, di cui bisogna capire le componenti formali e le tradizioni se si vuole riuscire a comprendere in profondità il testo e la società che l’ha prodotto. Tutte le *Vitae sanctorum*, infatti, si inseriscono in un filone letterario che aveva i suoi stilemi e le sue “opere prime” da imitare. Inoltre, nelle opere agiografiche è evidentissima la presenza della Bibbia, con gli autori che attingono più o meno direttamente dall’Antico o, più frequentemente, dal Nuovo Testamento³⁵⁴: una comprensione del linguaggio biblico che compone l’orizzonte mentale dell’agiografo è necessaria per riuscire a inquadrare bene la sua opera³⁵⁵. Quello che conta è riuscire a discernere gli elementi che rispondono a un *pattern* predefinito da quelli originali, e su questa base cercare di capire quali sono i motivi che hanno portato la specifica *Vita* ad avere quella specifica struttura. In secondo luogo, rispetto ad altre tipologie narrative altomedievali, nell’agiografia è ancora più massiccia la presenza di miracoli (la *Vita Columbani* ne è un buon esempio³⁵⁶): pertanto non è necessario, né

³⁵² La bibliografia – anche volendosi limitare agli ultimi trent’anni – sui testi agiografici altomedievali è sterminata, e il problema è stato affrontato da vari punti di vista (storico, sociolinguistico, letterario, *etc.*). Una prima analisi moderna sui problemi derivanti dall’uso delle fonti agiografiche altomedievali per l’analisi storica, e sull’evoluzione degli approcci e dei metodi di analisi a essa applicati si trova in UYTFANGHE, *Les avatars contemporains de l’hagiographie*; il tema è stato in seguito ripreso (con alcune critiche all’approccio di Uytfanghe) in GEARY, *Saints, Scholar and Society*, e per una sintesi molto recente con ampia e aggiornata bibliografia vedi PALMER, *Anglo-Saxons in a Frankish World*, pp. 21 – 29. La più completa opera complessiva sull’agiografia merovingia è BERSCHIN, *Merovingische Biographie*. Molto utili per la stesura di questo capitolo sono stati inoltre FOURACRE, *Merovingian History*, specialmente pp. 3 – 13 (con ampia bibliografia), FOURACRE – GERBERDING, *Late Merovingian France*, pp. 37 – 52, e WOOD, *The Use and Abuse*.

³⁵³ WOOD, *The Use and Abuse*, pp. 108 – 109.

³⁵⁴ Su questo problema, con riferimento all’agiografia merovingia, vedi UYTFANGHE, *La bible dans la vie de saints*, che si è addirittura spinto ad affermare che ogni opera agiografica era “una specie di Bibbia secondaria, una Bibbia locale e contemporanea, per così dire ‘attualizzata’” (p. 105).

³⁵⁵ A questo proposito vedi le riflessioni in DUNCAN, *Signa de Caelo*.

³⁵⁶ Per un elenco e una classificazione dei miracoli nella *Vita Columbani*, vedi LECLERQ, *L’univers religieux de s. Colomban*, e PRETE, *La “Vita S. Columbani” di Ionas*, pp. 94 – 104. Sulla loro funzione

utile, un approccio volto a tentare di confutare i miracoli, a negarli come a-scientifici e perciò ignorarli ed escluderli *in toto* e *a priori* dall'analisi dell'opera, oppure ancora a cercare di razionalizzarli, di dar loro una spiegazione attraverso eventi “naturali” che gli incolti e premoderni uomini dei monasteri altomedievali avrebbero saputo spiegare solo attraverso il ricorso all'intervento divino (anche se è vero che per gli uomini medievali i miracoli, cioè l'intervento diretto e personale del divino nella vita umana attraverso individui eccezionali, i santi, erano perfettamente plausibili, parte del loro orizzonte spirituale)³⁵⁷. Bisogna sforzarsi invece di capire perché i miracoli si trovano lì: seguono la tradizione proposta dai modelli letterari cui si rifanno? Rispondono a un bisogno, anche inconscio, dell'autore o del pubblico? Servono un preciso fine politico o spirituale, oppure entrambi? È stato notato che ogni *Vita* riflette sia gli scopi immediati sia gli scopi eterni del suo autore³⁵⁸: è questo intreccio che si deve cercare di penetrare. Da un lato, cercando di non sminuire gli aspetti spirituali e religiosi delle opere agiografiche che restano pur sempre prodotti di una cultura in cui la religiosità occupava un posto centrale³⁵⁹. Dall'altro, pur ricordandosi che bisogna muoversi con estrema cautela quando si ipotizzano le finalità terrene delle *Vitae*³⁶⁰, tentando di ricostruire il contesto socio-politico in cui sono state composte e distribuite³⁶¹: si vedrà in seguito come la *Vita Columbani*, nello specifico, sia un eccellente esempio della natura eminentemente pratica e politica delle costruzioni agiografiche. Non si può non concentrarsi sul fatto che né l'autore né i destinatari dell'opera (sufficientemente spesso,

spirituale nella *Vita Columbani* vedi DE VOGÜÉ, *Vie de Saint Coloman*, pp. 24 – 28, mentre per una possibile spiegazione della loro struttura in relazione al ruolo politico della *Vita Columbani* nella costruzione di una “comunità santa” vedi DIEM, *Monks, Kings, and the Transformation of Sanctity*, pp. 542 – 543 e 544 – 549.

³⁵⁷ In generale, sulla funzione del miracoloso nell'agiografia altomedievale vedi A. DIERKENS, *Réflexions sur le miracle*, e BRUCE, *The Nature and Function*, pp. 8 – 34, in particolare pp. 24 – 28. Interessante è anche PICARD, *The marvellous in Irish and Continental saints' lives* (un confronto fra l'elemento miracoloso nelle *Vitae* di origine irlandese e quelle di produzione merovingia in cui, alquanto sorprendentemente, non trova spazio la *Vita Columbani*).

³⁵⁸ HERBERT, *Iona, Kells and Derry*, p. 148.

³⁵⁹ GEARY, *Saints, Scholar and Society*, p. 22. “In un certo senso, la risposta alla domanda: Perché scrivevano? è semplice: cercavano di glorificare Dio”.

³⁶⁰ SMITH, *Early Medieval Hagiography*, p. 71. “[...] benché possa sembrare che nelle mani degli scrittori medievali le *Vitae* divenissero una forma di letteratura politica, è forse più corretto affermare che la recente preoccupazione degli studiosi di considerare l'agiografia come un lavoro di un autore che scrive in uno specifico contesto politico e religioso possa generare una simile impressione.”

³⁶¹ GEARY, *Saints, Scholar and Society*, p. 27. “Dobbiamo riscoprire il significato dei testi agiografici per i loro produttori, le interrelazioni fra le modalità della produzione agiografica, il contesto di produzione e diffusione, e l'uso dei testi.”

entrambi membri delle *élites* religiose e politiche) erano degli sprovveduti creduloni privi della necessaria comprensione delle questioni che la scrittura agiografica chiamava in causa, e che gli interessi in gioco erano spesso enormi: in particolare nel VII secolo si assiste alla cosiddetta *Selbsteheiligung* (auto-santificazione)³⁶² dell'aristocrazia, il cui significato è stato di recente efficacemente chiarito e sintetizzato da Paul Fouracre³⁶³. Il potenziale delle *Vitae* nel dare voce a questi interessi da un lato, e nel plasmarli dall'altro, era quindi enorme, e la *Vita Columbani* in particolare è un prodotto (e, al contempo, uno degli strumenti di formazione) della sempre più frequente e intensa associazione fra comunità monastiche e aristocrazia il cui prodotto finale è l'emergere dei monasteri come centri di potere e luoghi dell'identità aristocratica.

Purtroppo queste sono acquisizioni recenti – e ancora non del tutto assimilate da una parte della produzione riguardante la storia della Chiesa e delle sue figure fondamentali. Di conseguenza, esiste una spaccatura piuttosto evidente nella bibliografia sulla *Vita Columbani*, spaccatura che si sviluppa almeno in due direzioni: verticale (e cioè temporale, con una più o meno netta separazione fra gli studi precedenti gli anni '80 e quelli successivi) e orizzontale (e cioè spaziale, con i recenti sviluppi della storiografia di matrice anglosassone sull'argomento ancora scarsamente seguiti in Francia e soprattutto in Italia). In più, è nettamente percepibile una seconda divaricazione, fra gli studi di carattere propriamente storico e gli altri lavori, che sono la maggioranza: studi di tipo celebrativo e spiritualistico, di produzione prevalentemente ecclesiale o monastica, analisi di genere antiquario o erudito di produzione locale, oltre a tutta una pletora di opere divulgative prive di alcun interesse storiografico. In effetti, è solo a partire dagli anni '80, e grazie alla storiografia anglosassone che si è iniziato a leggere la *Vita Columbani* con gli strumenti di analisi propri della storiografia e della critica testuale, ponendo attenzione ai problemi posti dall'analisi delle narrazioni storiche e

³⁶² Espressione coniata da Friedrich Prinz. Vedi PRINZ, *Frühes Mönchtum im Frankenreich*, pp. 489 – 493 e PRINZ, *Gesellschaftsgeschichtliche Aspekte*, pp. 20 – 24.

³⁶³ “Poiché quasi tutti quelli che diventavano potenti in Cielo venivano da famiglie che erano potenti sulla Terra, la figura del santo divenne in modo crescente rappresentativa di questo gruppo dominante. [...] in un periodo in cui lo ‘stato’ non esercitava più il potere in modo indipendente dall'aristocrazia, l'estensione dell'egemonia di quest'ultima sulla vita religiosa consisteva sia nella secolarizzazione della chiesa sia nella santificazione di membri importanti delle sue stesse famiglie preminenti”. FOURACRE, *Merovingian History*, pp. 9 – 10.

agiografiche di cui si è parlato prima, e cercando di comprendere i legami dell'opera con il suo contesto politico: anteriormente, nonostante qualche isolata intuizione sul carattere di costruzione letteraria della *Vita Columbani* e sul fatto che spesso Giona ha volontariamente taciuto delle informazioni o mistificato degli eventi³⁶⁴, la tendenza dominante consisteva, come si è detto, nel leggere la *Vita Columbani* quasi esclusivamente alla luce delle informazioni su Colombano che se ne potevano estrarre. E questo attraverso una lettura che, pur – nei casi migliori – attenta alla ricostruzione precisa del testo, alle sottigliezze della lingua e alla presenza di richiami alle Scritture o ad altri testi, era sostanzialmente acritica sul piano storico e politico. Questo tipo di atteggiamento si è declinato in due diversi approcci, in parte contrastanti ma spesso compresenti all'interno di alcuni studi (in particolare quelli di produzione non scientifica), che si possono definire approccio positivista o “biografico” e approccio “spirituale”.

L'approccio positivista o “biografico” è caratteristico dei primi studi scientifici sulla *Vita Columbani*³⁶⁵, e consisteva nel porre al centro della prospettiva di ricerca il tentativo di estrapolare dall'opera la verità storica, verificando l'affidabilità delle sue fonti, accettando quello che appariva vero o verosimile, scartando quello che risultava sbagliato o improbabile, correggendo le imprecisioni e cercando di riempire i vuoti con l'aiuto di altre fonti, in modo da ricostruire una narrazione degli eventi il più precisa possibile; ciò che non risultava verificabile o non poteva aiutare la ricostruzione e la messa in ordine degli eventi storici veniva ignorato, oppure meramente ridotto a uno sfondo composto da leggende, miracoli e *topoi* letterari o religiosi che non dovevano interessare lo storico. È interessante notare come questa impostazione abbia resistito nel tempo: alla metà del XX secolo, all'interno della grande miscellanea promossa dall'*Association des Amis de Saint Coloman* in occasione di un congresso europeo di studi colombaniani, la questione considerata centrale in riferimento alla *Vita Columbani* era ancora la sua “affidabilità” (*reliability*), e tutte le incongruenze che l'analisi incrociata con altre fonti evidenzia erano considerate semplici “errori” (*mistakes*)³⁶⁶;

³⁶⁴ Vedi per esempio LAPORTE, *Les sources de la biographie*, p. 79.

³⁶⁵ Vedi, fra i molti esempi, KRUSCH, *Vitae Columbani*, pp. 1 – 59, CONCANNON, *Life of St. Columban*, e ROUSSEL, *Saint Coloman et L'Épopée Colombanienne*.

³⁶⁶ “Sembra, quindi, che sotto ogni aspetto della critica testuale dobbiamo accettare quello che Giona ci dice [...]”. WILSON, *The Reliability of Jonas*, p. 86.

sulla base di essa, si pensava possibile ricavare un “ritratto” (*portrait*) di Colombano, basato su delle “fondamenta assolutamente autentiche”³⁶⁷. Ancora più recentemente, all’inizio del XXI secolo, è possibile leggere nel saggio introduttivo alla traduzione italiana della *Vita Columbani* che “[...] la *Vita Columbani* è senza dubbio la fonte più immediata, e da questo profilo più attendibile, in cui l’abate irlandese appare con i tratti della sua storicità e soprattutto della sua esemplare santità, dell’assolutezza della dedizione a Dio, il quale la conferma in modo particolare attraverso i miracoli [...]”, e la questione fondamentale pare rimasta quella della “veridicità”³⁶⁸. In questi esempi l’approccio positivista, la fiducia nella ricostruzione biografica dell’agiografo, sono esplicitamente dichiarati: ma anche nei casi in cui questo non avviene, sono l’impostazione generale e la struttura degli studi a rivelare che l’atteggiamento è lo stesso. Il problema principale di questo tipo di approccio è che, nello scartare quegli elementi ritenuti inadatti a fornire una testimonianza affidabile sullo svolgimento degli eventi – come appunto i miracoli o le convenzioni letterarie – perde di vista da un lato l’integrità dell’opera nel suo complesso, e dall’altro i suoi rapporti con il contesto politico della sua produzione e diffusione³⁶⁹.

Non bisogna nondimeno dimenticare i meriti di questo approccio: è infatti grazie a questo tipo di analisi che è stato possibile arrivare a una ricostruzione della vita di Colombano³⁷⁰, dato che la *Vita Columbani* è in effetti la fonte più completa e diretta della nostra conoscenza biografica su di lui. In particolare, una ricostruzione narrativa dei suoi anni giovanili, passati in Irlanda, sarebbe sostanzialmente impossibile senza ricorrere alla *Vita Columbani*, dato che essa è davvero la fonte quasi esclusiva che possediamo per quel periodo della sua vita (visto anche il fatto che Colombano non compare nelle genealogie irlandesi altomedievali³⁷¹): anche in questo caso, però, è necessaria cautela, visto che una lettura critica della *Vita Columbani* dimostra come anche la narrazione di questi primi anni – su cui peraltro Giona sembra

³⁶⁷ “Sappiamo che tipo di uomo [Colombano] era, il tipo di vita che ha vissuto, il tipo di vestiti che indossava [...], tutto questo grazie all’attenta e accurata biografia del monaco italiano Giona [...] che ci offre una base completamente autentica per un ritratto.” MACCARTHY, *Portrait of St Columban*, p. 65.

³⁶⁸ BIFFI, *San Colombano Uomo di Dio*, rispettivamente p. xvii e p. xx.

³⁶⁹ FOURACRE, *Merovingian History*, p. 5.

³⁷⁰ Per un breve profilo biografico di Colombano, vedi sopra, paragrafo 1.1, pp. 15 – 18.

³⁷¹ Vedi BULLOUGH, *The Career of Columbanus*, pp. 1 – 8, in particolare la nota 1, e O’HARA, *Jonas of Bobbio and the Vita Columbani*, p. 14, nota 15.

sorprendentemente molto ben informato – risponda in effetti a dei *topoi* agiografici, comuni ad altre *Vitae* tardoantiche o altomedievali diffuse nella *Francia* merovingia in cui Giona ha composto la sua opera³⁷². Più che le conclusioni, quindi, quello che si può contestare a questo genere di analisi è l'impostazione generale, che da un lato tende a chiedere all'opera di Giona qualcosa che essa non può fornire (e cioè un resoconto preciso e in qualche modo distaccato della vita di Colombano), mentre al contempo ignora le informazioni fondamentali sull'interazione fra monachesimo e società del VII secolo che è possibile scorgere al suo interno. E per quanto sia inevitabile e necessario utilizzare la *Vita Columbani* anche come strumento per ricostruire la vita e il pensiero dell'abate di Luxeuil e Bobbio, questo non deve e non può essere l'unico piano di lettura del testo.

L'altro tipo di approccio molto diffuso, quello che ho definito “spirituale”, si distacca in un certo modo da questa prospettiva positivista e biografica e rinuncia a tracciare una storia cronologicamente ordinata degli eventi narrati, poiché si tratta di un'operazione che, in sostanza, non interessa. La ricostruzione dell'esperienza terrena del santo rimane sullo sfondo, o addirittura si dà per scontata l'affidabilità della *Vita Columbani* sotto ogni punto di vista, e ci si concentra invece sulle informazioni spirituali e religiose che la biografia dell'abate irlandese può fornire. Informazioni che riguardano sia l'abate stesso, nel tentativo di tracciare un “profilo spirituale”³⁷³ di Colombano, sia la sua comunità, nel tentativo di ricostruire un *milieu* e una mentalità (“l'universo religioso di Colombano”³⁷⁴) che divengono in quest'ottica l'eredità più importante dell'azione dell'abate irlandese. La rinuncia al ritrovamento del Colombano storico, in questa prospettiva, cede il passo alla ricostruzione di un aspetto che viene considerato ben più importante: il Colombano percepito dalle sue comunità, la figura archetipica di santo fondatore che Giona vuole costruire e propagandare all'interno del cosiddetto universo colombaniano (considerato esclusivamente monastico), e di conseguenza la spiritualità e la religiosità che caratterizzano questo stesso universo³⁷⁵. Si può per di più notare come

³⁷² Vedi WOOD, *The Vita Columbani*, pp. 71 – 72. In particolare l'autore nota che “sugli anni giovanili di Colombano, Giona appare ben informato [...] Nondimeno, c'è ben poco che sarebbe fuori posto nella Vita di Antonio composta da Atanasio [...]”.

³⁷³ BIFFI, *Profilo di Colombano*, p. xli e p. lxi e BIFFI, *La disciplina e l'amore. Un profilo spirituale di San Colombano*, p. 9.

³⁷⁴ LECLERQ, *L'univers religieux de s. Colomaban*, in particolare p. 15.

³⁷⁵ DE VOGÜÉ, *Vie de Saint Colomaban*, p. 24, ma vedi in generale tutta l'introduzione (pp. 19 – 86)

anche negli studi legati a questo approccio “spirituale” si finisca per restare, ancora una volta, all’interno del paradigma dell’affidabilità. Che non è più applicata alla narrazione della storia fattuale e non è neppure più messa in discussione: al contrario, essa è data per scontata, visto che si considera la *Vita Columbani* (ma è un discorso che potrebbe essere esteso ad altre opere agiografiche e ad altre figure di santi) uno specchio fedele della spiritualità di Colombano o al limite – se si è un po’ più accorti – del movimento monastico che egli ha originato.

Questo tipo di approccio si è rivelato ancora più duraturo di quello biografico (che, essendo caratteristico della letteratura scientifica e della ricerca storica propriamente detta, ha in buona parte ceduto il passo di fronte alle nuove acquisizioni della storiografia sull’utilizzo delle narrazioni storiche e agiografiche come fonti), e caratterizza a tutt’oggi la quasi totalità della produzione confessionale, di tipo apologetico-edificante, e di quella divulgativa sull’argomento. Un riflesso di questo genere di approccio si può in realtà trovare anche in studi di alto livello, come l’introduzione alla traduzione francese della *Vita Columbani*³⁷⁶, peraltro molto interessante, di A. de Vogüé (dello stesso autore sono anche di eccezionale acume analitico e profondità letteraria i commenti al testo, ritrovabili nell’apparato di note della traduzione medesima e soprattutto in due saggi successivi sull’argomento³⁷⁷): anche se de Vogüé ha il merito di riconoscere esplicitamente la necessità di considerare l’importanza della personalità degli scopi dell’autore e del pubblico dell’opera, quindi ammettendo che non è pensabile leggere acriticamente la *Vita Columbani* come uno specchio fedele della vita o delle inclinazioni di Colombano, si nota anche in lui una tendenza a considerare l’ambiente monastico del VII secolo come un insieme monolitico e soprattutto slegato dalla realtà politica e sociale dei regni barbarici, e nello specifico di quello merovingio, in cui il movimento stesso si sviluppava. È questo un atteggiamento che limita fortemente lo spettro degli obiettivi dell’autore e riduce quindi l’analisi del testo ai soli aspetti spirituali, in un universo totalmente interno alla storia della religiosità che ignora quasi totalmente il contesto socio-politico della produzione e diffusione del testo, così come gli interessi politici, le relazioni e le dinamiche di potere che ne stanno alla base. Anche la particolare attenzione riservata negli studi di de

³⁷⁶ DE VOGÜE, *Vie de Saint Colomban*, pp. 19 – 86.

³⁷⁷ DE VOGÜE, *En lisant Jonas de Bobbio*, e DE VOGÜE, *La Vie de Saint Colomban par Jonas de Bobbio*.

Vogüé, come in altri di questo genere, alla ricerca dei *topoi*, delle citazioni bibliche e patristiche e del legame con i modelli letterari (veri o presunti) tende a ignorare il fatto che nell'Alto Medioevo in generale, e nella Gallia merovingia del VII secolo in particolare, anche l'uso di determinati *topoi* e modelli piuttosto che di altri è spesso legata al contesto socio-politico ed ecclesiale in cui i testi che li utilizzano sono diffusi e fatti circolare, ed è di conseguenza condizionata dalle dinamiche politiche in atto³⁷⁸. È quindi in un senso tutto spirituale che A. de Vogüé, intitola un paragrafo “Il disegno di Giona”³⁷⁹, in cui spiega le finalità dell'opera alla luce della spiritualità del monachesimo colombaniano del VII secolo, muovendosi su un piano separato rispetto a quello del reale, del politico, che restano per così dire sullo sfondo, estranei ai suoi ragionamenti.

Pur ribadendo qui la necessità di un approccio attento anche alla dimensione spirituale e ai modelli che Giona cercava di proporre come strumento necessario per la comprensione della *Vita Columbani* nel suo complesso, anche come opera letteraria, è chiaro che se questa attenzione alla spiritualità diventa esclusiva vengono a mancare le possibilità di analisi della realtà sociale e politica contemporanee. Come vedremo, è invece proprio alla luce di queste che è possibile spiegare la *Vita Columbani* e, in seguito, tornare grazie a una nuova lettura decostruttiva della *Vita Columbani* stessa a una comprensione più profonda di questa realtà contemporanea. Nell'intraprendere un'analisi della *Vita Columbani*, e nel tentativo di sfruttare le potenzialità che offre per ricostruire le dinamiche socio-politiche e religiose delle quali faceva parte, non si può prescindere dalla consapevolezza che, come ha perfettamente espresso di recente A. Diem, “la *Vita Columbani* di Giona non è una biografia ma piuttosto una storia basata sulla vita di Colombano”³⁸⁰. È con questa consapevolezza che si cercherà quindi di analizzare la *Vita Columbani*, nel tentativo di capire in che modo e fino a che punto questa storia sia un'invenzione di Giona, e quali funzioni essa svolgesse negli ambienti cui era legata.

³⁷⁸ FOURACRE, *Merovingian History*, pp. 7 – 8.

³⁷⁹ DE VOGÜE, *Vie de Saint Coloman*, p. 35.

³⁸⁰ DIEM, *Monks, Kings and the transformation of sanctity*, p. 524.

2.2. LA VITA COLUMBANI E I SUOI PROBLEMI. STRUTTURA E MODELLI DI UN TESTO AGIOGRAFICO ALTOMEDIEVALE

Prima di tentare l'operazione di decrittazione di un'opera così complessa e ricca di intrecci, collegamenti e condizionamenti, è necessario volgersi preliminarmente almeno in tre diverse direzioni: anzitutto, esaminando l'autore della *Vita Columbani*: chi era Giona di Bobbio, che cosa ha scritto (e perché), con quali ambienti era in contatto. Si passerà poi a esaminare la struttura della *Vita Columbani* e la sua tradizione manoscritta, ponendo alcune domande di fondo: come era stata pensata e composta da Giona, originariamente, la vita del fondatore di Luxeuil e Bobbio? Di più, perché l'autore ha scelto proprio questa struttura? Come e in che modo questi due elementi si riflettono nei codici in nostro possesso? Infine, si tenterà di individuare i modelli letterari che l'hanno influenzata: che cosa, all'interno della *Vita Columbani*, risponde a modelli letterari e *topoi* agiografici, e perché l'autore ha scelto proprio quelli? Che cosa, invece, è caratteristico di questo testo, voluto specificamente e in modo innovativo da Giona?

2.2.1. Giona di Bobbio: monaco, scrittore, uomo di mondo

In riferimento alla prima questione, relativa alla figura del suo autore, cercherò di tracciare un breve profilo biografico di Giona di Bobbio³⁸¹. La fonte quasi esclusiva delle nostre conoscenze su di lui sono gli accenni che egli stesso ha inserito nelle sue opere, e attraverso un confronto interno è spesso possibile stabilire le date degli avvenimenti. Le notizie che abbiamo sono piuttosto scarse (ma in ogni caso maggiori di quelle che si possono avere su quasi tutti gli altri autori di opere agiografiche altomedievali) e lasciano ampi vuoti spazio-temporali, ma è tuttavia possibile ricostruire con una sufficiente approssimazione la carriera di Giona: quel tanto che basta, in ogni caso, a capire in quale *milieu* egli operava, dove la *Vita Columbani* è stata concepita, scritta e fatta circolare, e per quali scopi. Anche in questo caso, per rendere in modo più

³⁸¹ Per una recente ricostruzione della vita di Giona (fra le molte esistenti), vedi O'HARA, *Jonas of Bobbio and the Vita Columbani*, pp. 77 – 136, con ampia bibliografia.

diretto l'idea dell'estensione dei suoi spostamenti nell'Europa della prima metà del VII secolo e di conseguenza apprezzare compiutamente l'ampiezza e il livello delle sue frequentazioni, ho fornito in appendice una rappresentazione grafica dei suoi viaggi, evidenziando i luoghi nei quali egli ha soggiornato (**vedi tavola 7**).

Giona nacque a Susa³⁸² alla fine del VI secolo, da una famiglia aristocratica di rango, possedimenti, origine etnica e collocazione politica non precisamente definite (ma probabilmente facente parte dell'aristocrazia franca di Provenza)³⁸³. Entrò nel monastero di Bobbio sotto l'abate Attala, successore di Colombano, fra il 616 e il 617³⁸⁴; durante il suo soggiorno a Bobbio, Giona appare aver avuto un ruolo di una certa importanza, in qualità di "segretario", "archivista" o assistente personale degli abati (Attala prima e Bertulfo poi), come è mostrato sia dal riferimento a una lettera del monaco Agrestio (figura su cui sarà necessario tornare quando si parlerà del coinvolgimento di Colombano nella controversia dei tre capitoli e del silenzio di Giona su di essa) affidatagli dall'abate Attala³⁸⁵, sia, in modo ancora più significativo, dal fatto che egli accompagnò l'abate Bertulfo in occasione del suo viaggio a Roma presso papa Onorio I nel 628³⁸⁶. Lo troviamo poi nel 633 o 634, in Gallia, presso la comunità monastica femminile di Faremoutiers (*Eboriacum*)³⁸⁷. Ricompare a Bobbio nel 639, anche se pare che si trovasse lì in visita piuttosto che far parte stabilmente della

³⁸² VC, II.5, pp. 237 – 238.

³⁸³ Susa era con tutta probabilità già al tempo della nascita di Giona, parte del regno Merovingio di Burgundia: vedi GREG, *HLD*, IV.44, e FRED, *LC*, IV.45 e V.2 (all'inizio dell'ottavo secolo, in ogni caso, la regione di Susa appare saldamente nelle mani di una famiglia dell'aristocrazia franca: vedi GEARY, *Aristocracy in Provence*, in particolare la carta a p. 13). BERSCHIN, *Biographie und Epochenstil*, p. 27, ha suggerito una possibile origine longobarda, mentre BOULLOGH, *The Career of Columbanus*, p. 1, nota 1, ha ritenuto che Giona fosse di origine franca. La cosa non è comunque di grande rilevanza, perché come è noto non ha molto senso applicare un'etichetta etnica agli uomini dell'Alto Medioevo.

³⁸⁴ VC, II.5, pp. 237 – 238. All'interno dell'episodio sulla morte dell'abate Attala, Giona afferma che, quando l'abate lo aveva inviato a far visita alla madre un mese prima di morire, si trovava nel monastero già da nove anni. Potendosi datare la morte di Attala al marzo 625 o 626, si può ricavare quella di ingresso di Giona a Bobbio.

³⁸⁵ VC, II.9, pp. 247 – 248.

³⁸⁶ VC, II.23, pp. 282 – 283. La data del viaggio si ricava dal documento di esenzione che il Papa ha emesso in quell'occasione – considerato generalmente autentico e datato 11 giugno 628 – e può essere usata come prova della permanenza di Giona a Bobbio almeno fino a questa data. Vedi *CDB*, X, p. 100 – 103.

³⁸⁷ VC, II.2, pp. 261 – 262. Questo episodio è anche uno degli esempi dell'alto livello e dell'importanza delle connessioni di Giona: la comunità, fondata da Burgundofara, è uno di quei monasteri colombaniani di seconda generazione di cui si parlerà più avanti, ed è chiaro che Giona è una figura importante visto che vi celebra la messa. La data deriva dall'ipotesi che la malattia di Burgundofara sia stata l'occasione in cui fu composto il suo testamento: vedi DE VOGÜÉ, *Vie de Saint Colomban*, p. 207, nota 8.

comunità monastica³⁸⁸: è in questa occasione che l'abate Bertulfo gli commissionò la stesura della *Vita* del fondatore del movimento, che Giona dichiara averlo occupato per tre anni³⁸⁹, periodo in cui egli sarebbe stato impegnato come missionario nell'estremo Nord-Est della Gallia assieme al vescovo Amando³⁹⁰. L'ultimo riferimento alla sua vita compare in un'altra sua opera, la *Vita Iohannis abbatis Reomanensis*³⁹¹, che egli scrisse presso il monastero di Réomé nel 659. Giona aveva fatto una sosta in quel monastero durante un difficile viaggio invernale che lo doveva condurre, su ordine del re di Neustria Clotario III e di sua madre Baltilde, a Chalon-sur-Saône³⁹²: si può dedurre che egli avesse frequenti contatti con la corte di Neustria a Clichy-sur-Seine (Parigi), e questo fatto rappresenta un'ulteriore prova dell'ampiezza e dell'importanza delle connessioni di Giona e del movimento monastico colombaniano nella *Francia* del VII secolo. Inoltre in essa, diversamente che nella *Vita Columbani*, egli afferma di essere abate³⁹³, e anche se non è possibile individuare con assoluta certezza il monastero nel quale ricopriva questa carica, è stata formulata l'ipotesi che si tratti di quello di Marchiennes³⁹⁴: in ogni caso, che l'ipotesi sia corretta o meno, si può affermare con sicurezza che Giona fosse, verso la fine della sua esistenza, abate di un monastero colombaniano nel Nord-Est di *Francia*. Nulla si sa del luogo, della data o delle

³⁸⁸ VC, *Epistula ad Waldebertum et Bobuleum*, p. 144. Giona afferma “Cum apud eos Appenninis ruribus vagans in Ebobiensem cenobium morarer [...]”: sia la locuzione “apud eos” che il verbo “moror” sembrano indicare una breve permanenza in qualità di esterno.

³⁸⁹ VC, *Epistula ad Waldebertum et Bobuleum*, p. 144. Questo deve essere successo poco prima della morte dell'abate, avvenuta proprio nel 639.

³⁹⁰ VC, *Epistula ad Waldebertum et Bobuleum*, p. 144. Sulla figura di Amando e la sua attività di missionario e fondatore di monasteri, vedi DIERKENS, *Saint Amand et la fondation de l'abbaye de Nivelles*.

³⁹¹ Edita in KRUSCH, *Vita Iohannis*, pp. 326 – 344.

³⁹² JONAS BOBIENSIS, *Vita Iohannis Abbatis, Incipit*, p. 326.

³⁹³ JONAS BOBIENSIS, *Vita Iohannis Abbatis, Incipit*, p. 326.

³⁹⁴ L'ipotesi è stata avanzata per primo da J. Mabillon nella sua prefazione all'edizione della *Vita Columbani* negli *Acta Sanctorum* (MABILLON, *AaSS*, p. lxxix), che ha proposto l'identificazione di Giona con un Gionato abate di Marchiennes a partire dal 643. Quest'identificazione, contestata da PAGANI, *Jonas – Ionatus*, pp. 76 – 85, è stata recentemente abbracciata tra gli altri da WOOD, *The Vita Columbani and Merovingian Hagiography*, p. 63, nota 2, presenta numerosi elementi che la rendono credibile: in primo luogo, la fondazione di Marchiennes si deve al vescovo Amando con il quale Giona era in stretto contatto; in secondo luogo, si sa che Gionato diventò abate a Marchiennes nel 643: questa data è perfettamente compatibile sia con la cronologia della stesura della *Vita Columbani* (se Giona fu eletto abate nel 643, a quell'altezza cronologica la *Vita Columbani*, in cui egli non si presenta come abate, doveva essere già conclusa, il che è in linea con la committenza di Bertulfo, al più tardi nel 639, e la durata di tre anni per la composizione dell'opera), sia con una naturale evoluzione del rapporto che legava Giona e Amando; infine, la collocazione geografica del monastero di Marchiennes lo rende un punto di partenza plausibile per il viaggio che, su incarico della corte di Neustria, condusse Giona a Chalon-sur-Saône passando per Parigi e Réomé.

circostanze della sua morte. Nonostante la scarsità e la dispersione delle informazioni, dunque, è possibile tracciare un ritratto di un personaggio in continuo spostamento³⁹⁵ e, soprattutto, ricco di contatti fra persone di grande importanza religiosa o politica, sia in *Francia* che in *Langobardia*: le persone che compaiono al fianco di Giona come ospiti, interlocutori, destinatari di lettere, compagni di viaggio, testimoni oculari sulle cui informazioni ha basato la stesura della *Vita Columbani*, appartengono tutti alle *élites* del periodo. Si tratta di abati e badesse, aristocratici di alto lignaggio, vescovi (anche se il profilo aristocratico e quello vescovile o abbaziale, in questo periodo, sostanzialmente si sovrappongono³⁹⁶), addirittura di papi e re: individui che fanno dunque parte di quel *milieu* religioso e socio-politico all'interno del quale va collocata la *Vita Columbani*, e su cui quindi la vita stessa del suo autore ci aiuta a fare un po' di luce. Oltre ai già incontrati Attala e Bertulfo, abati di Bobbio³⁹⁷, e al già citato vescovo predicatore Amando³⁹⁸, anche volendosi limitare ai personaggi con cui Giona stesso mostra espressamente, nella sua opera, di aver avuto dei contatti diretti, si possono citare Eustasio, abate di Luxeuil³⁹⁹, Gallo, compagno di Colombano ed eremita in Svizzera⁴⁰⁰, Cagnoaldo, vescovo di Laon⁴⁰¹, Burgundofara, badessa di Faremoutiers⁴⁰², Burgundofaro, vescovo di Meux⁴⁰³: e questi sono solo alcuni dei membri del *network* – monastico e non – all'interno del quale Giona si trovò ad operare e in cui la *Vita Columbani* era tenuta a svolgere il suo compito: il suo messaggio è quindi, come vedremo, legato alle interconnessioni di questo specifico *network*.

³⁹⁵ Questa libertà di movimento può sorprendere, stante la rigidità della Regola cui erano sottoposti i primi monasteri colombaniani. Vedi RICHTER, *Bobbio in the Early Middle Ages*, p. 50 e nota 10, e O'HARA, *The Vita Columbani in Merovingian Gaul*, p. 138.

³⁹⁶ FOURACRE, *Merovingian History*, pp. 9 – 10.

³⁹⁷ Vedi *infra*. Rispettivamente *VC, Epistula ad Waldebertum et Bobulenum*, p. 145 e *VC, II.9*, p. 247 – 248 (Attala) e *VC, Epistula ad Waldebertum et Bobulenum*, p. 145 e *VC, II.23*, p. 282 (Bertulfo).

³⁹⁸ Vedi *infra*. *VC, Epistula ad Waldebertum et Bobulenum*, p. 144.

³⁹⁹ *VC, Epistula ad Waldebertum et Bobulenum*, p. 145.

⁴⁰⁰ *VC, I.11*, p. 172.

⁴⁰¹ *VC, I.17*, pp. 185 – 186.

⁴⁰² *VC, II.12*, pp. 259 – 264.

⁴⁰³ *VC, II.21*, p. 277.

2.2.2. “Duobus libellis intercisi”: struttura e trasmissione della *Vita Columbani*

La seconda questione preliminare riguarda la struttura della *Vita Columbani*, e come essa si sia mantenute nella tradizione manoscritta: è necessario stabilire fino a che punto la *Vita Columbani* che leggiamo oggi nell’edizione di Krusch sia uguale alla composizione originale di Giona⁴⁰⁴. L’edizione di Krusch ha dato all’opera la configurazione in cui è attualmente nota⁴⁰⁵, con una divisione in due libri, il primo riguardante specificamente la vita di Colombano e il secondo, a sua volta suddiviso in varie unità testuali, che narra la storia di tre delle principali fondazioni colombaniane nei venticinque anni circa successivi alla morte del monaco irlandese. Esso comprende la biografia di Attala (capitoli II.1 – II.6), quella di Eustasio (II.7 – II.10) e quella di Bertulfo (II.23), i successori di Colombano come abati di Bobbio, più una serie di eventi miracolosi avvenuti a Faremoutiers-En-Brie (II.11 – II.22) e a Bobbio (II.24 – II.25).

L’integrità del primo libro è indiscussa e indiscutibile, così come il fatto che l’opera sia stata pensata, dal principio, come composta di due libri: è lo stesso Giona, nell’epistola dedicatoria che fa da prologo all’opera, ad affermarlo

“[...] Quae sunt ergo posita duobus libellis intercisi, ut uno volumine legentibus fastidium amputarem: primus beati Columbae gesta perstringit, secundus discipulorum eius Athalae, Eusthasi vel ceterorum quos meminimus vitam edisserit [...]”⁴⁰⁶

Da queste parole – e da una prima analisi della tradizione manoscritta (vedi sotto) – si può chiaramente capire che almeno le sezioni su Bobbio sotto Attala e su Luxeuil

⁴⁰⁴Alla base di ogni discorso riguardante la struttura dell’opera e la sua trasmissione resta l’introduzione all’edizione di Krusch (KRUSCH, *Vita Columbani*, 1905, pp. 60 – 144, con analisi della tradizione manoscritta). Un manoscritto tra i più antichi manca nell’edizione di Krusch (Metz, Grand Séminaire 37. Questo codice fu prodotto nello *Scriptorium* di San Mihiel presso Reims nella seconda metà del IX secolo), ed è stato edito in forma diplomatica, con traduzione Italiana, in TOSI, *Vita Columbani*. Una recente analisi sui problemi della struttura originaria dell’opera, della tradizione manoscritta e dell’edizione, con un riassunto della discussione nella bibliografia del XX secolo, si trova in STANCLIFFE, *Jonas’s Life of Columbanus*, pp. 193 – 201 (che sostanzialmente conferma la struttura di Krusch).

⁴⁰⁵ L’edizione precedente, a cura di J. Mabillon, aveva diviso l’opera in *Vitae* distinte a seconda dei protagonisti: *Vita S. Columbani*, pp. 5 – 29. *Vita S. Eustasii*, pp. 116 – 123. *Vita S. Athalae*, pp. 123 – 129. *Vita S. Bertulfi*, pp. 160 – 167. *Vita S. Burgundofarae*, pp. 438 – 449. Vedi MABILLON, *AaSS*.

⁴⁰⁶ VC, *Epistula ad Waldebertum et Bobulenum*, p. 147. “[...] Ho quindi diviso le cose narrate in due libretti, per evitare ai lettori il fastidio di un unico volume: il primo attiene alle gesta del beato Colomba, il secondo espone quelle dei suoi discepoli Attala, Eustasio e di altri che ricordo [...]”. Si veda anche CHIESA, *Giona di Bobbio*, p. 187.

sotto Eustasio facevano parte della composizione originale di Giona, e in quest'ordine⁴⁰⁷. Stabilire cosa esattamente del materiale tramandatoci facesse parte del libro II, però, è un po' più complicato. Per capirlo si può analizzare da un lato la tradizione manoscritta, dall'altro il testo dell'opera, la sua struttura e la sua coerenza interna⁴⁰⁸: vediamo i punti più significativi di questa analisi. Il problema origina da due diverse considerazioni.

La prima riguarda la mancanza di coerenza narrativa dei capitoli II.11 – II.25 con il resto dell'opera, essendo questi ultimi in sostanza un elenco di miracoli avvenuti nei monasteri di Faremoutiers e Bobbio con protagonisti singole monache o monaci, il cui legame interno è puramente tematico, mentre nel resto dell'opera il collante è di tipo narrativo, essendo costituito dalle biografie di Colombano e dei suoi successori come abati di Luxeuil e Bobbio. Leggendo la *Vita Columbani* si nota chiaramente che le sezioni su Attala e su Eustasio seguono molto naturalmente, senza spezzature, la fine del libro I (morte di Colombano), ed è interessante che (come notato da C. Rohr) la formula di chiusura del capitolo II.10, che chiude la sezione di Eustasio, sia molto simile a quella che chiude il primo libro

“[...] presole Christo, cui est gloria per omnia secula seculorum, Amen.”⁴⁰⁹

“[...] duce Christo, cui est virtus et honor per omnia secula seculorum. Amen.”⁴¹⁰

Questo fatto potrebbe indicare l'intenzione di concludere il secondo libro, che avrebbe in questo modo contenuto solo le biografie di Attala ed Eustasio. È però vero che potrebbe trattarsi, al contrario, di una formula precostruita, di invocazione al Cristo in occasione della morte di un sant'uomo. La comparsa a questo punto dei capitoli su

⁴⁰⁷ Questo passaggio da solo consente di rendere inaccettabile l'ipotesi secondo cui Giona avrebbe composto dapprima il solo libro I, come opera conclusa (la *Vita Columbani* propriamente detta), per poi aggiungervi il libro II in un'occasione successiva: così ad esempio BRUNHÖLZL, *Geschichte der lateinischen Literatur*, p. 190.

⁴⁰⁸ Per una discussione dettagliata di entrambi gli aspetti vedi STANCLIFFE, *Jonas's Life of Columbanus*, rispettivamente pp. 194 – 195 e 198 – 199, con utilissimi riferimenti all'introduzione di Krusch e alle diverse posizioni nella bibliografia recente. L'autrice, le cui argomentazioni sono nel complesso molto convincenti, difende l'unità dell'opera nella forma datale dal filologo tedesco. Per la posizione opposta, vedi ROHR, *Hagiographie als historische Quelle*, pp. 242 – 244.

⁴⁰⁹ *VC*, I.30, p.224.

⁴¹⁰ *VC* II.10, p. 257.

Faremoutiers è un po' improvvisa e inaspettata, anche se Giona si preoccupa di legarla alla chiusa del capitolo precedente ricordando che aveva promesso di parlarne

“Meminisse lectorem velim me superius fuisse pollicitum de coenubio supra memoratae Burgundofarae, quem Evoriacas vocant [...]”⁴¹¹

La qual cosa è in effetti vera, data la presenza di un riferimento al monastero fondato da Burgundofara nella sezione eustasiana del secondo libro

“Monasteriumque Christi virginum [...] aedificat [...] in quo quantae virtutes, postea factae fuerint, si vita comes fuerit, prosequi nitimur”⁴¹²

Questo rimando interno fra la sezione di Eustasio e quella dei miracoli delle monache di Faremoutiers, in effetti, fa pensare che la stesura delle varie sezioni del libro II sia avvenuta contemporaneamente, o almeno che Giona, mentre scriveva le parti relative ad Attala ed Eustasio, sapesse che avrebbe composto anche quella su Faremoutiers. Di più, Giona fornisce esplicitamente, a più riprese, la motivazione che l'ha spinto a inserire i racconti miracolosi ambientati a Faremoutiers e a Bobbio: raccontare la gloria di Dio e fornire ai monaci colombaniani e a tutti gli altri lettori esempi di santità e perfezione che ispirassero la crescita personale dei giusti e la redenzione dei peccatori⁴¹³. Un altro argomento in favore dell'unità e completezza originarie del libro II emerge dalla lettura dell'epistola dedicatoria che funge da prefazione all'intera opera: Giona afferma che parlerà di Colombano, dei suoi discepoli Attala ed Eustasio e di “altri” (*ceterorum*⁴¹⁴) o addirittura di “molti altri” (*plerumque*⁴¹⁵). Per quanto non impossibile, pare improbabile che questi “altri” siano solo i personaggi secondari che compaiono nei resoconti delle vite di Attala e Bertulfo, mentre sembra molto plausibile che ci si riferisca qui ai monaci di Bobbio e alle monache di Faremoutiers. Inoltre, subito dopo, Giona racconta di aver mandato l'opera agli abati per ottenerne l'approvazione⁴¹⁶, affermazione che sembra

⁴¹¹ VC, II.11, p. 257: “Vorrei che il lettore si ricordasse di quello che ho promesso sopra riguardo al monastero della sopra menzionata Burgundofara, che chiamano Evoriacum [...]”.

⁴¹² VC, II.7, p. 243: “Fece costruire un monastero per le vergini di Cristo [...], nel quale in seguito avvennero numerosi miracoli che, se la vita ci basterà, ci ripromettiamo di raccontare più avanti.”.

⁴¹³ VC II. 16, p. 266. II. 23, p. 280. II. 25, p. 294. Indirettamente, già in VC, *Epistula ad Waldebertum et Bobulenum*, p. 146.

⁴¹⁴ VC, *Epistula ad Waldebertum et Bobulenum*, p. 147.

⁴¹⁵ VC, *Epistula ad Waldebertum et Bobulenum*, p. 145.

⁴¹⁶ VC, *Epistula ad Waldebertum et Bobulenum*, p. 147.

proprio fare riferimento a un lavoro completato (rendendo così poco probabile l'ipotesi di W. Berschin, secondo cui la *Vita Columbani* avrebbe avuto un libro I fisso, e le varie sezioni del libro II sarebbero state aggiunte nel tempo⁴¹⁷).

La seconda considerazione è legata al disordine con cui il contenuto che compone l'attuale libro II compare nei codici. Innanzitutto, esso non è presente in tutti i manoscritti. Molti riportano solamente la *Vita Columbani*, e ignorano completamente le parti riguardanti i suoi discepoli e le comunità monastiche, tramandando in questo modo una *Vita* in libro singolo: è questo un fenomeno comprensibile, essendo Colombano il personaggio di gran lunga più importante e che più interessava gli *scriptoria* monastici in cui sono stati prodotti i codici oggi conservati. Tuttavia, poiché Giona stesso afferma che la sua opera è suddivisa in due libri, non si possono considerare queste varianti come rappresentative della struttura compositiva originaria del testo; al contrario, esse sono proprio la testimonianza dell'adattabilità del testo nei diversi contesti in cui esso fu copiato, conservato e utilizzato. In secondo luogo, laddove il libro II è presente – nei gruppi A1, A2, A3 di Krusch (oltre che nel Metz, Grand Séminaire 37 edito da Tosi) – esso lo è in misura molto diseguale: le diverse sezioni di cui si compone compaiono in differenti accorpamenti e combinazioni. Tutti i manoscritti, infatti, ne riportano solo alcune, senza che sia possibile definire un *pattern* di inclusione o esclusione dei vari capitoli; alcuni addirittura suddividono il materiale in due libri, dando così origine a un'opera in tre libri (il terzo libro generalmente riporta le parti relative a Faremoutiers insieme alla biografia di Bertulfo e ai capitoli su Bobbio). Anche questa è però una soluzione irricevibile, stante l'affermazione di Giona di voler creare un'opera in due libri. Infine, nell'unico manoscritto in cui il libro compare nella sua interezza⁴¹⁸, il materiale è disposto in un ordine diverso da quello dell'edizione di Krusch: in esso, infatti, i capitoli relativi a Bertulfo e ai miracoli avvenuti a Bobbio compaiono subito dopo quelli dedicati alla biografia di Attala, mentre le parti relative a Luxeuil sotto Eustasio e ai miracoli di Faremoutiers sono collocate in fondo. Trattandosi però di un codice di origine bobbiese, questa inversione è facilmente spiegabile: è abbastanza

⁴¹⁷ BERSCHIN, *Biographie und Epochenstil*, p. 27.

⁴¹⁸ Torino, Biblioteca Nazionale, F.IV.26 (B1a nel *conspectus codicum* di Krusch).

naturale che il copista abbia voluto accorpare tutto il materiale riguardante il suo monastero all'inizio del secondo libro⁴¹⁹.

Che cosa comporta questo disordine? Apparentemente, esso dimostrerebbe l'inconsistenza dei presupposti codicologici su cui si basa l'edizione di Krusch. In realtà, a uno sguardo più attento si capisce che l'ipotesi di Krusch (per quanto la *Vita Columbani* così come lui la presenta non compaia in nessun codice oggi conservato) è, rispetto a tutte quelle che sono state avanzate in seguito, quella che meglio si adatta alle dispersioni del libro II nella tradizione manoscritta. Gli unici *pattern* evidenti e definibili, infatti, sono i seguenti: in primo luogo si nota una quasi totale costanza dell'ordine nella disposizione delle varie sezioni – Attala, Eustasio, Faremoutiers, Bertulfo, Bobbio – pur nella varietà con la quale esse siano presenti o meno nei codici; in secondo luogo, l'immane associazione della biografia di Bertulfo con i miracoli bobbiesi. Sulla base di queste costanti, risultano davvero poco plausibili le altre soluzioni prospettate dagli studiosi. Tra le varie proposte elaborate nel corso degli anni, le più valide sono due: la prima ipotizza che il secondo libro contenesse originariamente solo le vite degli abati Attala, Eustasio e Bertulfo⁴²⁰; la seconda che in esso fosse contenuto, fin dalla prima redazione di Giona, tutto il materiale ora presente nell'edizione di Krusch ad esclusione dei capitoli sui miracoli di Faremoutiers⁴²¹. Entrambe, però, presentano dei problemi, e la ricostruzione di Krusch, in definitiva, rimane l'unica sostenibile alla luce della trasmissione manoscritta del testo.

In conclusione, pur non essendo presenti prove del tutto definitive riguardo alla struttura del libro II, pare fortemente probabile che, come ha suggerito C. Stancliffe, l'organizzazione datagli da Krusch corrisponda a quella originariamente pensata da

⁴¹⁹ STANCLIFFE, *Jonas's Life of Columbanus*, p. 197.

⁴²⁰ Così ROHR, *Hagiographie als historische Quelle*, pp. 243 – 244. L'appoggio più importante per questa ipotesi è la prefazione della *Passio Prajecti* (datata alla fine del VII secolo in FOURACRE – GERBERDING, *Late Merovingian France*, pp. 254 – 270), edita in KRUSCH - LEVISON, *Passio Prajecti episcopis et martyris*, pp. 212 – 248, e citata da Rohr alla p. 243, nota 68. In essa ci si riferisce alla *Vita Columbani* come “ [...] vitam beati Columbani et discipulorum eius Athalae, Eustasi et Bertulfi.” Questa soluzione è però impraticabile sia su un piano testuale (dove sarebbero gli “altri” di cui parla Giona?) che su quello codicologico (i capitoli di Bertulfo e quelli dei miracoli bobbiesi sono sempre trasmessi insieme).

⁴²¹ Così TOSI, *Vita Columbani*, p. xxvii. Così è in effetti nel manoscritto da lui edito (Metz, *Grand Séminaire*, 37): pur essendo l'alternativa meno improbabile, rimane da chiedersi perché mai Giona si sarebbe preso la briga di inserire i capitoli di Faremoutiers in un secondo momento (quando, come abbiamo visto, si riferisce all'opera come a qualcosa di concluso e definitivo) e farlo, inoltre, nel mezzo e non alla fine.

Giona. Di conseguenza, il libro II nella sua interezza deve essere parte integrante di ogni discorso sulla *Vita Columbani* nel suo complesso: anche perché, come ha notato I. Wood – che pure è convinto che il libro II sia in sostanza una ricostruzione fittizia di Krusch – è proprio attraverso la lettura del libro II e il suo confronto con il libro I che emergono con chiarezza i riflessi delle dinamiche in atto nel *network* colombaniano di cui si parlava sopra⁴²².

Ricostruire la “versione originale” dell’opera di Giona è un’operazione importante per comprendere gli scopi per cui Giona l’ha composta e a quale pubblico essa era rivolta, questioni che, in buona parte, si sovrappongono: in sostanza, per inserire la *Vita Columbani* in un contesto e di conseguenza riuscire a interpretare correttamente le incongruenze che essa presenta con le altre fonti a nostra disposizione. Nello svolgere quest’operazione, non si vuole negare l’importanza, riconosciuta dalla storiografia moderna⁴²³, di prestare attenzione all’effettiva struttura dei singoli manoscritti in cui l’opera è stata trasmessa, che nel nostro caso, come abbiamo visto sopra, è particolarmente complicata. In questo senso, la spiegazione più plausibile dello stato variegato delle testimonianze manoscritte è che le diverse versioni della *Vita Columbani* circolanti nei secoli successivi alla sua stesura rispondessero ai diversi interessi degli *scriptoria* monastici in cui l’opera è stata copiata e conservata, senza però che per questo sia necessario supporre che già Giona avesse in origine pensato, al momento della composizione dell’opera, a versioni diverse della *Vita Columbani* per i vari monasteri⁴²⁴: risulta perfettamente logico, per esempio, che nel monastero di Bobbio nel IX secolo l’interesse principale fosse per le sezioni riguardanti il monastero stesso e non per quelle contenenti i miracoli delle monache di Faremoutiers⁴²⁵. Il problema che impedisce di porre maggiore attenzione all’effettiva consistenza dell’opera nei codici oggi esistenti è che, purtroppo, nessuno di essi è anteriore al IX secolo⁴²⁶: quindi, per quanto la distribuzione dei manoscritti nei secoli IX – XI possa in qualche modo

⁴²² WOOD, *Jonas, the Merovingians and Pope Honorius*, p. 101.

⁴²³ Sull’importanza di non concentrarsi – almeno non esclusivamente – sulla struttura originale delle opere storiche, essendo necessario fare attenzione anche all’effettiva consistenza del testo nei manoscritti, vedi per esempio MCKITTERICK, *History and Memory in the Carolingian World*.

⁴²⁴ È questa l’altra ipotesi di Rohr. Vedi ROHR, *Hagiographie als historische Quelle*, pp. 243 – 244.

⁴²⁵ Come avviene infatti nel manoscritto citato alla nota 416 (Torino, Biblioteca Nazionale, F.IV16)

⁴²⁶ KRUSCH, *Vita Columbani*, 1905, pp. 60 – 144.

rappresentare almeno parzialmente quella dei secoli precedenti, non è possibile farsi un'idea accurata di quali siano i luoghi (in quali biblioteche erano conservati codici che riportavano la *Vita Columbani*?), i tempi (quando sono stati copiati e fatti arrivare, e per quanto tempo sono stati conservati?) e i modi (quale versione della *Vita Columbani* era presente, e insieme a quali altri testi, in ciascun codice?) dell'effettiva circolazione della *Vita Columbani* nei primi decenni dopo la sua produzione. Di conseguenza, non è possibile inferire dall'attuale consistenza della *Vita Columbani* nei manoscritti quasi nessuna informazione riguardante direttamente gli scopi di questo studio, e cioè capire quale sia stato il ruolo della *Vita Columbani*, alla metà del VII secolo, nel dare forma al movimento monastico colombaniano e nello strutturare le relazioni tra i monasteri colombaniani e le istituzioni con le quali erano in rapporto: da un lato, le società di regni merovingi e del regno longobardo, dall'altro il papato di Roma.

Riguardo alla struttura dell'opera, rimane un'ultima osservazione da fare: se la struttura originaria della *Vita Columbani* è effettivamente questa (un primo libro riguardante propriamente la vita di Colombano e un secondo libro dedicato ai suoi discepoli e ai monasteri in cui vivevano), come pare probabile alla luce delle argomentazioni sopra espresse, l'eccezionalità dell'opera appare evidente. Come ha notato Thomas Charles – Edwards, la sua struttura rappresenta un *unicum* nella tradizione agiografica tardoantica e altomedievale, senza paralleli nelle *Vitae* coeve⁴²⁷. Non è tanto la divisione in due libri, con la morte del santo a fare da spartiacque, di modo che il primo libro copra il periodo contemporaneo alla vita del santo, mentre il secondo gli anni successivi alla sua morte⁴²⁸, a essere sorprendente: questa struttura è ben attestata nella tradizione agiografica, e gli esempi sono molteplici anche volendo restare nella Francia merovingia, che costituisce senza dubbio l'ambiente culturale di riferimento per la *Vita Columbani*. Sia Gregorio di Tours⁴²⁹, sia Venanzio Fortunato⁴³⁰,

⁴²⁷ CHARLES – EDWARDS, *Early Christian Ireland*, pp. 346 – 347.

⁴²⁸ La morte di Colombano, infatti, è narrata – con una brevità e una scarsità di enfasi che appare a un primo sguardo sorprendente – alla fine del primo libro: *VC*, I.30, pp. 223 – 224.

⁴²⁹ L'esempio più chiaro fra i molti che si potrebbero portare è la *Vita* di Martino di Tours (GREGORIUS TURONENSIS, *Libri I – IV de virtutibus sancti Martini episcopi*), che pur essendo suddivisa in quattro libri, presenta la caratteristica bipartizione fra la vita del santo e il culto legato alle sue reliquie.

⁴³⁰ Per esempio, in una delle opere che Giona stesso cita come suoi modelli (vedi oltre, paragrafo 2.2.3, testo alla nota 445), la *Vita* di Ilario di Poitiers: vedi VENANTI FORTUNATI, *Vita Sancti Hilarii*.

infatti, avevano scritto delle *Vitae sanctorum* in questa forma. Quello che lascia perplessi, piuttosto, è il contenuto del libro II: a partire dagli esempi agiografici di Gregorio e di Venanzio (che in ogni caso si collocano in una tradizione molto più ampia) ci si aspetterebbe che, dopo aver raccontato nel primo libro la vita del santo, Giona avesse dedicato il secondo al racconto dei miracoli *post mortem* del santo, legati alle sue reliquie e al culto a lui dedicato. Miracoli che servivano, nella tradizione agiografica, a dimostrare lo *status* del santo come rappresentante di Dio e la potenza dei suoi resti materiali, e di conseguenza il suo ruolo attraverso di essi come intercessore presso Dio per coloro che lo/li veneravano⁴³¹. Niente di tutto questo si trova nel libro II della *Vita Columbani* che al contrario, come abbiamo visto, è incentrato sulle vicende dei monasteri colombaniani (Luxeuil, Bobbio, Faremoutiers) dopo la morte del santo. Colombano stesso, in tutto il secondo libro, non viene pressoché mai nominato, e non ci sono né miracoli presso altari, né reliquie, né luoghi di culto dedicati al santo patrono: i protagonisti della storia sono i discepoli: in effetti, è presente un parallelo biblico per questo tipo di impostazione. Il Vangelo di Luca, infatti, racconta la storia di Cristo fino all'ascensione ed è seguito e completato dagli Atti degli apostoli, suoi primi discepoli: è in effetti certamente plausibile, come ha suggerito W. Berschin, che questo parallelo sia stato deliberatamente cercato da Giona⁴³².

Capire le cause che hanno spinto Giona a dare questa impostazione alla sua opera è uno degli elementi fondamentali per comprendere gli scopi della *Vita Columbani* e il ruolo che essa ha giocato nell'evoluzione del movimento monastico colombaniano e nelle dinamiche politiche della *Francia* del VII secolo ad essa legate. Per spiegare questa struttura inusuale della *Vita Columbani* e in particolare per l'eccezionalità degli argomenti che caratterizzano il libro II sono state avanzate varie ipotesi, legate a molteplici fattori di caratteri differenti.

Una delle ipotesi avanzate dagli studiosi lega la particolare conformazione della *Vita Columbani* alle caratteristiche della sua ambientazione e del suo pubblico: composta all'interno dei monasteri colombaniani e destinata a un'*audience* essenzialmente limitata a essi, l'opera di Giona avrebbe avuto un carattere prettamente monastico. Di conseguenza, il suo scopo principale sarebbe stato celebrare la vita ascetica e coloro che

⁴³¹ A questo proposito vedi BROWN, *Relics and Social Status*, e VAN DAM, *Saints and their Miracles*.

⁴³² BERSCHIN, *Biographie und Epochenstil*, p. 28.

la praticavano piuttosto che attirare l'attenzione dei laici, per quanto potenti, istituendo un culto legato al santo fondatore del movimento e alle sue reliquie⁴³³. Inoltre, la collocazione spaziale in cui essa aveva significato, in termini sia di argomenti trattati che di pubblico per cui era pensata, avrebbe dovuto essere il monastero rurale e non il grande altare urbano o suburbano controllato dal vescovo e dal re, come accadeva invece nelle *Vitae* dei santi celebrati da Gregorio di Tours o Venanzio Fortunato⁴³⁴. Questo tipo di spiegazione si basa su due presupposti tra loro legati. Da un lato, il carattere innovativo e diverso, rispetto al monachesimo che aveva caratterizzato la Gallia merovingia nel sesto secolo, del movimento monastico colombaniano: tanto il primo era stato legato al patrocinio dell'episcopato e del potere regio, tanto il secondo sarebbe stato, fin dalle sue origini, profondamente rurale nella sua collocazione territoriale (e nei suoi interessi) e quasi totalmente slegato dall'autorità episcopale nella sua gestione. Dall'altro, la diffusione quasi esclusiva della *Vita Columbani* in ambienti monastici, e quindi il suo carattere sostanzialmente autoreferenziale. Studi recenti hanno mostrato come entrambi questi presupposti siano privi di fondamento. In primo luogo, come si è già detto, B. Rosenwein ha efficacemente dimostrato da un lato che già dalla metà del VI secolo il monachesimo franco era tutt'altro che monoliticamente dominato dai re e dai vescovi: erano infatti già presenti quelle tensioni multifocali fra le dinastie regie e le aristocrazie, che si esprimevano in continui compromessi per il controllo del territorio e per l'occupazione delle più importanti posizioni religiose, dando origine alle tendenze di emancipazione dei monasteri; dall'altro, che il monachesimo colombaniano, in particolare a partire dagli anni '30 del VII secolo, aveva vaste e ramificate relazioni con le *élites*, laiche ed ecclesiastiche, dei regni merovingi⁴³⁵. In secondo luogo, A. O'Hara ha raccolto in modo convincente le prove della rapida diffusione della *Vita Columbani* presso un'*audience* molto più ampia e articolata rispetto a quanto si era pensato precedentemente: lungi dall'essere stata composta a esclusivo beneficio dei monaci che vivevano all'interno dei monasteri colombaniani, essa era destinata, fin dalla sua stesura, a essere fatta circolare all'interno di quel *network* colombaniano all'interno del quale si è visto muoversi il suo autore. I potenziali lettori della *Vita*

⁴³³ WOOD, *The Vita Columbani*, pp. 66 – 68.

⁴³⁴ CHARLES – EDWARDS, *Early Christian Ireland*, pp. 347 – 348.

⁴³⁵ Vedi ROSENWEIN, *Negotiating Space*, pp. 61 – 73.

Columbani comprendevano dunque anche i membri (laici ed ecclesiastici) delle famiglie aristocratiche di Neustria e Burgundia, e la corte regia, ed è in questo contesto che la *Vita Columbani* trovava il suo significato e giocava il suo ruolo⁴³⁶: dunque, la spiegazione monastica della struttura della *Vita Columbani* non regge.

Un'altra ipotesi proposta per spiegare l'unicità della conformazione della *Vita Columbani* chiama in causa la specificità della cristianità irlandese nel non mostrare interesse per le reliquie dei santi, almeno fino all'inizio dell'VII secolo: T. Charles – Edwards, in parte assommando quest'ipotesi con la precedente, ha concluso che “nel secondo libro della Vita di Colombano di Giona non ci sono miracoli associati con la sua tomba perché l'uomo santo non doveva essere il patrono di nessuno che cercasse i suoi resti terreni, ma solo dei suoi monaci; e per essi egli esercitava il suo patrocinio nella morte come il fondatore di un sistema di vita piuttosto che come un autore di miracoli”⁴³⁷. Tuttavia, è quantomeno problematico ritenere che questa specificità irlandese sia alla base della struttura della *Vita Columbani*. Da un lato, la base delle testimonianze su cui basare una tale affermazione di carattere generale è molto scarsa (di fatto, l'unico testo agiografico di origine irlandese di epoca precarolingia a noi pervenuto è la *Vita Columbae* composta da Adomnán di Iona a cavallo fra il VII e l'VIII secolo, la cui trasmissione manoscritta è, per di più, esclusivamente continentale⁴³⁸): risulta molto complesso, quindi, tracciare un profilo delle forme assunte dalla venerazione dei santi in Irlanda nei secoli V – VII. Dall'altro, il carattere irlandese della *Vita Columbani*, e di conseguenza il suo rispondere alle convenzioni e alle sensibilità del cristianesimo irlandese, è molto difficile da dimostrare, e appare anzi del tutto secondario rispetto al suo pieno coinvolgimento sia nelle tradizioni letterarie dell'agiografia continentale, sia nelle dinamiche socio-politiche della Francia merovingia. Anche quest'ipotesi “irlandese” risulta dunque, come minimo, insufficiente per spiegare le particolarità nella struttura della *Vita Columbani*.

In verità, si vedrà che la ragione profonda di questa particolarità risiedono nelle funzioni che la *Vita Columbani* doveva assolvere in un contesto politico e religioso in evoluzione e assestamento, e nelle soluzioni che Giona elabora per riuscire a veicolare i

⁴³⁶ Vedi O'HARA, *The Vita Columbani in Merovingian Gaul*, in particolare pp. 126 – 135 e 143 – 153.

⁴³⁷ CHARLES – EDWARDS, *Early Christian Ireland*, p. 350 (l'argomento è sviluppato più in generale alle pp. 348 – 350).

⁴³⁸ Vedi SHARPE, *Medieval Irish Saints' Lives*, pp. 3 – 34.

messaggi più significativi per contribuire a dare forma al *network* colombaniano di cui si diceva sopra: sarà però possibile occuparsene in modo esaustivo solo alla fine di questo capitolo, dopo aver analizzato nel dettaglio il testo della *Vita Columbani*.

2.2.3. “Quorum nos exempla temerario conatu secuti”: i modelli e le fonti della *Vita Columbani*

Come accade per tutte le opere agiografiche altomedievali, nello scrivere la *Vita Columbani* Giona non partiva da una *tabula rasa*, ma si inseriva in un preciso filone letterario: è dunque necessario affrontare il problema delle fonti e dei modelli della *Vita Columbani*. Un riconoscimento e una discussione dei modelli e delle fonti, dei motivi che hanno portato Giona a scegliere proprio quelli e a utilizzarli nel modo preciso in cui l’ha fatto, è dunque fondamentale per capire gli scopi dell’opera.

La questione dei modelli è complessa e articolata. Si tratta infatti di lavorare su più piani di analisi: come minimo, quello letterario e quello teologico, tenendo sempre presente la componente ideologico-propagandistica della *Vita Columbani*⁴³⁹. Come sempre accade in queste opere, anche nel caso del testo di Giona i modelli e le fonti sono molteplici.

In primo luogo, come è normale nelle opere altomedievali, si trovano la Bibbia e gli scritti dei padri della Chiesa. Le citazioni scritturali, dall’antico testamento (principalmente dal libro dei Salmi e da Isaia – che non a caso erano i luoghi biblici più amati anche da Colombano) e in misura forse maggiore dal nuovo testamento (principalmente dal Vangelo secondo Matteo, ancora una volta il testo neotestamentario più presente anche in Colombano)⁴⁴⁰, sono molto frequenti. Come ho ricordato prima, è ormai chiaro che il linguaggio biblico ed esegetico fosse parte integrante del bagaglio culturale degli agiografi, che componevano le loro opere avendo ben precisi in mente i riferimenti scritturali cui dovevano rifarsi. Giona non fa eccezione, e il suo uso della

⁴³⁹ Recentemente, il tema dei modelli è stato sinteticamente analizzato in WOOD, *The Vita Columbani*, pp. 63 – 68, e in STANCLIFFE, *Jonas’s Life of Columbanus*, pp. 199 – 201.

⁴⁴⁰ Per un elenco delle citazioni bibliche nella *Vita Columbani* vedi DE VOGÜÉ, *Vie de Saint Colomban*, pp. 255 – 257, con riferimenti alle note al testo.

sacra scrittura serve un duplice scopo: da un lato sfoggia la sua conoscenza biblica e si inserisce in una tradizione letteraria propria dell'agiografia, e dall'altro colloca Colombano, i suoi successori e i monaci di Luxeuil, Bobbio, Faremoutiers, in una sorta di continuità con i personaggi della Bibbia, fornendo quindi al fondatore e – attraverso di lui – a tutto il movimento monastico colombaniano la necessaria autorità spirituale. Quanto ai padri della chiesa, i più presenti sono sicuramente Cassiano e Girolamo⁴⁴¹, due autori particolarmente amati da Colombano (come si nota dalla frequenza con cui egli li cita nelle sue opere⁴⁴²), di cui si riprendono le idee ma anche alcuni passaggi letterali.

In secondo luogo, da un punto di vista spirituale e anche testuale c'è un evidente richiamo ai *Dialogi* di Gregorio Magno, i cui temi e la cui sensibilità hanno influenzato in modo evidente la stesura della *Vita Columbani*: in particolare, le storie miracolose del libro II tradiscono una dipendenza diretta dal libro IV dei *Dialogi*⁴⁴³. Il legame tra le due opere, in ogni caso, appare di tipo principalmente letterario: siamo di fronte a un recupero di *topoi* e argomenti che si colloca su un piano diverso, quasi mistico, rispetto alla narrazione degli eventi, e che poco ha a che vedere con gli scopi pratici dell'opera di Giona.

Le riflessioni più interessanti e cariche di significato, però, si possono svolgere con riferimento ai modelli su cui lo stesso Giona insiste, perché sono proprio quelli che consentono di intravedere gli interessi dell'autore nello scrivere la sua opera. È già nel primo capitolo (la seconda prefazione) che Giona si preoccupa di informare il lettore degli illustri precedenti agiografici che intende seguire

“Rutilantem atque eximio fulgore micantem sanctorum praesulem atque monachorum patrum solertia nobilium condidit vitam doctorum [...]. Quorum beatus Athanasius Antonii, Hieronimus Pauli et Hilarionis vel ceterorum quos cultos bonae vitae laudabiles reddebat, Postumianus vero, Severus et Gallus

⁴⁴¹ Per un elenco della presenza di autori antichi nella *Vita Columbani*, vedi DE VOGÜÉ, *Vie de Saint Coloman*, pp. 258 – 266, con riferimenti alle note al testo.

⁴⁴² Vedi WALKER, *Opera*, pp. 221 – 222.

⁴⁴³ Il problema della presenza dei *Dialogi* nella *Vita Columbani* è discusso in DE VOGÜÉ, *La mort dans les monasterès*.

Martini egregii⁴⁴⁴ nostris eorum memoriam dimisere saeculis: plerique aliorum, quos aut fama aut bonorum exempla operum vel virtutum monumenta commendarunt, ut sunt columnae ecclesiarum Hilarius, Ambrosius, Agustinus, qui inter tot saeculi turbidines, et fluctuante mundo, statum ecclesiae sustentarunt, ne, flatu adversante iniquo hac hereticorum procella quatiente, veram fidem adversitas macularet.”⁴⁴⁵

Dunque, due gruppi di opere agiografiche, nessuna delle quali è citata senza un motivo. I santi del primo Gruppo (Antonio, Paolo l'eremita, Ilarione e Martino) sono i padri fondatori del movimento monastico e dell'ideale ascetico, le cui *Vitae* sono state scritte nel IV secolo: il parallelo è, in questo caso, evidente. Da un lato, Giona desidera inserire la *Vita Columbani* – e di conseguenza, attraverso la figura di Colombano che egli costruisce e presenta, il movimento monastico colombaniano nel suo insieme – all'interno dell'illustre tradizione monastica tardoantica del IV secolo, dandogli in questo modo un alone di santità e responsabilità morale non indifferente⁴⁴⁶. Dall'altro, intende rendere esplicito il tipo di opera che intende comporre. Dal punto di vista prettamente letterario, i richiami a queste opere sono numerosi, dimostrando che Giona si rendeva conto della necessità di restare all'interno di una tradizione già stabilita⁴⁴⁷, anche se, come si è visto prima, la struttura caratteristica della *Vita Columbani* – due libri, il primo sul santo fondatore e il secondo sui suoi successori e discepoli – è del tutto inusuale, e non ha precedenti o paralleli nell'agiografia tardoantica e

⁴⁴⁴ L'edizione di Krusch riporta la variante *egregiae*, il cui genere però non concorda con quello di *Martini*. Ritenendo improbabile che si debba sottintendere qui il termine *vitae*, cosa che peraltro renderebbe molto meno scorrevole il discorso, ho preferito riportare nel testo latino la variante *egregii*, attestata in tre codici (A2, A3 e A4 nel *prospectum codicum* di Krusch).

⁴⁴⁵ *VC*, I.1, pp. 151 – 152. “Celebri sapienti hanno celebrato con abilità la splendida vita, rilucente di straordinario splendore, dei santi vescovi e dei padri monaci [...]. Tra costoro, il beato Atanasio ha conservato alla nostra memoria la vita di Antonio, Girolamo quella di Paolo, Ilarione, e altri la cui santa vita rendeva degni di lode, Postumiano, Severo e Gallo quella dell'eccelso Martino: e molti altri hanno tramandato le gesta di altri, illustri per la fama o per gli eccezionali esempi di opere e di virtù, quali sono le colonne della chiesa Ilario, Ambrogio e Agostino, che sostennero la stabilità della chiesa attraverso tante tempeste del secolo nel mondo instabile, affinché, mentre spirava un vento avverso e imperversava la tempesta dell'eresia, l'errore non macchiasse la vera fede.”

⁴⁴⁶ Albrecht Diem ha in un recente articolo preso in analisi la *Vita Columbani* in quanto strumento atto a dare forma e fornire legittimità al movimento monastico colombaniano della metà del VII secolo attraverso la costruzione di un santo fondatore che ha concluso e portato a compimento la tradizione dei grandi padri del monachesimo. Su queste basi, egli ha sottolineato la necessità di analizzare questo legame esplicito voluto da Giona con i santi monastici del IV secolo alla luce dei modelli interpretativi originati dal concetto di “*holy man*” sviluppato da Peter Brown e da quello di “*charisma*” costruito da Max Weber. Vedi DIEM, *Monks, Kings, and the Transformation of Sanctity*, specialmente pp. 522 – 525, con riferimenti in nota alle opere di Brown e Weber.

⁴⁴⁷ Per la presenza di *topoi* letterari comuni alla *Vita Columbani* e alle *Vitae* cui Giona afferma di ispirarsi, vedi PRETE, *La “Vita Sancti Columbani”*, pp. 104 – 110, con una tabella delle corrispondenze testuali.

altomedievale⁴⁴⁸. Dalle stesse parole di Giona, in effetti, si capisce che l'opera che gli era stata commissionata da Bertulfo doveva riguardare esclusivamente la vita di Colombano

“Memini me ante hoc ferme triennium, fratrum conibenta flagitante vel beati Bertulfi abbatis imperio iubente [...] fuisse pollicitum ut almi patris Columbani meo studerem stilo textere gesta [...]”⁴⁴⁹

Di conseguenza, si può concludere che l'idea di scrivere il secondo libro, la sua conformazione, e il tipo di eventi in esso narrati e le informazioni in esso contenute, non rispondano a un'esigenza di imitare dei modelli letterari ma siano dovute interamente all'iniziativa di Giona e rispondano agli scopi che egli stesso si era prefisso. Sarà necessario riprendere questo problema per capire quali potrebbero essere le spiegazioni di questa sua scelta.

I santi del secondo gruppo (Ilario, Ambrogio e Agostino), invece, rispondono a un'esigenza diversa: si tratta di tre vescovi occidentali del IV – V secolo, rinomati per la loro impeccabile ortodossia teologica e il loro impegno nella lotta contro gli eretici. Lo scopo di Giona è in questo caso quello di inserire Colombano – e ancora, di riflesso, i monasteri che alla figura dell'abate irlandese facevano riferimento e per i quali egli scrive – in un contesto di ortodossia e di comunione con Roma. Allo stesso scopo Giona cita un commentario ai Salmi e un trattatello contro gli ariani che Colombano avrebbe composto e che, alquanto sorprendentemente, non si sono conservati⁴⁵⁰. Tuttavia, come abbiamo avuto modo di vedere attraverso l'analisi delle lettere di Colombano stesso, sebbene la tensione di Colombano per l'ortodossia e l'unità all'interno della chiesa fossero genuine, il suo *record* teologico era tutto fuorché immacolato (basti pensare al problema del computo pasquale, che Colombano celebrò per tutta la vita secondo il costume celtico⁴⁵¹, e al sostanziale appoggio da lui fornito alla posizione scismatica in riferimento alla controversia dei tre capitoli⁴⁵²).

⁴⁴⁸ Vedi STANCLIFFE, *Jonas's Life of Columbanus*, p. 200.

⁴⁴⁹ *VC, Epistula ad Waldebertum et Bobulenum*, p. 145: “Ricordo che circa tre anni fa, spinto dall'invito dei fratelli riuniti e dall'ordine del beato abate Bertulfo, [...] promisi di rievocare con la penna le gesta del mio glorioso padre Colombano [...]”.

⁴⁵⁰ Rispettivamente *VC*, I.3, p. 158, e *VC* I.30, p. 221. Vedi sopra, paragrafo 1.1, pp. 23 – 25.

⁴⁵¹ Vedi sopra, paragrafo 1.2.3, pp. 54 – 62.

⁴⁵² Vedi sopra, paragrafo 1.2.4, pp. 73 – 79.

È quindi evidente che Giona, che scriveva in un momento storico e in un contesto politico diversi da quelli in cui era vissuto Colombano, oltre che per un'*audience* differente rispetto a quella per la quale aveva scritto l'abate di Luxeuil e Bobbio, abbia sentito la necessità di costruire attorno al santo fondatore un'aura di perfezione teologica, purificandolo dagli errori teologici che quest'ultimo aveva, anche fortemente, sostenuto in vita. Era un santo perfettamente ortodosso quello che serviva a Giona per celebrare il movimento monastico colombaniano come custode dell'unità ecclesiastica e fonte di legittimazione spirituale per le aristocrazie e le dinastie regnanti, ed è a questo scopo che serve il richiamo ai vescovi che, nel IV – V secolo, si distinsero per la loro lotta alle eresie.

Rimangono due ultimi testi che hanno avuto un ruolo fondamentale nella stesura della *Vita Columbani*, fungendo da modelli e fonti. Si tratta della *Vita* di Nicezio di Treviri, raccontata nel *Liber Vitae Patrum* di Gregorio di Tours, e della *Passio* di Desiderio, vescovo di Vienne, composta da un anonimo chierico della medesima città nel primo quarto del VII secolo, subito dopo l'unificazione dei regni merovingi sotto Clotario II⁴⁵³. Vale la pena di soffermarsi su di essi, poiché in entrambi i casi le similitudini sia testuali sia narrative con la *Vita Columbani* sono talmente evidenti che il loro legame con essa non può essere ignorato. Si deve notare che a differenza di quanto ha fatto per gli altri modelli, che ha citato espressamente, Giona non si preoccupa in questo caso di informare i lettori della dipendenza della *Vita Columbani* da questi due testi: come si vedrà, questo dipende dal fatto che, mentre nel caso dei grandi padri monastici e dei vescovi ortodossi è proprio l'affermazione di usarli come modello a svolgere una funzione precisa, in questo caso è il recupero stesso dei testi ad essere, in sé, carico di significato e conseguenze.

Per quel che riguarda Gregorio di Tours, si nota chiaramente che le opere dello storico dei Franchi hanno avuto un'influenza diffusa sulla stesura della *Vita Columbani*, anche se questo rapporto non è ancora stato studiato nel dettaglio dagli storici: i punti di contatto – tematici, narrativi o testuali – sono in effetti parecchi, e riguardano sia i

⁴⁵³ Per questa datazione, vedi oltre in questo paragrafo, pp. 128 – 129.

Decem Libri Historiarum che i cosiddetti *Opera Minora*⁴⁵⁴. C'è però un'opera in particolare nei cui confronti la *Vita Columbani* è particolarmente in debito: si tratta della *Vita* di Nicezio di Treviri⁴⁵⁵, il cui rapporto con la *Vita Columbani* è stato recentemente notato e analizzato in dettaglio da Albrecht Diem⁴⁵⁶. In effetti, le similitudini tra la vicenda del vescovo di Treviri narrata da Gregorio e quella di Colombano narrata da Giona sono impressionanti, in particolare per quel che riguarda uno dei temi più importanti della *Vita Columbani*, quello del confronto/scontro dell'“uomo di Dio” con i re merovingi (**vedi tavola 1**). Le corrispondenze, nella struttura e nei contenuti, sono tali da non lasciare spazio a dubbi riguardo alla dipendenza della *Vita Columbani* dal testo gregoriano: sia Nicezio sia Colombano, infatti, criticano i re con cui hanno a che fare per i loro comportamenti immorali⁴⁵⁷; sia nel caso di Nicezio che in quello di Colombano l'*escalation* dello scontro è legata al mancato rispetto da parte del re degli spazi inviolabili di un luogo sacro⁴⁵⁸ (le terre di proprietà della chiesa per Nicezio, i luoghi più interni del monastero per Colombano); sia il vescovo di Treviri che l'abate di Luxeuil minacciano di scomunicare il re e i suoi uomini qualora essi non si comportino in modo più consono ai precetti cristiani e, in sostanza, qualora non si sottomettano alla loro superiore autorità obbedendo alle loro ingiunzioni⁴⁵⁹; infine, l'uno e l'altro vengono condannati all'esilio dal re supportato da cortigiani ostili nei loro confronti, ma in entrambi i casi questa manovra fallisce, o comunque non ha successo fino in fondo⁴⁶⁰: Nicezio, infatti, proprio nel giorno in cui dovrebbe partire per l'esilio, riceve una visione della morte di Clotario I (il re che lo aveva condannato all'esilio) e viene restaurato nella sua dignità episcopale dal successore di quest'ultimo, mentre Colombano, poiché la volontà di Dio impedisce la partenza della nave che lo dovrebbe

⁴⁵⁴ Vedi DIEM, *Monks, Kings, and the Transformation of Sanctity*, p. 541, nota 102.

⁴⁵⁵ GREGORIUS TURONENSIS, *Liber Vitae Patrum*, XVII, pp. 277 – 283. I passi saranno citati come *Vita Nicetii*, capitolo, pagina.

⁴⁵⁶ DIEM, *Monks, Kings, and the Transformation of Sanctity*, pp. 538 – 542 e note.

⁴⁵⁷ *Vita Nicetii*, 1, p. 278, e *VC*, I.18, p. 187.

⁴⁵⁸ *Vita Nicetii*, 1, pp. 278 - 279 (*segites pauperorum*) e *VC*, I.19, p.190. (*septa secretiora*).

⁴⁵⁹ *Vita Nicetii*, 2, p. 280 e *VC*, I.19, p. 189. Questa corrispondenza è particolarmente carica di significato in quanto quello di Nicezio è praticamente l'unico caso di scomunica nei confronti di un re che si possa trovare negli scritti di età merovingia.

⁴⁶⁰ *Vita Nicetii*, 2 – 3, p. 280, e *VC*, I.19, p. 191.

riportare in Irlanda secondo la volontà di Teoderico II, resta in *Francia* e si muove più o meno liberamente fino alla morte del suo persecutore⁴⁶¹.

⁴⁶¹ *Vita Nicetii*, 3, p. 280 e *VC*, I.24 – I.29, pp. 206 – 220.

TEMA	<i>Vita Columbani</i>	<i>Vita Nicetii</i>
RIMPROVERI DEL SANTO AL RE PER L'IMMORALITÀ DELLA SUA CONDOTTA DI VITA	Ad Theodericum saepissime cum veniret, coepit vir Dei eum increpare, quur concubinarum adulteriis misceretur et non potius legitimi coniugii solamina frueretur	Venerabatur autem eum rex Theodericus magno honore, eo quod saepius vita eius nudaret, ac crimina castigatus emendatior reddetur.
CONFLITTO LEGATO AL RISPETTO DEGLI SPAZI SACRI	Abactus itaque rex ad virum Dei Luxovium venit; conquestusque cum eo, cur ab conprovincialibus moribus disciscerit, et intra septa secretiora omnibus christianis aditus non pateret	Verumtamen cum propinqui ad urbem, cadente sole, fixis tentoriis, mansionem pararent, illi confestim laxatis equitibus per segites pauperum dimiserunt
MINACCIA DELLA SCOMUNICA	Quae audita, beatus Columbanus litteras ad eum verberibus plenas direxit comminaturque excommunicationem, si emendare dilatando non vellit	Quod cernens beatus Nicetius, misericordia motus, ait: “Expellite quantotius equos vestros a segite pauperis, alioquin removeam vos a communionem mea”
ESILIO COMMUNATO DAL RE	Sed potiores consili se ageret utilia paraturum, ut qui ab omnium saecularium mores disciscat, quo venerit, ea via repetare studeat	Sed et Chlotharium regem pro iniustis operibus saepius excommunicavit, exiliumque minitanti numquam est territus

Tavola 1 Corrispondenze fra la *Vita Columbani* e la *Vita Nicetii*

Il parallelo che Giona vuole istituire qui è molto fine: nel legare la figura di Colombano a quella di un vescovo che ha contestato l'autorità reale in nome dell'obbedienza a Dio e soprattutto dei diritti territoriali ed economici della chiesa, Giona suggerisce implicitamente che anche Colombano, in qualità di abate, goda dello stesso diritto in virtù della sua statura morale e della sua santità⁴⁶². Probabilmente, Giona si rendeva conto che la figura del vescovo godeva di una tradizione più forte di quella dell'abate come polo di autorevolezza sia spirituale che politica, e attraverso un acuto rovesciamento della prospettiva (in effetti, è anche al controllo episcopale che il movimento colombaniano vuole sottrarsi, ed è all'autorità dei vescovi che vuole affiancarsi) assegna quest'autorevolezza a Colombano e la incorpora nel movimento monastico che intende promuovere.

Quanto invece alla *Passio Desiderii*⁴⁶³, prima di tutto bisogna chiarire il problema della sua datazione. L'autore dell'opera pretende di scrivere subito dopo la morte di Brunilde e l'unificazione dei regni merovingi da parte di Clotario II⁴⁶⁴, ma B. Krusch, nella prefazione alla sua edizione del testo, l'ha considerata un falso prodotto nel tardo VIII secolo, posizione che è rimasta pressoché incontrastata in tutta la storiografia successiva fino a tempi molto recenti⁴⁶⁵. Solo recentemente, I. N. Wood ha dimostrato la debolezza delle argomentazioni proposte dall'editore tedesco e ha ipotizzato in modo convincente la genuinità della datazione interna al secondo decennio del VII secolo⁴⁶⁶. Questa nuova datazione è carica di conseguenze, in quanto cambia completamente la prospettiva con cui si deve guardare al rapporto fra la *Passio* e la *Vita Columbani*. Giona, infatti, si riferisce nella sua opera ad una *Vita* di Desiderio⁴⁶⁷ da cui avrebbe tratto le informazioni su di lui: Bruno Krusch e quasi tutti gli studiosi successivi hanno dato per scontato, sulla base della datazione tardiva della *Passio*, che Giona si riferisse

⁴⁶² “La vita di Nicezio, in particolare, aiutava Giona a collocare il comportamento e le azioni di Colombano – specialmente l'irriverenza e la rivendicazione di superiorità morale nei confronti dei governanti terreni, e la sua pretesa che il monastero fosse rispettato con uno spazio sacro – in una linea di esempi consolidati del passato”. DIEM, *Monks, Kings, and the Transformation of Sanctity*, p. 538.

⁴⁶³ L'opera è edita in B. KRUSCH, *Vitae Desiderii Episcopi Viennensis*, pp. 638 – 645, con l'intestazione *Vita altera auctore ignoto*. I passi saranno citati come *Passio Desiderii*, capitolo, pagina.

⁴⁶⁴ *Passio Desiderii*, 14, p. 643.

⁴⁶⁵ KRUSCH, *Vitae Desiderii Episcopi Viennensis*, pp. 626 – 627. Ancora nel 1980 il consenso degli studiosi su questa datazione tarda era totale: vedi FONTAINE, *King Sisebut's Vita Desiderii*, p. 102.

⁴⁶⁶ Vedi WOOD, *The Vita Columbani*, pp. 70 – 71, e WOOD, *Forgery in Merovingian Hagiography*, pp. 373 – 376.

⁴⁶⁷ *VC*, I.27, p. 214.

alla *Vita Desiderii* composta dal re visigoto Sisebuto⁴⁶⁸. In realtà, non c'è alcun altro indizio nella *Vita Columbani* che indichi un legame diretto fra l'opera del re visigoto e quella di Giona, mentre la relazione che lega quest'ultima e la *Passio Desiderii* è evidente: non solo sono gli unici due testi concordi nel datare al 610 – 611 il martirio del vescovo di Vienne (mentre il *Liber Chronicarum* di Fredegario lo data al 607⁴⁶⁹), ma fra i due testi ci sono anche dei paralleli letterali⁴⁷⁰. Anche Krusch aveva notato questi paralleli ma, sempre sulla base della datazione tarda della *Passio*, li aveva interpretati (e con lui gran parte degli studiosi che hanno in seguito affrontato il problema) in un'ottica di dipendenza di quest'ultima nei confronti della *Vita Columbani*⁴⁷¹: grazie alla nuova datazione proposta da Wood, si può affermare che in realtà è il contrario. È la *Vita Columbani* che si è ispirata, nella forma come nella sostanza, proprio alla *Passio Desiderii*. Grazie a questa consapevolezza, è dunque possibile osservare le concordanze fra i due testi secondo una prospettiva corretta (**vedi tavola 2**), e in questo modo esaminare le conseguenze che il legame fra i due testi ha per giungere a una piena comprensione della *Vita Columbani*. In effetti, tra la carriera di Desiderio come viene presentata nella *Passio* e quella di Colombano come viene presentata nella *Vita Columbani* ci sono molte somiglianze, in particolare per quel che riguarda lo scontro con il potere regio e le sue conseguenze (in questo caso, anche gli antagonisti sono gli stessi: nel caso del vescovo di Vienne come in quello dell'abate di Luxeuil, infatti, si tratta di Brunilde e di Teoderico II di Burgundia)⁴⁷².

⁴⁶⁸ KRUSCH, *Vitae Desiderii Episcopi Viennensis*, p. 625, nota 3. Così ancora, per esempio, DE VOGÜÉ, *Vie de Saint Coloman*, p. 79 e DE VOGÜÉ, *En lisant Jonas de Bobbio*, pp. 85 – 86. In realtà non c'è alcuna prova che indichi che Giona conoscesse l'opera del re visigoto piuttosto che l'anonima *Passio*.

⁴⁶⁹ FRED, *LC*, IV.32.

⁴⁷⁰ Come per esempio l'uso della locuzione *secunda Iezabel* (l'aggettivo *secunda* non compare nella *Vita* di Sisebuto) per indicare Brunilde. *Passio Desiderii*, 2, p. 638, e *VC*, I.18, p. 187. KRUSCH, *Vitae Desiderii Episcopi Viennensis*, p. 627.

⁴⁷¹ KRUSCH, *Vitae Desiderii Episcopi Viennensis*, p. 627, nota 2. Così ancora, anche se implicitamente, FONTAINE, *King Sisebut's Vita Desiderii*, pp. 109 – 115.

⁴⁷² A questo proposito vedi anche WOOD, *The Vita Columbani*, p. 71 e FONTAINE, *King Sisebut's Vita Desiderii*, pp. 110 – 111.

TEMA	<i>Vita Columbani</i>	<i>Passio Desiderii</i>
<p>RIMPROVERI DEL SANTO AL RE PER I SUOI COSTUMI ADULTERINI E INVITO A PRENDERE UNA MOGLIE LEGITTIMA CON CUI GENERARE I PROPRI EREDI</p>	<p>Ad Theodericum saepissime cum veniret, coepit vir Dei eum increpare, quor concubinarum adulteriis misceretur et non potius legitimi coniugii solamina frueretur, ut regalis prolis ex honorabilem reginam prodiret et non potius ex lupanaribus</p>	<p>Interrogatur ab ipso principe mundi, si melius esset sortire coniugium, quam per carnis miseriam debaccari. Quid vir sanctus suadere potuit, nisi: “Bonum est uxorem accipere atque, ut decet, legitimos filios procreare”</p>
<p>RUOLO CENTRALE DI BRUNILDE NEL FOMENTARE L’OSTILITÀ NEI CONFRONTI DEL SANTO</p>	<p>Mentem Brunechildis aviae, secundae ut erat Zezabelis, antiquis anguis adiit eamque contra virum Dei stimulatam superbiae aculeo excitat [...] Brunichildis regis animum adversum Columbanum excitat omnique conatu perturbare intendit</p>	<p>Sed ut haec suasio iam dictae Iezabel est fama currente perlata, tunc de repente ardenti consilio vernaculum Christi conatur occidere [...] Excitatur seditio populi plus terrore principis, quam voluntatis exigisset perfidia. [...] Heu virum sanctum a Brunichilde regina nequiter fuisse dampnatum</p>
<p>CONDANNA ALL’ESILIO E AGGRESSIONE DA PARTE DI UN UOMO DEL RE</p>	<p>Sed potiores consili se ageret utilia paraturum, ut qui ab omnium saecularium mores disciscat, quo venerit, ea via repetare studeat. [...] Sed in via ei custos equorum Theuderici occurrit lanceaque virum Dei traicere voluit, sed malivolam animam ultio mox digna praevenit</p>	<p>At ubi hostium manus, territorio Lugdunensi fluvium, sanctus Dei erat. Subito unus ex satellitibus impiorum insipiens et infelix proiecto lapide caput conlisit pastoris: tunc perfidus ille adprehensum ab utraque parte acuto stipite, confracta cervice, anima sancta migravit ad Dominum</p>

<p>APPOGGIO DI CLOTARIO II PER I SUCCESSORI DEL SANTO</p>	<p>Tantommodo poscere, ut sodales suos, qui Luxovio incolebant, regali adminiculo ac presidio foveret. Gratissimum munus rex velut pignus foederis viri Dei ovans recepit nec eius petitioni oblivionis noxam preponit. Omni presidio supradictum monasterium munire studeret, annuis censibus ditat, terminos undique, prout voluntas venerabilis Eusthasii erat, auget omnique conatu ad auxilium inibi hanitantium ob vir Dei amorem intendit</p>	<p>Dei pietate et bonitate repletus Clotharius princeps et dominus ab omnium suorum martiris nutritura, tam clero quam populo, cum summa veneratione fuisset plenius postulatus, ut tanti viri et martiris corpusculus suae mereretur ecclesiae restaurare, tunc princeps, Spiritu sancto admonitus, nolui denegare. Auditur suggestio postulantum, et templi aditus, qui est culmen martirii acquisitus, conceditur loco debito reformari</p>
---	--	--

Tavola 2 Corrispondenze fra la *Vita Columbani* e la *Passio Desiderii*

Per rendersene conto è sufficiente osservare l'esatta corrispondenza della causa prima di dissenso fra i santi e la famiglia reale, vale a dire i rimproveri riguardanti i costumi sessuali del re⁴⁷³, e delle conseguenze che questo dissenso comporta in seguito alla reazione del re, e cioè la condanna all'esilio che colpisce entrambi i santi⁴⁷⁴. Ma i paralleli non si fermano qui: volendo scendere nei dettagli, ce ne sono di più specifici e articolati. Innanzitutto, il ruolo determinante che entrambi i testi assegnano alla regina madre di Burgundia, Brunilde, nel fomentare l'ostilità nei confronti dei due santi e causarne l'espulsione⁴⁷⁵: Giona gioca consapevolmente su questo legame che unisce Desiderio e Colombano, come dimostra il riferimento diretto alla vicenda del vescovo di Vienne e alle persecuzioni da lui subite per mano di Brunilde e Teoderico II che si trova nella parte della *Vita Columbani* che narra l'esilio di Colombano in seguito al suo scontro con il potere regio di Burgundia

“Eo itaque in tempore Theudericus atque Brunichildis non solum adversum Columbanum insaniebant, verum etiam et contra sanctissimum Desiderium Viennensis urbis episcopum adversabantur. Quem primo exilio damnatum multis iniuriis adfligere nitebantur, ad postremum vero glorioso martyrio coronarunt.”⁴⁷⁶

Inoltre, il fatto che entrambi i santi, durante il viaggio sotto scorta che li doveva condurre all'esilio, entrambi i santi vengono attaccati da un uomo che agisce spingendosi al di là degli ordini del re⁴⁷⁷. Desiderio ne muore, mentre Colombano scampa miracolosamente (e, come è quasi ovvio, provvidenzialmente) alla morte, ma questa differenza non è molto rilevante. Quello che conta è osservare che Giona ha inserito l'episodio dell'attacco da parte di un soldato della scorta – pur non potendo evidentemente causare la morte del protagonista – copiandolo dal resoconto della

⁴⁷³ *Passio Desiderii*, 8, pp. 640 – 641, e *VC*, I.18, p. 187.

⁴⁷⁴ Per quanto non esplicitamente nominato, un viaggio sotto scorta verso l'esilio pare il contesto più probabile per gli eventi narrati in *Passio Desiderii*, 9, p. 641 (vedi FONTAINE, *King Sisebut's Vita Desiderii*, p. 110, nota 2). Per Colombano, vedi *VC*, I.19, p. 191: questa versione trova conforto anche nell'*Epistula IV*, in cui le parole di Colombano implicano il suo allontanamento forzato dalla sua comunità.

⁴⁷⁵ Fino ad arrivare, come si è detto, alla comune attribuzione della definizione di *secunda Jezabel* all'anziana regina (*Passio Desiderii*, 2, p. 638, e *VC*, I.18, p. 187). Per un'analisi dettagliata del ruolo assegnato da Giona a Brunilde nella vicenda di Colombano vedi oltre, paragrafo 2.3.3, pp. 170 – 184.

⁴⁷⁶ *VC*, I.27, p. 214: “A quel tempo Teoderico e Brunilde non si accanivano solo contro Colombano, ma erano ostili anche nei confronti del santissimo Desiderio, vescovo della città di Vienne. Dapprima lo condannarono all'esilio e lo afflissero con moltissimi soprusi, e infine lo coronarono con un glorioso martirio.”

⁴⁷⁷ *Passio Desiderii*, 9, p. 641 e *VC*, I.20, p. 197.

Passio Desiderii. Inoltre, nel *climax* dello scontro fra Colombano e Teoderico II (quando il santo, all'interno del monastero di Luxeuil, rimprovera aspramente il re, ancora una volta, per l'inadeguatezza della sua condotta morale e la sua mancanza di rispetto per gli spazi inviolabili del monastero), Giona fa pronunciare a Teoderico le seguenti parole:

“Martyrii coronam a me tibi inlaturam speras; non esse tantae dementiae ut hoc tantum patraret scelus.”⁴⁷⁸

Giona pare richiamarsi, ancora una volta, alla storia di Desiderio. Nella *Passio Desiderii*, infatti, il vescovo di Vienne viene celebrato come un martire⁴⁷⁹: come si è già visto, in questa versione della sua vita egli sarebbe stato effettivamente ucciso per mano di un uomo del re (anche se il re stesso non viene accusato di aver ordinato l'assassinio). Ma qual era lo scopo di Giona nel richiamarsi a Desiderio di Vienne, nel legare alla sua vicenda quella di Colombano? Ancora una volta, certo, si tratta di un vescovo, certamente ben noto al tempo in cui Giona scriveva, che aveva contrastato l'autorità regia facendo leva sull'obbedienza che i regnanti devono prestare agli uomini di Dio: ma in questo caso c'è qualcosa di più specifico. Essere stati perseguitati da Teoderico e Brunilde per aver denunciato le nefandezze del loro regno, infatti, significava poter essere annoverati tra i *supporter* della nuova dinastia regnante su tutta la *Francia* merovingia (e cioè il gruppo familiare di Clotario II che, già re di Neustria, in seguito alle guerre degli anni 610 – 613 aveva assunto il controllo anche degli altri due regni merovingi⁴⁸⁰), che – è bene ricordarlo – era ancora al potere quando Giona componeva la *Vita Columbani*: entrambe le opere, infatti, ci mostrano Clotario II celebrare le vittime del regime precedente, in un caso promuovendo il culto di Desiderio, e nell'altro mostrando un atteggiamento favorevole nei confronti di Luxeuil⁴⁸¹. In quest'ottica, legare Colombano a Desiderio di Vienne serviva a legare, una volta di più, il movimento monastico colombaniano al *milieu* politico formatosi attorno alla dinastia regnante (da Clotario II, a Dagoberto I, a Clodoveo II e Baltilde) e alle famiglie

⁴⁷⁸ *VC*, I.19, p. 191: “Speri di ricevere da me la corona del martirio; ma io non sono così stupido da compiere una tale scelleratezza.”

⁴⁷⁹ Già nel titolo, *Passio Sancti Desiderii episcopi et martyrii*.

⁴⁸⁰ Vedi WOOD, *The Merovingian Kingdoms*, pp. 140 – 144.

⁴⁸¹ *Passio Desiderii*, 15, p. 644 e *VC*, I.30, pp. 222 – 223. Vedi WOOD, *Forgery in Merovingian Hagiography*, pp. 374 – 375.

aristocratiche che ruotavano attorno ad essa, in una dialettica mai lineare e sempre tesa, in cui è possibile individuare rapporti ora di aggregazione, ora di scontro che esprimeva le tensioni di una società in fase di ridefinizione.

Parlando dei riferimenti letterari di Giona si impone un'ultima osservazione, riguardante i legami della *Vita Columbani* con gli scritti di Colombano: fino a che punto Giona conosceva le opere dell'abate di cui si accingeva a redigere la biografia, e in che modo le ha utilizzate? Da una lettura parallela fra la *Vita Columbani* e gli scritti colombaniani appare evidente che Giona li conosceva, almeno in parte, e che li ha utilizzati nella stesura della *Vita Columbani*, anche se in modo fortemente selettivo.

È pur vero che la familiarità di Giona con la figura di Colombano e con il *framework* delle sue idee potrebbe anche originare da altri fattori: di sicuro c'è stata una trasmissione orale, legata alla frequentazione di persone che avevano conosciuto personalmente il fondatore (addirittura, alcuni di coloro che lo avevano accompagnato da Bangor). Altrettanto certamente, il semplice fatto di vivere in monasteri la cui strutturazione e concezione di vita si basavano sui sermoni, le regole, il penitenziale colombaniani non può non avergli fornito una conoscenza, per quanto indiretta, del pensiero di Colombano.

Tuttavia, gli indizi in favore di una conoscenza diretta – e di un conseguente uso nella stesura della *Vita Columbani* – degli scritti di Colombano da parte di Giona sono notevoli e convincenti. Già la sua attività come “archivista” a Bobbio negli anni immediatamente successivi alla morte del fondatore punta in questa direzione: addirittura, essendo proprio Bobbio il luogo in cui le opere di Colombano sono state conservate e copiate in misura maggiore⁴⁸², si può ragionevolmente pensare che egli sia stato in stretto contatto con esse per un certo periodo. Inoltre, ci sono delle prove più dirette, di natura testuale, che emergono da una lettura comparativa delle opere di Colombano e della *Vita Columbani*:

⁴⁸² L'attuale – scarsa e tarda – consistenza della tradizione manoscritta delle opere di Colombano mostra comunque una forte concentrazione di manoscritti bobbiesi, da cui si può inferire che anche subito dopo la morte dell'abate irlandese fossero lì conservate in misura maggiore. Vedi WALKER, *Opera*, pp. xxxv – lxxxii.

- Nella *Vita Columbani* si trovano vari echi testuali degli scritti di Colombano⁴⁸³, e almeno in un caso si recupera un termine (*micrologus*) sufficientemente raro da rendere ragionevole pensare che la fonte debba trovarsi nelle lettere di Colombano⁴⁸⁴.
- Nell'intestazione della lettera dedicatoria, Giona si presenta come *Jonas peccator*, che si richiama direttamente al *Columba peccator*, intestazione preferita delle lettere colombaniane⁴⁸⁵.
- Nella *Vita Columbani* si trovano molte citazioni bibliche comuni a quelle presenti negli scritti di Colombano, ed è possibile pensare che si tratti di un recupero consapevole da parte di Giona⁴⁸⁶; inoltre, comuni agli scritti dell'abate di Luxeuil e Bobbio e all'opera di Giona sono anche gli autori patristici la cui presenza è più massiccia e la cui influenza è più significativa (in particolare si tratta di Girolamo e Cassiano), fino ad arrivare, anche in questo caso, al recupero della medesima citazione letterale⁴⁸⁷.
- Giona dimostra una notevole familiarità con le due regole e con il penitenziale scritti da Colombano. La corrispondenza del tono generale e della sensibilità spirituale è molto forte, come è dimostrato dall'insistenza sui medesimi temi⁴⁸⁸: i più significativi sono l'enfasi con cui si sottolinea l'importanza per la vita religiosa della penitenza, concepita come medicina dell'anima (*penitentiae medicamenta*)⁴⁸⁹ e il posto assolutamente centrale occupato dalla virtù

⁴⁸³ Krusch ne ha contati dieci, in cinque dei quali c'è un recupero letterale (ROSENWEIN, *Emotional Communities*, p. 157, nota 22). È anche vero però che in alcuni di questi casi si tratta di citazioni scritturali o patristiche comuni a Colombano e al suo agiografo – e quindi non è strettamente necessario postulare una dipendenza del secondo dal primo.

⁴⁸⁴ *VC*, II.10, p. 251. *Ep* I.2, p. 2; *Ep* V.1, p. 36.

⁴⁸⁵ *VC*, *Epistula ad Waldebertum et Bobulenum*, p. 144. *Ep* II.1, p. 12; *Ep* III.1, p. 22; *Ep* IV.1, p. 26. Sull'uso di quest'espressione nelle *Epistulae* vedi sopra, paragrafo 1.2.1, testo alla nota 62.

⁴⁸⁶ Citazioni comuni si trovano sia dall'antico testamento (*Salmi*, 69.2; *Proverbi*, 26.11; *Isaia*, 58.1 e 66.2; *Ezechiele*, 33.11) che dal nuovo testamento (*Matteo*, 7.13, 10.22, 11.29 – 30, 18.19, 19.21; *Luca*, 12.49; *Giovanni*, 6.38; *Atti*, 4.32; *Corinzi I*, 3.13, 5.5, 15.46; *Corinzi II*, 6.16; *Efesini*, 4.3; *Filippesi*, 2.3; *Tessalonicesi I*, 5.17; *Apocalisse*, 1.16). Vedi l'apparato critico in DE VOGÜÉ, *Vie de Saint Colomban*.

⁴⁸⁷ Un esempio interessante è l'uso, sia da parte di Colombano (*Ep* IV.2, p. 26), sia da parte di Giona (*VC*, I.5, p.161) dell'espressione *unum velle, unum nolle*, utilizzata per la prima volta da Sallustio e recuperata frequentemente dai padri della chiesa cari ai due autori (fra gli altri, Girolamo e Cassiano). Vedi BIFFI – GRANATA, *Giona di Bobbio. Vita di Colombano*, p.39, nota 121.

⁴⁸⁸ Vedi in generale DE VOGÜÉ, *Vie de Saint Colomban*, pp. 51 – 69.

⁴⁸⁹ Il tema percorre la *Vita Columbani* nella sua interezza, e questa locuzione in particolare compare all'interno del testo di Giona cinque volte: *VC*, I.5, p. 161; I.10, p. 170; *VC*, II.1, p. 232; II.15, p. 266; II.19, p. 273.

dell'obbedienza, che è presentata come l'elemento fondamentale dell'esperienza monastica⁴⁹⁰. A questa corrispondenza si affiancano i frequenti riferimenti di Giona alla *regularis disciplina* che governa la vita dei monaci colombaniani, o alla regola composta dal fondatore per i suoi monaci, sulla base della quale (*ex regula Colombani*) i suoi successori avrebbero fondato e gestito i monasteri colombaniani dopo la morte dell'abate irlandese⁴⁹¹: sebbene sia possibile che queste espressioni si riferiscano, almeno nella maggior parte dei casi, alla regole in uso nei monasteri nei quali Giona ha soggiornato durante la stesura della *Vita Columbani* e non ai testi scritti da Colombano, la corrispondenza anche letteraria di alcuni passaggi della *Vita Columbani* e i testi colombaniani è stringente e punta in direzione di un recupero diretto degli scritti dell'abate irlandese⁴⁹².

- Ancora, Giona parla più volte in modo esplicito degli scritti di Colombano, addirittura invitando chi volesse maggiori informazioni sull'abate irlandese a leggerli⁴⁹³; ed è sempre Giona a informarci dell'esistenza dei due testi (un Commentario ai Salmi e un Libello contro gli Ariani) che ho definito “scritti perduti” di Colombano, che non si sono conservati fino ai nostri giorni e dei quali non si avrebbe avuto dunque notizia se non fosse per la menzione che se ne fa nella *Vita Columbani*⁴⁹⁴.
- Infine, almeno un episodio della *Vita Columbani* si richiama esplicitamente al testo di un'*Epistula* nel clima emotivo e nella narrazione dello svolgersi degli eventi: si tratta del racconto del soggiorno di Colombano presso Nantes, nell'attesa della nave che avrebbe dovuto riportarlo in Irlanda dopo la sua espulsione da Luxeuil e dal regno di Burgundia. In particolare è interessante la

⁴⁹⁰ Tutto il libro I della *Vita Columbani*, soprattutto nella parte centrale, dedicata ai miracoli di Colombano, è permeato da questa tematica. Confronta in particolare *VC*, I.12, pp. 169 – 170 con *RegMon*, I, p. 122 (in cui la centralità dell'obbedienza nel pensiero di Colombano è dimostrata dalla collocazione, dall'enfasi e dalla densità di citazioni bibliche). Vedi anche WOOD, *The Vita Columbani*, pp. 66 – 67.

⁴⁹¹ Queste espressioni (o altre molto simili) compaiono numerose volte nella *Vita Columbani*. Vedi in particolare *VC*, I.10, p. 170; I.14, p. 175; I.26, p. 210; *VC* II.10, pp. 252 e 256; II.11, p. 257 (*regula Columbani*); *VC*, I.19, p. 190; *VC* II.1, p. 231; II.10, p. 252; II.11, p. 257; II.13, p. 263; II. 21, p. 276; II.22, pp. 278 e 279; II.23, p. 282 (*regularis disciplina*). Vedi anche DE VOGÜÉ, *En lisant Jonas de Bobbio*, pp. 79 – 80, e DIEM, *Was Bedeutet regula Columbani*, pp. 67 – 71.

⁴⁹² Le più evidenti sono due: quella fra *VC*, II.9, p. 249 (“cocleam, quam lamberet, crebo crucis signari”) e *RegCen* I, p. 146 (“et qui non signaverit coclear quo lambit”); e quella fra *VC*, II.16, p. 267 (“contumaciae crimen incurrere”) e *RegMon* I, p. 122 (“Qui autem contradixerint contumaciae crimen incurrit”).

⁴⁹³ *VC* I. 30, p. 224.

⁴⁹⁴ Rispettivamente *VC*, I.3, p. 158, e *VC* I.30, p. 221. Vedi sopra, paragrafo 1.1, pp. 23 – 25.

concordanza fra il testo dell'*Epistula IV* e quello della *Vita Columbani* nell'affermare che Colombano non era sottoposto a una stretta sorveglianza e avrebbe potuto allontanarsi liberamente qualora l'avesse voluto⁴⁹⁵.

Su queste basi, è dunque possibile concludere con certezza che Giona conosceva le opere di Colombano e le utilizzò per la stesura della *Vita Columbani*: averlo appurato è importante, perché consente di liberarsi definitivamente dell'idea (piuttosto ingenua e semplicistica, per quanto comoda) che laddove le informazioni fornite da Giona siano chiaramente discordanti rispetto a quelle che si trovano negli scritti colombaniani, questo fatto sia da ascrivere semplicemente a ignoranza. Una considerazione di questo tipo, oltre che poggiare sul presupposto – chiaramente erroneo – che l'intenzione di Giona fosse solo quella di descrivere con esattezza la vita del suo illustre predecessore, o al più di celebrarne la spiritualità, non fa giustizia all'abilità letteraria di Giona. Egli era, al contrario, molto ben informato sugli eventi riguardanti la vita di Colombano: compose la *Vita Columbani* appena venticinque anni dopo la morte del fondatore, anni in cui frequentò assiduamente i principali luoghi in cui Colombano era vissuto ed entrò in contatto con una gran quantità di persone che avevano conosciuto personalmente l'abate, della cui testimonianza diretta e affidabile⁴⁹⁶ poté servirsi. Inoltre, come abbiamo appena mostrato, Giona conosceva gli scritti di Colombano ed era perfettamente al corrente degli sviluppi del movimento monastico che poggiava sulla sua eredità, poiché di tali sviluppi era uno dei protagonisti. Nella sua opera Giona dimostra infatti una sottile abilità di scrittore nel manipolare tutte queste informazioni in suo possesso. Su queste basi, nella consapevolezza quindi che la *Vita Columbani* è un'attenta ed elaborata costruzione letteraria, sarà possibile svolgere un'analisi incrociata delle fonti, per, come ha recentemente scritto A. Diem, “confrontare il Colombano che conosciamo attraverso i suoi scritti [...] con il santo che incontriamo nella narrazione di Giona”⁴⁹⁷

⁴⁹⁵ Confronta *VC* I.23, p. 106, con *Ep* IV.8, p. 34. Nella *Vita Columbani* il tema appare anche in precedenza, quando Colombano viene cacciato per la prima volta da Luxeuil (*VC*, I.20, p. 193).

⁴⁹⁶ *VC*, *Epistula ad Waldebertum et Bobulenum*, p. 145 e p. 147.

⁴⁹⁷ DIEM, *Monks, Kings and the transformation of sanctity*, p. 524.

È dunque bene tenere sempre a mente queste considerazioni sull'abilità letteraria di Giona e sulla sua conoscenza profonda del soggetto che tratta quando si cerca di capire meglio il significato della *Vita Columbani* attraverso il confronto con le altre fonti a nostra disposizione (prime fra tutte, appunto, le opere di Colombano) e di ottenere da essa informazioni di carattere storico. Proprio a partire da queste riflessioni, infatti, sarà possibile analizzare le discrasie fra le informazioni presenti nella *Vita Columbani* e quelle che è possibile ricavare dalle altre fonti, e in questo modo tentare di capire il perché delle scelte consapevoli di Giona su cosa includere e cosa escludere dalla narrazione, su come trattare un particolare evento o processo, su quali personaggi celebrare e quali demonizzare. Se è vero che la *Vita Columbani* è una costruzione letteraria che, nel raccontare la vita di Colombano e quella delle sue comunità, sfrutta le possibilità offerte dal genere agiografico, aggiungendo informazioni, tacendo eventi e processi, ponendo l'accento su alcune questioni piuttosto che su altre (il tutto per servire uno scopo e degli interessi particolari), bisogna chiedersi quali fossero questo scopo e questi interessi: quale funzione doveva assolvere la *Vita Columbani*, e chi era interessato a che lo facesse?⁴⁹⁸ È a queste fondamentali domande che è necessario rispondere per comprendere appieno la portata dell'opera di Giona, e bisogna farlo operando una cauta e attenta disamina proprio degli "errori" (quasi sempre voluti) e dei silenzi di Giona, quali ci appaiono da un'analisi critica della *Vita Columbani* in confronto con gli scritti di Colombano e con le altre fonti a nostra disposizione. Quali sono, dunque, questi "nodi del dissenso" fra l'immagine dell'esperienze di Colombano in Europa per come appare dalla *Vita Columbani* e quella che emerge dalla lettura degli scritti colombaniani e delle altre fonti? E che spiegazione è possibile fornire per chiarirne le cause? Sarà questo che si cercherà di fare nei prossimi paragrafi.

⁴⁹⁸ In questa direzione si è mossa già Clare Stancliffe nel suo studio del 2001, anche se limitatamente alla questione del dissenso ecclesiastico. Vedi STANCLIFFE, *Jonas's Life of Columbanus*, in particolare pp. 201 – 220.

**2.3. LA *VITA COLUMBANI*, IL MONACHESIMO COLOMBANIANO E LE DINAMICHE
POLITICHE DEI REGNI MEROVINGI NEL VII SECOLO**

**2.3.1. “Egregiae doctrinae copiam”: la purificazione del *record* teologico di
Colombano**

Il primo e più evidente elemento sul quale la *Vita Columbani* fornisce un’immagine di Colombano molto diversa da quella che appare dai suoi scritti riguarda l’ortodossia religiosa: le due questioni che questo fenomeno chiama in causa sono il problema della datazione della Pasqua e quello dei Tre Capitoli. Abbiamo visto⁴⁹⁹ che la posizione di Colombano su questi temi era tutt’altro che conforme al cattolicesimo romano e, soprattutto, che le sue divergenze con l’autorità ecclesiastica (i vescovi e il papa) a riguardo di essi furono una delle principali cause dell’ostilità che l’abate di Luxeuil e Bobbio si trovò costretto a fronteggiare. La versione fornita dalla *Vita Columbani* è totalmente diversa. Per quel che riguarda la questione pasquale, essa è semplicemente del tutto assente: in nessun punto della sua opera Giona fa il minimo accenno a questo problema, in un silenzio che, se confrontato con la centralità che la questione riveste nelle *Epistulae*, è davvero impressionante. Quanto invece al problema della controversia dei Tre Capitoli, la situazione è più complicata: Giona affronta il problema, ma lo fa in modo fuorviante. In primo luogo, infatti, la controversia appare solo nel libro II della *Vita Columbani*, e dunque il coinvolgimento del movimento monastico colombaniano nello scisma è collocato cronologicamente ben dopo la morte di Colombano; in secondo luogo, Giona attribuisce le posizioni eterodosse e scismatiche che erano state proprie di Colombano a un monaco ribelle, Agrestio, mentre al contrario il successore diretto di Colombano, l’abate di Luxeuil Eustasio (e con lui l’intero movimento monastico colombaniano), viene presentato come un fedele sostenitore della posizione papale⁵⁰⁰. Siamo quindi di fronte a un evidente rovesciamento delle prospettive.

⁴⁹⁹ Vedi sopra, paragrafi 1.2.3 e 1.2.4, pp. 54 – 62 e 73 – 79.

⁵⁰⁰ *VC*, II.9 – 10, pp. 246 – 255.

Quali sono le motivazioni che hanno spinto Giona a operare in questo modo, sopprimendo le mancanze teologiche e dottrinali di Colombano?

A un primo livello, più immediato, la spiegazione richiama quanto si è già detto sulla volontà di Giona di celebrare Colombano come un santo perfettamente ortodosso: come i riferimenti ai santi vescovi del IV secolo svolgeva questa funzione⁵⁰¹, così anche il silenzio sulle sue mancanze di ordine teologico e dottrinale serve a costruire l'immagine di un santo fondatore in perfetta comunione con la chiesa di Roma, in modo da fondare il prestigio spirituale del movimento monastico che a lui si ispirava su delle solide basi. Ci sono tuttavia delle altre motivazioni, più puntuali anche se meno evidenti, che possono aver spinto Giona a passare sotto silenzio la questione pasquale e il coinvolgimento di Colombano nella disputa sui Tre Capitoli. Per riuscire ad apprezzarle è necessario osservare un po' più da vicino i singoli problemi, poiché ognuno di essi sollevava specifiche difficoltà alle quali la *Vita Columbani* cerca di dare specifiche risposte.

Per spiegare il silenzio di Giona sulla questione pasquale e la profonda discrasia fra di esso e l'effettiva esperienza storica di Colombano in *Francia*, che è stata osservata molto presto dagli studiosi (per esempio già Krusch, nella sua introduzione alla *Vita Columbani*, ha sollevato il problema e ha tentato di fornirne una spiegazione⁵⁰²), è necessario ancora una volta capire il contesto in cui l'opera di Giona è stata composta, gli ambienti nei quali essa doveva circolare e gli scopi che si prefiggeva. Per poter capire il significato dell'operazione di Giona è dunque necessario in primo luogo tenere a mente gli sviluppi della controversia pasquale negli anni successivi alla morte di Colombano. Nel precedente capitolo, abbiamo lasciato le comunità monastiche di Colombano in *Francia* nel 610 circa, dopo la partenza dell'abate da Luxeuil, momento in cui esse celebravano ancora la Pasqua secondo il costume celtico e questo costituiva ancora una preoccupazione centrale per le relazioni del monastero con la società merovingia (e in particolare con i vescovi)⁵⁰³: nel corso dei trent'anni che separano quell'evento dalla stesura della *Vita Columbani*, però, molte cose erano cambiate.

⁵⁰¹ Vedi sopra, paragrafo 2.2.3, pp. 123 – 124.

⁵⁰² KRUSCH, *Vita Columbani*, 1905, pp. 7 – 15, 36 – 38 e 54 – 55.

⁵⁰³ *Ep* IV.3, p. 28.

In particolare, ci sono prove convincenti del fatto che i monasteri colombaniani avessero ormai abbandonato del tutto la pratica pasquale celtica: lo stesso Giona avrebbe in seguito affermato chiaramente, anche se solo nella prefazione della *Vita Iohannis* (e quindi nel 659), di seguire il computo pasquale di Vittorio di Aquitania, come facevano le chiese di *Francia*⁵⁰⁴. Tuttavia, il momento determinante in questo processo si colloca molto prima, negli anni 626 – 628⁵⁰⁵. In quegli anni si collocano infatti due avvenimenti fondamentali per la comprensione dell'abbandono della Pasqua celtica da parte delle comunità colombaniane e più in generale per l'evoluzione successiva del movimento monastico colombaniano: in primo luogo, il concilio di Mâçon (626 – 627)⁵⁰⁶, di cui la *Vita Columbani* fornisce un resoconto, per quanto parziale, nel raccontare la crisi legata alla ribellione di Agrestio. Giona ci informa infatti che in quella sede Agrestio e i suoi alleati accusarono Eustasio e i monaci di Luxeuil di “osservare pratiche contrarie alle norme canoniche” e di “discostarsi dai costumi di tutti gli altri”

“At ille [Agrestius] trementibus labiis et nihil auctoritatis ac elucubrati eloqui abens, ait, superflua quaedam et canonicae institutionis aliena eorum studiis teneri. [...] At ille [Agrestius] prorumpit, se scire Columbanum a ceterorum mores disciscere et ipsa missarum sollemnia multiplicatione orationum vel collectarum celebrare et multa alia superflua, quae cum auctori acsi heresea tradita execrari debere. [...] Agrestius addit garrulitatis noxam, calumniatur capitis comam aliter tondi, alium characterem exprimi et ab omnium mores disciscere.”⁵⁰⁷

In effetti, la questione pasquale non viene mai nominata direttamente, ma è impensabile che una disputa di tale portata non sia stata affrontata da un concilio che emerge anche dalla narrazione della *Vita Columbani* come un evento di capitale

⁵⁰⁴ JONAS BOBIENSIS, *Vita Iohannis Abbatis, Incipit*, p. 326.

⁵⁰⁵ Vedi CHARLES – EDWARDS, *Early Christian Ireland*, pp. 364 – 369, e STANCLIFFE, *Jonas's Life of Columbanus and his disciples*, pp. 207 – 208 e 213 – 216.

⁵⁰⁶ La *Vita Columbani* è in effetti l'unica fonte che conserva la testimonianza di questo concilio. Alla sua data si può risalire grazie al fatto che Fredegario (FRED, *LC*, IV.54) permette di datare al 626 la morte del maestro di palazzo di Burgundia, Varcenario, e la *Vita Columbani* ci informa del fatto che egli, fra i promotori del concilio, morì poco prima che questo avesse luogo (*VC*, II.9, p. 249).

⁵⁰⁷ *VC*, II.9, pp. 249 – 251: “Ma Agrestio [...] dice che nei loro monasteri sono conservate delle pratiche assurde e contrarie alle norme canoniche. [...] Ma Agrestio sbotta, dicendo che sa che Colombano si discostava dai costumi di tutti gli altri, e anche durante le solennità della messa celebrava una moltiplicazione di orazioni e collette, e praticava molte altre cose assurde, le quali, assieme al loro autore, si devono esecrare come tradizioni ereticali. [...]. Agrestio aggiunge una chiacchiera molesta, calunniando con il differente sistema di rasatura del capo, che dà origine a un aspetto differente e si discosta dall'uso di tutti.”

importanza per il riallineamento del movimento monastico colombaniano alla società merovingia: nonostante l'insistenza di Giona nel definire sciocchezze (*fribola*) le accuse di Agrestio, è plausibile che esse andassero al contrario a colpire nel segno, indicando delle pratiche eterodosse dei monasteri colombaniani. In secondo luogo, il viaggio di Bertulfo a Roma per ottenere il supporto di Papa Onorio I contro il vescovo di Tortona, Probo (628): l'esito di questo viaggio – del quale, è bene ricordarlo, Giona fu testimone oculare – sarebbe stato il documento di esenzione papale per il monastero, che lo sottraeva alla giurisdizione del vescovo diocesano per collocarlo sotto il diretto controllo della sede di Roma⁵⁰⁸. Del documento e della sua importanza ci si occuperà più avanti, quando si affronteranno i problemi relativi al ruolo del monastero di Bobbio nel regno Longobardo: quello che interessa a questo punto, invece, è rilevare il contenuto del dialogo fra Bertulfo e Onorio per come è riportato nella *Vita Columbani*

“[...] superfatus abba, in cuius obsequium ego interfui, ad Honorium papam accessit. Cui cum rei causam patefecisset, ille de industria quaerit, quae sit consuetudo regularis disciplinae. Cumque cuncta alacri animo in aures praesulis degessisset, placuit beato Honorio regularis series, religionis cultus hac humilitatis indicia. Tenuit ergo eum quantisper, et cottidiano effamine Bertulfum roborare nisus, ut cepti itineris laborem non relinqueret et Arrianae pestis perfidiam evangelico mucrone ferire non abnueret.”⁵⁰⁹

La situazione è molto interessante, poiché il papa risulta da un lato molto interessato alle pratiche monastiche e liturgiche di Bobbio, e dall'altro preoccupato di convogliare le energie missionarie del monastero in direzione della lotta all'eresia e del rafforzamento dell'ortodossia romana. Anche in questo caso, però, il problema della Pasqua non trova spazio nella narrazione. Tuttavia, si sa che è proprio questo uno dei momenti in cui il papato era più impegnato sul fronte della lotta al costume celtico per la datazione della Pasqua, poiché nell' *Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum* di Beda

⁵⁰⁸ *VC*, II.23, p. 283. E' grazie a questo documento, datato 11 giugno 628 (CIPOLLA, *Codice Diplomatico*, p. 103), che si può risalire alla data del viaggio di Bertulfo a Roma.

⁵⁰⁹ *VC*, II.23, pp. 282 – 283: “[...] il suddetto abate, nel cui seguito ero anche io, giunse presso il papa Onorio. Dopo che fu esposta la questione, il papa si informò presso di lui con attenzione su quale fosse la disciplina regolare. E poiché l'abate raccontò tutto, con animo trasportato, alle orecchie del pontefice, il beato Onorio approvò l'insieme della regola, le usanze della religione e i segnali di umiltà. Trattene pertanto Bertulfo presso di sé per un certo periodo, e con uno sforzo quotidiano si adoperava per rafforzare in lui la risoluzione di non abbandonare la fatica intrapresa e di non rinunciare a combattere la perfidia dell'eresia ariana con la spada del Vangelo.”

viene menzionata una lettera inviata alle chiese d'Irlanda, proprio nel 628 – 629⁵¹⁰, dallo stesso papa Onorio I, in cui egli ingiungeva loro di celebrare la Pasqua come si faceva nel resto della Cristianità⁵¹¹. In un tale contesto, è del tutto implausibile che il papa, in un incontro in cui si interessa delle dottrine dei monaci di Bobbio e spinge perché essi predichino l'ortodossia romana agli ariani, non abbia sollevato il problema della datazione della Pasqua: non si può che concludere che a Bobbio avessero già abbandonato il computo celtico per conformarsi a quello in uso a Roma. Non bisogna dimenticare che, come dimostrano molto bene sia la carriera monastica di Giona sia le origini familiari e il percorso spirituale dei primi due successori di Colombano a Bobbio, Attala e Bertulfo (entrambi erano infatti membri dell'aristocrazia di *Francia* e avevano cominciato la loro esperienza monastica a Luxeuil⁵¹²), i rapporti fra le varie fondazioni colombaniane erano molto stretti: è quindi ragionevole pensare che, proprio a seguito delle tensioni culminate nel concilio di Mâçon, i monasteri colombaniani in *Francia* (primo fra tutti Luxeuil) abbiano abbandonato il costume celtico per il calcolo della data della Pasqua e che, subito dopo, la stessa cosa sia avvenuta anche a Bobbio.

Questa consapevolezza sull'evoluzione delle pratiche liturgiche nei monasteri colombaniani (assieme al computo celtico per la datazione della Pasqua è molto probabile che essi avessero abbandonato anche la peculiare tonsura propria della cristianità insulare, visto che le due cose erano percepite, dai contemporanei, come profondamente legate e il loro uso o abbandono andavano spesso di pari passo⁵¹³) è fondamentale per poter dare una spiegazione più circostanziata del silenzio di Giona.

Prima di poterlo fare, però, è necessario anticipare due questioni che saranno analizzate in modo più dettagliato più avanti: in primo luogo, il problema dell'evoluzione del rapporto fra il monachesimo colombaniano e l'episcopato di *Francia*; e, in secondo luogo, l'importanza delle relazioni fra il monastero di Bobbio e il papato di Roma. Per quel che riguarda il primo problema, si può rapidamente riassumere osservando che negli anni fra l'espulsione di Colombano dalla Burgundia e la stesura della *Vita Columbani* si verificò un profondo mutamento: abbiamo osservato nel capitolo primo che il rapporto di Colombano con l'episcopato fu caratterizzato, per

⁵¹⁰ WALSH – O'CROININ, *Cummian's Letter*, pp. 4 – 6.

⁵¹¹ BEDA, *Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum*, III.19.

⁵¹² Vedi oltre, paragrafo 2.3.2, pp. 153 – 154.

⁵¹³ Vedi JAMES, *Bede and the Tonsure Question*.

tutta la durata del suo soggiorno in *Francia*, da una costante ostilità che poteva sfociare nello scontro aperto; vedremo nei prossimi due paragrafi che a partire dagli anni '30 e '40 del VII secolo i vescovi di *Francia* e i gruppi parentali aristocratici dei quali facevano parte diventarono degli importanti sostenitori dei monasteri colombaniani. Quanto al secondo problema, esso sarà analizzato in modo più diffuso nel capitolo conclusivo⁵¹⁴: per ora basti osservare che, date la situazione di divisione religiosa che caratterizzava la penisola italiana e il regno longobardo, la collocazione geografica del monastero di Bobbio e il suo rapporto privilegiato con la corte regia longobarda, e la spinta evangelizzatrice che ha caratterizzato i pontificati di questi decenni, il papato vedeva nella fondazione colombaniana un avamposto cattolico, ortodosso e legato a Roma. Nel territorio di Bobbio, infatti (come del resto in quasi tutte le regioni rurali d'Europa nell'Alto Medioevo), il cristianesimo romano doveva ancora attecchire completamente e prendeva spesso la forma di una religiosità sincretistica in cui, accanto alla fede in Cristo, permanevano riti e credenze pagane di varia origine, situazione peraltro aggravata nello specifico caso dalle divisioni interne fra cattolici, eretici ariani e scismatici tricapitolini⁵¹⁵.

Alla luce di queste considerazioni, la scelta di Giona emerge in tutto il suo significato. Negli anni in cui egli componeva la *Vita Columbani*, infatti, la questione pasquale non rappresentava più un problema, dato che i monasteri colombaniani si erano allineati alle pratiche delle chiese di *Francia* abbandonando quelle caratteristiche del fondatore; quei vescovi che si erano scontrati duramente con Colombano, anche a causa della questione pasquale e dell'intransigenza di Colombano nel difendere il costume celtico, erano diventati fra i maggiori supporter delle comunità monastiche colombaniane in *Francia*; il papato, che era il garante dell'indipendenza del monastero e allo stesso tempo l'autorità dalla quale esso dipendeva, vedeva in Bobbio uno strumento per rafforzare la presenza cattolica ortodossa nel territorio longobardo e presso la corte regia di Pavia, nell'orizzonte di una spinta verso la riunificazione teologica e dottrinale della Cristianità. Sottolineare il coinvolgimento di Colombano nella controversia pasquale, mettendo così in risalto una questione che aveva separato l'abate irlandese sia dai vescovi che dal papato, sarebbe stato assolutamente

⁵¹⁴ Vedi oltre, paragrafo 3.3, pp. 239 – 256.

⁵¹⁵ Vedi LA ROCCA, *La cristianizzazione dei Barbari*, in particolare pp. 1 – 5 e 15 – 18.

controproducente per le comunità monastiche colombaniane, nel cui interesse Giona stava scrivendo la *Vita Columbani*: farlo, in effetti, avrebbe in primo luogo allontanato il santo fondatore dal movimento monastico che si ispirava alla sua figura e alla sua esperienza, poiché esso aveva abbandonato le sue posizioni; in secondo luogo, sottolineare questi aspetti avrebbe minato l'autorità e il prestigio spirituali dell'abate irlandese, che al contrario erano fondamentali per garantire l'autorità e il prestigio spirituali delle comunità monastiche colombaniane; infine, soprattutto, avrebbe potuto rappresentare una causa di frizioni fra i monasteri colombaniani e i loro principali patrocinatori, i vescovi di *Francia* e il Papato di Roma. Conveniva di gran lungo sotterrare l'intera questione sotto una profonda coltre di silenzio e garantire ai monasteri colombaniani il loro prestigio spirituale e l'appoggio di quelle forze esterne.

Queste ultime riflessioni sul legame fra il monastero di Bobbio e la sede pontificia di Roma sono, a maggior ragione, valide anche per spiegare il modo in cui la *Vita Columbani* affronta la questione dei Tre Capitoli: è evidente che in una situazione di scisma come quella che caratterizzava la cristianità cattolica (cioè non ariana) dell'Italia settentrionale un monastero direttamente dipendente dall'autorità del Papa non poteva permettersi di basare la sua santità su una figura anche solo vagamente compromessa sul versante delle posizioni teologiche antipapali. Ma perché allora Giona non si limitò a ignorare la questione, come fece con la controversia sulla datazione della Pasqua? In primo luogo, si può sottolineare il fatto che negli anni durante i quali Giona scriveva la *Vita Columbani* la controversia pasquale era diventata un fenomeno ormai esclusivamente insulare⁵¹⁶ e, per quanto sicuramente preoccupasse ancora i papi (è sempre l'*Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum* di Beda a conservare la memoria, e in questo caso anche il testo, della lettera inviata nel 640 da papa Giovanni IV a un gruppo di vescovi irlandesi per esortarli ad adottare il costume romano⁵¹⁷), certamente non era più un problema centrale nei territori in cui sorgevano i monasteri colombaniani: al contrario, lo scisma dei Tre Capitoli era ancora vivo e vegeto, e continuava a essere causa di profonde divisioni fra le comunità cattoliche dell'Italia settentrionale, provocando in questo modo la preoccupazione del papato. Era quindi necessario liberare definitivamente il campo da qualsiasi dubbio sull'ortodossia romana dei monasteri

⁵¹⁶ CHARLES – EDWARDS, *Early Christian Ireland*, pp. 408 – 409.

⁵¹⁷ BEDA, *Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum*, III.19.

colombaniani: per questo motivo, limitarsi a sorvolare il problema evitando ogni riferimento a esso poteva non essere sufficiente. In particolare, queste garanzie erano necessarie per celebrare il legame fra il monastero di Bobbio e la sede pontificia. Proprio Onorio I infatti, il papa che nel 628 aveva concesso al monastero il documento di esenzione che lo liberava dalle ingerenze dell'autorità episcopale diocesana e lo rendeva dipendente dalla sola autorità di Roma, era stato colui che aveva lanciato una delle più dure offensive contro gli scismatici tricapolini: nel medesimo 628, infatti, egli aveva installato Primigenio, suddiacono della chiesa di Roma e quindi uomo di provata fedeltà, sulla sede patriarcale di Grado, al contempo invitando tutti i vescovi della provincia ecclesiastica di Venezia e Istria a riconoscerlo e sottomettersi a lui, e il re Longobardo Arialdo a catturare e consegnare alla giustizia Fortunato, il patriarca scismatico di Aquileia⁵¹⁸; inoltre, a lui sarebbe stata attribuita, nell'epitaffio e in un'epigrafe dedicatoria, la sconfitta degli scismatici e il ritorno dell'unità ecclesiale⁵¹⁹. Di conseguenza, Giona fu in un certo qual senso costretto a occuparsi della questione, proprio per rovesciare le possibili accuse che era effettivamente possibile muovere alla figura di Colombano. Innanzitutto, quindi, nella *Vita Columbani* l'abate irlandese non è in alcun modo coinvolto personalmente nella vicenda, che è collocata nel periodo del concilio di Maçon, quando Colombano era morto da più di dieci anni. Inoltre, il movimento monastico colombaniano viene presentato come il più strenuo e autentico difensore della posizione romana: nella *Vita Columbani*, infatti, la crisi è provocata dall'appoggio offerto agli scismatici da Agrestio, dipinto come un "elemento dissidente" che non fa veramente parte della comunità ma l'ha abbandonata. La comunità, al contrario, è personificata in questa vicenda da Eustasio, abate di Luxeuil: egli viene descritto, allo stesso tempo, da un lato come il vero erede di Colombano e della sua religiosità, e dall'altro come un esempio di perfetta ortodossia che non cede neanche per un attimo alle tentazioni di Agrestio e, al contrario, lo esclude dalla comunione con gli altri monaci

⁵¹⁸ Queste informazioni sono contenute nella lettera per i vescovi della provincia di Venezia e Istria che Onorio I consegnò a Primigenio assieme al pallio patriarcale, edita in GUNDLACH, *Epistulae Langobardicae Collectae*, 3, pp. 694 – 696.

⁵¹⁹ Il testo di entrambi è riportato in DUCHESNE, *Liber Pontificalis*, p. 324 – 326. Vedi anche AZZARA, *Il regno longobardo in Italia*, p. 220 – 221.

“ [...] qui [Eusthasius] eius [beati Columbani] doctrinis inbutus fuisset, presertim cum cernerent in discipulum magistri instituta manare [...]”⁵²⁰

“[...] ipse [Agrestius] ad Luxovium properat, Eusthasium scismatis aculeis temptat, si sanam mentem sua vesania corrumpere queat. Quo venerandus vir [...] postquam salutaribus monitis mentem peste corruptam et saluber antidoto curare nequisset, a suo ac suorum collegio segregavit.”⁵²¹

È in quest’ottica che vanno letti anche i riferimenti alla “comunione con la sede romana e con tutto il mondo” (*communio Romanae sedis ac totius orbis*)⁵²²: in altre parole, il papa può dormire sonni tranquilli, perché il movimento monastico colombaniano non solo non ha abbandonato neppure per un istante la corretta dottrina, ma anzi ha combattuto fieramente coloro che le si opponevano. Ci sono però delle altre motivazioni che spinsero Giona a inserire la vicenda di Agrestio nella *Vita Columbani* e a costruirla nello specifico modo in cui lo fece: essa, infatti, pur prendendo spunto dalla questione dei Tre Capitoli e svolgendo come si è visto una precisa funzione in rapporto a essa, rappresenta in effetti uno dei momenti fondamentali dell’intera opera. Attraverso la narrazione della ribellione di Agrestio e della sua sconfitta da parte della comunità monastica, come vedremo, Giona riesce in un colpo solo a svolgere una serie di operazioni vitali per il successo del movimento monastico colombaniano: vedremo nel corso dei prossimi paragrafi quali siano stati i fenomeni che caratterizzarono il movimento monastico colombaniano negli anni fra la morte di Colombano e la stesura della *Vita Columbani*, e quali problemi essi comportassero per la stesura dell’opera di Giona, in modo da capire in che modo la narrazione della vicenda di Agrestio potesse rivelarsi uno strumento utile ad affrontarli⁵²³.

⁵²⁰ *VC*, II.9, p. 246: “[...] Eustasio era imbevuto della dottrina del beato Colombano, e si vedevano gli insegnamenti del maestro fluire nel discepolo [...]”.

⁵²¹ *VC*, II.9, p. 248: “[...] Agrestio torna a Luxeuil e tenta Eustasio con gli aculei dello scisma, per cercare di corrompere la sua anima di sani principi con la sua follia. Al che il venerabile uomo [...], dopo aver compreso che non poteva curare con i suoi ammonimenti salutari e il suo antidoto curativo, lo esclude dalla comunione con lui e con la sua comunità.”.

⁵²² *VC*, II.9, p. 247.

⁵²³ Vedi oltre, paragrafo 2.3.3, pp. 193 – 196.

2.3.2 “Scottorum gens omnium gentium fide praepollens”: l’Irlanda assente e il coinvolgimento dell’aristocrazia merovingia nello sviluppo del monachesimo colombaniano nel VII secolo

Abbiamo visto nel precedente capitolo che una delle componenti fondamentali del pensiero di Colombano, che influenzò in maniera molto rilevante il modo in cui egli gestì le sue relazioni con le autorità politiche ed ecclesiastiche con le quali entrò in contatto, era la piena e fiera consapevolezza delle sue origini irlandesi e del prestigio che ne derivava in virtù della purezza nella fede della cristianità irlandese⁵²⁴.

Può dunque risultare sorprendente che questa *irishness* sia quasi del tutto assente nella *Vita Columbani*. In effetti, un singolo passaggio nell’opera di Giona presenta delle considerazioni affini a quelle così marcatamente evidenti nelle *Epistulae* nel celebrare la cristianità irlandese

“Columbanus etenim qui et Columba ortus Hibernia insula, extremo Oceano sita [...]. Hanc Scottorum gens incolit, gens quamquam absque reliquorum gentium legibus, tamen in christiani vigoris dogmate florens, omnium vicinarum gentium fide praepollet.”⁵²⁵

È questo in sostanza l’unico riferimento all’Irlanda in quanto culla di una cristianità pura e superiore alle altre. Inoltre, è un fatto significativo che questo passaggio sia collocato all’inizio dell’opera, laddove cioè Giona parla dell’Irlanda in sé senza che essa sia necessariamente legata all’esperienza di Colombano in Europa e agli sviluppi del movimento monastico legato alla sua figura: non che Giona non celebri la purezza della fede di Colombano e la presenza costante della grazia divina in lui (o, dopo la sua morte, la permanenza di questi attributi nei monasteri colombaniani). Al contrario, la fede è costantemente presente nella *Vita Columbani*: forse in parte esagerando, ma cogliendo sicuramente uno dei caratteri centrali del testo, A. de Vogüé ha affermato che “di tutte le virtù, la *fides* cristiana è senza dubbio quella maggiormente esaltata nella Vita di Colombano, che appare nel suo insieme come un vero e proprio inno alla

⁵²⁴ Vedi sopra, paragrafo 1.2.2, pp. 45 – 49.

⁵²⁵ *VC*, I,2, pp. 152 – 153: “Colombano, detto anche Colomba, nacque nell’isola d’Irlanda, sita all’estremità dell’Oceano [...]. Abita questa terra il popolo degli Irlandesi, che anche senza le leggi degli altri popoli, è tuttavia fiorente per l’ardore cristiano nella dottrina e supera nella fede tutte le genti vicine.”.

fede”⁵²⁶. Tuttavia, mai nella *Vita Columbani* questa celebrazione viene messa in relazione con le origini irlandesi dell’abate di Luxeuil e Bobbio o con una presunta identità irlandese dei monasteri appartenenti al movimento monastico da lui originato: e sì che gli spunti per operare questo legame non sarebbero mancati. Si pensi ad esempio ai passaggi in cui la *Vita Columbani* lamenta apertamente lo stato di decadenza della religione cristiana in *Francia* e in *Langobardia*, presentando al contempo le attività intraprese da Colombano e dai suoi discepoli per diffondere la fede ortodossa e la corretta dottrina attraverso la predicazione e l’esempio

“[...] ad Gallias tendunt, ubi tunc vel ob frequentia hostium externorum vel neglegentia praesulum religionis virtus pene abolita habebatur. Fides tantum manebat christiana, nam penitentiae medicamenta et mortificationis amor vix vel paucis in ea repperabatur locis. Agebat venerandus vir, ut, quaecumque loca progredieretur, verbum evangelicum adnuntiaret. Erat enim gratum hominibus, ut quod facundiae cultus adornabat, elucubrante praedicationis doctrina, simul et exempla virtutum confirmabant.”⁵²⁷

“[...] Italiam ingreditur, ubi [...] hereseorum fraudes, id est Arriane perfidie, scripturarum cauterio discerpi ac desecari vellet [...]”⁵²⁸

Non ci sarebbe stata occasione migliore per sottolineare l’alterità – e la superiorità – dell’Irlanda rispetto al resto dell’Europa: era stato questo, infatti, l’atteggiamento dello stesso Colombano, che aveva esplicitamente contrapposto la misera situazione morale e religiosa di un’Europa in decadenza (*Europa flaccens*)⁵²⁹ alla purezza dell’Irlanda, dove non ci fu mai “alcun eretico, alcun ebreo, alcuno scismatico” (*nullus hereticus, nullus Iudaeus, nullus schismaticus*)⁵³⁰. Niente di simile trova spazio nella *Vita Columbani*. Certo, Colombano e i suoi discepoli si battono per risollevare le sorti della cristianità europea: nel primo dei passi sopra citati, per esempio, essi si adoperano per restituire

⁵²⁶ DE VOGÜE, *Vie de Saint Coloman*, p. 26.

⁵²⁷ *VC*, I.5, p. 161: “[...] si dirigono verso le Gallie; a quel tempo la virtù religiosa era in quel luogo quasi estinta, a causa del gran numero dei nemici esterni o della negligenza dei pastori. Rimaneva infatti soltanto la fede cristiana, mentre a malapena si trovavano qua e là i rimedi della penitenza o l’amore della mortificazione. Il venerabile uomo si adoperava per annunciare la parola del Vangelo in ogni luogo in cui giungesse: essa era infatti gradita agli uomini, in quanto quello che era arricchito dalla ricercatezza dell’eloquenza, era confermato dalla profonda dottrina della predicazione e allo stesso tempo anche dagli esempi della virtù.”

⁵²⁸ *VC*, I.30, pp. 220 – 221: “entrò in Italia, dove [...] si adoperava per disperdere ed estirpare le menzogne degli eretici, cioè la perfidia ariana, con il cauterio delle Sacre Scritture [...]”.

⁵²⁹ *Ep* I.1, p. 2.

⁵³⁰ *Ep* V.3, p. 38.

sostanza all'ideale di una vita monastica e ascetica rigorosa e pura, mentre nel secondo lottano per sconfiggere l'eresia. Certo, essi lo fanno attraverso la predicazione della corretta dottrina evangelica e l'esempio del comportamento aderente ai precetti della scrittura. Ma nella narrazione di Giona tutto questo non deriva mai dalla loro origine etnica irlandese, o per meglio dire dalla loro appartenenza a una specifica cristianità celtico-insulare che, sulla base dell'unicità e della purezza delle sue tradizioni religiose, li avrebbe resi diversi e migliori rispetto alle società con cui entrarono in contatto.

Quest'assenza è ancora più evidente se si analizza il modo in cui viene presentata l'esperienza dell'altro gruppo di *peregrini* irlandesi attivi in *Francia* nel settimo secolo circa cinquant'anni dopo Colombano, Fursa e i suoi fratelli Ultano e Foillano. Nelle fonti che si occupano della loro attività missionaria nel Nord-Est di *Francia* (nella zona di frontiera dei due regni di Austrasia e Neustria, in un territorio legato al gruppo parentale dei Pipinidi) e dei monasteri da essi fondati in quella regione, infatti, è posto un forte accento sulla specificità irlandese dei santi e delle fondazioni monastiche legate alla loro attività (Lagny, Péronne, Fosses, Nivelles)⁵³¹. Per esempio, nelle opere agiografiche ad essi dedicate – che furono composte in gran parte in epoca merovingia⁵³² – è presente, diversamente che in qualunque *Vita* dedicata ai protagonisti del monachesimo colombaniano, la figura di Patrizio, patrono d'Irlanda: le sue reliquie, infatti, sarebbero state portate in *Francia* da Fursa e Foillano e installate nei monasteri da loro fondati⁵³³, e il suo culto sarebbe stato celebrato anche a Nivelles⁵³⁴. Inoltre, sono proprio Péronne e Fosses a vedersi attribuito, da alcune fonti del IX secolo, l'attributo di *monasterium scottorum*⁵³⁵. Non è questa la sede per discutere le cause di questa insistenza delle fonti legate a questi monasteri sulla *irishness* che li avrebbe caratterizzati, né per stabilire fino a che punto si trattasse di informazioni aderenti alla realtà e non, al contrario, di una precisa scelta da parte dei compilatori delle fonti

⁵³¹ Vedi WOOD, *The Vita Columbani*, p. 69, e DIERKENS, *Prolégomènes à une histoire*, p. 385 – 388 e note (che però a mio avviso esagera nel vedere in queste rivendicazioni l'espressione di una reale identità irlandese di questi monasteri) per l'individuazione e l'analisi di questi elementi irlandesi.

⁵³² FOURACRE – GERBERDING, *Late Merovingian France*, pp. 301 – 303.

⁵³³ *Vita Fursei*, 19.

⁵³⁴ *Vitae Sanctae Geretrudis*, 7.

⁵³⁵ *Annales Mettenses Priores*, A 690, p. 12 (Péronne), EINHARDUS, *Translatio et Miracula Sanctorum Marcellini et Petri*, IV.15, p. 262 (Fosses).

medesime legata ai loro specifici interessi⁵³⁶: il punto è invece quello di notare che, mentre le fonti che riguardano questi monasteri e i loro fondatori (sia interne sia esterne alle comunità monastiche, e risalenti sia al periodo immediatamente successivo alla loro fondazione sia all'età carolingia⁵³⁷) si sono preoccupate di sottolinearne la particolare *irishness*, questo non è mai accaduto per quello che riguarda il movimento monastico colombaniano. Come abbiamo visto, infatti, la *irishness* è quasi totalmente assente già nella *Vita Columbani*, che è in sostanza il testo fondativo del movimento ed è stata scritta proprio negli anni della sua espansione. Questo fatto merita dunque un'analisi più approfondita.

Da cosa dipende, dunque, questa evidente discrasia fra l'impostazione di Colombano e quella del suo biografo relativamente all'origine ultima della purezza nella fede e nei comportamenti dell'abate di Luxeuil e dei suoi discepoli e al prestigio che ne deriva? Il nodo fondamentale per comprendere questa trasformazione è costituito dagli sviluppi del movimento monastico colombaniano nei decenni successivi alla morte del fondatore e nella struttura del network di relazioni aristocratiche che ruotavano attorno ad esso all'epoca in cui Giona componeva la sua opera. Nella *Vita Columbani*, in effetti, la superiorità morale e spirituale di Colombano, dei suoi successori come abati di Luxeuil e Bobbio, dei monaci delle loro comunità, delle monache di Faremoutiers (dunque di un monastero di "seconda generazione", non fondato direttamente da Colombano ma facente parte del movimento monastico legato alla sua influenza) derivano proprio, in modo del tutto autoreferenziale, dalla loro appartenenza al movimento monastico colombaniano: l'assenza della *irishness* dalla *Vita Columbani* dipende quindi dal fatto che, diversamente rispetto all'effettiva esperienza di Colombano stesso, essa non era necessaria per gli scopi che il testo si prefiggeva e per gli ambienti nei quali circolava e

⁵³⁶ Su entrambe le questioni vedi FOURACRE – GERBERDING, *Late Merovingian France*, pp. 314 – 319, che argomentano in modo abbastanza convincente che da un lato l'insistenza sull'*irishness* riscontrabile già nelle fonti di età merovingia è legata al supporto del gruppo familiare dei Pipinidi a queste fondazioni monastiche, e dall'altro che essa è soprattutto di una scelta consapevole, poiché alla prova dei fatti non sono riscontrabili elementi particolarmente caratterizzanti in senso irlandese queste comunità monastiche.

⁵³⁷ Sulla presenza o meno di riferimenti all'*irishness* di questi monasteri e di quelli colombaniani nelle fonti di età Carolingia, con un'analisi delle possibili cause dell'applicazione o meno di "etichette irlandesi", vedi MEEDER, *The Irish Foundations and the Carolingian World*, (lezione tenuta alla LXVII Settimana di studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo a Spoleto nell'aprile 2009, di prossima pubblicazione).

veniva letto. E non era necessaria proprio perché né il movimento monastico colombaniano in senso stretto, né il *network* aristocratico e regio che gli ruotava attorno ne avevano in alcun modo bisogno per trovare in essa prestigio o legittimazione spirituali. Non bisogna dimenticare che la gran parte dei principali protagonisti di quella che è stata definita la “seconda generazione” del monachesimo colombaniano⁵³⁸, e cioè tutti quegli abati, vescovi, membri dell’alta aristocrazia o figure di spicco alla corte regia legati allo straordinario successo del movimento monastico nel secondo quarto del VII secolo, non avevano alcun tipo di connessione diretta con l’Irlanda, ma erano al contrario membri dell’aristocrazia franca e/o figure di spicco alla corte dei re merovingi, il cui orizzonte politico e i cui interessi erano prevalentemente incentrati in *Francia*.

Anche volendosi limitare ai personaggi esplicitamente citati dalla *Vita Columbani*, se ne possono elencare un gran numero: un breve sguardo alle informazioni che il testo di Giona ci fornisce su di loro consentirà di apprezzare l’ampiezza del fenomeno in questione.

In primo luogo, dopo aver ricordato che lo stesso Giona non aveva assolutamente nulla di irlandese, essendo nato a Susa e avendo vissuto tutta la sua vita fra la *Langobardia* e la *Francia*, è bene analizzare le origini dei futuri abati dei due principali monasteri fondati da Colombano stesso, Luxeuil e Bobbio:

- Attala, monaco a Luxeuil sotto Colombano e in seguito secondo abate di Bobbio negli anni in cui Giona stesso abbracciò la vita monastica (615 – 626). Lo stesso Colombano si era rivolto a lui come “mio autentico seguace” (*verus sequax meus*⁵³⁹), e la *Vita Columbani* lo presenta come membro di un’importante famiglia dell’aristocrazia di Burgundia

“[...] Athala [...] ex Burgundionorum genere, nobilis natione sed nobilior sanctitate, per vestigia magistri secutus.”⁵⁴⁰

⁵³⁸ PRINZ, *Frühes Mönchtum im Frankenreich*, p. 122.

⁵³⁹ *Ep* IV.2, p. 26.

⁵⁴⁰ *VC*, II.1, p. 230: “[...] Attala [...] di origine Burgunda, nobile di nascita ma ancor più nobile per la santità, seguì le orme del maestro.”

- Bertulfo, il committente della *Vita Columbani*⁵⁴¹, monaco a Luxeuil sotto Eustasio e in seguito terzo abate di Bobbio (626 – 641). Giona ne afferma l’origine aristocratica e la parentela con Arnolfo, vescovo di Metz, membro di uno dei più importanti gruppi familiari dell’aristocrazia di Austrasia e figura di spicco alle corti regie di Clotario II e Dagoberto I⁵⁴², sul quale si tornerà più avanti

“Venerabilis etenim Bertulfus Ebobiensis coenubii presul [...]. Fuit enim genere nobilis, consanguineus beati Arnulfi Mettensis urbis pontificis.”⁵⁴³

- Boboleno, quarto abate di Bobbio (639 – 653) e primo destinatario della *Vita Columbani*⁵⁴⁴. Egli viene presentato come il figlio di un non meglio identificato presbitero (*quidam presbiter*) di una parrocchia situata nei dintorni di Luxeuil, di nome Vinioco⁵⁴⁵. Anche in questo caso, pur non avendo a che fare con una famiglia aristocratica, Boboleno non viene messo in alcun modo in relazione con l’Irlanda. Il quarto abate di Bobbio è inoltre ricordato nel *Versus de Bobuleno abbate*, un’elegia in forma di inno poetico che ne celebra la spiritualità e le virtù⁵⁴⁶: l’oscurità del passaggio che presenta le origini etniche di Boboleno, definito *atticorum ex genere oriundus nobili*⁵⁴⁷, non fornisce molti indizi sulla sua provenienza. Il fatto poi che l’inno presenti dei paralleli stilistici con la produzione poetica irlandese altomedievale, come provato dall’editore⁵⁴⁸, non è assolutamente sufficiente a provare che Boboleno stesso avesse connessioni specifiche con l’Irlanda: non è possibile, come è stato fatto di recente⁵⁴⁹, trarre delle conclusioni in merito all’intero orizzonte culturale e spirituale del monastero di Bobbio all’epoca di Boboleno sulla base del fatto che, fra il VII e l’VIII secolo, un monaco di Bobbio era capace di comporre un inno poetico secondo i modelli

⁵⁴¹ VC, *Epistula ad Waldebertum et Bobulenum*, p. 144.

⁵⁴² Vedi HALSALL, *Settlement and Social organization*, pp. 15 – 16.

⁵⁴³ VC, II.23, p. 280: “Il Venerabile Bertulfo, abate del monastero di Bobbio, fu infatti nobile di nascita, parente del beato Arnolfo vescovo della città di Metz.”

⁵⁴⁴ VC, *Epistula ad Waldebertum et Bobulenum*, p. 143.

⁵⁴⁵ VC, I.15, pp. 177 – 178.

⁵⁴⁶ Edito in NORBERG, *Une hymne de type irlandais*, pp. 347 – 350.

⁵⁴⁷ *Versus de Bobuleno abbate*, 1, p. 347.

⁵⁴⁸ NORBERG, *Une hymne de type irlandais*, pp. 351 – 357.

⁵⁴⁹ È invece proprio questa la conclusione cui si giunge in RICHTER, *Bobbio in the Early Middle Ages*, pp. 65 – 67.

irlandesi (vuoi perché irlandese egli stesso, vuoi per la presenza di codici irlandesi nella biblioteca del monastero).

- Eustasio, secondo abate di Luxeuil (611 – 629). Egli compare infatti fra i monaci di origine “gallica” che, per ordine di Teoderico II, non possono seguire Colombano nell’esilio dopo l’espulsione dell’abate irlandese da Luxeuil. Essi devono invece restare nel regno di Burgundia, al contrario dei monaci di origine irlandese, o comunque insulare, che sono liberi di seguire Colombano

“[...] custodes regii inquiet, nequaquam hinc se sequi alios permissuros, nisi eos quos sui ortus terra dederat, vel qui e Britannica arva ipsum secuti fuerant; ceteros, qui Gallico orti solo, preceptis esse regiis inibi remansuros. [...] Inter quos venerabilis vir, qui post in eodem monasterio pater exstetit, Eusthadius discipulus et minister sancti viri avellit, intendente super eum Mietium avunculum eius, qui Lingonicae ecclesiae pontifex erat.”⁵⁵⁰

La sua parentela con Miezio, vescovo di Langres e personaggio di un certo rilievo nelle dinamiche politiche di *Francia* nei primi decenni del VII secolo (come dimostra la sua presenza tra i firmatari del concilio di Parigi del 614⁵⁵¹), mette inoltre in luce la sua provenienza da gruppo familiare aristocratico di una qualche importanza, e di conseguenza il fatto che anche lui proveniva dalle file delle *élites* della *Francia* merovingia.

- Valdeberto, terzo abate di Luxeuil (629 – 670) e secondo destinatario della *Vita Columbani*⁵⁵². Né la sua origine etnica né la sua collocazione sociale sono nominate esplicitamente da Giona, ma si può ipotizzare con un ragionevole grado di sicurezza che facesse parte dell’aristocrazia di Austrasia, dato il legame che la *Vita Columbani* stabilisce fra di lui e il gruppo familiare di Cagnerico⁵⁵³.

⁵⁵⁰ *VC*, I.20, p. 196: “[...] le guardie del re dichiarano che a nessuno sarà permesso di seguirlo in quel viaggio, se non a coloro che erano originari della sua stessa terra o che l’avevano seguito dalle terre della Britannia; gli altri, originari della Gallia, dovevano rimanere lì per ordine del re. [...] Fra costoro c’era un uomo venerabile, che in seguito sarebbe diventato abate di quel medesimo monastero, e cioè Eustasio, discepolo e ministro del sant’uomo, dal quale viene strappato con la forza perché vigilasse su di lui suo zio Miezio, che era vescovo della città di Langres.”

⁵⁵¹ *Concilium Parisiense A. 614* (DE CLERQ, *Concilia Galliae II*, p. 281).

⁵⁵² *VC*, *Epistula ad Waldebertum et Bobulenum*, p. 143.

⁵⁵³ *VC*, II.7, p. 243. Vedi anche DE VOGÜE, *En lisant Jonas de Bobbio*, p. 71.

Dunque, già gli immediati successori di Colombano come abati di Luxeuil e Bobbio non erano Irlandesi ma al contrario, Franchi⁵⁵⁴. Per di più, con l'unica eccezione di Boboleno, facevano tutti parte delle *élites* dei regni merovingi: questo fatto è molto significativo, perché illumina molto bene la dimensione aristocratica del movimento monastico colombaniano del VII secolo.

Ancora più interessante, tuttavia, risulta un'analisi di tutti quei membri dell'aristocrazia di *Francia* che, dopo l'esilio e la morte di Colombano, focalizzarono i loro interessi politici ed economici attorno al movimento monastico colombaniano: attraverso la fondazione di nuovi monasteri legati all'esperienza dell'abate irlandese (sui possedimenti fondiari del loro gruppo familiare o su terre appartenenti al re e messe a loro disposizione), o la protezione e l'arricchimento di quelli esistenti, essi andarono a creare l'ampio *network* monastico-aristocratico colombaniano del VII secolo. Si tratta insomma proprio di tutti coloro che fecero parte della "seconda generazione" di cui si parlava sopra: molti di questi personaggi furono figure assolutamente centrali nella scena politica merovingia negli anni di Clotario II, Dagoberto I e Clodoveo II (614 – 657), e come ha scritto P. Geary "la lista dei grandi personaggi influenzati da Colombano rappresenta una sorta di *who's who* dell'aristocrazia franca"⁵⁵⁵. Comprendere chi essi siano stati e quali interessi li abbiano spinti a fondere i loro gruppi familiari in modo inestricabile con il movimento monastico colombaniano permette di chiarire molte delle dinamiche politiche dei regni merovingi in quegli anni: pur senza voler tracciare una prosopografia delle *élites* franche del VII secolo e non potendo dunque analizzare nel dettaglio le interrelazioni di questi individui e gruppi fra di loro, si cercherà di fornire un quadro sufficientemente chiaro del ruolo che essi giocarono nelle dinamiche politiche e religiose della *Francia* merovingia del VII secolo e del modo in cui il loro legame con il movimento monastico colombaniano finì per avere un'importanza cruciale all'interno di esse⁵⁵⁶.

⁵⁵⁴ L'uso di questo termine "etnico" sta qui semplicemente a indicare tutti coloro che vivevano in *Francia* ed erano dunque soggetti all'autorità politica dei re merovingi.

⁵⁵⁵ GEARY, *Before France and Germany*, p. 172. Alle pp. 151 – 178 si trovano delle interessanti riflessioni sulla politica religiosa di Clotario II e Dagoberto I e sull'intrecciarsi del movimento monastico colombaniano con l'aristocrazia franca nel VII secolo.

⁵⁵⁶ Per delle presentazioni dettagliate di questi personaggi, con una specifica attenzione al loro ruolo nella *Francia* merovingia del VII secolo e al loro rapporto con il movimento monastico colombaniano vedi

Chi sono, dunque, i protagonisti della “seconda generazione” del monachesimo colombaniano, e come vengono presentati nella *Vita Columbani*? È possibile individuare tre gruppi principali in cui suddividere gli aristocratici incontrati da Colombano e dal suo successore Eustasio, e i loro discendenti: come vedremo, essi rappresentano in effetti tre diversi gruppi parentali aristocratici, i cui interessi erano distribuiti in zone diverse dei regni merovingi e che rappresentano il più alto livello delle élites in competizione per il potere nella Francia merovingia del VII secolo, sia nel territorio che alla corte regia: vedremo da un lato in che modo sia possibile leggere le informazioni contenute nella *Vita Columbani* per ricostruire almeno in parte queste dinamiche, dall’altro come queste stesse dinamiche, almeno in parte, abbiano influenzato la stesura dell’opera di Giona.

Il primo gruppo, e quello su cui si hanno meno informazioni esterne rispetto alla *Vita Columbani*, è quello di Donato, vescovo di Besançon. Per prima cosa Giona descrive la sua carriera, cominciata come monaco a Luxeuil e conclusasi con l’episcopato di Besançon

“[...] qui post alitus in eodem monasterio, sapientia inbutus, Vesontionensis pontifex praefectus, nunc usque superest, eandem cathedram regens.”⁵⁵⁷

Il testo descrive le sue origini aristocratiche, in una famiglia i cui interessi economici e politici si articolavano nella regione dello Jura e che faceva parte di uno dei più importanti gruppi familiari di Burgundia, caratterizzato da una fusione fra le nuove élites franche e l’antica aristocrazia senatoriale gallo-romana⁵⁵⁸

“Eratque enim tunc temporis dux quidam nomine Waldelenus, qui gentes qui intra Alpium septa et Iurani saltus arva incolent regebat. [...] Hic cum coniuge sua Flaviam nomine et genere et prudentia nobilem ad beatum Columbanum ex Vesontionense oppido pergit.”⁵⁵⁹

PRINZ, *Frühes Mönchtum im Frankenreich*, p. 121 – 151 e WOOD, *The Merovingian Kingdoms*, pp. 140 – 155 e pp. 181 – 202.

⁵⁵⁷ VC, I.14, p. 175: “[...] che dopo essere stato educato in quello stesso monastero, imbevuto di sapienza, fu eletto vescovo di Besançon, e ancora oggi è in vita e regge quella stessa cattedra.”

⁵⁵⁸ Vedi GEARY, *Aristocracy in Provence*, pp. 103 – 115.

⁵⁵⁹ VC, I.14, p. 174: “C’era a quel tempo un duca di nome Valdeleno, che governava le genti che vivono fra la catena montuosa delle Alpi e il territorio delle foreste dello Jura. [...] Costui, con sua moglie Flavia, nobile per nascita e per saggezza, dalla città di Besançon si reca in visita presso il beato Colombano.”

È tutta la famiglia, in ogni caso, ad essere presentata come strettamente legata al movimento monastico colombaniano della prima metà del VII secolo: il figlio minore, Crameleno, dopo aver ereditato i possedimenti fondiari e la carica del padre e pur non abbracciando mai la vita monastica, avrebbe fondato un monastero di regola colombaniana; e anche la madre Flavia, una volta vedova, avrebbe istituito una comunità monastica femminile a Besançon, garantendole donazioni e protezione. Si può facilmente immaginare, tra l'altro, che entrambe queste fondazioni insistessero su terre di proprietà del gruppo familiare

“[...] alium filium Chramelenum nomine [...] post patris obitum in eius honore est suffectus, quamvis seculari habitu, tamen [...] in amore beati viri in saltum Iorensem super Novisona fluviolum monasterium ex eius regula construxit. [...] mater ipsorum Flavia post mariti obitum monasterium puellarum in supradicta urbe Vesontionis construxit, omni munimine roborans [...]”⁵⁶⁰

Il secondo gruppo è quello legato al monastero di Remiremont e alle figure di Romarico e Amato, dei quali la *Vita Columbani* si occupa in occasione della narrazione della crisi interna che il movimento monastico colombaniano dovette affrontare negli anni 625 – 630, legata alla ribellione del monaco Agrestio, che Giona attribuisce alla questione dei Tre Capitoli⁵⁶¹: Romarico, aristocratico di grande importanza alla corte austrasiana di Teodeberto II, sarebbe diventato monaco a Luxeuil e avrebbe poi fondato a sua volta un monastero (che Giona presenta come femminile, ma in realtà è doppio) “secondo la regola del beato Colombano” sui propri possedimenti; Amato avrebbe introdotto la regola colombaniana in quello stesso monastero e ne sarebbe diventato il primo abate

“[...] Romaricum [...] qui primis nobilitatibus fuerat apud Theodebertum habitus, postque per beati Columbae exemplum ac Eusthasii praedicatione monitus, ad Luxovium veniens, monarchiae institutis se subdidit. Quo diu sub regulari tenore vitam agente, postea, Eusthasio annuente, puellarum monasterium in propria instruit, in quo et regulam beati Columbani custodiendam indidit. Cumque iam

⁵⁶⁰ *VC*, I.14, p. 176: “[...] un altro figlio, di nome Crameleno [...] che dopo la morte del padre è elevato alla medesima carica e, benché portasse l’abito secolare, tuttavia [...] edificò per amore del sant’uomo un monastero secondo la sua regola, sul torrente Nozon nelle foreste dello Jura. [...] e la madre di costoro, Flavia, dopo la morte del marito edificò un monastero femminile nella sopradetta città di Besançon, rafforzandolo con ogni garanzia [...]”.

⁵⁶¹ Vedi sopra, paragrafo 2.3.1, pp. 146 – 148; vedi oltre, paragrafo 2.3.3, pp. 193 – 196.

multa religione polleret, ad eum Agrestius pergit seseque subditum atque oboedientem simulat simulque Amatam, quem ibi Eusthasius ob inbuendam regulam praefecerat, mollibus suggillationibus temptat.”⁵⁶²

Altre informazioni, più dettagliate, sul monastero di Remiremont e sulle figure di Romarico e Amato si possono trovare nelle due *Vitae* loro dedicate⁵⁶³: entrambe, per quanto probabilmente composte verso la fine dell’età merovingia (cioè all’inizio del VII secolo)⁵⁶⁴, mostrano il grado di compenetrazione fra questi personaggi dell’alta aristocrazia e il monachesimo colombaniano.

Un ultimo dettaglio di importanza non secondaria riguarda il già citato vescovo Arnolfo di Metz, il quale verso la fine della sua esistenza si sarebbe fatto monaco proprio nel monastero di Remiremont e lì sarebbe stato sepolto⁵⁶⁵: il coinvolgimento di Arnolfo nel movimento monastico colombaniano sembra poter adombrare la presenza di un altro grande gruppo parentale dell’aristocrazia franca che cominciava a sviluppare proprio in questi anni il suo potere: i Pipinidi. D’altra parte, anche le attività missionarie del vescovo Amando nell’estremo Nord-Est dei regni merovingi, e i monasteri da lui fondati in quella regione⁵⁶⁶ sono una prova di questa presenza, almeno iniziale, del gruppo parentale dei Pipinidi all’interno dell’orbita del monachesimo colombaniano⁵⁶⁷: ci sono in effetti numerosi indizi che consentono di legare l’attività e la figura di Amando e i monasteri da lui fondati da un lato al monachesimo colombaniano⁵⁶⁸ e dall’altro ai Pipinidi⁵⁶⁹, per lo meno fino alla metà del VII secolo. È vero che in seguito,

⁵⁶² VC, II.10, p. 252: “[...] Romarico [...] che fu fra i più alti dignitari presso Teodeberto e che poi, seguendo l’esempio del beato Colombano e l’ammonimento della predicazione di Eustasio, venendo a Luxeuil si era sottomesso alla disciplina monastica. Dopo aver vissuto a lungo secondo la regola, con il consenso di Eustasio fondò sulle sue terre un monastero femminile in cui diede da osservare la regola del beato Colombano. E quando ormai egli si distingueva per la purezza della vita religiosa, Agrestio andò da lui fingendosi sottomesso e obbediente, mentre allo stesso tempo tentava con sottili insinuazioni Amato, che Eustasio aveva messo a capo di quel monastero per istituirvi la regola.”

⁵⁶³ *Vita Amati* e *Vita Romarici* (edite in KRUSCH, *Vitae Amati, Romarici, Adelphii*, rispettivamente pp. 215 – 221 e pp. 221 – 225). Sul monastero di Remiremont vedi anche GAUTHIER, *L’évangélisation des pays de la Moselle*, pp. 274 – 291 (anche se con cautela per quel che riguarda l’interpretazione delle relazioni fra monachesimo e élites).

⁵⁶⁴ Vedi WOOD, *Forgery in Merovingian Hagiography*, pp. 370 – 371.

⁵⁶⁵ *Vita Arnulfi*, 19 - 22, pp. 440 – 442.

⁵⁶⁶ Per un’utile ricapitolazione del panorama monastico legato all’opera evangelizzatrice di Amando, vedi Sulla figura di Amando, vedi DIERKENS, *Saint Amand et la fondation de l’abbaye de Nivelles*.

⁵⁶⁷ Su questo, anche se forse bisognerebbe temperarne in parte la visione ottimistica e per così dire pro-colombaniana, vedi PRINZ, *Columbanus, the Frankish Nobility and the territories*, in particolare p. 80.

⁵⁶⁸ WOOD, *The Merovingian Kingdoms*, pp. 187 – 190.

⁵⁶⁹ LE JAN, *Famille et Pouvoir*, pp. 392 – 393.

a partire dagli anni '60 del VII secolo, e cioè ben dopo la conclusione della stesura della *Vita Columbani*, questo precoce legame fra i Pipinidi e il monachesimo colombaniano venne sostanzialmente meno: i Pipinidi basarono la loro scalata al regno da un lato sull'alleanza con un altro movimento monastico di origine irlandese, quello legato ai monasteri di Péronne, Fosses e Nivelles e dall'altro su altre forme di estensione del loro potere e del consolidamento della presenza sul territorio, quali il controllo sempre più esclusivo delle cariche pubbliche e lo sfruttamento molto efficace dei loro legami parentali⁵⁷⁰. La questione, tuttavia, non è rilevante qui. Quello che si vuole mettere in luce con questi esempi sono da un lato l'ampiezza e le ramificazioni interfamiliari e interregionali del movimento monastico colombaniano negli anni successivi alla morte di Colombano e antecedenti alle crisi dinastiche merovinge della seconda metà del VII secolo, dall'altro la posizione fondamentale della *Vita Columbani* all'interno di queste dinamiche monastico-aristocratiche, allo stesso tempo come prodotto di esse e come elemento che contribuiva a dar loro forma e sostanza.

Il terzo grande gruppo parentale nominato da Giona è quello dei Faronidi, che comprende le famiglie di Cagnerico e Autario, presso i quali Colombano ricevette ospitalità durante il suo viaggio attraverso i regni merovingi in seguito alla sua espulsione da Luxeuil e dal regno di Burgundia: essi erano entrambi membri dell'alta aristocrazia di Austrasia⁵⁷¹, i cui possedimenti fondiari si trovavano rispettivamente nei territori circostanti le città di Meaux e Ussy, ed entrambi personaggi di spicco presso la corte di Teodeberto II⁵⁷². Nella *Vita Columbani* si narrano la benedizione dei figli di questi due aristocratici da parte dell'abate irlandese e parte delle loro carriere secolari ed ecclesiastiche: infatti, sia i tre figli di Cagnerico, e cioè Cagnoaldo, Burgundofara e Burgundofaro, sia i due figli di Autario, Adone e Dadone, avrebbero infatti giocato un ruolo di primissimo piano, all'interno del più volte ricordato *network* colombaniano dei decenni successivi. In primo luogo, è bene ricapitolare le informazioni che la *Vita Columbani* ci fornisce su di essi. Burgundofara sarebbe in seguito stata la prima badessa

⁵⁷⁰ Vedi WOOD, *The Merovingian Kingdoms*, pp. 189 – 190, 221 – 238 e 255 – 272.

⁵⁷¹ I loro possedimenti si trovavano in una zona di frontiera fra il regno di Austrasia e quello di Neustria: non si tratta pertanto di assegnare alle famiglie aristocratiche un'anacronistica etichetta nazionale (postulare dei confini ben definiti per i regni merovingi, simili a quelli dei moderni stati nazionali, non ha molto senso) quanto di stabilire nell'orbita di quale corte regia si collocasse la loro fedeltà politica.

⁵⁷² *VC*, I.26, pp. 209 - 210. Vedi anche BARRAULT, *L'influence de Saint Colomban et de ses disciples*, rispettivamente p. 198 per Cagnerico e p. 204 per Autario.

del monastero femminile di Faremoutiers, fondato sulle terre appartenenti al padre, al quale è dedicata tutta la parte centrale del libro II della *Vita Columbani*⁵⁷³

“[...] Eusthasius [...] puellam [...] religionis vestem per ponteficem urbis illius Gundoaldum nomine induit sacrauitque salutaribus sacramentis. Monasteriumque Christi virginum supra paternum solum inter fluvios Mugram et Albam aedificat fratresque, qui aedificandi curam habeant, deputat; germanum puellae Chagnoaldum et Waldebertum, qui ei postea successit, ut regula doceant, decernit.”⁵⁷⁴

Cagnoaldo, monaco a Luxeuil sotto Colombano e, pare, suo assistente personale (*minister*) durante il soggiorno a Bregenz⁵⁷⁵, sarebbe poi stato priore del monastero della sorella a Faremoutiers⁵⁷⁶ e, in seguito, vescovo di Laon⁵⁷⁷; Burgundofaro, la cui parentela con i precedenti non è mai esplicitamente affermata da Giona ma è nondimeno molto probabile, viene citato da Giona in qualità di vescovo di Meaux⁵⁷⁸. Quanto ad Adone e Dadone, essi avrebbero intrapreso una brillante carriera presso le corti regie di Clotario II e Dagoberto I e, in seguito avrebbero fondato, rispettivamente, i due monasteri colombaniani di Jouarre e di Rebais

“[...] qui post, mox ut pubescere coeperunt, Chlotarii regis primum ac deinceps Dagoberti gratissimi habiti; qui postquam saeculi gloria fuerunt inlustrati, anhelare coeperunt, ut per gloria saeculi non carerent aeternam. Quorum maior natu Ado nomen semet suis voluntatibus abdicavit, postque intra Iorani saltus monasterium ex beati regula Columbani construxit; iuniorque nomen Dado intra Briegensem saltum supra fluvium Resbacem ex supradicti viri regula monasterium construxit.”⁵⁷⁹

⁵⁷³ *VC*, II.11 – II.22.

⁵⁷⁴ *VC*, II.7, p. 243: “[...] Eustasio, per mezzo del vescovo di quella città, di nome Gundoaldo, fa indossare alla fanciulla l’abito religioso e la consacra con i sacramenti portatori di salvezza. Edifica un monastero per le vergini di Cristo sulle terre del padre di quella, fra i fiumi Morin e Aubetine, e istruisce i suoi fratelli affinché si prendano cura della costruzione; nomina Cagnoaldo, fratello della fanciulla, e Valdeberto, che gli succedette, affinché vi istituiscano la regola.”.

⁵⁷⁵ *VC*, I.28, p. 218.

⁵⁷⁶ *VC*, II.7, p. 243.

⁵⁷⁷ *VC*, I.17, p. 185 e *VC*, II.8, p. 245.

⁵⁷⁸ *VC*, II.21, p. 277.

⁵⁷⁹ *VC*, I.26, pp. 209 – 210: “[...] in seguito essi, quando cominciarono a farsi adulti, godettero di grandissimo favore prima presso re Clotario e poi presso Dagoberto; poi, dopo essersi ricoperti dello splendore della gloria terrena, cominciarono a desiderare di non perdere, per amore di quella, la gloria eterna. Il maggiore, di nome Adone, rinunciò alle sue aspirazioni per se stesso e in seguito edificò un monastero nel territorio boscoso di Jouarre secondo la regola del beato Colombano; il minore, di nome

Giona non fornisce ulteriori informazioni sul resto della loro vita, ma come vedremo essi occuparono una posizione importante all'interno dell'aristocrazia franca del VII secolo: in particolare il secondo, più noto con il nome di Audoino, sarebbe stato una figura assolutamente centrale, a vari livelli, dei processi politici di *Francia* per gran parte del VII secolo (anche se la *Vita Columbani*, per motivi cronologici, non ne fa menzione).

Questa, però, è solo una piccola parte della storia. Non voglio addentrarmi in una ricostruzione dettagliata dell'albero genealogico di questi gruppi familiari o della carriera, laica ed ecclesiastica, di questi personaggi: l'operazione è già stata variamente compiuta dalla storiografia⁵⁸⁰ e non è quello che interessa principalmente qui. Tuttavia, alcuni accenni consentiranno di capire l'estensione della compenetrazione fra i gruppi parentali aristocratici e il movimento monastico colombaniano. Innanzitutto è possibile mostrare, sulla base delle altre fonti a nostra disposizione e della ricorrenza dei medesimi elementi onomastici⁵⁸¹, come molti altri personaggi i cui rapporti con il movimento monastico colombaniano sono sottolineati nella *Vita Columbani* fossero in effetti legati a questi gruppi familiari: per esempio Agilo, nominato in modo alquanto estemporaneo da Giona, che lo descrive come un monaco di Luxeuil che in seguito sarebbe divenuto abate del monastero di Rebais, senza fornire alcuna informazione sulle sue origini familiari

“ [...] quendam fratrem Agilum nomine, qui modo Resbacensis coenubii praesul existit [...]”⁵⁸²

Nella sua *Vita*, però, si afferma che egli era il figlio di un Cagnoaldo, “commensale e consigliere” di re Childeberto II (*Regis conviva et consiliarius nomine Agnohaldus*)⁵⁸³,

Dadone, edificò un monastero secondo la regola del sopradetto sant'uomo nella regione boscosa della Brie, lungo il fiume Rebais.”

⁵⁸⁰ In generale, vedi DIERKENS, *Prolégomènes à une histoire* (in cui si potranno trovare nelle note ampi riferimenti bibliografici agli studi sui singoli personaggi e monasteri).

⁵⁸¹ Sull'abitudine dell'aristocrazia franca a utilizzare gli stessi elementi onomastici all'interno dei gruppi di parentela vedi LE JAN, *Famille et Pouvoir*, pp. 179 – 223. In particolare sui Faronidi, cui appartenevano i gruppi familiari di Cagnerico e Autario, vedi le pp. 196 – 198 e le tabelle 14 – 15

⁵⁸² *VC*, II.8, p. 245: “[...] un confratello di nome Agilo, che oggi è abate del monastero di Rebais [...]”.

⁵⁸³ *Vita Agili*, I, p. 316.

che era fratello di Cagnerico⁵⁸⁴: in realtà, dunque, Agilo era nipote di Cagnerico e cugino di quel Cagnoaldo vescovo di Laon nominato sopra. Ancora la *Vita Agili* ci informa dell'appartenenza allo stesso gruppo familiare del *dux* Gundoino⁵⁸⁵, un altro degli aristocratici che gravitano attorno al *network* monastico colombiano: egli è infatti definito “consanguineo” di Agilo (*consanguinitatis nexu propinquus*)⁵⁸⁶; nella *Vita Columbani* si narra del miracolo di Eustasio che, ospite presso di lui, avrebbe restituito la vista a Sadalberga, sua figlia⁵⁸⁷: le vicende di quest'ultima, che Giona non riferisce nel dettaglio limitandosi ad affermare che ella è ancora in vita e si dedica al culto divino (*diviniis obsequiis dedita*), sono narrate nella sua *Vita* che, sebbene sia scarsamente attendibile per quel che riguarda i dettagli della storia personale della santa, ci mette a conoscenza dei due monasteri colombiani da lei fondati presso Langres e Laon⁵⁸⁸. Sappiamo inoltre dalla *Vita Germani* che lo stesso Gundoino, in seguito, sarebbe stato responsabile assieme a Valdeberto di Luxeuil della fondazione del monastero di Moutier-Grandval in Burgundia, anche in questo caso, probabilmente, su dei possedimenti fondiari di sua proprietà⁵⁸⁹: il primo abate, Germano appunto, era un monaco di Luxeuil, che la *Vita* presenta come membro di una famiglia dell'alta aristocrazia legata alla corte di Dagoberto I⁵⁹⁰.

Inoltre lo stesso Gundoino, colui che aveva preceduto Burgundofaro nella carica di vescovo di Meaux e aveva consacrato Burgundofara⁵⁹¹ era molto probabilmente un parente piuttosto stretto di Cagnerico⁵⁹². In secondo luogo, è possibile mostrare che i due gruppi familiari di Autario e Cagnerico erano legati da un'alleanza che andava a formare un più vasto gruppo di parentela cognatica che tendeva a perseguire politiche comuni⁵⁹³: nella *Vita Faronis* (per quanto quest'opera agiografica dedicata a Burgundofaro risale alla metà del IX secolo, in questo caso non ci sono motivi validi

⁵⁸⁴ Vedi LE JAN, *Famille et Pouvoir*, p. 198, nota 75.

⁵⁸⁵ Sul legame di Gundoino con il monachesimo colombiano e sulle fondazioni monastiche legate direttamente alla sua figura vedi HUMMER, *Politics and Power in early Medieval Europe*, pp. 34 – 46.

⁵⁸⁶ *Vita Agili*, XI, p. 320.

⁵⁸⁷ *VC*, II.8, pp. 244 – 245.

⁵⁸⁸ *Vita Sadalbergae*, 11 – 14.

⁵⁸⁹ *Vita Germani*, 7 – 9.

⁵⁹⁰ *Vita Germani*, 1.

⁵⁹¹ *VC*, II.7, p. 243.

⁵⁹² Vedi LE JAN, *Famille et Pouvoir*, p. 390.

⁵⁹³ Sul funzionamento dei gruppi parentali aristocratici nella *Francia* merovingia e sulle tensioni che si generavano attorno ad essi, vedi LE JAN, *Famille et Pouvoir*, pp. 381 – 401. In particolare sui Faronidi nel VII secolo, vedi le pp. 387 – 398 e la tabella 48.

per scartare l'informazione che fornisce), infatti, Autario, è presentato come *propinquus* di Cagnerico⁵⁹⁴; inoltre, il nome della moglie di Autario, Aiga (o Agila), fa pensare che ella facesse parte del gruppo familiare di Cagnerico, poiché contiene la radice *agil-* come quello di Agilo, nipote di quest'ultimo⁵⁹⁵. Stabilito questo legame fra i due gruppi familiari, risulta molto più facile capire il significato di uno dei nodi fondamentali dell'evoluzione del monachesimo in *Francia* e della storia merovingia in generale: infatti, fu proprio Burgundofaro, in qualità di vescovo di Meaux, a concedere nel 637 il primo privilegio episcopale di immunità che si sia conservato, e il beneficiario fu proprio quel monastero di Rebais che era stato fondato da Audoino e che aveva come abate Agilo⁵⁹⁶: il monastero di Rebais diventò quindi uno dei luoghi privilegiati attraverso i quali questo vasto gruppo parentale esprimeva i suoi interessi sul territorio, e rappresenta uno dei migliori esempi dell'importanza che il legame con il movimento monastico colombiano aveva all'interno delle politiche perseguite da questo gruppo parentale alla metà del VII secolo. Come abbiamo visto, però, questo non era l'unico gruppo parentale delle *élites* di *Francia* a essere legato al monachesimo colombiano: al contrario, in molti avevano percepito l'importanza che i monasteri potevano giocare come luoghi di potere, sia grazie al prestigio spirituale che ne derivava, sia soprattutto grazie alla possibilità che essi fornivano per un'espansione dei possedimenti fondiari legati al gruppo parentale. Garantirsi un legame con le fondazioni monastiche significava, nella *Francia* del VI e del VII secolo, procurarsi dei nodi fondamentali di controllo del territorio attraverso i quali i vari gruppi parentali aristocratici (ma anche, su scala diversa, le varie dinastie regie merovinge) cercavano di radicarsi e aumentare il loro potere e creare delle zone in cui ogni gruppo parentale delle *élites* cercava di radicarsi e di aumentare il suo potere⁵⁹⁷.

⁵⁹⁴ *Vita Faronis*, XIV, p. 612.

⁵⁹⁵ Vedi LE JAN, *Famille et Pouvoir*, p. 388, nota 55.

⁵⁹⁶ Sull'autenticità di questo documento (edito in PARDESSUS, *Diplomata, Chartae, Epistulae, Leges*, II, numero 275, pp. 39 – 41) si è a lungo discusso. Per un riassunto della discussione storiografica al riguardo, con i pertinenti rimandi bibliografici, vedi ROSENWEIN, *Negotiating Space*, p. 67, nota 29. L'autrice ha inoltre concluso in modo convincente che il documento è in larga misura autentico.

⁵⁹⁷ Sul ruolo dei monasteri come centri di potere in *Francia*, vedi ROSENWEIN, *Saint Maurice d'Augaune as a Place of Power* (in cui si mostra appunto il coinvolgimento del potere regio in queste dinamiche di controllo del territorio a partire dal VI secolo) e LE JAN, *Convents, Violence and Competition* (in cui l'attenzione è focalizzata in particolare sulle lotte interparentali che si coagularono attorno ai monasteri del Nord-Est della *Francia* nella seconda metà del VII secolo).

Questa varietà nel mondo aristocratico che gravitava attorno al movimento monastico colombaniano è ben esemplificata anche dai due brevi elenchi con cui nella *Vita Columbani* vengono presentati alcuni personaggi legati al movimento monastico colombaniano, dei quali non sono però forniti molti dettagli al di là del nome e della carica, e risulta dunque più difficile determinarne le origini e i legami di parentela. Il primo è un elenco di vescovi che, in gioventù, erano stati monaci a Luxeuil: Giona cita nuovamente Cagnoaldo a Laon, e inoltre Acario a Vermand – Noyon – Tournai, Ragnacario ad Augst e Bâle, Audomaro a Boulogne e Théroouanne⁵⁹⁸. Il secondo è un breve elenco di figure che avrebbero fondato dei monasteri nella città di Bourges o nel territorio da essa dipendente, sia maschili sia femminili, secondo la regola di Colombano: si tratta di Bertoara, che avrebbe fondato un monastero femminile in città, e di Teodulfo, che ne avrebbe fondati ben quattro nelle campagne circostanti⁵⁹⁹. La varietà geografica delle sedi (che si trovano sparse in tutti e tre i regni merovingi di Neustria, Borgogna e Austrasia) esemplifica molto bene l'estensione del movimento monastico colombaniano e l'eterogeneità delle sue connessioni aristocratiche.

Rimane fuori da questa presentazione l'ultimo personaggio fra quelli elencati da Giona come supporter del movimento monastico colombaniano, e cioè Eligio. Nella *Vita Columbani* quest'ultimo è presentato come vescovo di Vermand (che è in realtà la triplice sede di Vermand – Noyon – Tournai citata poco sopra) e fondatore di molti monasteri “per amore di Colombano e secondo la sua regola” (*in amore Columbani et eius regula*)⁶⁰⁰, fra i quali vengono citati quello di Solignac e quello, femminile, di Parigi. Già da questa presentazione emerge chiaramente il coinvolgimento del potere regio nell'attività di Eligio, dato che quest'ultimo monastero è fondato su terre concesse dal re

“Inter quos inluster tunc vir Elegius, qui modo Vermandensis ecclesiae pontifex praeest [...] iuxta Lemovicensem urbem monasterium nobile Sollemniacum nomine construxit super fluvium Vincennam, distantem a supradicta urbe milibus quattuor,

⁵⁹⁸ VC, II.8, p. 245. Per l'individuazione delle sedi episcopali vedi su DE VOGÜÉ, *Vie de Saint Colomban*, p. 192 e note.

⁵⁹⁹ VC, II.10, pp. 255 – 256. Per l'individuazione delle fondazioni monastiche vedi su DE VOGÜÉ, *Vie de Saint Colomban*, p. 202 e note.

⁶⁰⁰ VC, II.10, p. 255.

et alia multa hisdem locis coenobia, sed et in Parisius puellarum, quem de regio munere susceperat, aedificat [...]"⁶⁰¹

Per chiarire il ruolo di Eligio (che era in effetti una figura centrale presso la corte regia di Dagoberto I) nell'evoluzione del movimento monastico colombaniano e nel consolidarsi del suo ruolo nella società della *Francia* merovingia alla metà del VII secolo, dunque, è necessario chiamare in causa l'altro grande polo coinvolto in questi processi, e cioè il potere regio. Poiché per farlo è necessario aver prima esplorato il modo in cui Giona presenta i rapporti di Colombano con il potere regio, lo si farà nel prossimo paragrafo in cui, in seguito, si offriranno anche delle riflessioni più generali e conclusive sul ruolo del monachesimo colombaniano e della *Vita Columbani* nelle dinamiche politiche dei regni merovingi della metà del VII secolo⁶⁰².

Dopo aver delineato il quadro delle connessioni aristocratiche del movimento monastico colombaniano, rimane un'ultima questione da analizzare brevemente per poi poter tornare alla domanda con cui si era aperto questo paragrafo e tentare di darle una risposta convincente: si tratta del problema di quale fosse la regola osservata nei monasteri colombaniani⁶⁰³. Come si è avuto modo di vedere nei passaggi sopra citati, Giona afferma costantemente che le fondazioni di monasteri in qualche modo legati al movimento colombaniano avvengono tutte, o quasi, *ex regula beati Columbani*, il che parrebbe indicare l'uso esclusivo, negli anni in cui veniva composta la *Vita Columbani*, delle *Regulae* composte da Colombano. Il problema che si pone è che di questa esclusività delle *Regulae* colombaniane non c'è traccia in alcuna delle altre fonti che offrono altre testimonianze sulla regola effettivamente in uso nei monasteri colombaniani del VII secolo: al contrario, il quadro che emerge è quello dell'uso diffuso delle cosiddette *regulae mixtae* che recuperavano passaggi dalle opere di vari autori, in particolare affiancando Colombano e Benedetto (e, anche se meno frequentemente,

⁶⁰¹ VC, II.10, p. 255: "Fra i quali si trovava Eligio, uomo illustre, che è ora vescovo della chiesa di Vermand [...], che edificò presso la città di Limoges il nobile monastero di Solignac, lungo il fiume Vienne, a quattro miglia di distanza dalla suddetta città, e anche molti altri monasteri nella stessa regione; ma fu a Parigi, su un terreno che aveva ricevuto dalla munificenza regia, che edificò un monastero femminile [...]"

⁶⁰² Vedi oltre, paragrafo 2.3.3, pp. 184 – 193.

⁶⁰³ A questo proposito vedi PRINZ, *Frühes Mönchtum im Frankenreich*, pp. 262 – 292.

Cesario di Arles)⁶⁰⁴. In questo senso puntano i pochi testi normativi dei monasteri colombaniani che si sono conservati, tra cui i più significativi sono la *Regula Cuiusdam Patris*⁶⁰⁵, ritenuta una composizione di Valdeberto di Luxeuil per il monastero di Faremoutiers, che si compone di estratti di Colombano e di Benedetto, e la *Regula Donati*⁶⁰⁶, composta da Donato di Besançon per il monastero da lui fondato, che recupera elementi di Cesario, Colombano e Benedetto⁶⁰⁷. Sempre in questa direzione puntano i documenti del VII secolo (per esempio, le carte di esenzione e di immunità o alcuni testamenti) prodotti per i monasteri colombaniani che comunemente impiegano formule come: *Regula Columbani vel (o seu) Benedicti* o *Regula Benedicti ad modum Luxoviensis monasterii*. Allo stesso modo, formule molto simili sono contenute nelle altre *vitae sanctorum* di epoca merovingia che si occupano del movimento monastico colombaniano, per esempio la *Vita Sadalbergae*⁶⁰⁸ o la *Passio Prajecti*⁶⁰⁹: cito in particolare questi due testi come esempi poiché, pur recuperando entrambi chiaramente parte delle loro informazioni dalla *Vita Columbani*⁶¹⁰, essi sono in contrasto stridente con il testo di Giona su questo punto.

Per spiegare questa evidente discrasia sono state proposte varie ipotesi, e non è questa la sede per un'analisi dettagliata di una questione che chiama in causa vasti problemi storiografici, molto complessi e ancora discussi (la conoscenza della Regola di Benedetto da parte di Colombano; la presenza, o meno, di una profonda cesura nell'organizzazione interna delle comunità monastiche colombaniano attorno al 626 – 627; la data in cui e il canale attraverso il quale la regola di Benedetto fu introdotta in Francia e la ragione per cui si legò così profondamente al movimento monastico colombaniano), e che in realtà presenta un interesse decisamente secondario in rapporto

⁶⁰⁴ Per un'introduzione alla questione della diffusione delle regole monastiche in Francia nel VII secolo e un panorama delle regole seguite nei vari monasteri con puntuali riferimenti alle fonti vedi MOYSE, *Monachisme et réglementation monastique en Gaule*, in particolare le pp. 13 – 17 e la carta B per la diffusione delle *regulae mixtae*.

⁶⁰⁵ *Regula Cuiusdam Patris ad Virgines* (PL LXXXVIII, col. 1053 – 1070).

⁶⁰⁶ *Sancti Donati Vesontionensis Episcopi Regula ad Virgines* (PL, LXXXVII, col. 273 – 298).

⁶⁰⁷ Per l'attribuzione di questi due testi, oltre che per le edizioni più recenti che io non ho avuto modo di vedere, vedi DE VOGÜÉ, *Les Règles Monastiques Anciennes*, pp. 53 – 60.

⁶⁰⁸ In particolare vedi *Vita Sadalbergae*, 8.

⁶⁰⁹ In particolare vedi *Passio Prajecti*, 15.

⁶¹⁰ Vedi O'HARA, *The Vita Columbani in Merovingian Gaul*, pp. 129 – 132.

ai problemi connessi con questo studio⁶¹¹. Quello che è importante notare è invece che, quale che sia stato il momento in cui le comunità colombaniane hanno cominciato a osservare queste *regulae mixtae* (durante la vita di Colombano o in una fase successiva) e quale che sia stata la forma che esse assunsero (insegnamenti e precetti orali o testi scritti definitivi e canonici), non vi è alcun dubbio che al momento della stesura della *Vita Columbani* esse rappresentassero la norma nei monasteri colombaniani. Appare quindi del tutto plausibile che Giona, nel parlare della *regula Columbani* non voglia riferirsi direttamente ai due testi composti dall'abate irlandese, ma piuttosto da un lato all'esempio di fede e di virtù fornito dalla vita dell'abate di Luxeuil e Bobbio e raccontato proprio nella *Vita Columbani*, e dall'altro alle istituzioni delle comunità colombaniane per le quali stava componendo la sua opera⁶¹². Di conseguenza, anche il caso per una specificità irlandese delle comunità monastiche colombaniane legata all'uso esclusivo delle *Regulae* scritte lasciate da Colombano perde ogni significato: nelle regole in uso nei monasteri colombaniani alla metà del VII secolo l'elemento irlandese, anche se presente, era minimo e comunque totalmente secondario rispetto all'importanza che agli occhi delle comunità monastiche rivestiva la figura del santo fondatore del movimento.

Perché dunque, in conclusione, nella *Vita Columbani* non si trova traccia alcuna della *irishness* che occupava invece una posizione così importante nel pensiero di Colombano e ha lasciato una traccia così evidente nelle sue *Epistulae*? La risposta si articola su due livelli. Innanzitutto, molto semplicemente, essa non rispondeva in alcun modo alla natura delle comunità colombaniane, per lo meno non ai livelli più alti, per i quali Giona stava scrivendo la sua opera⁶¹³. Quello che è importante sottolineare qui, invece, è che le figure centrali e gli elementi caratterizzanti del monachesimo colombaniano negli anni '30 e '40 del VII secolo non avevano quasi nulla a che fare con l'Irlanda: né

⁶¹¹ Per due brevi panoramiche sulla questione (che arrivano a conclusioni leggermente diverse) vedi CHARLES – EDWARDS, *Early Christian Ireland*, pp. 383 – 388 e in STANCLIFFE, *Jonas's Life of Columbanus and his disciples*, pp. 209 – 216. Una trattazione più completa si può trovare in Ó CRÓINÍN, *A Tale of Two Rules*, e soprattutto in DIEM, *Was Bedeutet Regula Columbani*.

⁶¹² DIEM, *Was Bedeutet Regula Columbani*, p. 71.

⁶¹³ Non è mia intenzione affrontare qui la questione relativa alla consistenza numerica dell'elemento irlandese fra i monaci dei monasteri colombaniani, né quella relativa alla rilevanza delle connessioni culturali fra questi monasteri e l'Irlanda, poiché dal punto di vista degli scopi politici della *Vita Columbani* essa è sostanzialmente irrilevante..

l'autore della *Vita Columbani*, né i promotori del movimento, né gli abati dei più importanti monasteri, né le istituzioni che gestivano la vita delle comunità o le pratiche liturgiche che in esse si osservavano erano infatti legati in alcun modo alla “patria” del fondatore del movimento. Di conseguenza, qualsiasi riferimento all'Irlanda sarebbe stato poco significativo per il pubblico della *Vita Columbani*, poiché la cosa più importante era celebrare il ruolo dei monasteri colombaniani all'interno delle società nelle quali essi erano insediati. C'è però qualcosa di più, e alla luce delle riflessioni emerse da questi due paragrafi il ragionamento può essere però spinto ancora più a fondo. Infatti, dato che uno degli scopi fondamentali dell'opera era quello di aumentare la coesione della comunità monastica colombaniana all'interno e il suo prestigio spirituale all'esterno, attraverso la celebrazione del santo fondatore e la dimostrazione della perfetta continuità fra la sua esperienza e quella dei monasteri a essa legati, tutti i riferimenti all'identità irlandese di Colombano sarebbero stati non solo inutili, ma addirittura controproducenti: di fatto, essi avrebbe allontanato il santo fondatore dalle comunità monastiche legate alla sua esperienza, tagliando alla radice la fonte della loro santità che è proprio quello che la *Vita Columbani* si preoccupava di sottolineare. Erano il prestigio spirituale, la potenza miracolosa, la purezza della fede e dei comportamenti di Colombano che era necessario sottolineare, per raggiungere gli scopi che Giona e il suo pubblico si prefiggevano, e non la sua identità irlandese. La soppressione della *irishness* di Colombano, dunque, può essere vista come il contraltare della sua purificazione teologica: le due questioni sono d'altra parte indissolubilmente legate, in quanto le forme di eterodossia che caratterizzavano la cristianità di Colombano, e in particolare la questione della datazione della Pasqua, erano legate proprio alla specificità irlandese del suo cristianesimo, e abbiamo visto sopra come, all'epoca della stesura della *Vita Columbani*, esse non fossero più praticate nelle maggiori fondazioni monastiche colombaniane⁶¹⁴. Dunque, così come nasconde dietro a un velo di profondo silenzio le posizioni dottrinali eterodosse di Colombano, allo stesso modo la *Vita Columbani* salta a piè pari anche la questione della sua identità irlandese. In primo luogo, infatti, abbiamo visto che essa non costituiva più un elemento distintivo del movimento monastico colombaniano. In secondo luogo, essa rappresentava un elemento

⁶¹⁴ Vedi sopra, paragrafo 2.3.1, pp. 142 – 144.

pericoloso per il successo dei monasteri: da un lato, infatti, essa sarebbe stata causa di preoccupazione per il Papa, impegnato proprio in quegli anni in un progetto di normalizzazione della cristianità irlandese, per riportarla nell'alveo dell'ortodossia romana; dall'altro, essa avrebbe potuto riportare alla mente le antiche divisioni fra l'abate irlandese e coloro che, negli anni '30 e '40 del VII secolo (e cioè negli anni in cui Giona scriveva la sua opera), erano diventati i maggiori promotori del movimento monastico legato alla sua figura: le *élites* laiche ed ecclesiastiche dei regni merovingi.

2.3.3 “Episcopusque sollicitare adgressa”: Colombano, i vescovi e il potere regio di Burgundia

A questo punto il quadro degli interessi che gravitavano attorno al monachesimo colombaniano e alla *Vita Columbani* in particolare è quasi completo: ormai non rimane che introdurre l'ultimo grande protagonista di questa storia, e cioè il potere regio, per poi provare a svolgere alcune riflessioni conclusive sul ruolo del monachesimo colombaniano nella *Francia* merovingia del VII secolo e sulla funzione che la *Vita Columbani* svolgeva in rapporto a esso. Per poterlo fare, è necessario rivolgersi a un'altro di quei “nodi di dissenso” fra l'opera di Giona e le altre fonti a nostra disposizione, e cioè la rappresentazione che la *Vita Columbani* offre dell'ostilità nei confronti di Colombano e delle cause che portarono alla sua espulsione dal regno di Burgundia.

In primo luogo, cerchiamo di ripercorrere il testo della *Vita Columbani* e di analizzare il modo in cui Giona rappresenta il tema dell'ostilità nei confronti di Colombano. Esso compare, all'improvviso, nella seconda parte del libro I e occupa quasi integralmente tre capitoli del testo⁶¹⁵. L'origine dei problemi di Colombano è individuata nell'odio personale sviluppato nei confronti dell'abate di Luxeuil da parte della regina di Burgundia, Brunilde

⁶¹⁵ *VC*, I.18 – I.20, pp. 186 – 198.

“[...] mentem Brunehildis aviae, secundae ut erat Zezabelis, antiquis anguis adiit eamque contra virum Dei stimulatam superbiae aculeo excitat [...]”⁶¹⁶

Nei successivi due capitoli, in un crescendo di intensità quasi teatrale, la *Vita Columbani* descrive, le diaboliche macchinazioni di Brunilde che si dedica anima e corpo ad aizzare quante più persone possibile contro Colombano, suscitando nei loro animi l’odio nei confronti dell’abate di Luxeuil. In effetti, tutte le azioni degli altri personaggi coinvolti nella vicenda sono presentate in funzione subordinata all’attività della regina, quasi essi fossero succubi della sua volontà

“Ad haec rursus permota Brunichildis, regis animum adversum Columbanum excitat omnique conatu perturbare intendit oraturque proceris, auligas, obtimatis omnis, ut regis animum contra verum Dei perturbarent, episcopusque sollicitare adgressa, et de eius religione detrahendo et statum regulae, quam suis custodiendam monachis indederat, macularet. Obtemperans igitur auligae persuasionibus miserae reginae, regis animum contra verum Dei perturbant [...]”⁶¹⁷

Le conseguenze di questo accanimento sarebbero state la cacciata di Colombano dal suo monastero di Luxeuil e la sua espulsione dal regno di Burgundia, ordinate dal re nel corso di un’incontro carico di tensione all’interno del monastero di Luxeuil.

“[...] sed potiores consilii se ageret utilia paraturum, ut qui ab omnium saecularium mores disciscat, quo venerit, ea via repetare studeat. Auligum simul consona voce vota prorumpunt, se habere non velle his in locis, qui omnibus non societur.”⁶¹⁸

Il nucleo centrale dello scontro fra Colombano e la famiglia regia di Burgundia può dirsi a questo punto concluso. Attraverso una serie di peripezie e di avvenimenti miracolosi, infatti, si narra l’effettiva espulsione dell’abate irlandese da Luxeuil e il suo trasferimento forzato, sotto la scorta degli uomini del re, verso Nantes, dove lo

⁶¹⁶ *VC*, I.18, p. 187: “[...] l’antico nemico si insinua nella mente della nonna Brunilde, che era una seconda Jezabel, e la istiga contro l’uomo di Dio [...]”.

⁶¹⁷ *VC*, I.19, pp. 189 – 190: “Nuovamente irritata da queste cose, Brunilde aizza contro Colombano l’animo del re e si dedica con tutti i suoi sforzi a causare ostilità, e fomenta tutti gli aristocratici, gli uomini della corte, i personaggi più importanti del regno perché incitino l’animo del re contro l’uomo di Dio, e si dedica a istigare i vescovi denigrando la sua vita religiosa, affinché essi insozzino la regola che egli aveva dato da osservare ai suoi monaci. Obbedendo dunque gli uomini della corte alle persuasioni della miserevole regina, essi incitano l’animo del re contro l’uomo di Dio [...]”.

⁶¹⁸ *VC*, I.19, p. 191: “[...] egli si preparava però a prendere una decisione migliore e più utile, e cioè che chi si discostava dai costumi di ogni uomo di quel territorio, ritorni nello stesso luogo dal quale è venuto. Gli uomini della corte, allo stesso tempo e con voce unisona, affermano che non vogliono avere in quel luogo uno che non si associa con tutti.”

attendeva una nave che avrebbe dovuto riportarlo in Irlanda (è a questo punto della storia che è possibile collocare la stesura dell'*Epistula IV*): il progetto del re, tuttavia, non poté giungere a compimento, a causa dell'intervento divino che impedisce alla nave di partire⁶¹⁹.

Sono due le caratteristiche di questa narrazione della *Vita Columbani* che è importante sottolineare. In primo luogo, l'origine dell'ostilità nei confronti di Colombano, che avrebbe portato al suo allontanamento dal monastero di Luxeuil. Secondo la versione degli eventi riportata da Giona, l'unica forma di ostilità che Colombano e le sue fondazioni monastiche in *Francia* dovettero affrontare sarebbe stata legata esclusivamente all'avversione personale della regina Brunilde: il ruolo di qualsiasi altro personaggio coinvolto nell'espulsione dell'abate irlandese dal regno, infatti, è presentato come decisamente subordinato ai piani di Brunilde, le cui trame dettate da un odio tanto assoluto quanto improvviso sarebbero state alla base di tutti i problemi che Colombano dovette affrontare. In secondo luogo, i tempi di questa ostilità, e cioè il suo momento d'inizio e la sua durata. La *Vita Columbani* limita qualsiasi forma di ostilità nei confronti di Colombano all'arco temporale degli eventi sopra ripercorsi, che sulla base dello svolgimento successivo della storia si possono collocare tutti in un brevissimo lasso di tempo, negli anni 609 – 610: lo scontro dell'abate irlandese con il potere regio di Burgundia, dunque, avrebbe caratterizzato solo l'ultimo periodo della sua permanenza nel regno, esplodendo in modo del tutto improvviso e risolvendosi molto velocemente, senza che nel resoconto di Giona si possano trovare tracce di altre forme di opposizione, preesistenti e più durature, nei confronti di Colombano. Entrambi questi aspetti della narrazione della *Vita Columbani*, però, contribuiscono a renderla poco credibile.

In primo luogo, salta agli occhi la totale soppressione, da parte di Giona, della diffidenza e dell'ostilità che caratterizzarono fin dal principio il rapporto fra Colombano e l'episcopato di *Francia*: come abbiamo visto sopra⁶²⁰, esse furono una costante durante il periodo della permanenza di Colombano a Luxeuil, fino a raggiungere livelli di considerevole tensione. In particolare, si può ricordare il fatto che già nel 603, in

⁶¹⁹ *VC*, I.20 – I.23, pp. 195 – 206.

⁶²⁰ Vedi sopra, paragrafo 1.2.3, pp. 54 – 73.

occasione del concilio di Chalon-sur-Saône, al quale l'abate irlandese ei rifiutò di presenziare inviando invece *l'Epistula II* ai vescovi lì riuniti, la prospettiva dell'esilio era ben presente, come si può capire dalle parole dello stesso Colombano

“Nam si ex Deo est, ut me hinc de loco deserti, quem pro domino meo Iesu Christo de trans mare expetivi, propellatis [...]”⁶²¹

Inoltre, anche laddove nell'*Epistula IV* Colombano mette in guardia Attala e i monaci di Luxeuil, da lui lasciati per partire verso l'esilio, nei confronti dei problemi che essi avrebbero dovuto affrontare, riferendosi ancora una volta alla questione della Pasqua sembra avere in mente proprio i vescovi quando individua i “nemici” della comunità

“[...] timeo enim, ne et illic propter Pascha sit discordia, ne forte, diablo insidiante, vos alienare velint, si cum eis pacem non teneatis [...]”⁶²²

Ho cercato di dimostrare sopra che all'origine di questa ostilità stavano questioni di carattere teologico (la controversia sulla data della Pasqua) , organizzativo (la diversa concezione dell'autorità ecclesiastica e del rapporto fra il vescovo diocesano e i monasteri presenti nel suo territorio) e, soprattutto, socio-politico (i mutamenti nella struttura della società merovingia fra VI e VII secolo e la ristrutturazione dei rapporti fra il potere regio e le aristocrazie laiche ed ecclesiastiche, all'interno della quale il mondo monastico giocò un ruolo determinante). Di tutti questi problemi non c'è la benché minima traccia nella *Vita Columbani*, e se la nostra conoscenza dell'esperienza di Colombano in *Francia* si basasse esclusivamente sul resoconto di Giona non ne avremmo alcuna notizia. Al contrario, subito prima di narrare lo scontro decisivo con Brunilde, Giona inserisce un passaggio dal quale si può inferire che, secondo lui, i rapporti fra Colombano e l'episcopato di *Francia* fossero stati caratterizzati da una totale concordia

⁶²¹ *Ep* II.7, p. 18: “Infatti, se è volere di Dio che voi mi cacciate da questo luogo deserto che io che vengo da al di là del mare ho scelto per il mio signore Gesù Cristo [...]”.

⁶²² *Ep* IV.3, p. 28: “[...] temo infatti che anche lì ci sia discordia a proposito della Pasqua e che, per l'insidia del Diavolo, vi vogliano allontanare, se non manterrete la pace con loro [...]”.

“Creverat iam passim fama sancti viri in universas Galliae vel Germaniae provincias, eratque omium rumore laudabilis, omnium cultu venerabilis [...]”⁶²³

Secondo la *Vita Columbani*, dunque, fino al 610 tutti gli abitanti dei regni merovingi (è questa l'estensione territoriale cui Giona si riferisce con la locuzione *universas Galliae vel Germaniae provincias*) avevano onorato Colombano: fra costoro sono evidentemente inclusi i vescovi, dei quali non solo non si presenta l'ostilità ma addirittura si sottintende l'appoggio.

In secondo luogo, la rappresentazione della dinastia regnante di Burgundia come ostile a Colombano e alle sue fondazioni monastiche lascia quantomeno perplessi: in effetti, come si è visto sopra⁶²⁴, proprio Brunilde era stata una delle figure più attive nell'elaborazione di quei concetti di protezione delle proprietà dei monasteri nei confronti di possibili usurpatori (in particolare, vescovi o re) che costituirono il primo passo in direzione delle carte di immunità e di esenzione del VII secolo⁶²⁵, e lo stesso monastero di Luxeuil fu fondato grazie al supporto diretto del potere regio di Burgundia, nella persona di Childeberto II⁶²⁶. Ci sono inoltre degli indizi nella stessa *Vita Columbani* del fatto che Colombano fosse in buoni rapporti con il potere regio di Burgundia anche durante il regno di Teoderico II, proprio il periodo in cui più forte era l'influenza di Brunilde: si capisce infatti che fra Colombano e la corte regia i rapporti erano amichevoli e frequenti

“[...] in tantum Theudericus rex, qui eo regnabat in tempore, ad eum saepe veniret et orationum suarum suffragio omni cum humilitate deposcerit. [...] Theudericus ergo, quia infra terminus regni sui beatum Columbanum haberet, gratulabatur. Ad quem saepissime cum veniret [...]”⁶²⁷

⁶²³ VC, I.18, p. 186: “Ormai la fama del sant'uomo si era diffusa in tutte le province della Gallia e della Germania, e tutti lo lodavano e lo veneravano [...]”.

⁶²⁴ Vedi sopra, paragrafo 1.2.3, pp. 68 – 73.

⁶²⁵ Vedi ROSENWEIN, *Negotiating Space*, pp. 46 – 52.

⁶²⁶ Vedi WOOD, *The Vita Columbani*, pp. 76 – 78 e WOOD, *Jonas, the Merovingians, and Pope Honorius*, pp. 106 – 110 e 113 – 114.

⁶²⁷ VC, I.18, p. 187: “[...] al punto che il re Teoderico, che regnava in quel tempo, veniva spesso a fargli visita e si rimetteva con grande umiltà alle sue preghiere. [...] Teoderico dunque si rallegrava poiché aveva il beato Colombano entro i confini del suo regno. E poiché molto spesso gli faceva visita [...]”.

Il voltafaccia dell'anziana regina a questo punto sarebbe stato tanto repentino quanto assoluto: sono quindi necessarie alcune considerazioni sulle cause alle quali la *Vita Columbani* attribuisce l'improvviso odio di Brunilde.

All'origine di tutto Giona pone le reprimende che Colombano avrebbe mosso a Teoderico II riguardo ai suoi costumi sessuali

“[...] coepit vir Dei eum increpare, quor concubinam adultetris misceretur et non potius legitimi coniugi solamina frueretur, ut regalis prolis ex honorabilem reginam prodiret et non potius ex lupanaribus videretur emergi.”⁶²⁸

Colombano, dunque, non avrebbe approvato l'abitudine del re di circondarsi di concubine e avrebbe insistito fortemente perché egli prendesse una moglie legittima con la quale generare i propri eredi. In particolare, Giona sottolinea due elementi nel descrivere la nascita dell'avversione di Brunilde: da un lato, il timore della regina di vedere sminuita la sua posizione alla corte di Burgundia e di perdere la sua influenza sul re suo nipote nel caso in cui egli avesse preso una moglie legittima

“Verebatur enim, ne si, abiectis concubibus, reginam aulae praefecisset, dignitates atque honoris suae modum amputasset.”⁶²⁹

Dall'altro, il secco rifiuto opposto da Colombano alla richiesta della regina di benedire i suoi pronipoti, cioè i figli nati dalle relazioni adultere di Teoderico II con le sue concubine

“Evenit ergo, ut quadam die beatus Columbanus ad Brunechildem veniret. [...] Cumque illa eum in aulam venisse cerniret, filios Theuderici, qui de adulterinis permixtionibus habebat, ad virum Dei adducit; quos cum vidisset, sciscitantur, quid sibi velint. Cui Brunechildis ait: ‘Regis sunt filii; tu eos tua benedictione robora’. At ille: ‘Nemquam’, inquit, ‘istos regalia scepra suscepturus scias, quia de lupanaribus emerserunt’. Illa furens parvolus abire iubet.”⁶³⁰

⁶²⁸ *VC*, I.18, p. 187: “[...] l'uomo di Dio cominciò a rimproverarlo [il re Teoderico]; perché si univa nell'adulterio con le concubine e non godeva piuttosto delle consolazioni di un matrimonio legittimo, in modo che la discendenza reale provenisse da una regina onorevole e non sembrasse uscita dai postriboli?”.

⁶²⁹ *VC*, I.18, p. 187: “Ella temeva, infatti, che se una volta allontanate le concubine, [Teoderico] avesse introdotto a corte una regina, il suo prestigio e la sua influenza si sarebbero di molto ridotti”.

⁶³⁰ *VC*, I.19, pp. 187 – 188: “Accade dunque che un giorno il beato Colombano giunge da Brunilde. [...] Non appena ella si accorge che egli era arrivato a corte, porta dall'uomo di Dio i figli di Teoderico, che egli aveva avuto da unioni adulterine; vedendoli, egli domanda che cosa vogliano da lui. Brunilde gli

La questione merita un breve *excursus* che ne illumini le implicazioni nell'economia del racconto di Giona: essa presenta in effetti degli elementi di credibilità, ma come vedremo il peso delle testimonianze fa decisamente pendere l'ago della bilancia in direzione di una storia abilmente costruita dall'autore della *Vita Columbani*.

Innanzitutto, bisogna affrontare il tema generale che sta alla base del conflitto, e cioè i rimproveri di Colombano a Teoderico II per l'immoralità dei suoi costumi sessuali. Abbiamo notato sopra che questo tema, soprattutto nella specifica declinazione che riceve nella *Vita Columbani*, e cioè quella di causa dello scontro fra il potere regio e l'“uomo di Dio” è stato in realtà recuperato direttamente da due modelli agiografici, la *Vita Nicetii* e la *Passio Desiderii*, e deve essere quindi considerato in gran parte un *topos* letterario⁶³¹. È vero che non è impossibile, come ha recentemente sottolineato Thomas Charles – Edwards, che Colombano nutrisse una sincera preoccupazione a questo proposito⁶³²: era infatti stato proprio Gilda, il sapiente britannico per il quale l'abate irlandese nutriva un profondo rispetto e al quale assegnava una forte autorità, l'autore che aveva denunciato con più chiarezza la decadenza morale dei re e si era scagliato con più violenza contro le loro abitudini adulterine⁶³³. Tuttavia, per quanto Colombano potesse essere sinceramente indignato dalle abitudini sessuali di Teoderico II, è molto improbabile che quest'ultimo se ne preoccupasse in modo particolare; come ha dettagliatamente messo in luce I. Wood, per tutto il VI e il VII non esisteva un rituale ben definito di matrimonio reale o di elevazione di una donna a regina, e la monogamia seriale (o addirittura la poligamia) erano la norma per i sovrani merovingi⁶³⁴: di conseguenza, il concetto di “moglie legittima” è scarsamente applicabile in questo contesto, e la distinzione fra una regine a una concubina del re (in particolare se quest'ultima era anche madre dei suoi figli) era piuttosto evanescente.

Gli altri due elementi del racconto di Giona, però, pongono alcuni problemi aggiuntivi. In ultima analisi, quello che viene chiamato in causa qui è il problema dello

risponde: ‘Sono i figli del re; fortificali con la tua benedizione’. Ma egli rispose: ‘Costoro non impugneranno mai lo scettro regale, poiché sono usciti da postriboli’. Furente, ella ordina di allontanare i fanciulli.”.

⁶³¹ Vedi sopra, paragrafo 2.2.3, pp. 125 – 135.

⁶³² CHARLES – EDWARDS, *Early Christian Ireland*, pp. 362 - 363

⁶³³ Vedi GILDAS, *De Excidio Britanniae*, XXVII – XXXIX.

⁶³⁴ WOOD, *Deconstructing the Merovingian Family*, pp. 167 – 169.

status delle regine merovinge, in particolare dopo la morte del marito: J. Nelson ha osservato che le vedove reali basavano la loro posizione politica sul rapporto personale con il re, e che la loro principale preoccupazione era quella di garantire la successione regia ai loro discendenti diretti. In quest'ottica, Brunilde sarebbe stata perfettamente giustificata sia nel temere la presenza di un'altra regina alla corte di Burgundia, sia nel tentare di garantire il diritto alla successione dei suoi pronipoti attraverso la benedizione del santo, e il rifiuto di Colombano potrebbe essere considerato un valido motivo per tagliare le sue connessioni con il re ed espellerlo dal regno⁶³⁵: questo tipo di interpretazione ha però svariati punti deboli.

In primo luogo, per quel che riguarda la preoccupazione di Brunilde di perdere la sua influenza a corte nel caso di un matrimonio del nipote, e di conseguenza della sua presunta politica volta a impedire che ciò accadesse, si deve notare che buona parte del peso di queste argomentazioni si basa sulle accuse mosse a Brunilde dal *Liber Chronicarum* di Fredegario, secondo le quali la regina sarebbe stata all'origine del fallimento delle trattative matrimoniali prima del figlio Childeberto I e poi proprio del nipote Teoderico I⁶³⁶. Tuttavia, la forza probante di queste due storie non è particolarmente elevata: per il secondo dei due casi sopra citati (e cioè il progetto di matrimonio, mai concluso, fra Teoderico II e una principessa visigota, Ermenberga), infatti, sono stati sollevati grossi dubbi sull'attendibilità del resoconto di Fredegario, soprattutto in relazione al ruolo giocato da Brunilde nella vicenda⁶³⁷; per quel che riguarda il primo, invece (e cioè il mancato matrimonio di Childeberto II con Teodolinda, futura sposa del re longobardo Agilulfo), che pure appare più credibile, è possibile spiegare il coinvolgimento di Brunilde alla luce non tanto di una sua presunta ostilità al fatto che il figlio prendesse una moglie, quanto alla specifica identità e affiliazione familiare della moglie in questione: come ha in effetti riconosciuto la stessa J. Nelson, Brunilde non si oppose in alcun modo al successivo matrimonio di Childeberto II, e la sua opposizione al matrimonio con Teodolinda sembra essere legata alla sua appartenenza a un gruppo familiare con importanti connessioni nell'aristocrazia

⁶³⁵ Vedi in particolare NELSON, *Queens as Jezabels*, pp. 57 – 59.

⁶³⁶ FRED, *LC*, rispettivamente IV.34 e IV.30.

⁶³⁷ Gli argomenti espressi in CHARLES – EDWARDS, *Early Christian Ireland*, pp. 359 – 360 sono particolarmente convincenti e hanno solidi appigli nelle fonti.

di Austrasia che le era ostile⁶³⁸. Il problema di Brunilde, insomma, non era tanto che il figlio e il nipote non prendessero moglie (ed è solo questo che il Colombano di Giona chiede), quanto che non stringessero un'alleanza con un gruppo parentale aristocratico che le era ostile. Vista sotto la luce delle più ampie dinamiche delle lotte fra i grandi gruppi parentali aristocratici e dei rapporti sempre tesi fra questi ultimi e il potere regio dei regni merovingi, inoltre, questa posizione di Brunilde appare molto più in linea con quanto si diceva sopra in riferimento allo scarso significato del concetto di “matrimonio legittimo” in questo contesto: la questione, quindi, non rappresentava certamente una grossa preoccupazione per Teoderico II, e non costituiva una grossa minaccia per Brunilde.

In secondo luogo, anche per quel che riguarda il problema della tensione di Brunilde volta a ottenere la benedizione dei pronipoti per garantire loro il diritto alla successione regia, la versione dei fatti riportata nella *Vita Columbani* non rientra bene nel quadro generale delle politiche merovinge. La benedizione come forma di ordinazione regia, infatti, non sembra aver fatto parte degli strumenti dinastici attraverso i quali i sovrani merovingi assicuravano la successione dei loro discendenti, né come pratica effettivamente messa in atto né come pratica rappresentata e utilizzata come strumento ideologico⁶³⁹. L'unica condizione necessaria per essere considerati potenziali eredi al trono, infatti, era l'appartenenza al gruppo familiare dei Merovingi: il che, in ultima analisi, si riduceva alla discendenza diretta da un re, come dimostrano sia la famosa dichiarazione di Gregorio di Tours secondo cui “sono chiamati figli del re tutti quelli che sono stati generati dal re” (*regis vocitantur liberi, qui de regibus fuerant procreati*)⁶⁴⁰, sia l'episodio riportato da Fredegario, nel quale proprio Brunilde, volendo screditare il nipote Teodeberto II e negare il suo diritto al trono del regno di Austrasia, avrebbe fatto circolare la voce che egli non era veramente figlio del re⁶⁴¹. Da un lato, quindi, né lo status della madre, né il genere di relazione che intercorreva fra di lei e il re erano un elemento importante per stabilire l'adeguatezza o meno di un erede al trono; dall'altro, non c'è traccia della necessità di una legittimazione sacrale come prerequisito

⁶³⁸ NELSON, *Queens as Jezabels*, p. 43. Sul problema dell'appartenenza familiare di Teodolinda si tornerà in seguito: vedi oltre, paragrafo 3.3, testo alla nota 829.

⁶³⁹ Sulle politiche dinastiche dei merovingi vedi WOOD, *Deconstructing the Merovingian Family*.

⁶⁴⁰ GREG, *HLD*, V.20.

⁶⁴¹ FRED, *LC*, IV.27.

per l'accesso alla regalità. Anche in questo caso, quindi, l'interesse di Teoderico II e di Brunilde per la questione non poteva essere particolarmente elevato. La storia di Giona, in realtà, acquisisce un senso in un altro contesto, e cioè all'interno del recupero di tematiche e avvenimenti dall'Antico Testamento: a parte le innumerevoli menzioni di unzione regia da parte di profeti, ci sono due episodi in particolare che è interessante richiamare qui. Sia la storia di Isacco e dei suoi figli Esau e Giacobbe (in cui la benedizione viene rappresentata come un atto allo stesso tempo sacrale e politico, attraverso il quale si designa un erede)⁶⁴², sia quella di Samuele e Saul (in cui un "uomo di Dio" si contrappone al re e gli annuncia che i suoi figli non saliranno sul trono dopo di lui, a causa del suo comportamento contrario ai comandamenti divini)⁶⁴³, presentano infatti evidenti paralleli con le azioni di Colombano nei confronti del potere regio di Burgundia per come sono narrate nella *Vita Columbani*. È quindi plausibile pensare che Giona abbia strutturato la vicenda sulla base degli esempi biblici, per celebrare Colombano come un profeta veterotestamentario.

Questa convinzione è inoltre rafforzata dalla consapevolezza che, come hanno notato quasi tutti i commentatori della *Vita Columbani*, l'intera vicenda dello scontro fra Colombano e Brunilde è strutturata in maniera tale da richiamare la storia di Elia e Jezabel (**vedi tavola 3**). Le corrispondenze fra il testo biblico e quello della *Vita Columbani* sono talmente frequenti ed evidenti da non lasciare spazio a dubbi sull'esplicita volontà dell'autore di richiamare il racconto dell'Antico Testamento. Non si tratta solo del parallelo più evidente, quello fra Brunilde e Jezabel, esplicitamente dichiarato da Giona⁶⁴⁴ e istituito attraverso tutta una serie di corrispondenze, esplicite o implicite, fra le due diaboliche regine: entrambe sono figlie di un re straniero⁶⁴⁵; entrambe causano la morte di un avversario personale spargendo false voci sul suo conto (rispettivamente Desiderio di Vienne e Nabot)⁶⁴⁶; entrambe continuano a regnare, insieme ai loro discendenti, dopo la morte del marito⁶⁴⁷; entrambe tentano di distruggere

⁶⁴² *Genesi*, 27.

⁶⁴³ *Samuele I*, 15.

⁶⁴⁴ *VC*, I.18, p. 187.

⁶⁴⁵ Vedi GREG, *HLD*, IV.27, e *Re I*, 16.31. È molto probabile che Giona fosse a conoscenza delle origini visigote di Brunilde, vista la sua ottima conoscenza delle dinamiche dinastiche dei regni merovingi.

⁶⁴⁶ Vedi *VC*, I.27, p. 214 e *Re I*, 21.8 – 21.14. È interessante notare che nella *Passio Desiderii*, che Giona conosceva, il vescovo di Vienne venga ucciso da una pietra (*Passio Desiderii*, 9), proprio come Nabot viene lapidato.

⁶⁴⁷ Vedi *VC*, I.18, p. 186, e *Re II*, 9.22.

un “uomo di Dio” (rispettivamente Colombano e il profeta Elia)⁶⁴⁸; entrambe sono la causa del comportamento sacrilego dei re, mostrati succubi della loro volontà⁶⁴⁹; entrambe fanno una fine miserevole, l’una squartata dai cavalli e l’altra sbranata dai cani⁶⁵⁰. Anche gli altri personaggi più importanti del racconto biblico, infatti, possono essere ritrovati nella *Vita Columbani*. Colombano stesso, l’“uomo di Dio”, viene presentato nella veste di un profeta veterotestamentario, accumulando al suo interno le figure di Elia e di Eliseo, i due profeti che si opposero a Jezabel: come Elia, Colombano profetizza al re sacrilego la sua caduta e quella dei suoi familiari⁶⁵¹, profezia il cui successo integrale viene poi sottolineato⁶⁵²; come Elia, Colombano inizialmente si oppone alla cattura da parte degli uomini del re, che viene in entrambi i casi impedita dall’intervento miracoloso di Dio e, in entrambi i casi, viene portata a termine solo quando il profeta e il santo si lasciano volontariamente catturare, mossi da pietà per la sorte dei soldati⁶⁵³; come Eliseo, Colombano profetizza a un re moralmente retto, appoggiato da Dio (rispettivamente Jehu e Clotario), il suo successo e la fine dei suoi avversari⁶⁵⁴. E in effetti Clotario II ha il ruolo del re giusto e portatore della punizione divina per gli empi che nel racconto biblico era stato di Jehu: entrambi appoggiano l’uomo di Dio e, soprattutto, eseguono i suoi ordini⁶⁵⁵, e di conseguenza sono premiati da Dio con la vittoria sugli empi; entrambi si vendicano in modo sanguinario degli oppositori dell’“uomo di Dio”, dei quali sterminano l’intera discendenza⁶⁵⁶.

⁶⁴⁸ Vedi *VC*, I.19, p. 188, e *Re I*, 19.2.

⁶⁴⁹ Vedi *VC*, I.19, p. 190, e *Re I*, 21.25.

⁶⁵⁰ Vedi *VC*, I.29, pp. 219 – 220, e *Re II*, 9.33 – 9.37.

⁶⁵¹ Vedi *VC*, I.19, p. 190 e *Re I*, 21.20 – 21.24 (ad Acab, marito di Jezabel), *Re II*, 1.6 – 1.8 (ad Acazia, figlio di Acab e di Jezabel).

⁶⁵² Vedi *VC*, I.29, p. 220, e *Re II*, 10.10.

⁶⁵³ Vedi *VC*, I.20, pp. 193 – 196 e *Re II*, 1.9 – 1.15.

⁶⁵⁴ Vedi *VC*, I.24, pp. 207 – 208, e *Re II*, 9.4 – 9.10.

⁶⁵⁵ Vedi *VC*, I.24, pp. 206 – 208, e *Re II*, 9.14.

⁶⁵⁶ Vedi *VC*, I.29, pp. 219 – 220, e *Re II*, 10.6 – 10.7. È interessante notare come la *Vita Columbani* sia l’unica fonte così precisa nel dare notizia dello sterminio di tutti i figli di Teoderico II da parte di Clotario II: per esempio in FRED, *LC*, IV.42, dove pure la sorte di Brunilde è descritta in modo ancora più cruento, solo due su quattro vengono uccisi.

TEMA	PERSONAGGIO		
	BRUNILDE	JEZABEL	
ORIGINE STRANIERA	<i>HLD</i> , IV.27	<i>Re I</i> , 16.31	
ELIMINAZIONE DI UN NEMICO PERSONALE	<i>VC</i> , I.27, p. 214	<i>Re I</i> , 21.8 – 21.14	
MANTENIMENTO DEL TRONO DOPO LA MORTE DEL MARITO	<i>VC</i> , I.18, p. 186	<i>Re II</i> , 9.22	
PERSECUZIONE DELL'“UOMO DI DIO”	<i>VC</i> , I.19, p. 188	<i>Re I</i> , 19.2	
INFLUENZA NEGATIVA SUL RE	<i>VC</i> , I.19, p. 190	<i>Re I</i> , 21.25	
FINE MISERABILE	<i>VC</i> , I.29, pp. 219 – 220	<i>Re II</i> , 9.33 – 9.37	
	COLOMBANO	ELIA	ELISEO
ANNUNCIO AL RE EMPIO DELLA SUA CADUTA	<i>VC</i> , I.19, p. 190	<i>Re I</i> , 21.20 – 21.24 <i>Re II</i> , 1.6 – 1.8	

	COLOMBANO	ELIA	ELISEO
ACCETTAZIONE DELLA CATTURA DA PARTE DEI SOLDATI DEL RE	<i>VC</i> , I.20, pp. 193 – 196	<i>Re II</i> , 1.9 – 1.15	
ANNUNCIO AL RE GIUSTO DEL SUO SUCCESSO	<i>VC</i> , I.24, pp. 207 – 208		<i>Re II</i> , 9.4 – 9.10
COMPIMENTO DELLA PROFEZIA	<i>VC</i> , I.29, p. 220	<i>Re II</i> , 10.10	
	CLOTARIO II	JEHU	
APPOGGIO OFFERTO ALL'“UOMO DI DIO” E RISPETTO DEI SUOI ORDINI	<i>VC</i> , I.24, pp. 206 – 208	<i>Re II</i> , 9.14	
VENDETTA SANGUINARIA CONTRO I NEMICI DELL'“UOMO DI DIO”	<i>VC</i> , I.29, pp. 219 – 220	<i>Re II</i> , 10.6 – 10.7	

Tavola 3 Paralleli fra i personaggi della *Vita Columbani* e quelli veterotestamentari nella narrazione dello scontro fra Colombano e il potere regio di Burgundia

Il carattere di accurata costruzione letteraria del testo della *Vita Columbani* per quel che riguarda la descrizione dell'ostilità nei confronti di Colombano, dei suoi rapporti con l'episcopato e il potere regio e della sua espulsione dal regno di Burgundia è, a questo punto, evidente. La causa diretta e contingente che portò all'espulsione di Colombano è molto difficile da scoprire, data l'incompletezza o la faziosità delle informazioni a nostra disposizione. Tuttavia, è possibile tentare un'ipotesi. Abbiamo osservato sopra che l'ostilità nei confronti di Colombano da parte della maggior parte dei vescovi di Francia fu una costante del periodo ventennale della sua permanenza a Luxeuil, ma che essa non fu generalizzata e totale. Il maggiore *sponsor* di Colombano e dei suoi monasteri fu, fin dalla loro fondazione e per tutta la durata del suo soggiorno in Burgundia, il potere regio (nelle persone di Brunilde e dei suoi discendenti, Childeberto II prima e Teoderico II poi), ma probabilmente esso non fu l'unico: almeno una parte dell'aristocrazia, infatti, dovette rendersi presto conto del potenziale offerto dai monasteri colombaniani e, almeno dopo il 600 circa, dovette cominciare a promuovere le fondazioni dell'abate irlandese⁶⁵⁷. È probabilmente lecito individuare questi gruppi familiari aristocratici che supportarono il movimento monastico colombaniano già durante la vita del fondatore in quelle famiglie che, secondo la *Vita Columbani*, gli offrirono ospitalità dopo la sua espulsione da Luxeuil⁶⁵⁸. Come abbiamo visto sopra, queste famiglie facevano parte di un più ampio gruppo parentale aristocratico, i Faronidi, i cui possedimenti e interessi giacevano prevalentemente nella regione di Meaux e Soissons e la cui attività politica, nel primo decennio del VI secolo, era di conseguenza legata alla corte regia di Austrasia⁶⁵⁹. Proprio nel 609 – 610 era iniziata una grave crisi politica fra i regni dei due nipoti di Brunilde, che avrebbe poi portato alla guerra civile scatenata da Teodeberto II di Austrasia contro il fratello Teoderico II di Burgundia⁶⁶⁰: si può quindi immaginare che l'espulsione di Colombano da Luxeuil sia stata causata da questa situazione di instabilità politica. Il maggior *supporter* dei monasteri colombaniani, il potere regio di Burgundia, si trovava in una condizione di grave debolezza politica, mentre al contempo ai medesimi monasteri colombaniani si appoggiava un potente gruppo parentale dell'aristocrazia di Austrasia che tentava,

⁶⁵⁷ Vedi sopra, paragrafo 1.2.3, pp. 68 – 73.

⁶⁵⁸ *VC*, I.26, pp. 209 – 210.

⁶⁵⁹ Vedi sopra, paragrafo 2.3.2, pp. 160 – 164.

⁶⁶⁰ *FRED, LC*, IV.37.

probabilmente, di estendere la sua influenza in Burgundia: è plausibile pensare che a questo punto l'episcopato e le famiglie aristocratiche ostili a Colombano abbiano approfittato la situazione per rimuovere un personaggio che rappresentava un problema sia religioso, sia politico.

Si pone ora il problema, però, di capire quali fossero gli scopi di Giona nel costruire in questo modo il suo racconto. Si è detto del recupero dei modelli dell'Antico Testamento, che consentiva di dipingere Colombano come un profeta e di assegnargli in quest' modo una forte aura di autorità: tuttavia, questa spiegazione da sola non è sufficiente per spiegare la complessità del testo, né molte delle incongruenze fra di esso e l'effettiva realtà storica individuate prima. È necessario dunque affiancarle una spiegazione legata agli scopi contingenti della *Vita Columbani*, in relazione allo sviluppo del movimento monastico colombaniano e alle mutate condizioni socio-politiche all'epoca della composizione del testo. Qual è dunque il significato della suplice operazione compiuta da Giona, e cioè la rimozione di ogni forma di ostilità da parte dei vescovi e, al contrario, l'attribuzione di tutta la responsabilità dell'espulsione di Colombano alla dinastia regia di Burgundia? Che cosa si doveva nascondere, e che cosa si doveva al contrario evidenziare?

La causa della rimozione dell'ostilità dell'episcopato nei confronti di Colombano, alla luce di quanto si è detto nel paragrafo precedente sull'evoluzione del movimento monastico colombaniano negli anni fra la morte di Colombano e la composizione della *Vita Columbani*, è piuttosto semplice. Si è illustrato sopra⁶⁶¹, infatti, il grado di compenetrazione che si era venuto formando fra il movimento monastico colombaniano e i grandi gruppi familiari aristocratici dei regni merovingi: infatti, i monasteri colombaniani si erano rivelati uno strumento ottimale per perseguire una politica di accrescimento e rafforzamento del controllo sul territorio, una delle due direttrici lungo le quali si articolavano le strategie messe in atto dalle *élites* per incrementare e consolidare il loro potere. L'altra direttrice fondamentale era rappresentata dallo sforzo di occupare le cariche pubbliche, e la più importante carica pubblica in ambito religioso era sicuramente quella del vescovo: in quest'ottica, il luogo fondamentale dell'incontro

⁶⁶¹ Vedi sopra, paragrafo 2.3.2, pp. 156 – 170.

fra il movimento monastico colombaniano e le aristocrazie franche dei regni merovingi divennero le sedi episcopali. Sia gli abati dei più importanti monasteri colombaniani, sia i vescovi delle più importanti sedi episcopali, infatti, erano espressione diretta delle stesse *élites*, e rappresentavano i medesimi interessi: addirittura, come si è visto sopra attraverso l'analisi dei personaggi presentati nella *Vita Columbani*, molti fra coloro che divennero in seguito vescovi avevano cominciato la loro esperienza religiosa all'interno di un monastero colombaniano. I vescovi erano dunque delle figure fondamentali all'interno del *network* colombaniano che si è più volte ricordato, perché fungevano da punto di contatto fra il movimento monastico colombaniano e l'aristocrazia che lo appoggiava: in conclusione, è comprensibile che Giona abbia voluto, in un'opera il cui scopo fondamentale era la celebrazione e il rafforzamento delle comunità monastiche colombaniane, rimuovere le passate frizioni fra il santo fondatore e coloro i quali erano diventati nel corso degli anni le figure centrali del successo del movimento monastico da lui originato.

Per riuscire invece a capire i motivi che hanno spinto Giona ad attribuire tutta la responsabilità dell'ostilità nei confronti di Colombano alla dinastia regia di Burgundia, e in particolare a Brunilde, è necessario svolgere alcune riflessioni aggiuntive, riprendendo l'analisi della società merovingia e dei suoi rapporti con il movimento colombaniano negli anni '20 e '30 del VII secolo e introducendo l'ultimo protagonista, finora assente (o meglio, presente solo nella persona di Brunilde ma non da un punto di vista istituzionale), di questa storia: il potere regio.

Per comprendere la storia merovingia in generale e questo periodo in particolare bisogna per prima cosa individuare gli assi lungo i quali si articolavano le relazioni di potere all'interno dei regni⁶⁶². C'erano in primo luogo due assi orizzontali: il primo, a un livello più basso, caratterizzato dalla competizione fra i vari gruppi parentali aristocratici i quali, non potendo aspirare al titolo regio (che a differenza che in altri regni altomedievali era saldamente nelle mani di un singolo gruppo familiare, rappresentato dai vari rami della dinastia merovingia), tentavano di incrementare e consolidare il proprio potere ciascuno a scapito degli altri; il secondo, a un livello più

⁶⁶² Sulle dinamiche politiche fra il potere regio e le aristocrazie nella *Francia* merovingia vedi EWIG, *Spätantikes und fränkisches Gallien I*, pp. 114 – 230; WOOD, *The Merovingian Kingdoms*, pp. 55 – 70, 88 – 101 e 140 – 158; LE JAN, *Famille et Pouvoir*, pp. 387 – 401; WICKHAM, *Framing the Early Middle Ages*, pp. 45 – 47, 102 – 115 e 168 – 203.

alto, caratterizzato dalla competizione – che spesso sfociò nella guerra civile – fra i vari rami della dinastia merovingia che controllavano i vari regni in cui il territorio di *Francia* era diviso. In secondo luogo, c'era un asse verticale, interno ai singoli regni, i poli del quale erano costituiti dalle *élites* aristocratiche da un lato e dalla corte regia dall'altro, in una continua tensione fra le spinte centrifughe dell'aristocrazia (che tuttavia, come si è detto, non agiva certo come un unico corpo coerentemente opposto al re ma era percorsa da tensioni probabilmente ancora più forti al suo interno) e gli impulsi centralizzatori del potere regio. Questi tre assi di competizione (due orizzontali e uno verticale), che si intrecciavano continuamente fra di loro, si esprimevano nella pratica su due piani: da un lato il controllo diretto del territorio, con i persistenti tentativi dei vari gruppi parentali di espandere i propri possedimenti fondiari e rafforzare il proprio controllo su di essi; dall'altro l'occupazione delle cariche pubbliche, laiche ed ecclesiastiche, che i vari gruppi parentali aristocratici cercavano di garantire ai propri membri per incrementare la propria influenza a corte e/o per assicurarsi una posizione di preminenza nei territori in cui giacevano i loro possedimenti o nei quali volevano espandersi. L'azione del potere regio, su entrambi questi piani, dunque, si esprimeva: da un lato nel mantenimento della netta separazione di livelli fra il gruppo dinastico regio e le aristocrazie, ottenuto mediante il controllo diretto di ampie porzioni di terra e l'imposizione di uomini direttamente legati alla corte nelle più importanti cariche pubbliche, laiche ed ecclesiastiche⁶⁶³; dall'altro nella capacità del re di mediare fra i vari gruppi parentali delle *élites*, il che significava impedire il rafforzamento eccessivo di un gruppo a scapito degli altri e in generale riuscire a controllare le tensioni fra i vari gruppi grazie alla propria forza economica e militare e alle prerogative pubbliche in mano alla corte. In un contesto tale, l'importanza dei monasteri colombaniani salta subito all'occhio: patrocinare un monastero – il che in fondo voleva dire controllarlo, solitamente attraverso la figura dell'abate o della badessa – significava infatti da un lato garantirsi uno strumento molto potente per il controllo del territorio, attraverso il rafforzamento e l'espansione dei possedimenti fondiari gestiti dal gruppo familiare che venivano al contempo, almeno a partire dal VII secolo, sottratti al controllo degli

⁶⁶³ Sul problema della competizione fra il potere regio e le aristocrazie per il controllo delle cariche pubbliche, vedi anche KAISER, *Royauté et pouvoir épiscopal*, pp. 143 – 150 e HEIDRICH, *Les Maires du palais*.

ufficiali pubblici del territorio attraverso le esenzioni e le immunità⁶⁶⁴, e dall'altro procurarsi una fonte estremamente ricca di prestigio spirituale e di autorità ecclesiastica (non bisogna dimenticare che, come si è in parte visto sopra, molti dei vescovi merovingi del VII secolo avevano cominciato la loro carriera come monaci in un monastero colombaniano)⁶⁶⁵.

Su questo scenario di fondo si può collocare la particolare situazione degli anni fra la morte di Colombano e la stesura della *Vita Columbani* da parte di Giona. In seguito alle guerre civili del 610 – 613⁶⁶⁶ i regni merovingi furono, per la prima volta dopo quasi cent'anni, unificati nelle mani di un unico ramo della famiglia ad opera di Clotario II, re di Neustria. Nel 614, egli fece seguire alla sua opera di conquista un'opera di riorganizzazione e ristrutturazione del regno, attraverso la convocazione di un concilio ecclesiastico a Parigi (al quale, a giudicare dalle sottoscrizioni, dovettero essere presenti tutte le più importanti figure politiche di *Francia*⁶⁶⁷) cui seguì l'emanazione di un editto, il famoso Editto di Parigi⁶⁶⁸: grazie a uno studio di A. C. Murray sull'editto e alla nuova interpretazione dei privilegi di immunità e di esenzione dovuta a B. Rosenwein, è possibile affermare con certezza che agli avvenimenti del 613 seguì un deciso rafforzamento del potere regio⁶⁶⁹. L'importanza e la centralità della corte regia di Neustria nei quarant'anni che seguirono, corrispondenti ai regni dello stesso Clotario II, di suo figlio, Dagoberto I, e dei due figli di quest'ultimo, Sigiberto III e Clodoveo II, (613 – 657 circa), è dimostrata eloquentemente dal numero e dalla caratura dei personaggi che ne facevano parte e le gravitavano attorno: per un'intera generazione e forse di più tutte le figure più influenti di *Francia*, sia in ambito laico che ecclesiastico, erano state legate alla corte regia. Un esempio eloquente di questo fenomeno è costituito

⁶⁶⁴ Sull'importanza dei monasteri come luoghi di controllo del territorio e di espressione degli interessi familiari nell'età precarolingia vedi ora WOOD, *The Proprietary Church*, pp. 109 – 140 e 176 – 199.

⁶⁶⁵ Sul ruolo dei monasteri colombaniani nella *Francia* merovingia vedi PRINZ, *Columbanus, the Frankish Nobility and the territories*; GEARY, *Before France and Germany*, pp. 151 – 178; WOOD, *The Merovingian Kingdoms*, pp. 181 – 202; ROSENWEIN, *Negotiating Space*, pp. 42 – 96.

⁶⁶⁶ FRED, *LC*, IV.37 – IV.42. *VC*, I.28, pp. 217 – 219.

⁶⁶⁷ *Concilium Parisiense A. 614* (DE CLERQ, *Concilia Galliae II*, pp. 280 – 282).

⁶⁶⁸ *Edictum Clotarii II* (DE CLERQ, *Concilia Galliae II*, pp. 282 – 285).

⁶⁶⁹ Vedi MURRAY, *Immunity, Nobility, and the Edict of Paris*, in particolare pp. 22 – 36 e ROSENWEIN, *Negotiating Space*, pp. 3 – 23 e 59 – 73.

dalla comunità epistolare che emerge dalla lettura delle lettere di Desiderio, vescovo di Cahors⁶⁷⁰.

Solo con questa consapevolezza è possibile comprendere le interazioni fra il potere regio e le *élites* in questo periodo e il ruolo che i monasteri colombaniani svolsero al loro interno. È stato osservato che in questi anni ci fu un “incontro di menti”⁶⁷¹ fra l’alta aristocrazia franca e il potere regio, e il tramite attraverso il quale esso si sviluppò fu proprio il movimento monastico colombaniano: in questo senso, anche se il successo del monachesimo colombaniano nel VII secolo affondava le sue radici nella situazione monastica preesistente in *Francia* e portava a compimento dei processi che si erano già intravisti nel corso del VI secolo, la cui importanza è stata molto spesso sottovalutata⁶⁷², ci si trova davvero di fronte a qualcosa di nuovo. A quella diffusa rete di relazioni aristocratiche che alla metà del VII secolo gravitavano attorno ai monasteri colombaniani di cui si è parlato nel paragrafo precedente⁶⁷³, infatti, va affiancata la fondamentale presenza della corte regia di Clotario II e Dagoberto I e dei personaggi a essa legati. La corte regia, attraverso l’azione di figure che a essa facevano riferimento, intraprese infatti in questi anni un’attiva politica di promozione e consolidamento dei monasteri colombaniani in tutto il territorio dei regni merovingi: un ottimo esempio di figura molto attiva nella promozione del movimento monastico colombaniano e legata direttamente alla corte regia di Neustria è quell’Eligio, vescovo di Noyon, cui si è accennato sopra. Come abbiamo visto, a Eligio la *Vita Columbani* attribuisce numerose fondazioni monastiche, oltretutto in diverse regioni dei regni merovingi⁶⁷⁴. Eligio, sulla base delle informazioni contenute nella sua *Vita*, che sopravvive solo in una riscrittura di epoca carolingia ma rimane comunque una fonte molto importante per la *Francia* del VII secolo⁶⁷⁵, non era di origini aristocratiche: al contrario, egli avrebbe cominciato la

⁶⁷⁰ Non si può occuparsi qui dei dettagli di questa questione, che ci porterebbe lontano dagli interessi di questo studio. Essa è stata analizzata in modo esaustivo in ROSENWEIN, *Emotional Communities*, pp. 130 – 162 e, con un’attenzione particolare ai suoi rapporti con lo sviluppo del monachesimo colombaniano, in ROSENWEIN, *Pouvoir et Passion*.

⁶⁷¹ ROSENWEIN, *Negotiating Space*, p. 72.

⁶⁷² Sulla situazione del monachesimo in *Francia* nel VI secolo e sul rapporto fra di essa e lo sviluppo del monachesimo colombaniano vedi WOOD, *A prelude to Columbanus*.

⁶⁷³ Vedi sopra, paragrafo 2.3.2, pp. 156 – 170.

⁶⁷⁴ *VC*, II.10, p. 255 (vedi sopra, testo alla nota 601).

⁶⁷⁵ WOOD, *The Merovingian Kingdoms*, p. 150. Il testo del documento è edito in KRUSCH, *Vita Eligii episcopi Noviagensi*, pp. 743 – 749.

sua carriera a corte come fabbro e orefice durante il regno di Clotario II⁶⁷⁶, per poi scalare gradualmente le gerarchie di corte fino a essere nominato vescovo di Noyon nel 641 durante il regno di Clodoveo II⁶⁷⁷. Non si tratta qui di celebrare un'anacronistica mobilità sociale offerta dalla corte merovingia di Neustria negli anni '20 e '30 del VII secolo agli individui dotati di talento, quanto di sottolineare come, essendo Eligio un uomo sostanzialmente privo di connessioni familiari all'interno dell'aristocrazia dei proprietari fondiari, le sue fondazioni debbano essere avvenute, almeno in parte, su territori appartenenti alla dinastia regia. Sia la *Vita Eligii* che la carta di fondazione di Solignac confermano quest'ipotesi: nella prima si afferma che la terra su cui sarebbero sorti il monastero e i suoi possedimenti “pagava il censo per il tesoro del re” (*census publicus ex eodem pago regis thesauro exigebatur*)⁶⁷⁸; nella seconda è nominato esplicitamente il fatto che quella stessa terra proveniva “dalla munificenza del glorioso e devoto re Dagoberto” (*ex munificentia piissimi et gloriosissimi domini Dagoberti regis*)⁶⁷⁹.

Il caso di Eligio, tuttavia, diventa ancora più illuminante se è inserito nel contesto della corte regia di Neustria al tempo di Clotario II e Dagoberto I. La figura di Eligio appare infatti collegata, proprio dalla presenza a corte, ad alcuni di quei membri delle *élites* legate al monachesimo colombaniano di cui si è parlato prima: anche in questo caso c'è un personaggio che può fornire un ottimo caso esemplificativo. Si tratta di quell'Audioino che nella *Vita Columbani* è presentato (sotto il nome di Dadone) come uno dei figli dell'aristocratico austrasiano Autario benedetti da Colombano, divenuto in seguito personaggio di spicco a corte e fondatore del monastero di Rebais⁶⁸⁰. Fu proprio lui a comporre la *Vita* di Eligio, assieme al quale era stato una figura assolutamente centrale nelle dinamiche politiche e religiose durante i regni di Clotario II e Dagoberto I⁶⁸¹. La sua *Vita*, uno dei pochi testi agiografici che si può assegnare integralmente e con certezza all'età merovingia⁶⁸², consente di completare la sintetica presentazione che

⁶⁷⁶ *Vita Eligii*, I.5.

⁶⁷⁷ *Vita Eligii*, II.2.

⁶⁷⁸ *Vita Eligii*, I.15.

⁶⁷⁹ *Eligii charta cessionis solembiacensis*, p. 746.

⁶⁸⁰ *VC*, I.26, pp. 209 – 210 (vedi sopra, testo alla nota 579).

⁶⁸¹ Sui rapporti fra Audioino ed Eligio e sulla loro attività politica ed ecclesiastica FOURACRE, *The work of Audoenus of Rouen and Eligius of Noyon*.

⁶⁸² WOOD, *The Merovingian Kingdoms*, p. 150. Il testo è edito in Krusch, *Vita Audioini episcopi Rotomagensis*, pp. 553 – 567.

su di lui offre la *Vita Columbani*: si viene così a sapere che nel 641, dopo essere stato referendario sotto Dagoberto I, egli divenne vescovo di Rouen⁶⁸³, e che oltre all'Adone nominato dalla *Vita Columbani* egli aveva un altro fratello, di nome Radone, che avrebbe ricoperto la carica di tesoriere sotto Dagoberto I⁶⁸⁴ e del quale si sa, sulla base della testimonianza della *Vita Agili*, che in seguito avrebbe fondato il monastero colombaniano di Reuil-en-Brie⁶⁸⁵. All'interno di questa collaborazione fra Audoino e la corte regia di Dagoberto I, però, si può aggiungere un dettaglio molto indicativo: si è accennato sopra all'esenzione per il monastero di Rebais emessa nel 637 da Burgundofaro, vescovo di Meaux⁶⁸⁶, che era in effetti imparentato sia con Audoino, il fondatore del monastero, sia con Agilo, il primo abate. Quello che non si è detto è che il monastero era già stato beneficiario di un privilegio di immunità, concesso nel 635 da Dagoberto I⁶⁸⁷: in esso si può leggere che il monastero fu costruito "grazie alla nostra generosità" (*ex nostra largitate*), ovverosia su terre di proprietà regia. Questo fatto, oltre alla rapida successione con cui si susseguirono i due documenti, fa capire da un lato fino a che punto in questo caso le politiche della corte regia e quelle del gruppo familiare dei Faronidi fossero coincidenti, e dall'altro quale fosse l'importanza dei monasteri colombaniani all'interno di esse.

Un altro esempio significativo è la figura di Vandregisillo, di cui non si parla nella *Vita Columbani* ma su cui siamo informati dalla sua *Vita*, composta poco dopo la sua morte, verso la fine del VII secolo⁶⁸⁸: componente di un gruppo familiare aristocratico con connessioni sia in Austrasia sia in Neustria, egli avrebbe avuto degli incarichi importanti alla corte di Dagoberto I, e in seguito, dopo aver abbracciato la vita monastica e aver vissuto nei monasteri colombaniani di Bobbio e Romainmôtier, sarebbe stato ordinato da Audoino e avrebbe fondato, su territori appartenenti al fisco regio (*ex fisco regale munere*), il monastero di Fontanelle, di cui sarebbe stato il primo abate. Queste interrelazioni fra un importante gruppo parentale aristocratico e la corte

⁶⁸³ *Vita Audoini*, 4.

⁶⁸⁴ *Vita Audoini*, 1.

⁶⁸⁵ *Vita Agili*, XIV.

⁶⁸⁶ Edita in PARDESSUS, *Diplomata, Chartae, Epistulae, Leges*, numero 275, pp. 39 – 41.

⁶⁸⁷ Edito in PERTZ, *Diplomata Regum Francorum*, numero 15, pp. 16 – 18. Sull'autenticità di questo documento, con riferimenti bibliografici agli studi che l'hanno discussa, vedi ROSENWEIN, *Negotiating Space*, p. 67, nota 30.

⁶⁸⁸ Edita in KRUSCH, *Vita Wandregiseli abbatis Fontanellensis*, pp. 13 – 24.

regia di Neustria consentono di comprendere meglio l'estensione di quel *network* colombaniano al quale ci si è più volte riferiti.

Dopo aver appurato l'importanza, per lo sviluppo e l'espansione del movimento monastico colombaniano, della corte regia di Neustria, si può tornare alla domanda dalla quale si era partiti, e cioè la causa che ha spinto Giona a scaricare tutte le colpe per l'espulsione di Colombano sulla dinastia regia di Burgundia e in particolare su Brunilde.

Alla luce dei rapporti dei monasteri colombaniani con Clotario II e i suoi discendenti, la risposta è piuttosto evidente. Clotario II, infatti, per consolidare le sue nuove alleanze politiche e ridurre la tensione accumulata nella società franca in seguito alle guerre civili del 610 – 613, aveva per primo utilizzato la dinastia di Burgundia facente capo a Brunilde come capro espiatorio di tutti i problemi e le violenze dei trent'anni precedenti la sua conquista dei regni di Austrasia e Burgundia, deresponsabilizzando in questo modo le famiglie aristocratiche che a quella dinastia erano state legate ma che, a questo punto, egli aveva bisogno di legare a sé; l'appoggio ai monasteri colombaniani, che come abbiamo visto negli anni immediatamente precedenti la vittoria di Clotario II erano stati ampiamente supportato da Brunilde e dai suoi discendenti e almeno da una parte dei gruppi familiari dell'aristocrazia austrasiana con i quali il re di Neustria era entrato in contatto, aveva in fondo la stessa funzione⁶⁸⁹. Un esempio particolarmente evidente di questa *damnatio memoriae* operata da Clotario II subito dopo la sua riunificazione dei regni merovingi è costituita da un capitolo dell'editto di Parigi, emesso dal re subito dopo il concilio di Parigi del 614, da lui stesso convocato, in cui si tirarono le fila della nuova situazione politica in *Francia*. Nel richiamarsi alla legislazione preesistente in materia fiscale, l'editto espone un elenco dei *praecedentium principum* le cui leggi devono essere osservate e mantenute: quando si scorrono i nomi nella lista, però, ci si accorge che essi comprendono solo Gontrano, Chilperico I e Sigiberto I (*Gunthramni, Chilperici, Sigiberti*)⁶⁹⁰. Dei figli e nipoti di Brunilde, e cioè Childeberto II, Teodeberto II e Teoderico II, non si ha la minima traccia. Il passato remoto, che non era direttamente legato alle sanguinose vicende della guerra civile appena conclusa e che non era carico di implicazioni per la lealtà dei gruppi familiari aristocratici al potere regio, e che di conseguenza poteva essere

⁶⁸⁹ Vedi WOOD, *Jonas, the Merovingians, and Pope Honorius*.

⁶⁹⁰ *Edictum Clotarii II*, 9.

descritto in termini idealizzati (i “bei tempi andati”), viene per così dire inglobato all’interno degli elementi fondativi del nuovo ordine politico guidato dalla dinastia di Neustria, mentre i protagonisti del passato prossimo, da poco sconfitti, diventano un perfetto capro espiatorio per tutti i problemi che i regni avevano attraversato negli anni immediatamente precedenti.

Dal canto loro, anche i gruppi parentali delle *élites* avevano, negli anni fra il 613 e il 639 tutto l’interesse a compiere le stesse operazioni, in modo da poter entrare a pieno titolo e con la fedina penale pulita nelle dinamiche politiche legate al nuovo gruppo regnante. Questa convergenza di interessi sta alla base dell’operazione compiuta da Giona: nell’assegnare a Brunilde e alla dinastia regnante di Burgundia tutta la colpa dell’odio nei confronti di Colombano, la *Vita Columbani* poteva legare ancora più strettamente il movimento monastico colombaniano al nuovo potere regio, che era diventato uno dei suoi massimi promotori. E infatti, mentre dipinge Brunilde e i suoi discendenti come l’origine di tutti i mali del movimento, Giona riserva a Clotario II un ruolo decisamente positivo, rappresentandolo come un aiutante di Colombano e, cosa forse ancora più importante nell’ottica della *Vita Columbani*, dei suoi monasteri. Clotario, infatti, posto in esplicita contrapposizione con Brunilde e Teoderico II, fornisce aiuto e ospitalità a Colombano durante il viaggio attraverso i regni merovingi intrapreso dall’abate irlandese dopo la sua espulsione da Luxeuil

“[...] ad Chlotarium [...] pergit. Porro Chlotario audierat, quantis qualibusque iniuriis virum Dei Brunichildis ac Theudericus fatigaverant. Quem cum vidisset, velut caelestem munus recepit, ovansque precatur, ut, si velit, intra sui regni terminos resideat, seque ei prout voluerit, famulaturum.”⁶⁹¹

In seguito, quando Colombano si è ormai stanziato in *Langobardia* e ogni tentativo di convincerlo a tornare in *Francia* si è rivelato vano, Clotario obbedisce agli ordini del santo (e anche questo fatto lo pone in aperta contraddizione sia con Teoderico II, sia con Teodeberto II, che ignorano ripetutamente i comandi dell’“uomo di Dio”, e infatti vengono sconfitti) e si dedica ad aiutare e proteggere il monastero di Luxeuil

⁶⁹¹ VC, I,24, pp. 206 – 207: “[...] Colombano giunse poi presso Clotario [...]. Clotario aveva sentito quanti e quali affronti Brunilde e Teoderico avevano inflitto all’uomo di Dio. E non appena lo vide, lo accolse come un dono del cielo, pregandolo di stabilirsi, se voleva, all’interno dei confini del suo regno e dichiarandosi disposto a seguirlo nella misura in cui egli lo volesse.”

“[...] beatus Columba [...] tantommodo poscere, ut sodales suos, qui Luxovio incolebant, regali adminiculo ac presidio foveret. [...] Gratissimus munus rex velut pignus foederis viri Dei ovans recepit nec eius petitioni oblivionis noxam preponit.”⁶⁹²

Attraverso la comune *damnatio memoriae* del precedente gruppo regnante legato alla figura di Brunilde, e attraverso l'appoggio e la celebrazione reciproci⁶⁹³, dunque, il potere regio di Neustria e il movimento monastico colombaniano finirono per essere fondamentali l'uno per l'altro.

È sempre in questo contesto che va collocata la vicenda di Agrestio, della quale si è parlato sopra in relazione al problema della purificazione del *record* teologico di Colombano⁶⁹⁴. Alla luce delle osservazioni svolte in questi ultimi due paragrafi sull'ampiezza e la composizione del *network* colombaniano degli anni '20 e '30 del VII secolo, è ora però possibile capire gli altri livelli dell'economia della *Vita Columbani* per i quali la storia di Agrestio è fondamentale. All'interno di essa, infatti, si ritrovano molti elementi della storia dello scontro fra Colombano e Brunilde. A partire dalla caratterizzazione dell'avversario: come Brunilde era stata definita “seconda Jezabel” (*secunda Zezabelis*)⁶⁹⁵, così Agrestio è caratterizzato come un nuovo Giuda

“[...] exarsit solito lividus adversarius sanctorum famam chelidrus excitatque e sinibus matris novum Cain, qui fratrem zelo velit extinguere, vel etiam novum proditoorem, qui magistri dicta scindere et confidendo solida [...]”⁶⁹⁶

Come Brunilde si era scagliata contro Colombano e le sue istituzioni monastiche, convincendo i vescovi a “denigrare la sua vita religiosa e insozzare la sua regola” (*de*

⁶⁹² *VC*, I.30, p. 223: “[...] il beato Colombano [...] dal canto suo chiede soltanto l'aiuto e la protezione del re per i suoi compagni che abitano il monastero di Luxeuil. [...] Il re accoglie la richiesta dell'uomo di Dio come un dono molto gradito, considerandola un pegno d'alleanza con lui e non lasciandola cadere nell'oblio.”

⁶⁹³ Un'operazione molto simile era stata svolta da Clotario II e dal nascente culto legato alla figura di Desiderio di Vienne. Sui rapporti fra la *Vita Columbani* e la *Passio Desiderii*, vedi sopra, paragrafo 2.2.3, pp. 129 – 135.

⁶⁹⁴ Vedi sopra, paragrafo 2.3.1, pp. 140 – 148.

⁶⁹⁵ *VC*, I.18, p. 187.

⁶⁹⁶ *VC*, II.9, p. 246: “[...] arde come sempre d'invidia per la fama dei santi il chelidro, e suscita dal seno della madre un nuovo Caino, che vuole uccidere il fratello illustre, o piuttosto un nuovo traditore, che distrugge le parole del maestro e fa a pezzi i suoi solidi insegnamenti [...]”.

eius religione detrahendo et statum regulae macularet)⁶⁹⁷, così Agrestio attacca le comunità monastiche colombaniane, le pratiche che in esse sono osservate e le istituzioni che ne regolano la vita⁶⁹⁸. Come Brunilde aveva fatto una fine miserevole e cruenta, con la pubblica umiliazione da parte del vincitore e poi la morte

“[...] Brunichildem vero primo ignobiliter camelo inpositam hostibus girando monstravit, postque indomitorum aequorum caudis inretitam miserabiliter vitae privavit.”⁶⁹⁹

Così anche Agrestio va incontro a una fine squallida e sanguinaria, con l’aggravante dell’accusa di adulterio

“[...] a servo suo quem ipse redemerat secure percussus interiit. Occasio criminis dicebatur uxoris permixtio, quod multi dixerint et vera adsere velint [...]”⁷⁰⁰

Per completare il quadro, si può notare che Agrestio è definito “segretario di re Teoderico” (*Theuderici regis notarius*)⁷⁰¹. A questa corrispondenza negli antagonisti si affianca anche una corrispondenza dei personaggi positivi: il difensore esterno del monachesimo colombaniano, infatti, è quello stesso re Clotario II che nel libro I aveva accolto e protetto Colombano e in seguito aiutato e rafforzato il monastero di Luxeuil

“[...] ita ut regem Chlotarium temptarent, si eorum partis adsentator futurus esset; at ille sciens et cognitam experimento habens beati Columbani sanctitatem et discipulorum doctrinam, adversus sanctam doctrinam grunnientes suis studet redarguere responsis.”⁷⁰²

Il ruolo di Colombano, in questa vicenda, è assunto da Eustasio. Tuttavia, egli non agisce in quanto singolo individuo dotato di una particolare santità e, pertanto, protetto

⁶⁹⁷ *VC*, I.19, pp. 189 – 190.

⁶⁹⁸ *VC*, II.9, pp. 249 – 251 (vedi sopra, testo alla nota 507).

⁶⁹⁹ *VC*, I.29, pp. 219 – 220: “[...] per prima cosa trascinò Brunilde di fronte ai nemici, avendola issata in modo ignobile su un cammello, e poi, legatala alle code di cavalli selvaggi, le inflisse una morte da miserabile.”

⁷⁰⁰ *VC*, II.10, p. 254: “[...] morì percosso con l’ascia da un suo servo, che egli stesso aveva riscattato. Si dice che il movente del delitto fosse il suo aver giaciuto con la moglie di costui, cosa che molti hanno dichiarato e a volerlo asserire come cosa vera [...]”.

⁷⁰¹ *VC*, II.9, p. 246.

⁷⁰² *VC*, II.9, p. 248: “[...] così da mettere alla prova re Clotario, per verificare se sarebbe diventato un sostenitore della loro parte; ma egli, capendo e avendo conoscenza per esperienza diretta della santità del beato Colombano e dei suoi discepoli, si adopera per confutare con le sue parole coloro che inveiscono contro la santa dottrina.”.

da Dio, ma come rappresentante dei monasteri colombaniani e delle loro istituzioni: dall'orizzonte personale che caratterizzava l'esperienza dell'abate irlandese si è passati all'orizzonte comunitario e istituzionale dei monasteri che di quell'esperienza sono gli eredi. È vero che è Eustasio a raccogliere il testimone di Colombano, profetizzando la caduta del suo avversario

“Horum, inquit, praesentia sacerdotum te ego, eius discipulus et successor, cuius tu disciplinam et instituta damnas, ad divinum iudicium cum eo intra praesentis anni circulum causaturum invito, ut iusti iudicis examine sentias, cuius famulum tuis detractionibus maculare procuras.”⁷⁰³

Però quello che è sotto attacco e che Eustasio si adopera per difendere sono “la disciplina e le istituzioni” (*disciplina et instituta*) lasciate da Colombano alle comunità monastiche. L'operazione compiuta da Giona in questo caso è sottile: attraverso la riproposizione dello scontro fra Colombano e Brunilde nei termini sopra descritti, presentandolo cioè come uno scontro fra le comunità monastiche colombaniane nel loro insieme e un elemento dissidente ed eretico, egli raggiunge un duplice scopo. Da un lato, scarica tutte le tensioni che negli anni della ribellione di Agrestio avevano attraversato il movimento monastico colombaniano e il *network* aristocratico, laico ed ecclesiastico, che si stava formando attorno a esso⁷⁰⁴: dopo la sconfitta di Agrestio, infatti, Giona presenta il ritorno della pace interna ed esterna, con il perdono dei monaci e degli abati che avevano vacillato e il fiorire di fondazioni monastiche da parte di vescovi e aristocratici⁷⁰⁵. Dall'altro, conclude il “trasferimento di santità” dall’“uomo di Dio” al movimento monastico che è alla base della celebrazione del movimento monastico colombaniano: nel libro I, nel quale il protagonista era Colombano, tutti i re con cui egli ha a che fare gli chiedono di fermarsi nei loro territori e non andare presso i popoli vicini⁷⁰⁶; solo alla fine Clotario II, non a caso il primo esponente del ramo della famiglia merovingia che negli anni seguenti si sarebbe maggiormente legata al

⁷⁰³ VC, II.10, p. 251: “Alla presenza di questi vescovi, disse, io, suo discepolo e successore, chiamo te, che attacchi la sua regola e i suoi insegnamenti, a comparire davanti al giudizio divino entro la fine di quest'anno, affinché il giusto giudice, il cui servitore ti sforzi di insozzare con le tue ingiurie, ti sottoponga a indagine.”.

⁷⁰⁴ Vedi CHARLES – EDWARDS, *Early Christian Ireland*, pp. 364 – 368, e STANCLIFFE, *Jonas's Lie of Columbanus*, pp. 201 – 220.

⁷⁰⁵ VC, II.10, pp. 255 – 256.

⁷⁰⁶ Vedi VC, I.6, p. 163 (Sigiberto I); VC, I.18, p. 187 (Teoderico II); VC, I.24, p. 227 (Clotario II); VC, I.27, p. 221 (Teodeberto II); VC, I.30, p. 222 (Agiulf).

movimento monastico colombaniano, si rende conto che la santità del fondatore è presente anche nei monasteri legati alla sua esperienza e che è possibile usufruire dei vantaggi che essa garantisce essa proteggendoli e aiutandoli

“[...] rex [...] omni presidio supradictum monasterium munire studeret, annuis censibus ditat, terminos undique, prout voluntas venerabilis Eusthasii erat, auget omnique conatu ad auxilium inibi hanitantium ob vir Dei amorem intendit.”⁷⁰⁷

Subito dopo si narra la morte di Colombano, con cui si chiude il libro I: si apre a questo punto, con il libro II, una parte completamente nuova della *Vita Columbani*, all'interno della quale il protagonista non è più l'“uomo di Dio”, ma coloro che ne hanno portato a compimento l'esperienza e che rappresentano la sua eredità terrena, e cioè i monasteri colombaniani⁷⁰⁸.

Come si vedrà più in dettaglio nella conclusione⁷⁰⁹, è proprio questa probabilmente la causa della peculiare struttura in due libri, uno dedicato al santo e l'altro ai suoi successori, che caratterizza la *Vita Columbani*. Attraverso la peculiare rappresentazione che fornisce dell'ostilità nei confronti di Colombano e, nella vicenda di Agrestio, del movimento monastico colombaniano, la *Vita Columbani* riesce dunque a raggiungere uno scopo fondamentale: la celebrazione dei monasteri colombaniani. Essi, infatti, da un lato emergono come gli eredi diretti dell'esperienza dell'abate irlandese, del quale hanno acquisito la santità; dall'altro, mediante la soppressione dello scontro con i vescovi e la demonizzazione delle dinastia regia di Burgundia, vengono posti al centro di un *network* di attività politiche dell'aristocrazia e del potere regio che può a buon diritto essere chiamato “colombaniano”.

⁷⁰⁷ VC, I.30, p. 223: “Il re [Clotario II] si occupa di assicurare al suddetto monastero [Luxeuil] ogni difesa, lo fornisce con una rendita annuale, ne estende i confini in ogni direzione come era volontà del venerabile Eustasio e, per amore dell'uomo di Dio, si dedica con tutti i suoi sforzi ad aiutare coloro che ci abitano.”

⁷⁰⁸ Vedi DIEM, *Monks, Kings, and the Transformation of Sanctity*.

⁷⁰⁹ Vedi oltre, paragrafo 2.4, pp. 207 – 209.

Appendice. “Ad aulam Sigiberti regis”: storia di uno scambio di re

C'è un ultimo “errore” della *Vita Columbani* sul quale vale la pena di soffermarsi in questa sede, poiché come vedremo rientra nell'ottica di questo legame fra il movimento monastico colombaniano e il potere regio della dinastia di Neustria: si tratta dell'identificazione, nell'opera di Giona, del primo re con il quale l'abate irlandese sarebbe entrato in contatto e al supporto del quale sarebbe legata la fondazione del primo monastero colombaniano in *Francia*. Il testo della *Vita Columbani* afferma quanto segue

“Pervenit ergo fama Columbani Sigiberti regis ad aulam, qui eo tempore duobus regnis Austrasiorum Burgundionorumque inclitus regnabat Francis; [...] Ad quem cum vir sanctus cum suis accessisset, gratus regis et aulicis ob egregiae doctrinae copiam redditus.”⁷¹⁰

L'arrivo di Colombano in *Francia* è dunque collocato durante il regno di Sigiberto I, il quale viene al contempo definito re dei Franchi di Austrasia e di Burgundia. Tuttavia, quest'identificazione pone non pochi problemi, di ordine sia cronologico sia geografico. In primo luogo, Sigiberto I non regnò mai sulla Burgundia, ma al contrario fu soltanto re di Reims (cioè di quello che nel VII secolo sarà chiamato regno di Austrasia), e in secondo luogo egli morì nel 575⁷¹¹: entrambi questi fatti cozzano in modo evidente con il resoconto di Giona, soprattutto se si considerano le altre testimonianze disponibili per datare l'arrivo di Colombano in *Francia* e identificare il re che lo accolse per primo. Innanzitutto, se Colombano si fosse effettivamente stabilito in *Francia* nel 575, sarebbe alquanto sorprendente che né lui, né i suoi monasteri, né soprattutto le sue relazioni con la dinastia regnante di Burgundia venissero menzionate, per quanto sbrigativamente, negli *Historiarum Libri Decem* di Gregorio di Tours. In secondo luogo, è possibile trovare altre informazioni nelle fonti che consentono di collocare più tardi l'arrivo di

⁷¹⁰ VC, I.6, p. 162. “La fama di Colombano raggiunse quindi la corte del re Sigiberto, che a quel tempo regnava glorioso sui due regni franchi di Austrasia e Burgundia; [...] E quando il santo si presentò presso di lui con i suoi compagni, gli fu resa grazia dal re e dalla sua corte per la ricchezza del suo eccelso insegnamento.”. Giona ribadisce il ruolo di Sigiberto come primo ospite reale di Colombano in *Francia* in VC, I.18, p. 186.

⁷¹¹ Rispettivamente GREG, *HLD*, IV.22, e GREG, *HLD*, IV.51. Vedi anche WOOD, *The Merovingian Kingdoms*, pp. 88 – 91.

Colombano e la fondazione dei suoi primi monasteri. Nella stessa *Vita Columbani*, infatti, si afferma più avanti

“Egressus ergo vir sanctus cum suis vicesimo anno post incolatum heremi illius [...]”⁷¹²

Colombano, dunque, sarebbe stato forzatamente allontanato da Luxeuil vent’anni dopo aver stabilito la sua comunità monastica nelle foreste alle pendici dei Vosgi. L’espulsione di Colombano dal regno di Burgundia può essere datata con relativa certezza, indipendentemente da questa affermazione. Nelle tre profezie *post eventum* che Giona fa pronunciare a Colombano in occasione dei suoi incontri con aristocratici e re che lo accolgono durante il suo girovagare per i regni di *Francia* che seguì la sua cacciata da Luxeuil, l’abate irlandese profetizza la riunificazione dei regni merovingi sotto l’egida di Clotario II entro tre anni (*intra triennium*)⁷¹³; in seguito, dopo aver narrato la guerra civile che oppose Teodeberto II, Teoderico II e Clotario II, Giona rivendica il compimento di queste profezie e ribadisce l’intervallo di tempo triennale trascorso fra la sua cacciata dal regno di Burgundia e la vittoria di Clotario⁷¹⁴. La guerra civile e l’assunzione del potere su tutti i regni merovingi da parte della dinastia di Neustria possono essere datate con sicurezza agli anni 612 – 613⁷¹⁵, e di conseguenza si può far risalire la cacciata di Colombano al 610. Il suo arrivo in *Francia* verrebbe dunque a collocarsi nel 591 circa, data che è confermata inoltre da un riferimento presente nelle *Epistulae*, dunque scritto in prima persona da Colombano: nello scrivere ai vescovi riuniti in concilio a Chalon-sur-Saône, egli afferma di aver dimorato per dodici anni all’interno del territorio dei regni merovingi

“[...] sicut usque nunc licuit nobis inter vos vixisse duodecim annis [...]”⁷¹⁶

Come abbiamo visto sopra, il concilio e la lettera risalgono all’anno 603⁷¹⁷, e di conseguenza si può datare lo stabilirsi di Colombano in *Francia* al 591 circa, e la

⁷¹² VC, I.20, p. 197: “Il sant’uomo si allontanò dunque assieme ai suoi compagni vent’anni dopo il suo insediamento in quell’eremo [...]”.

⁷¹³ VC, I.20, p. 198; I.22, p. 202; I.24 p. 207.

⁷¹⁴ VC, I.29, p. 220.

⁷¹⁵ FRED, LC, IV.38 – 42. Vedi anche WOOD, *The Merovingian Kingdoms*, pp. 140 – 142.

⁷¹⁶ Ep II.6, p. 16 : “[...] come fino ad ora ci è stato concesso di vivere presso di voi per dodici anni [...]”.

⁷¹⁷ Per la datazione della lettera e del concilio vedi sopra, paragrafo 1.2.1, p. 36.

fondazione di Luxeuil agli anni immediatamente successivi. Lo scarto di quindici anni rende dunque molto improbabile l'affermazione precedente di Giona, secondo la quale Colombano sarebbe stato accolto da Sigiberto I. L'esistenza di una tradizione diversa nella tradizione manoscritta della *Vita Columbani* fornisce un indizio per chiarire la questione: uno dei gruppi di manoscritti che contengono la *Vita Columbani*, e precisamente il gruppo A3 del *prospectum codicum* dell'edizione di B. Krusch⁷¹⁸, infatti, riporta una versione diversa del sesto capitolo del libro I. Si tratta di manoscritti piuttosto tardi (risalenti al XII – XIII secolo), ma basati sul ben più antico manoscritto edito separatamente da M. Tosi (Metz, Grand Séminaire, 37) che, costituendone probabilmente l'archetipo⁷¹⁹, riporta a sua volta la stessa versione del capitolo. La differenza consiste nel fatto che in questi codici al nome di Sigiberto I viene sostituito quello di Childeberto II, suo figlio, che, già re di Austrasia a partire dalla morte del padre nel 575, fu effettivamente re allo stesso tempo di Austrasia e Burgundia fra il 592 (anno della morte di suo zio Gontrano, re di Burgundia) al 596 (anno della sua morte)⁷²⁰. Questa variante, inoltre, è confermata dalla versione che dell'arrivo di Colombano in *Francia* e della fondazione di Luxeuil danno la *Vita Agili* e la *Vita Sadalbergae*:

“Agente igitur in sceptris Hyldeberto Sigiberti Regis filio, qui iuventuti flore et sapientiae decore gubernabit Burgundiam atque Austrasiam [...]. Eodem siquidem tempore vir religionis venerandae Columbanus nomine ab Hiberniae Christo ducente in Gallias advenerat, desiderans nutu Divino a Serenitate praefati Regis adipisci locum, quo monasterium aedificaret monasticae religionis.”⁷²¹

“[...] ex Luxovio monasterio in Vosago saltu sito, quem vir fama laudabilis et sanctitate pollens Columbanus peregrinus ex Hibernia adveniens, ex munificentia Childeberti regis summo studio et labore construxit [...]”⁷²²

⁷¹⁸ Vedi KRUSCH, *Vitae Columbani*, pp. 96 – 100), risalenti ai secoli XII – XIII.

⁷¹⁹ Vedi TOSI, *Vita Columbani*, p. xxx.

⁷²⁰ FRED, *LC*, IV.14, IV.16. Vedi anche WOOD, *The Merovingian Kingdoms*, pp. 88 – 91.

⁷²¹ *Vita Agili*, I - II, p. 316 – 317: “Mentre dunque deteneva il potere Childeberto, figlio del re Sigiberto, che governava Burgundia e Austrasia con lo splendore della gioventù e il decoro della sapienza [...] in quello stesso tempo un uomo di veneranda religiosità di nome Colombano venne, guidato da Cristo, dall'Irlanda nelle Gallie, desiderando per volontà Divina un luogo in cui costruire un monastero di religione monastica, lo ricevette dalla Serenità del suddetto Re.”

⁷²² *Vita Sadalbergae*, I, p. 51: “ [...] dal monastero di Luxeuil, sito nelle montagne dei Vosgi, che Colombano, uomo di fama venerabile e santità possente venuto come pellegrino dall'Irlanda costruì con grande impegno e fatica grazie alla munificenza di re Childeberto [...]”.

Per quanto si tratti di due testi piuttosto tardi, per lo meno nella loro formulazione attuale (la *Vita Agili* è un testo di produzione Carolingia, composto fra la fine dell’VIII e l’inizio del IX secolo⁷²³, mentre la *Vita Sadalbergae*, anche se originariamente scritta in età merovingia, ha subito forti rimaneggiamenti in età Carolingia e la sua struttura attuale risale al IX – X secolo⁷²⁴), la loro testimonianza è nondimeno degna di nota.

Alla luce di queste considerazioni risulta dunque impossibile che il re che accolse Colombano sia stato Sigiberto I come affermato da Giona, e bisogna pensare piuttosto a suo figlio Childeberto II⁷²⁵, e si può concludere con certezza che la *Vita Columbani* fornisce un’informazione errata. Tra l’altro, questo inserimento di Sigiberto I al posto del figlio Childeberto II consente di far luce su un’altra delle inesattezze delle *Vita Columbani*, e cioè quelle relative all’età di Colombano quando lasciò l’Irlanda per diventare un *peregrinus pro christi* sul continente europeo. Giona afferma infatti che Colombano lasciò l’Irlanda “all’età di vent’anni” (*vicensimum annus agens*)⁷²⁶. Su quest’affermazione, la cui attendibilità storica è rifiutata dalla quasi totalità degli studiosi, sono state fatte svariate ipotesi:

- G. S. M. Walker⁷²⁷, sulla base di una variante presente in alcuni manoscritti che riporta *tricesimum* al posto di *vicensimum*⁷²⁸, ha sostenuto che Giona conoscesse con relativa precisione l’età di Colombano alla sua morte e di conseguenza la sua data di nascita, e che di conseguenza, volendo arbitrariamente assegnare a Colombano un’età di trent’anni quando cominciò la sua peregrinazione, per legare in questo modo la figura dell’abate irlandese a quella di Cristo (che proprio a

⁷²³ ROHR, *Hagiographie als historische Quelle*, p. 253.

⁷²⁴ BERSCHIN, *Biographie und Epochenstil*, p. 25. Per delle considerazioni generali sui problemi posti dall’utilizzo delle *Vitae* dei santi merovingi nella forma data loro dalla riscrittura carolingia, vedi HEN, *Culture and Religion*, pp. 189 – 206, e WOOD, *Forgery in Merovingian Hagiography*, in particolare pp. 371 – 372.

⁷²⁵ Quasi tutti gli studi recenti concordano su questo punto: così già WALKER, *Opera*, pp. ix – xii. Vedi anche SCHÄFERDIEK, *Columbanus Wirken im Frankenreich*, pp. 174 – 178; DE VOGÜÉ, *Vie de Saint Colomban*, pp. 42 – 44; ROHR, *Hagiographie als historische Quelle*, pp. 252 – 256; BULLOUGH, *The Career of Columbanus*, pp. 9 – 14; WOOD, *Jonas, the Merovingians, and Pope Honorius*, pp. 105 – 112; O’HARA, *The Vita Columbani in Merovingian Gaul*, pp. 131 – 132. L’ultimo ad aver sostenuto la veridicità della versione fornita da Giona in uno studio specificamente dedicato a questa questione è stato O’CARROL, *The Chronology of Columbanus*, pp. 76 – 95, ma i suoi argomenti non sono convincenti.

⁷²⁶ VC, I.4, p. 160.

⁷²⁷ WALKER, *Opera*, pp. xi – xii.

⁷²⁸ Si tratta di soli quattro codici piuttosto tardi (A4a, A4b, B1a e B2 nel *prospectus codicum* di Krusch). Vedi KRUSCH, *Vita Columbani*, 1905, pp. 54, 100 – 102, 110 – 111 e 160.

trent'anni cominciò la sua predicazione), si sarebbe trovato costretto a retrodatare il suo arrivo in *Francia*: questa ipotesi presenta però numerosi problemi. In primo luogo l'ipotesi che il testo originario della *Vita Columbani* contenesse la variante *tricesimum* – riportata in soli quattro codici, per di più piuttosto tardi (XII – XIV secolo) – non regge alla luce della tradizione manoscritta, che punta con decisione in direzione della genuinità di *vicesimum*: è altamente probabile che non sia stato Giona a operare questo parallelo fra l'età di Colombano e quella di Cristo all'inizio della predicazione, ma che si tratti invece di un'emendazione di qualche copista dei secoli successivi⁷²⁹; in secondo luogo, non si può essere affatto sicuri del fatto che Giona conoscesse davvero con esattezza la data di nascita di Colombano, e in ogni caso sarebbe stato molto più comodo, per lui, postdatare la nascita di Colombano (evento di cui sicuramente il pubblico della *Vita Columbani* aveva una conoscenza come minimo molto vaga) piuttosto che anticipare il suo arrivo sul continente.

- De Vögué⁷³⁰ ha invece ipotizzato che il ringiovanimento di Colombano in occasione della sua partenza dall'Irlanda operato da Giona sia legato alla volontà di quest'ultimo di creare una corrispondenza fra la durata del soggiorno di Colombano in *Francia*, che nella stessa *Vita Columbani* è descritta come ventennale⁷³¹ e la durata della sua permanenza nella sua isola natale. Il principale problema di questa ipotesi è che essa non tiene conto del fatto che la stessa *Vita Columbani* è contraddittoria per quel che riguarda la durata del soggiorno di Colombano in *Francia*: sulla base del racconto che Giona offre dell'arrivo di Colombano, infatti, esso sarebbe avvenuto durante il regno di Sigiberto I, e quindi fra il 561 e il 575. Di conseguenza, il soggiorno dell'abate irlandese in *Francia* si sarebbe protratto per ben quarant'anni, e ogni possibile corrispondenza il numero di anni trascorsi da Colombano in Irlanda verrebbe meno.

⁷²⁹ Quanto ai motivi, si possono fare solo delle ipotesi. La causa potrebbe essere stata sia un banale errore di copiatura, sia una scelta consapevole di alcuni copisti: forse, proprio in virtù del forte valore simbolico dell'età di trent'anni (SMIT, *Studies on the Language*, p. 24, nota 6), oppure in un tentativo di salvare la coerenza interna della *Vita Columbani* (BULLOUGH, *The Career of Columbanus*, p. 9, nota 31).

⁷³⁰ DE VOGÜE, *Vie de Saint Coloman*, p. 44.

⁷³¹ *VC*, I.20, p. 197.

- D. A. Bullough⁷³², infine, ha formulato l’ipotesi che *vicensimum annus agens* sia il risultato di un errore di comprensione o copiatura da parte dei primi copisti, e che in origine quei vent’anni fossero riferiti all’“età nella religione” di Colombano, cioè al periodo trascorso fra il suo ingresso nel monastero di Bangor in Irlanda e la sua scelta di partire come *peregrinus* per il continente. Pur non essendo supportata da altri indizi, quest’ipotesi in effetti regge se confrontata con la cronologia della vita dell’abate irlandese. Bullough ha ritenuto che dal testo di Giona si possa trarre l’informazione che Colombano, quando abbracciò la vita monastica, non era più un ragazzo e anzi poteva già aver raggiunto l’età adulta: sulla base di un passaggio (in realtà piuttosto oscuro) in cui Giona si riferisce al passaggio di Colombano dall’*adulescentie tempus* alla *virilis aetas*⁷³³, l’autore ritiene che sia plausibile ipotizzare un’età di venti o venticinque anni per il suo ingresso in monastero⁷³⁴. Partendo come punto fermo dall’arrivo di Colombano in *Francia* nel 591 che si è stabilito prima, si può procedere a ritroso per verificare la compatibilità di quest’ipotesi con la cronologia: la sua partenza dall’Irlanda risalirebbe dunque al 590 circa, il suo ingresso nel monastero di Bangor a vent’anni prima, cioè al 570 circa, e la sua nascita a un anno compreso fra il 545 e il 550, che è in effetti perfettamente compatibile con le altre informazioni in nostro possesso. Quest’ipotesi, però, oltre a basarsi su un appiglio piuttosto debole nella *Vita Columbani*, mi sembra comunque insoddisfacente perché non rende conto della scelta consapevole operata da Giona nel retrodatare l’arrivo di Colombano in *Francia*, operando la sostituzione fra Childeberto II e suo padre Sigiberto I.

Personalmente, ritengo che sia necessario trovare una soluzione che da un lato sia compatibile con i punti fermi che si possono trovare nella cronologia della vita di Colombano, e dall’altro dia ragione dello “scambio di re” operato da Giona, inserendosi nell’ottica della *Vita Columbani* come costruzione letteraria legata alle dinamiche del movimento monastico colombaniano alla metà del VII secolo nel suo rapporto con il

⁷³² BULLOUGH, *The Career of Columbanus*, p. 9, nota 31.

⁷³³ *VC*, I,3, p. 155.

⁷³⁴ BULLOUGH, *The Career of Columbanus*, p. 2. L’autore colloca lo spartiacque fra l’adolescenza e la maturità all’età di ventotto anni.

potere politico dei regni merovingi. Ammettendo infatti sulla scia di D. A. Bullough una data di nascita attorno alla metà del VI secolo (*circa* 550) per Colombano⁷³⁵, si nota che le due informazioni fornite in rapida successione⁷³⁶ dalla *Vita Columbani* riguardanti l'inizio della *peregrinatio* di Colombano, e cioè la sua partenza dall'Irlanda all'età di vent'anni e il suo arrivo in Burgundia durante il regno di Sigiberto I (*ante* 575), risultano perfettamente compatibili fra di loro: è quindi evidente che fra queste due inesattezze ci debba essere una correlazione. Di conseguenza, credo che l'ipotesi più probabile sia che Giona, avendo retrodatato l'arrivo di Colombano sul continente, abbia deciso di ringiovanire il monaco irlandese in occasione della sua partenza dall'Irlanda, in modo da far quadrare la cronologia interna dell'opera e rendere plausibile la sua affermazione successiva.

A questo punto, è necessario chiedersi quali furono le cause che spinsero Giona a distorcere la realtà: ritengo che sia senza dubbio da scartare l'ipotesi secondo la quale Giona, nel fornire il nome di Sigiberto I al posto di quello di suo figlio, Childeberto II, si sia semplicemente “sbagliato” perché ignorava la complessità delle dinamiche dinastiche dei re merovingi, e abbia di conseguenza confuso Sigiberto I e Childeberto II⁷³⁷. Al contrario, in effetti, in vari punti della *Vita Columbani* Giona dimostra di muoversi bene all'interno dell'intreccio degli sviluppi politici dei regni merovingi⁷³⁸, ed è quindi evidente che Giona sapeva perfettamente chi aveva accolto Colombano e quando: di conseguenza, la rimozione di Childeberto I dalla *Vita Columbani* non può essere semplicemente un errore, e va letto come una scelta consapevole di Giona.

Il perché di questa scelta emerge chiaramente da quanto si è detto sopra sul legame che, negli anni in cui Giona componeva la sua opera, univa il movimento monastico

⁷³⁵ BULLOUGH, *The Career of Columbanus*, p. 2 – 3.

⁷³⁶ Rispettivamente *VC*, I.4, p. 160 e *VC*, I.6, p. 162.

⁷³⁷ Così WALKER, *Opera*, pp. xi – xii, e più recentemente DE VOGÜÉ, *Vie de Saint Colomban*, p. 43, che adduce addirittura una motivazione nazionale per questa supposta ignoranza di Giona (“Il fatto [...] può essere dovuto alla conoscenza imperfetta che questo italiano aveva della storia franca.”).

⁷³⁸ Per degli esempi dal primo libro (quindi riferiti all'epoca più remota di cui narra Giona), vedi *VC*, I.18, pp. 186 – 187 sui movimenti dinastici legati ai discendenti di Sigiberto I, e *VC*, I.27 – 29, pp. 211 – 220 sugli avvenimenti del 612 – 613 (la guerra fra Teoderico II, Teodeberto II e Clotario II e le sue conseguenze).

colombaniano alla dinastia regia di Neustria⁷³⁹: la *Vita Columbani* finì infatti per giocare un ruolo di importanza non secondaria nella propaganda del nuovo regime, e di conseguenza in essa non c'era posto per Childeberto II, il figlio di Brunilde. Quale che fosse stato il suo vero ruolo nel promuovere l'attività di Colombano nei primi anni della sua *peregrinatio* nei regni merovingi (e, come si è visto sopra, questo ruolo fu probabilmente molto importante⁷⁴⁰), egli non poteva apparire come un sostenitore di Colombano, perché faceva parte di quella linea di discendenza che il nuovo gruppo regnante, mentre allo stesso tempo si presentava come il massimo patrocinatore del movimento monastico colombaniano, aveva deciso di utilizzare come capro espiatorio dei disordini degli anni precedenti il suo successo. È per questo motivo che Childeberto II non viene legato in nessun modo a Colombano, e compare nella *Vita Columbani* come una “figura fantasma”, inserita solo per riempire l'intervallo fra la morte di Sigiberto I e l'accessione al trono di Teoderico II e Teodeberto II⁷⁴¹: gli anni di regno di Childeberto II, infatti, vengono condensati in poche parole nella narrativa di Giona, che descrive in rapida successione la morte di Sigiberto e quella di Childeberto – che Giona fa morire in giovane età – lasciando intendere una rapida successione dei due eventi

“Sigibertus etenim, cuius superius fecimus mentionem [...] interfectus est. Pertempo itaque Sigiberto, Childebertus filius eius regni scepra susceperit, annuente matre Brunichilde. Mortuo deinde Childeberto intra adulisientiae annos, regnaverunt filii Childeberti duo Theudebertus et Theudericus cum avia Brunichilde.”⁷⁴²

Mentre in realtà Childeberto ha regnato a lungo ed è morto solo vent'anni dopo la morte del padre (Sigiberto I è morto nel 575, Childeberto II nel 596)⁷⁴³.

⁷³⁹ Questa interpretazione a sfondo politico della sostituzione di Childeberto II con Sigiberto I nella *Vita Columbani* è già stata proposta, anche se in termini leggermente diversi, da I. Wood nel 1998: vedi WOOD, *Jonas, The Merovingians, and Pope Honorius*, pp. 110 – 111. Recentemente, A. Diem ha avanzato una diversa ipotesi per giustificare l'operazione di Giona, e cioè la volontà di legare, anche da un punto di vista onomastico, la storia di Colombano a quella di Nicezio di Treviri. Vedi DIEM, *Monks, Kings and the transformation of sanctity*, p. 541 – 542. Tuttavia, essa mi sembra un po' forzata e meno convincente rispetto all'interpretazione qui proposta.

⁷⁴⁰ Vedi sopra, paragrafo 1.2.3, testo alle note 248 e 260.

⁷⁴¹ Vedi WOOD, *Jonas, The Merovingians, and Pope Honorius*, p. 111.

⁷⁴² *VC*, I.18, p. 186: “Infatti Sigiberto, che abbiamo menzionato prima, [...] era stato ucciso. E così, morto Sigiberto, suo figlio Childeberto prese lo scettro del regno con il sostegno della madre Brunilde. Morto poi Childeberto durante gli anni dell'adolescenza, regnarono i suoi due figli, Teodeberto e Teoderico, con la nonna Brunilde.”

⁷⁴³ GREG, *HLD*, IV.51 e FRED, *LC*, IV.14 – 16. Vedi anche WOOD, *The Merovingian Kingdoms*, p. 91.

2.4. CONCLUSIONE. DALL'ABATE AL SANTO: LA TRASFIGURAZIONE DI COLOMBANO E IL MOVIMENTO MONASTICO COLOMBANIANO DEL VII SECOLO

L'analisi dettagliata delle *Epistulae* di Colombano e della *Vita Columbani* e il loro confronto incrociato hanno dunque messo in luce il carattere di abile costruzione letteraria dell'opera di Giona, e mostrato l'influenza che il contesto religioso e socio-politico della metà del VII secolo giocarono nel dare forma ai silenzi e alle deformazioni in essa presenti. Il compito che Giona dovette affrontare era molto complesso: da un lato, egli doveva rispondere alle esigenze, a volte contrastanti e raramente del tutto lineari, di un articolato *network* di relazioni che chiamava in causa in un modo o nell'altro una grande varietà di soggetti (il potere regio, il papato, le aristocrazie, l'episcopato); dall'altro, egli doveva celebrare il movimento monastico colombaniano e legittimare il ruolo centrale che esso aveva assunto all'interno delle dinamiche politiche che stavano alla base di queste relazioni. Per conseguire questi obiettivi, era necessaria una duplice operazione.

In primo luogo, la *Vita Columbani* doveva operare una vera e propria trasfigurazione di Colombano, trasformando la figura storica dell'abate irlandese in quella del santo fondatore del movimento monastico colombaniano (nelle forme in cui esso si presentava alla metà del VII secolo): selezionando accuratamente le informazioni a sua disposizione e plasmandole in una narrazione coerente e attenta alle istanze dei suoi committenti e del suo pubblico, Giona è riuscito a dare forma al santo del quale il movimento monastico colombaniano dei suoi giorni aveva bisogno. Per l'autore della *Vita Columbani* e per l'ambiente nel quale scriveva era dunque importante non tanto ricostruire con esattezza positivistica l'esperienza di vita dell'abate di Luxeuil e Bobbio, quanto creare una figura di riferimento per il movimento monastico colombaniano che fosse perfettamente in linea con le aspettative del movimento stesso e di coloro che lo promuovevano. Se si tiene presente questo fatto, emergono con chiarezza le cause della mancata conservazione degli scritti di Colombano e in particolare delle sue *Epistulae* cui si è accennato all'inizio del primo capitolo. Come si è visto, infatti, il movimento monastico colombaniano era stato caratterizzato, negli anni che vanno dalla morte di

Colombano alla stesura della *Vita Columbani*, da una profonda evoluzione: esso si era trasformato sia nelle sue caratteristiche interne, sia, in modo ancora più significativo, nelle sue relazioni con i soggetti politici delle società in cui si era sviluppato. Su alcuni argomenti la discrasia fra il pensiero dell'abate irlandese e l'effettiva realtà del movimento monastico legato al suo nome e alla sua figura era impressionante: alla metà del VII secolo, infatti, l'*irishness* non era più un tratto caratterizzante dell'identità dei monasteri colombaniani, e nella *Vita Columbani* non si trova traccia dei riferimenti al prestigio della cristianità irlandese che sono così frequenti e carichi di fiera consapevolezza nelle *Epistulae* colombaniane; il computo celtico-insulare per la datazione della Pasqua, che era stato così importante per Colombano tanto da indurlo a difenderlo strenuamente di fronte all'episcopato di *Francia* e al papa, è stato abbandonato; probabilmente la stessa regola osservata all'interno delle comunità monastiche è mutata rispetto a quella insegnata dall'abate irlandese; i rapporti dei monasteri colombaniani con l'episcopato sono radicalmente mutati, passando da una situazione di latente ostilità o addirittura di aperta conflittualità a una condizione di consonanza di interessi quando non di sostanziale compenetrazione e fusione; infine, anche il rapporto con il papato si è fatto più stretto, e l'autorità della sede di Roma, che Colombano aveva sostanzialmente messo in dubbio sulla base della superiore rilevanza dell'aderenza ai precetti evangelici e apostolici, è stata ormai apertamente riconosciuta come dimostra l'esperienza dell'esonazione papale per il monastero di Bobbio del 628.

Alla luce di questo scarto così profondo tra le caratteristiche del movimento monastico colombaniano già pochi decenni dopo la morte di Colombano e il contenuto delle *Epistulae*, si può facilmente intuire come i monasteri colombaniani non avessero alcun interesse a conservarle, copiarle e farle circolare ma, al contrario, preferissero di gran lunga che esse venissero messe da parte e dimenticate. La spiritualità di Colombano e le sue posizioni teologiche e dottrinali, così come la sua esperienza di vita e i suoi rapporti con l'autorità ecclesiastica, andavano riscritti in termini più consoni alla condizione attuale dei monasteri colombaniani alla metà del VII secolo: ed è proprio la *Vita Columbani* che si dedicò a farlo, creando la versione "ufficiale" del santo fondatore, che sarebbe diventata la forma nella quale le comunità monastiche l'avrebbero ricordato e venerato. A quel punto, le *Epistulae* di Colombano, che potevano risultare pericolose per gli interessi del movimento monastico (alla luce delle

posizioni che in esse erano sostenute e dei conflitti fra l'abate irlandese e l'autorità ecclesiastica che rivelavano) potevano essere tranquillamente abbandonate e rimosse dalla memoria comune del movimento, che si riconosceva invece nella costruzione di Giona.

In secondo luogo, operata questa trasformazione e ricostruzione della figura di Colombano, la *Vita Columbani* aveva un altro compito: mettere in atto “un trasferimento di santità” dal santo fondatore al movimento monastico, facendo in modo di attribuire a quest'ultimo l'autorità spirituale del primo. Come si è notato, questo scarto fra l'“uomo di Dio” e le comunità monastiche legate al suo nome e alla sua esperienza è rivelato alla fine del libro II, quando il monastero di Luxeuil viene presentato come un perfetto surrogato del santo nell'assicurare al re che lo appoggia l'alleanza con Dio. Non bisogna dimenticare che è proprio nell'interesse delle comunità monastiche colombaniane del VII secolo, e dei loro *supporter* regi e aristocratici, laici ed ecclesiastici, che Giona scrive: sotto questo punto di vista, i monasteri hanno un triplice vantaggio rispetto all'“uomo di Dio” nel garantire il prestigio spirituale coloro che li sostengono e si legano a essi. Innanzitutto, i monasteri non si muovono: come si è detto, Giona rappresenta tutti i re presso i quali Colombano si reca come profondamente preoccupati di garantirsi la sua permanenza all'interno dei confini del proprio regno. È evidente che un monastero, una volta stabilito, non potrà spostarsi e dunque continuerà a svolgere la sua funzione di “serbatoi” di santità per coloro che lo favoriscono. Inoltre, i monasteri sono tanti: mentre Colombano, l'“uomo di Dio”, era unico e irripetibile, i monasteri legati alla sua figura, suoi eredi e ricettacoli della sua santità, sono molti e possono garantire in modo più estensivo il ricorso ad essa. Infine, i monasteri sono durevoli: mentre un uomo, per quanto santo, è mortale, i monasteri, in quanto istituzioni, continueranno a esistere per un tempo indefinito e costituiranno in modo permanente il pegno dell'alleanza fra coloro che li supportano e Dio. E proprio quest'operazione di “trasferimento di santità”, in effetti, sta a spiegare la peculiare conformazione della *Vita Columbani*: tanto l'assenza delle reliquie del santo e dei miracoli *post-mortem* dall'opera di Giona quanto l'unicità della sua struttura (due libri, uno dedicato alla vita del santo e l'altro ai suoi successori), infatti, possono essere spiegate in quest'ottica. Il ruolo del santo come simbolo della presenza di Dio e

strumento grazie al quale allearsi con esso passa, negli anni successivi alla sua morte, ai monasteri da lui fondati o comunque legati al suo nome.

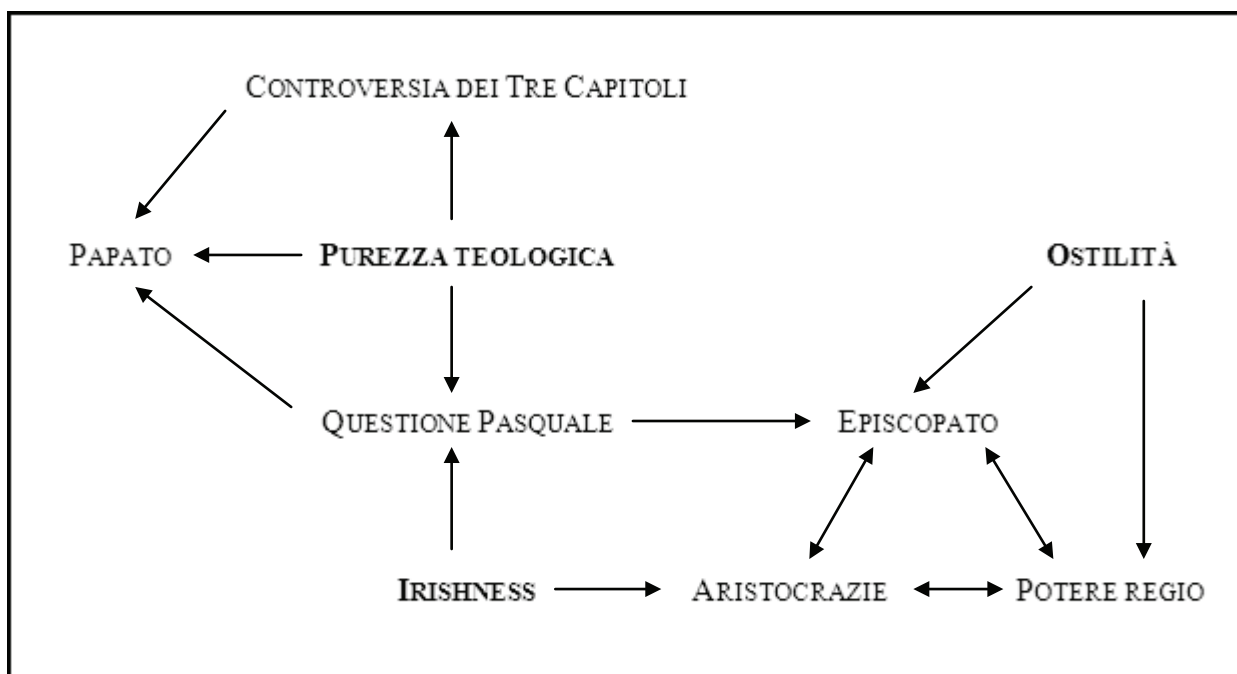


Tavola 4 Il movimento monastico colombaniano in Francia: temi e problemi nella *Vita Columbani*

In questo modo si possono comprendere sia il complicato intreccio di tematiche che caratterizza la *Vita Columbani*, sulla base del quale ho cercato di strutturare il discorso e che è possibile apprezzare nello schema qui sopra (**vedi tavola 4**), sia il modo in cui questo intreccio viene affrontato nei due libri che compongono l'opera di Giona, ognuno dei quali ha, come si è visto, un ruolo specifico al suo interno.

La storia del movimento monastico colombaniano dalle sue origini in seguito alle prime fondazioni di Colombano alla fine del VI secolo fino alla sua celebrazione nella *Vita Columbani* alla metà del VII, è la storia di una profonda trasformazione e di uno straordinario successo. Quello che si è cercato di fare qui è stato mostrare l'importanza di una lettura critica delle fonti, attenta al loro contesto e alle dinamiche religiose, socio-economiche e politiche che sono alla base della loro produzione e diffusione: solo

grazie a un approccio di questo tipo, infatti, è stato possibile svelare almeno in parte i processi attraverso i quali questa storia di un movimento monastico ha rappresentato, nella prima metà del VII secolo, uno degli elementi fondamentali dell'evoluzione della società.

3. COLOMBANO IN *LANGOBARDIA*.

IL MONASTERO DI BOBBIO E LA “POLITICA RELIGIOSA” DEI LONGOBARDI

Delle due regioni delle quali si compone l’orizzonte geografico di questo lavoro, quella cui è stata dedicata maggiore attenzione nei due capitoli precedenti è stata senza dubbio la *Francia* merovingia: si sono indagati i rapporti che si istituirono fra il movimento monastico colombaniano e la società franca, e si è osservato come essi si inseriscano nel contesto dei processi di ridefinizione dei rapporti fra il potere regio e le aristocrazie. D’altra parte, questa prospettiva era in una certa misura obbligata dalla scelta della *Vita Columbani* come fonte privilegiata per comprendere gli sviluppi del movimento monastico colombaniano nel VII secolo e le dinamiche socio-politiche che essi sottendono. Come si è avuto modo di verificare sopra, infatti, l’opera di Giona, pur essendo stata concepita a Bobbio ed essendo dunque all’origine un prodotto “italiano”, è caratterizzata da un *focus* prevalentemente franco ed è all’interno del mondo merovingio che trova gran parte del suo significato. Gli argomenti che affronta e le problematiche che solleva, la distribuzione dei manoscritti che la contengono, le opere in cui essa viene citata: tutti questi elementi puntano chiaramente in direzione dell’importanza del contesto franco-merovingio della *Vita Columbani*⁷⁴⁴.

Tuttavia, in uno studio sulle origini e gli sviluppi del movimento monastico colombaniano non è possibile ignorare l’espressione di questo movimento in *Langobardia*, e cioè la fondazione monastica di Bobbio.

Nell’economia di questo lavoro, il caso di Bobbio è interessante poiché offre la possibilità di paragonare l’evoluzione del movimento monastico colombaniano in due contesti diversi, quello franco e quello longobardo. Attraverso un’analisi, delle analogie e soprattutto delle differenze, fra la situazione dei monasteri colombaniani nella *Francia* merovingia e in *Langobardia*, infatti, sarà possibile esplorare almeno in parte la struttura sociale e le dinamiche politiche dei due regni, cercando di comprendere da un

⁷⁴⁴ Vedi sopra, capitolo 2, e O’HARA, *The Vita Columbani*.

lato, il modo in cui esse hanno influenzato lo sviluppo del movimento monastico colombaniano e dall'altro, di riflesso, il diverso ruolo che esso ha svolto al loro interno. È bene mettere in luce da subito la differenza macroscopica nell'evoluzione del monachesimo colombaniano nei due regni: mentre in *Francia*, come si è visto, a partire dalle fondazioni monastiche di Colombano, e in particolare Luxeuil, si è sviluppato nei decenni immediatamente successivi alla morte dell'abate irlandese un esteso *network* di monasteri legati alla sua figura e alla sua esperienza, in *Langobardia* di questo fenomeno non c'è traccia. Il monastero di Bobbio, infatti, sarebbe rimasto l'unica fondazione colombaniana del regno longobardo, all'interno del quale non è possibile identificare alcun segno della spettacolare fioritura di fondazioni monastiche che caratterizzò la *Francia* merovingia nel corso del VII secolo. La questione fondamentale, a questo punto, è individuare le cause di questa differenza così marcata, che come vedremo vanno cercate nel diverso substrato socio-politico all'interno del quale i monasteri colombaniani si innestarono. Per poter svolgere queste operazioni, però, è innanzitutto necessario affrontare alcuni problemi di carattere preliminare che consentano di inquadrare il problema in un contesto documentario e storiografico, e quindi di osservarlo dalla corretta prospettiva.

3.1. IL MONASTERO DI BOBBIO NEL VII SECOLO.

LE FONTI E I LORO PROBLEMI

In primo luogo è necessario presentare le fonti disponibili per ricostruire la storia dei primi decenni di esistenza del monastero di Bobbio e in particolare i suoi rapporti con la società longobarda dell'epoca, analizzando i limiti che le caratterizzano e le potenzialità che offrono. È in questo ambito che si riscontra la prima differenza evidente fra il mondo franco e quello longobardo: se infatti per uno studio del movimento monastico colombaniano in *Francia* le fonti privilegiate risultano quelle di tipo narrativo, per quel che riguarda l'esperienza colombaniana in *Langobardia* la situazione è molto diversa. Nel panorama di generale scarsità che caratterizza il panorama delle fonti per il VII secolo italiano, infatti, le prime vicende relative al monastero di Bobbio sono presenti solo marginalmente nelle fonti narrative (con l'eccezione, come è evidente, della *Vita*

Columbani): avremo modo di vedere che è possibile ricavare alcune informazioni importanti da fonti di natura documentaria risalenti alla prima metà del VII secolo.

Nel capitolo precedente abbiamo invece visto che le fonti narrative sono uno degli strumenti fondamentali per comprendere le dinamiche socio-politiche dei regni merovingi e i processi di trasformazione che li caratterizzano nel corso del VII secolo: lo storico della *Francia* merovingia, infatti, dispone di almeno un testo storiografico quasi contemporaneo agli eventi (il *Liber Chronicarum* di Fredegario, il cui nucleo originario è stato con ogni probabilità composto verso il 660 da un personaggio laico che occupava una posizione di una certa rilevanza presso la corte di Austrasia o di Neustria⁷⁴⁵) e di un elevato numero di testi agiografici che, anche se nella forma in cui si presentano oggi sono spesso l'esito di pesanti rimaneggiamenti di epoca carolingia, sono nondimeno stati originariamente composti in epoca merovingia⁷⁴⁶. Inoltre, sia il *Liber Chronicarum* di Fredegario, sia una parte significativa di questi testi agiografici sono stati prodotti in ambienti legati da un lato al movimento monastico colombaniano e dall'altro alle élites merovinge⁷⁴⁷: sia i committenti delle opere, sia e il loro pubblico, facevano dunque parte di quel *network* di relazioni all'interno del quale i monasteri colombaniani erano uno dei luoghi più importanti del confronto fra le aristocrazie e il potere regio, secondo quel processo di compenetrazione che, come si è visto sopra, è così chiaramente messo in luce dalla *Vita Columbani*. Proprio l'opera di Giona, infatti, è il testo che illumina nel modo più evidente l'intreccio di interessi economici, sociali e politici che gravitavano attorno al movimento monastico colombaniano nella *Francia* del VII secolo: attraverso la lettura critica di questa fonte fondamentale e il confronto fra le informazioni in essa contenute e quelle contenute nelle altre fonti, e in particolare nelle *Epistulae* di Colombano, è stato possibile ricostruire l'evoluzione del monachesimo colombaniano e le dinamiche socio-politiche dei regni merovingi all'interno delle quali essa ebbe luogo⁷⁴⁸. Il movimento monastico colombaniano in *Francia*, dunque, è al tempo stesso il promotore e uno dei principali oggetti di una ricca

⁷⁴⁵ Vedi GOFFART, *The Fredegar Problem* e, più recentemente, WOOD, *Fredegar's Fables* e COLLINS, *Die Fredegar-Chroniken*, in particolare pp. 8 – 38.

⁷⁴⁶ Su questo problema vedi HEN, *Culture and Religion*, pp. 189 – 206, e WOOD, *Forgery in Merovingian Hagiography*, in particolare pp. 371 – 372.

⁷⁴⁷ Vedi O'HARA, *The Vita Columbani*.

⁷⁴⁸ Vedi sopra, paragrafi 2.3.2 e 2.3.3, in particolare pp. 151 – 169 e 183 – 192.

produzione di fonti narrative che consente di comprendere a un livello più ampio e generale l'evoluzione dei rapporti fra di esso e le dinamiche socio-politiche dei regni merovingi.

Lo stato delle fonti per quel che riguarda l'esperienza di Colombano in *Langobardia* e i primi decenni di esistenza del monastero di Bobbio è diverso. In una prospettiva di analisi complessiva della vita di Colombano, infatti, il periodo che egli trascorse in *Langobardia* si configura come un'appendice, un momento conclusivo: anche da un punto di vista meramente cronologico, l'abate irlandese trascorse soltanto due anni (613 ca – 615) all'interno del regno longobardo, un arco di tempo veramente ridotto se confrontato ai vent'anni (591 ca – 612) da lui passati in *Francia*. Inoltre, ben quattro *Epistulae* su cinque risalgono agli anni della sua esperienza nei regni merovingi e riguardano problemi legati ai suoi rapporti con l'autorità religiosa e politica di quei territori e agli sviluppi delle comunità monastiche da lui fondate in *Burgundia*. L'*Epistula V*, l'unica fra le lettere di Colombano che sia stata composta mentre egli si trovava in *Langobardia*, e pertanto l'unica che abbia un *focus* italico, è stata con ogni probabilità scritta in un periodo antecedente alla fondazione di Bobbio, quando l'abate irlandese dimorava presso la corte regia di Milano: di conseguenza, pur aprendo una finestra sulla situazione religiosa del regno longobardo all'inizio del VII secolo e sui rapporti fra la corte regia e il papato, e consentendo di ricostruire le premesse della fondazione di Bobbio e la posizione di Colombano nei confronti della sede di Roma, essa non fornisce informazioni dirette sulle vicende del monastero, ai suoi rapporti con il potere regio e con il papato, e al suo ruolo all'interno del regno longobardo⁷⁴⁹.

Dal punto di vista della disponibilità di fonti narrative, la situazione è ancora più oscura: in effetti, l'unica fonte narrativa che si occupi direttamente e in modo specifico della fondazione del monastero di Bobbio e dei primi decenni della sua storia è proprio la *Vita Columbani*. L'opera di Giona è stata analizzata diffusamente nel precedente capitolo, nel quale si è cercato di mostrare in che modo la figura di Colombano per come emerge dalla lettura delle sue opere, e in particolare delle *Epistulae*, sia completamente diversa da quella che è ricostruita nella *Vita Columbani*: l'analisi di questa discrasia ha consentito di collocare la *Vita Columbani* nel contesto del mondo

⁷⁴⁹ Per la data e il contesto di composizione delle *Epistulae* vedi sopra, paragrafo 1.2.1, pp. 25 – 43.

franco della metà del VII secolo, mettendo in luce l'importanza dei processi di ridefinizione socio-politica in atto nei regni merovingi e la funzione che all'interno di essi svolse il movimento monastico colombaniano per spiegare le caratteristiche peculiari del testo⁷⁵⁰. La struttura stessa della *Vita Columbani* indica, già da un punto di vista quantitativo, che l'attenzione prevalente è rivolta al mondo franco: se l'ambientazione quasi esclusiva del libro I in *Francia*⁷⁵¹ può essere spiegata almeno in parte con il fatto che Colombano trascorse la quasi totalità dei suoi anni europei in quei territori, lo sbilanciamento in senso merovingio del libro II⁷⁵² richiede un'altra spiegazione. Questo squilibrio, come ho cercato di dimostrare nel precedente capitolo, è legato alla genesi dell'opera, al contesto nel quale essa è stata fatta circolare e agli scopi che si prefiggeva: tutti questi elementi spingono in direzione di una centralità della *Francia* merovingia, laddove il movimento monastico colombaniano conobbe la sua massima espansione e il suo massimo successo, e lo stesso Giona trascorse la parte più significativa della sua carriera monastica, raggiungendo la carica di abate del monastero di Marchiennes e diventando una figura di spicco presso la corte regia di Neustria⁷⁵³. Tuttavia, pur senza voler negare quanto richiamato qui sopra, non è possibile ignorare la presenza di un orizzonte bobbiese nell'opera: dopotutto, Giona aveva iniziato la sua esperienza di vita monastica proprio nel monastero appenninico, all'interno del quale ricoprì un ruolo di una certa importanza in qualità di "archivista" o "segretario personale" degli abati⁷⁵⁴; fatto probabilmente ancora più importante, fu proprio un abate di Bobbio, Bertulfo, a commissionare a Giona la stesura della *Vita Columbani*⁷⁵⁵: è in virtù della sua carica abbaziale che Bertulfo, pur essendo di origine franca e di estrazione aristocratica e risultando di conseguenza legato alle dinamiche politiche della

⁷⁵⁰ Vedi sopra, paragrafi 2.3.2 e 2.3.3, in particolare pp. 151 – 169 e 183 – 192.

⁷⁵¹ Dei trenta capitoli di cui si compone il libro I, solo l'ultimo è ambientato in *Langobardia* (*VC*, I.30), e anche in quel caso l'importanza del mondo franco è sottolineata dalla narrazione dell'ambasceria di Eustasio per volere di Clotario II. Al contrario, ben venticinque capitoli (*VC*, I.5 – I.29) sono interamente ambientati in *Francia*.

⁷⁵² Dei venticinque capitoli di cui si compone il libro II, quelli ambientati a Bobbio sono solo nove, meno della metà: sei dedicati alla vita dell'abate Attala (*VC*, II.1 – II.6) e tre dedicati alla vita dell'abate Bertulfo e ai miracoli che videro i monaci di Bobbio come protagonisti (*VC*, II.23 – II.25). Gli altri sedici capitoli sono ambientati in *Francia*: quattro a Luxeuil, dedicati alla vita dell'abate Eustasio (II.7 – II.10), e ben dodici a Faremoutiers (II.11 – II.22).

⁷⁵³ Vedi sopra, paragrafo 2.2.1, pp. 107 – 110.

⁷⁵⁴ *VC*, II.5, pp. 237 – 238 e *VC*, II.23, pp. 282 – 283.

⁷⁵⁵ *VC*, *Epistula ad Waldebertum et Bobulenum*, p. 144.

Francia merovingia⁷⁵⁶, incaricò Giona di comporre la *Vita* del santo fondatore del movimento. È chiaro quindi che, almeno nelle parti della *Vita Columbani* dedicate, del tutto o prevalentemente, alle vicende di Bobbio, si sia fatto sentire il peso degli interessi della comunità monastica al tempo in cui Giona scriveva e, allo stesso tempo, quello della situazione religiosa e socio-politica del regno longobardo e del papato: questo fatto è una delle prove più evidenti del “carattere trans-regionale e, di fatto, internazionale dell’opera” che riflette, più o meno direttamente, la “natura cosmopolita del monachesimo colombaniano medesimo”⁷⁵⁷. Il testo e la struttura della *Vita Columbani*, all’interno della quale si opera un esplicito legame fra l’esperienza di vita dell’abate irlandese, il successo del movimento monastico colombaniano in *Francia* e le vicende del monastero di Bobbio (espressione di quel movimento in *Langobardia*) mostrano in modo molto efficace la presenza di una coscienza unitaria che legava i vari monasteri colombaniani: l’opera di Giona è allo stesso tempo un’espressione di questa coscienza unitaria e uno degli strumenti più importanti attraverso i quali essa si è definita e cementata alla metà del VII secolo, una generazione dopo la morte del fondatore. L’importanza del monastero di Bobbio nel dare forma alla *Vita Columbani* è stata più volte sottolineata, portando anche a delle sostanziali esagerazioni che hanno visto in Giona “il grande costruttore della memoria bobbiese”⁷⁵⁸, sottovalutando in questo modo l’importanza della componente franca all’interno dell’opera e l’evidente dimensione politica che la caratterizza, e perdendo così di vista uno degli aspetti più significativi del testo⁷⁵⁹. È certamente vero che i monasteri di Bobbio e Luxeuil godevano sul piano spirituale di uno *status* privilegiato rispetto alle altre fondazioni che componevano l’universo del movimento monastico colombaniano, in virtù del fatto che erano stati fondati dal santo in persona: tuttavia, non ci sono prove che possano supportare l’ipotesi di una centralità assoluta di Bobbio nel VII secolo. La *Vita Columbani* è un testo molto complesso, che risponde a numerosi interessi, di vario genere e di provenienza diversa, cui Giona ha dato forma in una sintesi coerente e unitaria: vedremo nel corso di questo capitolo quali informazioni è possibile ricavare dalla *Vita Columbani* sulla fondazione

⁷⁵⁶ VC, II.23, p. 280 (vedi sopra, testo alla nota 543).

⁷⁵⁷ O’HARA, *The Vita Columbani*, p. 135.

⁷⁵⁸ DESTEFANIS, *Costruire la memoria*, pp. 25 – 26.

⁷⁵⁹ Vedi in particolare DE VOGÜÉ, *Vie de Saint Columban*, pp. 35 – 50.

del monastero di Bobbio e sulle vicende che lo legarono al potere politico longobardo da un lato e al papato dall'altro nei primi decenni della sua esistenza.

Se si esclude la *Vita Columbani*, però, il panorama delle fonti narrative è piuttosto scoraggiante. Brevi riferimenti a Bobbio sono presenti nella *Vita Wandregiseli* e nella *Vita Filiberti*⁷⁶⁰, due testi agiografici di origine merovingia che rientrano in quel fiorire di *Vitae Sanctorum* cui si è accennato prima, che accompagnò in Francia la fusione del movimento monastico colombaniano con i più importanti gruppi familiari dell'aristocrazia. Nei due testi, in ogni caso, i riferimenti a Bobbio sono poco più che accenni che riferiscono delle visite compiute dai due santi presso il monastero di Bobbio⁷⁶¹, utili a provare ancora una volta la frequenza e l'intensità dei rapporti fra le varie comunità monastiche colombaniane in Europa e al più a ricostruire l'importanza del monastero di Bobbio come luogo importante nelle rotte del pellegrinaggio altomedievale⁷⁶². Quanto alla produzione agiografica della *Langobardia*, essa non fornisce alcuna informazione utile in questo contesto, poiché la consistenza numerica dei testi agiografici relativi all'età longobarda è piuttosto scarsa. Essi, inoltre, sono stati prodotti nella quasi totalità dei casi in epoche di molto posteriori a quella in cui si svolsero gli avvenimenti narrati, e in ogni caso non si occupano quasi mai del monastero di Bobbio⁷⁶³. L'unica eccezione a questa regola sono i *Miracula Sancti Columbani*, un testo agiografico di produzione bobbiese risalente, nella sua stesura originale, alla seconda metà del X secolo⁷⁶⁴: il testo è, in massima parte, dedicato al racconto della traslazione del corpo di Colombano da Bobbio a Pavia nel 929 circa e ai miracoli che accompagnarono il viaggio dei monaci che trasportavano la reliquia, ma alcuni capitoli iniziali contengono delle informazioni riguardanti la fondazione del monastero da parte di Colombano e i primi anni di vita del monastero⁷⁶⁵. Nonostante il

⁷⁶⁰ I protagonisti di questi due testi, entrambi editi in KRUSCH – LEVISON, *Passiones vitaeque sanctorum aevi merovingici*, V (alle pp. 13 – 24 e 583 – 606), sono Vandregisello e Filiberto, aristocratici franchi vissuti attorno alla metà del VII secolo e abati, rispettivamente, dei monasteri colombaniani di Fontanelle e di Jumièges.

⁷⁶¹ Rispettivamente *Vita Wandregiseli abbatis Fontanellensis*, 9, p. 18, e *Vita Filiberti abbatis Gemeticensis et Heriensis*, 5, p. 587.

⁷⁶² Vedi NUVOLONE, *Viaggiatori e pellegrini*, e DESTEFANIS, *Sanctorum caenobia circuire*.

⁷⁶³ Per un panorama della produzione agiografica in *Langobardia* vedi EVERETT, *The Hagiography of Lombard Italy*.

⁷⁶⁴ Editto in BRESSLAU, *Miracula Sancti Columbani*, pp. 997 – 1015. L'editore (p. 994, note 1 – 3) ha collocato la stesura del testo agli anni immediatamente successivi al 950.

⁷⁶⁵ *Miracula Sancti Columbani*, 1 – 6, pp. 998 – 1000.

tentativo di alcuni studiosi di utilizzare queste informazioni, in larga parte aggiuntive rispetto a quelle fornite dalla *Vita Columbani*, come fonte per ricostruire il periodo trascorso da Colombano a Bobbio e le modalità originarie della vita monastica nella fondazione appenninica⁷⁶⁶, un'operazione in tal senso è del tutto impossibile. In primo luogo, la più antica testimonianza manoscritta di questi capitoli risale addirittura al XIV secolo, circa settecento anni dopo gli eventi narrati, mentre gli altri capitoli risalgono alla seconda metà del X⁷⁶⁷. In secondo luogo, è stato efficacemente dimostrato che la stesura dei *Miracula Sancti Columbani* da parte dei monaci di Bobbio va collocato nel contesto delle dispute giurisdizionali e patrimoniali che opposero il monastero ai vescovi di Piacenza prima e di Tortona poi nel corso del X secolo: il testo non è dunque altro che una componente dell'“arsenale monastico”⁷⁶⁸ impiegato dai monaci per rafforzare la propria posizione di fronte al re, e deve essere quindi considerato un'accurata costruzione propagandistica messa in atto dal monastero di Bobbio, che trova il suo significato nella situazione politica del X secolo e ha scarse – se non nulle – connessioni con la realtà storica della prima metà del VII secolo⁷⁶⁹.

Per concludere il panorama delle fonti narrative non rimane che osservare il sostanziale silenzio su Bobbio della fonte storiografica fondamentale per la storia del regno longobardo in Italia, l'*Historia Langobardorum* di Paolo Diacono, comunque prodotta solo nell'ultimo quarto dell'VIII secolo, dunque oltre un secolo e mezzo dopo la fondazione del monastero di Bobbio e, oltretutto, quando il *regnum Langobardorum* aveva cessato di avere un'esistenza indipendente in seguito alla conquista carolingia⁷⁷⁰. L'interesse dello “storico dei Longobardi” per Colombano e la sua fondazione monastica a Bobbio si riduce a due brevi passaggi: il primo è una semplice menzione del monastero di Bobbio, presentato in qualità di località di rilievo della *quinta provincia* d'Italia nel contesto della descrizione geografica della penisola, senza che

⁷⁶⁶ Il più recente tentativo in questo senso è stato effettuato da Michael Richter nel suo recente studio sul monastero di Bobbio. Vedi RICHTER, *Bobbio in the Early Middle Ages*, in particolare pp. 24 – 30.

⁷⁶⁷ BRESSLAU, *Miracula Sancti Columbani*, p. 994.

⁷⁶⁸ BOUGARD, *La relique au procès*, p. 44.

⁷⁶⁹ Vedi PIAZZA, *Monastero e vescovado di Bobbio*, in particolare pp. 12 – 21; BOUGARD, *La relique au procès*; DESTEFANIS, *Costruire la memoria*, in particolare pp. 36 – 40.

⁷⁷⁰ Sui problemi interpretativi posti dall'origine e dalla composizione dell'*Historia Langobardorum*, vedi ora GOFFART, *Narrators of Barbarian History*, pp. 329 – 431; BULLOUGH, *Ethnic history and the Carolingians*; POHL, *Paolo Diacono*; MCKITTERICK, *Paul the Deacon*.

l'abate irlandese sia nominato⁷⁷¹; il secondo, che si trova in calce al breve resoconto dei regni di Adaloaldo e Arioaldo, è un po' più dettagliato e riferisce della fondazione del monastero di Bobbio da parte di Colombano

“Sed dum Adaloald eversa mente insaniret, postquam cum matre decem regnaverant annis, de regno eiectus est, et a Langobardis in eius loco Arioald substitutus est. De cuius regis gestis ad nostram notitiam aliquid minime pervenit. Circa haec tempora beatus Columbanus ex Scottorum genere oriundus, postquam in Gallia in loco qui Luxovium dicitur monasterium construxerat, in Italiam veniens, a Langobardorum rege gratanter exceptus est, coenobiumque quod Bobium appellatur in Alpibus Cottiis aedificavit, quod quadraginta milibus ab urbe dividitur Ticinensi. Quo in loco et multae possessiones a singulis principibus sive Langobardis largitae sunt, et magna ibi facta est congregatio monachorum.”⁷⁷²

In questo passo appare con chiarezza la scarsa dimestichezza di Paolo Diacono con le vicende che portarono alla fondazione di Bobbio. Il testo, anche se non del tutto chiaro, colloca infatti l'arrivo di Colombano in *Langobardia*, e la successiva fondazione del monastero, verso la fine del regno di Adaloaldo o all'inizio di quello di Arioaldo, mentre l'*Epistula V* e la *Vita Columbani* sono concordi nell'individuare in Agilulfo il re che accolse Colombano presso la corte longobarda⁷⁷³: Paolo Diacono, al contrario, non mette in alcun modo in relazione Agilulfo e Colombano. In questo stesso passaggio, in effetti, Paolo Diacono ammette di essere scarsamente informato sulle vicende del regno negli anni di Adaloaldo e di Arioaldo, che sono in effetti narrati in modo molto sbrigativo, come sbrigativo è il suo resoconto dell'arrivo di Colombano in *Langobardia* e della fondazione di Bobbio. Tuttavia, l'assenza di qualunque altro riferimento a Colombano o al monastero da lui fondato nel corso dell'opera, anche quando quest'ultima si occupa delle epoche successive, rimane significativa: essa potrebbe indicare sia che Paolo Diacono non fosse a conoscenza del ruolo di Bobbio all'interno del regno longobardo nel corso del VII e dell'VIII secolo, sia che egli non lo ritenesse

⁷⁷¹ PAULUS, *HL*, II.16.

⁷⁷² PAULUS, *HL*, IV.41: “Ma quando Adaloaldo perse la ragione e impazzì, dopo aver regnato per dieci anni con la madre, venne rovesciato dal trono e i Longobardi gli sostituirono Arioaldo. Delle azioni di questo re non è tuttavia giunto niente alla nostra conoscenza. In questi stessi anni venne in Italia il beato Colombano, Irlandese di nascita, che aveva già costruito in Gallia un monastero nella località chiamata Luxeuil: fu accolto benevolmente dal re dei Longobardi ed edificò nelle Alpi Cozie il cenobio detto di Bobbio, che dista quaranta miglia dalla città di Pavia. Ad esso sono stati elargiti molti possedimenti da parte dei singoli principi e dei Longobardi, e lì si è formata una grande comunità di monaci.”

⁷⁷³ *Ep* V.17, p. 54 e *VC*, I.30, p. 220.

rilevante ai fini della sua narrazione. In ogni caso, il suo silenzio è pressoché totale, e la *Vita Columbani* risulta in definitiva l'unica fonte narrativa disponibile per ottenere delle informazioni sull'esperienza di Colombano in *Langobardia* e sulla storia di Bobbio nel VII secolo.

Il passo di Paolo Diacono, però, consente di introdurre l'altro gruppo di fonti disponibili per lo studio dei primi decenni di vita del monastero di Bobbio, del suo ruolo all'interno della società longobarda e dei suoi rapporti con la corte regia da un lato e con il papato dall'altro: nel passo di Paolo, infatti, si fa riferimento alle *multae possessiones a singulis principibus sive Langobardis* che il monastero di Bobbio avrebbe ricevuto nel corso degli anni. Queste numerose donazioni hanno infatti lasciato una serie di testimonianze documentarie la cui traccia, pur con vari iati e alcune mancanze significative, è presente lungo tutta la durata del regno longobardo. Paolo Diacono sembra riferirsi qui alla serie di privilegi concessi dai re longobardi al monastero di Bobbio che, a partire dalla carta di fondazione emessa da Agilulfo in favore di Colombano stesso, si susseguirono con sostanziale regolarità per tutto il VII e l'VIII secolo. Accanto a questi diplomi regi vanno collocate anche le due carte di esenzione emesse rispettivamente da papa Onorio I nel 628 e da papa Teodoro I nel 643⁷⁷⁴. Si è molto discusso sull'autenticità di questi documenti, che non si sono conservati nella loro redazione originale e sono giunti ai giorni nostri solo attraverso delle copie risalenti ad epoche di molto posteriori e in una forma evidentemente e pesantemente interpolata. La questione non è di facile soluzione, e non è possibile affrontarla qui nel dettaglio: alcune osservazioni più precise saranno svolte più avanti, nel momento in cui si intraprenderà l'analisi dei singoli documenti. Per il momento, è sufficiente fare due constatazioni. In primo luogo, è fuori di dubbio che i re longobardi abbiano effettivamente concesso, per tutto il VII e l'VIII secolo, dei privilegi al monastero di Bobbio, come dimostra il passo di Paolo Diacono citato sopra e, soprattutto, la loro menzione in un diploma di immunità concesso al monastero dall'imperatore Ludovico II nell'860, che si è

⁷⁷⁴ Il complesso di tutti i documenti (diplomi regi, privilegi papali, carte private) relativi al monastero di Bobbio è stato edito all'inizio del XX secolo da Carlo Cipolla. Per i periodi Longobardo e Carolingio vedi CIPOLLA – BUZZI, *Codice Diplomatico*, I, che rimane lo strumento più esaustivo a disposizione dello storico. Quasi tutte le carte più importanti hanno comunque ricevuto nuove edizioni in epoche più recenti, alle quali si farà riferimento quando esse saranno citate nel corso del capitolo.

conservato in originale⁷⁷⁵: questo fatto, come vedremo, è di per sé carico di conseguenze, poiché stabilisce con certezza l'esistenza di rapporti molto stretti fra il potere regio longobardo e il monastero di Bobbio. In secondo luogo, si può notare come gli studiosi abbiano raggiunto un discreto grado di uniformità di giudizio nel riconoscere essenzialmente autentici questi documenti di età longobarda, per lo meno per quel che riguarda i contenuti di base, giungendo a ritenere che la sostanza delle concessioni regie e pontificie sia stata preservata nelle copie del IX – X secolo in nostro possesso, pur nella consapevolezza che esse sono il risultato di estensivi rimaneggiamenti legati al periodo storico in cui furono prodotte⁷⁷⁶.

Nel complesso, come si è avuto modo di apprezzare, le fonti documentarie per lo studio del monastero di Bobbio nel VII secolo sono relativamente abbondanti, soprattutto se si considera la situazione di generale povertà cui si deve far fronte per ogni analisi del regno longobardo nel VII secolo, in particolare per quel che riguarda lo studio delle istituzioni ecclesiastiche e del monachesimo⁷⁷⁷. Questo stesso fatto comporta però delle difficoltà: risulta infatti molto difficile inserire la fondazione di Bobbio e i primi decenni della sua storia in un ragionamento di più ampia portata, legato agli sviluppi del monachesimo nel regno Longobardo. Alcuni tentativi in questo senso sono stati effettuati grazie ai recenti progressi compiuti dalla ricerca archeologica delle zone rurali, che hanno consentito di costruire nuovi modelli interpretativi sulle modalità di insediamento e di sfruttamento del territorio anche per i secoli IV – VIII, sulla base dei quali sono state proposte alcune considerazioni generali riguardanti la struttura delle fondazioni monastiche e il loro ruolo nella società⁷⁷⁸: tuttavia, per quel che riguarda più propriamente l'analisi storica, ogni ragionamento generale sugli sviluppi del monachesimo nel regno longobardo è possibile solo a partire dall'VIII secolo, quando la disponibilità delle fonti, in particolare documentarie, aumenta notevolmente. Ne è prova il fatto che il monastero di Bobbio e il suo rapporto con il

⁷⁷⁵ *Diploma Ludovici II*, edito in *CDSDB*, documento LX, pp. 172 – 182; *Diplomata Ludovici II*, documento 31, pp. 127 – 132; *ChLA*, documento 18, pp. 91 – 109.

⁷⁷⁶ Fra i moltissimi studi che si sono occupati di questa questione, si offrono qui alcuni esempi abbastanza recenti che a oggi non sono stati messi in discussione. Per i diplomi regi, vedi BRÜHL, *Studien zu den langobardischen Königsurkunden*, pp. 19 – 48 e 205 – 207. Per le esenzioni papali vedi ANTON, *Studien zu den Klosterprivilegien*, pp. 55 – 59, e il riassunto dello *status quaestionis* in PIAZZA, *Monastero e vescovado di Bobbio*, nota 18 a pp. 13 – 14.

⁷⁷⁷ Vedi AZZARA, *Ecclesiastical Institutions*, in particolare pp. 89 – 99.

⁷⁷⁸ Vedi per esempio BROGIOLO – CANTINO WATAGHIN, *Tardoantico e alto Medioevo*.

potere regio longobardo, pur essendo di solito citati negli studi che si occupano del monachesimo in *Langobardia*, non sono quasi mai un elemento coerente con il resto del discorso, finendo per essere presentati in modo un po' estemporaneo, sostanzialmente esterno all'analisi complessiva⁷⁷⁹. Di conseguenza, gli studi su Bobbio, almeno quelli relativi al significato della sua fondazione e al ruolo che essa svolse nelle dinamiche del regno longobardo nel VII secolo, hanno avuto un'evoluzione parallela rispetto a quelli che si sono occupati più in generale del ruolo delle istituzioni monastiche in *Langobardia*: come vedremo, anche per questo essi risentono ancora oggi sotto certi aspetti di un'impostazione piuttosto datata, risalente agli anni '30 del XX secolo. D'altro canto, anche nel caso di Bobbio è molto difficile fare dei discorsi precisi per quel che riguarda l'effettiva consistenza dei possedimenti fondiari del monastero nel corso del VII secolo, poiché i documenti disponibili, al contrario di quelli di epoca carolingia e post-carolingia, non forniscono informazioni dettagliate sull'estensione o sull'origine di tali possedimenti, essendo come si è detto limitati a tre diplomi regi di immunità e a due carte papali di esenzione: sulla base di questi documenti, infatti, sarà possibile svolgere alcune riflessioni in merito alla funzione del monastero nell'ottica del potere regio longobardo da un lato e del papato dall'altro, ma è molto difficile, per non dire impossibile, ricostruire in modo più dettagliato le vicende del monastero nel VII secolo. Anche l'assenza di dati archeologici rilevanti, legata alla completa trasformazione fisica del monastero nel corso dei secoli e all'assenza di scavi o ricognizioni organiche del sito, le cui testimonianze materiali sono state esaminate soltanto occasionalmente e al di fuori del loro contesto di ritrovamento, contribuisce a rendere molto difficile un'analisi dettagliata dell'istituzione monastica nell'alto medioevo.

⁷⁷⁹ Questo forzato sbilanciamento in favore dell'VIII secolo si nota per esempio in DE JONG – ERHART, *Monachesimo tra i Longobardi e i Carolingi* (un utile sintesi d'insieme sulla questione), e nella scelta di circoscrivere ai secoli VIII – X gli interventi a un recente convegno dal titolo *Il monachesimo italiano dall'età longobarda all'età ottoniana*, quasi che il VII secolo non facesse parte dell'età longobarda: in molti interventi Bobbio è citato ma, appunto, in termini più o meno slegati dal contesto.

3.2. IL MONASTERO DI BOBBIO E IL REGNO LONGOBARDO.

UN PROFILO STORIOGRAFICO

La seconda questione che è necessario affrontare è di carattere storiografico: si tratta di ricostruire, pur brevemente, la storia degli studi che si sono occupati del ruolo dell'esperienza di Colombano in *Langobardia* e del monastero di Bobbio all'interno della società longobarda del VII secolo. Capire in che modo è stato affrontato lo studio del monastero di Bobbio all'interno della cosiddetta "questione longobarda", riconsiderare quali domande siano state poste e quali risposte esse abbiano ricevuto, è fondamentale per riuscire a impostare una nuova analisi delle fonti e in questo modo riconsiderare i problemi connessi da un lato al movimento monastico colombaniano, e dall'altro alla società longobarda fra il VI e il VII secolo, alla luce delle più recenti acquisizioni della storiografia sull'alto medioevo.

La "questione longobarda" è una presenza ingombrante all'interno della storiografia italiana, e ha una lunga storia. Nei tempi moderni, il momento determinante per l'impostazione dei termini sui quali la questione si sarebbe mantenuta molto a lungo – e in alcuni casi ancora oggi – è la prima metà del XIX secolo, grazie all'interesse che a essa dedicarono gli appartenenti alla scuola cattolico-liberale o neoguelfa⁷⁸⁰. In linea generale, si può affermare che i fuochi attorno ai quali la "questione longobarda" si cristallizzò furono due: il problema dei rapporti fra gli invasori Longobardi e i Romani sottomessi e il problema del ruolo della Chiesa Cattolica nei rapporti con lo stato longobardo. Accanto a questi due nodi ce n'era un terzo, che riposava sulla tradizione antiquaria ed erudita del XVIII secolo, e cioè quello delle relazioni intercorse fra l'invasione longobarda, le sopravvivenze romane, e la rinascita delle istituzioni cittadine in Italia nell'età comunale. Pur declinandosi in modi diversi nei decenni successivi, questi rimasero molto a lungo i poli dell'interesse storiografico sul regno longobardo in Italia: a partire dalla seconda metà del XIX secolo e fino a dopo la prima guerra mondiale, la compresenza di questi tre nodi storiografici portò come conseguenza la netta bipartizione degli studi che si occupavano dell'età longobarda in Italia, con lo

⁷⁸⁰ Sulla genesi e gli sviluppi della "questione longobarda" nella prima metà del XIX secolo vedi ARTIFONI, *Le questioni longobarde*, con ampi riferimenti bibliografici agli studi che se ne sono occupati in precedenza.

sviluppo di due filoni di ricerca che correvano su binari paralleli con pochi punti d'incontro⁷⁸¹. Da un lato, si sviluppò un filone di studi locali che interpretavano in un orizzonte piuttosto ristretto, al più regionale, le testimonianze longobarde, secondo una prospettiva verticale che vedeva nelle vicende dei singoli territori in epoca longobarda uno dei prodromi degli sviluppi propri dell'età comunale; dall'altro, la storiografia sui longobardi di respiro nazionale divenne appannaggio degli storici del diritto, declinandosi in senso prettamente giuridico e istituzionale⁷⁸².

È in questo clima storiografico che si inseriscono i primi contributi moderni allo studio dell'arrivo di Colombano in *Langobardia*, della fondazione del monastero di Bobbio e del ruolo di questi eventi nel contesto della situazione della penisola italiana nel VII secolo: l'impostazione che queste questioni ricevettero all'epoca è rimasta sostanzialmente dominante fino ai giorni nostri, pur con alcuni aggiustamenti e nonostante l'ampliarsi degli orizzonti storiografici. Nell'ambito di questi studi, la fondazione di Bobbio venne interpretata secondo una duplice prospettiva, di ordine sia militare sia religioso, ma sempre sulla base della volontà politica dei re longobardi (e in particolare di Agilulfo). Questi due orizzonti interpretativi, sui quali alternativamente gli storici hanno insistito a seconda che privilegiassero l'aspetto militare o quello religioso come causa prima della fondazione di Bobbio e del suo legame con il potere regio longobardo, finivano quasi sempre per fondersi in un discorso più ampio e globale. All'interno di questi discorsi, Colombano e il monastero di Bobbio erano posti al centro di una sintesi storiografica capace di spiegare i due nodi fondamentali legati alla storia del regno longobardo in Italia: da un lato, lo stanziamento dei Longobardi – visti come un popolo ben definito e unitario, completamente estraneo alla civiltà romana e al mondo mediterraneo – e i loro rapporti con i Romani sottomessi all'interno e con l'Impero Bizantino all'esterno; dall'altro, in un'ottica di storia delle istituzioni, l'evolversi dei rapporti fra lo Stato longobardo, e la Chiesa Cattolica, entrambi declinati

⁷⁸¹ Sulla divaricazione degli studi sui longobardi fra XIX e XX secolo, con la preminenza degli storici del diritto da un lato e della storiografia locale dall'altro, vedi ARTIFONI, *Ideologia e memoria locale*, anche in questo caso ricco di riferimenti alla bibliografia precedente.

⁷⁸² Vedi, solo per fare alcuni esempi: TAMASSIA, *Longobardi, Franchi e Chiesa Romana*; CRIVELLUCCI, *Le Chiese cattoliche e i Longobardi ariani*, III.; MOR, *Contributi alla storia dei rapporti*. Le posizioni sostenute in questi studi sono brevemente ricapitolate, con un'attenzione particolare al ruolo che assegnano alla fondazione del monastero di Bobbio, nei prossimi paragrafi.

– alquanto anacronisticamente – nel loro significato moderno, e quindi considerati delle unità coerenti, giuridicamente e territorialmente omogenee.

Da un punto di vista militare, dunque, l'accoglienza riservata a Colombano presso la corte longobarda di Milano, la fondazione di Bobbio e le concessioni giuridiche e patrimoniali offerte dai re longobardi al monastero erano interpretate come un atto di volontà politica da parte di Agilulfo, che avrebbe voluto in questo modo garantire la presenza di un'istituzione strettamente legata alla monarchia nell'Appennino Emiliano – Ligure, per rafforzare la presenza longobarda in una zona di grande interesse strategico: in primo luogo, per favorire l'intensificarsi delle comunicazioni fra il centro nevralgico dei domini longobardi, la Pianura Padana, e i territori controllati dal regno in Toscana; in secondo luogo, per disporre di una vedetta sulla Liguria bizantina, una sorta di "testa di ponte" dalla quale far partire le successive campagne di conquista⁷⁸³. Questo tipo di impostazione risentiva di un approccio che considerava i territori longobardi e quelli bizantini come due unità geograficamente coerenti e rigidamente contrapposte, unitarie al loro interno e profondamente diverse tra loro per organizzazione sociale e giuridica, i cui confini erano delle linee ben definite e fortemente militarizzate.

Da un punto di vista religioso, invece, il monastero di Bobbio veniva visto come il luogo privilegiato per il dispiegarsi di una "politica ecclesiastica" del regno longobardo all'inizio del VII secolo. Per poter comprendere quest'interpretazione, è necessario richiamare i paradigmi sulla religiosità dei Longobardi sui quali si basava, e in particolare richiamare i tre punti nei quali si articolava in questi studi il discorso sulle relazioni fra Stato longobardo e Chiesa Cattolica: primo, la *gens Langobardorum* nel suo complesso professava la fede ariana; secondo, questa confessione religiosa eretica era uno degli elementi fondanti la coesione "nazionale" del popolo/esercito longobardo, e costituiva un fulcro di aggregazione all'interno e un segno di distinzione all'esterno, declinandosi in funzione anti-romana e anti-imperiale; terzo, all'interno del regno

⁷⁸³ Vedi per esempio TAMASSIA, *Longobardi, Franchi e Chiesa Romana*, pp. 113 – 157; GRIMALDI, *San Colombano e Agilulfo*, pp. 95 – 100, dove si tirano le somme definendo Bobbio una "sentinella avanzata della monarchia longobarda", nata "nella mente di re Agilulfo, per il quale la conquista militare e la pacificazione religiosa dovevano condurre ad un fine solo: quello del consolidamento e dell'espansione dello stato longobardo."; MOR, *San Colombano e la politica ecclesiastica di Agilulfo*, pp. 9 – 10, secondo il quale "il nuovo monastero bobbiese, generosamente dotato dal re, nella valle del Trebbia, altro non doveva essere se non un posto avanzato, una vedetta posta a ridosso del confine bizantino, un passo in avanti verso lo sbocco agognato sul mare."

longobardo esisteva una chiesa ariana, radicata sul territorio, con una sua gerarchia parallela rispetto a quella cattolica e a essa concorrente, al cui vertice stava il re longobardo, capo di stato e allo stesso tempo capo religioso. L’Arianesimo veniva così a essere un elemento identificativo di stirpe, “fede nazionale” dei Longobardi, espressione del pervicace attaccamento di questo popolo-esercito alle sue origini tribali e alle sue tradizioni germaniche, allo stesso tempo simbolo della loro mancata integrazione con la preesistente società romana e strumento attraverso il quale essa si perpetrava. All’interno di questa impostazione, il regno di Agilulfo e Teodolinda (590 – 615) si configurava come un momento di svolta nell’evoluzione dei rapporti fra lo stato longobardo – stato confessionale, secondo questo schema interpretativo – e la Chiesa Cattolica: da questo momento in poi, la storia del regno longobardo si colorava, per tutto il VII secolo, di tensioni a un tempo religiose e politiche, espressione di una costante lotta per il potere da parte di due “partiti” in seno alla società longobarda, uno ariano e nazionale, che mirava alla difesa delle specificità germaniche e tribali del popolo longobardo, l’altro cattolico e “romaneggiante”, che puntava al contrario a una maggiore integrazione dei guerrieri longobardi nel tessuto sociale della penisola e alla costituzione di uno stato territoriale più unito.

A complicare le cose, su questo quadro già non lineare si innestava il problema dello scisma dei Tre Capitoli⁷⁸⁴: la lacerante divisione che caratterizzava il corpo ecclesiastico dell’Italia settentrionale, nella maggior parte ostile alle posizioni ortodosse di Roma, venne considerata come uno degli elementi fondamentali per spiegare l’evoluzione della “politica religiosa” dei re longobardi a partire dall’età di Agilulfo e Teodolinda e, dunque, anche la fondazione del monastero di Bobbio. La maggioranza dei cattolici presenti in territorio longobardo, infatti, era di confessione tricapitolina, e dunque scismatica, fatto che venne interpretato come segno di un’ostilità anche politica nei confronti di Roma e di Bisanzio. Ed ecco dunque che, su queste basi, si potevano ricostruire gli scopi sottesi all’accoglienza di Colombano presso la corte longobarda di Milano e alla concessione, da parte dei re longobardi, dei possedimenti su cui fondare il monastero di Bobbio: tutta l’operazione diventava in quest’ottica un raffinato e ambizioso disegno politico di Agilulfo, che avrebbe – attraverso l’azione di Agrippino,

⁷⁸⁴ Vedi sopra, paragrafo 1.2.4, pp. 74 – 75, con riferimenti bibliografici alla nota 263.

vescovo di Como, e di Secondo di Non, consigliere spirituale di Teodolinda, entrambi scismatici tricapitolini – sfruttato la figura del monaco irlandese per portare a compimento un grandioso progetto di unificazione religiosa dei Longobardi. Il piano che all'interno di questa impostazione veniva attribuito ad Agilulfo, a grandi linee, è il seguente: Agilulfo, capo della chiesa nazionale longobarda, stava cercando di rafforzare la posizione della monarchia all'interno del regno; grazie all'influenza di Teodolinda, rappresentante del "partito cattolico" a quest'epoca particolarmente potente a corte, si sarebbe reso conto della necessità di avvicinarsi, da un punto di vista religioso, ai Romani sottomessi del regno; l'esistenza – e, anzi, la sua prevalenza nei territori del regno – di un cattolicesimo scismatico, e perciò politicamente distante da Bisanzio, gli presentava l'occasione di avviare la conversione ufficiale del regno al cattolicesimo senza con ciò compromettere la coesione nazionale dei Longobardi o rinunciare alle sue politiche espansionistiche; l'arrivo di Colombano, estraneo alle controversie fra lo Stato longobardo e la Chiesa Cattolica e accompagnato da un'aura di prestigio spirituale notevole, gli offriva la possibilità di mettere in pratica questo progetto. Partendo da queste premesse, sia l'*Epistula V* di Colombano per papa Bonifacio IV, sia la fondazione del monastero di Bobbio, furono lette come elaborate operazioni politiche orchestrate dalla corte longobarda, allo scopo di costringere il papato sulla difensiva: infatti, o papa Bonifacio IV accoglieva l'invito di Colombano e, abbracciando le posizioni scismatiche, recideva i suoi legami con Bisanzio, oppure, ignorandolo e appiattendosi sulla linea dell'impero, perdeva definitivamente il contatto con le comunità ecclesiastiche dell'Italia settentrionale. In un caso o nell'altro, Agilulfo avrebbe ottenuto i risultati sperati: nel primo caso, si sarebbe riavvicinato al papato, potendo intraprendere con più tranquillità il suo supposto progetto di transizione del popolo longobardo al cattolicesimo senza che quest'operazione potesse sembrare venata di filobizantinismo, e al contempo garantirsi l'acquiescenza di Roma di fronte alle operazioni di conquista dei territori bizantini; nel secondo, avrebbe attirato in modo definitivo nell'orbita del regno longobardo le comunità cattoliche dell'Italia settentrionale, che erano in prevalenza scismatiche e avrebbero a questo punto visto nel

papato un alleato di Bisanzio e perciò un nemico, e sarebbe riuscito in questo modo a dare origine a una “chiesa nazionale” cattolica⁷⁸⁵.

Questi due aspetti, militare e religioso, procedono di pari passo negli studi (pur presentando alcune variazioni di minore entità), e concorrono al loro interno nel dare ragione della fondazione del monastero di Bobbio e degli stretti rapporti fra di esso e il potere regio dei Longobardi. In questa prospettiva, Colombano era considerato alla stregua di uno strumento nelle mani di Agilulfo, che a causa della sua estraneità alle vicende politico-religiose della penisola italiana e della sua assoluta dedizione a questioni di carattere spirituale e morale sarebbe stato facilmente manipolato dalla corte longobarda, finendo per essere una semplice pedina, pur in buona fede, nel sottile gioco politico di Agilulfo⁷⁸⁶.

Gli studi sui Longobardi di Gian Piero Bognetti⁷⁸⁷, per molti versi innovativi rispetto alle prospettive precedenti, non mutarono di molto questo tipo di interpretazioni: al contrario, essi contribuirono a dar loro maggiore consistenza. È vero che la ricostruzione della storia del regno longobardo in Italia proposta da Bognetti era nel

⁷⁸⁵ Vedi TAMASSIA, *Longobardi, Franchi e Chiesa Romana*, pp. 113 - 157; GRIMALDI, *San Colombano e Agilulfo*, pp. 95 - 100, in cui si giunge alla conclusione che la fondazione monastica di Bobbio “segnò una nuova tappa nella politica religiosa dei sovrani longobardi”; MOR, *San Colombano e la politica ecclesiastica di Agilulfo*, pp. 7 - 10, secondo il quale la fondazione di Bobbio è il “segno di gradimento della corte longobarda” per l’azione intrapresa da Colombano e volta a “convincere il pontefice a sconfessare l’operato di papa Vigilio e quello del V concilio Costantinopolitano”, al fine di “staccare definitivamente Roma da Bisanzio”.

⁷⁸⁶ Vedi TAMASSIA, *Longobardi, Franchi e Chiesa Romana*, pp. 152 - 153, secondo cui “il semplice monaco irlandese fu colto alle reti della fine politica longobarda”; GRIMALDI, *San Colombano e Agilulfo*, pp. 90 - 94, il quale ritiene che “I Longobardi ariani videro nello scisma una ragione di forza per loro e si diedero ad appoggiare apertamente la fazione scismatica. [...] San Colombano non doveva avere le idee molto chiare su le cause e le vicende dello scisma dei Tre Capitoli; e questo doveva renderlo propenso a seguire l’opinione della corte longobarda [...]. Agilulfo poté forse accortamente sfruttare questa lacuna del nostro monaco”, e conclude che l’*Epistula V* ha “il valore di un negozio diplomatico iniziato dalla corte longobarda”; MOR, *San Colombano e la politica ecclesiastica di Agilulfo*, pp. 7 - 8, nella cui ricostruzione si afferma che “la fama del Monaco non corrispondeva, probabilmente, alla sua avvedutezza, poiché Colombano si lasciò irretire dalle sottili arti di Agilulfo e divenne un facile e potente strumento nelle mani del re per i suoi scopi politici: abilmente raggirato, egli si trovò necessitato ad agire ed agì.”.

⁷⁸⁷ All’interno della vastissima produzione di Bognetti, oggi raccolta quasi interamente nei quattro volumi di cui si compone *L’Età longobarda*, mi limito qui a citarne due, che sono particolarmente indicativi dell’orizzonte interpretativo dell’autore: vedi BOGNETTI, *S. Maria foris portas* (ampio saggio nel quale lo studioso milanese elaborò e definì in modo più compiuto la sua ricostruzione complessiva della storia del regno longobardo in Italia, al cui interno è inoltre affrontata, pur brevemente, la questione dell’esperienza di Colombano in *Langobardia* e della fondazione del monastero di Bobbio), e BOGNETTI, *La continuità delle sedi episcopali*. Per una valutazione complessiva dell’opera di Bognetti vedi GASPARRI, *Gian Piero Bognetti storico dei Longobardi*.

complesso diversa, in alcuni elementi chiave, da quelle prodotte dagli storici di fine XIX – inizio XX secolo (basti pensare al ruolo da lui assegnato ai missionari orientali orchestrati dal papato di Roma): tuttavia, la tensione dello storico milanese in direzione di una ricostruzione storica globale, che permettesse di spiegare ogni aspetto della storia dei longobardi in Italia all'interno di un ampio schema coerente, e la sua tendenza a spiegare i grandi processi storici alla luce degli “espedienti politici e persuasioni religiose”⁷⁸⁸ dei singoli individui, contribuirono a cristallizzare ed esasperare l'idea secondo la quale è possibile individuare con precisione, nell'agire dei singoli re longobardi, una “politica religiosa” al cui interno sono ravvisabili non tanto dei sinceri travagli religiosi, quanto dei sottili disegni politico-militari.

In particolare, nel caso specifico del rapporto fra Colombano e la corte regia di Milano e della conseguente fondazione del monastero di Bobbio, questa impostazione fece sì che si trovassero nuovi argomenti a sostegno dell'interpretazione tradizionale che è brevemente riassunta qui sopra, in entrambi i suoi aspetti (quello militare e quello religioso). L'arrivo di Colombano in *Langobardia* coincideva infatti, nella visione di Bognetti, con il momento culminante di un grandioso progetto, allo stesso tempo politico-militare e religioso, della corte regia longobarda, che sarebbe stato l'esito finale della complessa interazione fra l'evoluzione della situazione religiosa della penisola italiana nel corso del VI secolo e gli effetti che su quell'evoluzione ebbe l'arrivo dei Longobardi e il loro stanziamento⁷⁸⁹.

Da un lato, negli studi di Bognetti si rafforzava l'idea del regno longobardo come un regime di occupazione militare permanente, basato su una rigida separazione fra Longobardi e Romani all'interno e sull'esistenza di confini stabili e definiti all'esterno: attraverso un ampio ricorso alla toponomastica come fonte per individuare i luoghi specifici dello stanziamento dei guerrieri longobardi sul territorio e l'interpretazione in senso etnico dei dati archeologici provenienti dalle sepolture, dunque, Bognetti postulava un insediamento longobardo caratterizzato da una dimensione prettamente

⁷⁸⁸ È questo il titolo del necrologio di Bognetti, scritto nel 1970 di Giovanni Tabacco: al suo interno si colgono già acutamente i caratteri dell'opera storica di Bognetti in questo duplice aspetto, globalistico e personalistico allo stesso tempo. Vedi TABACCO, *Espedienti politici e persuasioni religiose*.

⁷⁸⁹ Vedi BOGNETTI, *S. Maria foris portas*, pp.201 – 302. Queste pagine sono un ottimo esempio delle contraddizioni che caratterizzano la storiografia di Bognetti, che per trovare una spiegazione complessiva di una serie di fenomeni vasti e complessi finisce per risolvere un processo storico di lunga durata nell'azione politica di un singolo individuo.

rurale, e costituito da una serie di *castra* militarizzati situati prevalentemente lungo il *limes*, fortificato, verso i territori dell'Impero Bizantino. È evidente come quest'ottica non facesse che rafforzare l'idea di una fondazione di Bobbio come una "sentinella avanzata" sui territori bizantini della Liguria⁷⁹⁰. Dall'altro lato, è proprio negli studi di Bognetti che quella divisione dei Longobardi in un "partito ariano nazionale" e in un "partito cattolico" raggiunse i suoi livelli più esasperati: nel tentativo di giungere a una ricostruzione il più possibile coerente e esaustiva, Bognetti finì per spiegare quasi tutte le azioni dei re longobardi alla luce di questa lotta tra fazioni, arrivando a catalogare ogni re come ariano oppure cattolico – in modo spesso arbitrario e non supportato dalle fonti – sulla base di quello che gli sembrava essere l'indirizzo politico del regno. All'interno di questo schema, ancora una volta il regno di Agilulfo e Teodolinda assumeva un'importanza straordinaria: nell'ottica di Bognetti, infatti, gli anni 590 – 615 assumevano i connotati di un'"estate dei morti" in cui, prima della definitiva scomparsa delle istituzioni romane resiste all'invasione, poteva trovare spazio un tentativo di riorganizzare il regno in senso cattolico e di procedere a una fusione dell'elemento longobardo con quello romano. Così, non solo l'iniziativa di scrivere una lettera a papa Bonifacio IV era interpretata come un'azione politica della corte longobarda, ma il contenuto stesso dell'*Epistula V* di Colombano veniva considerato un prodotto della cancelleria regia, parte di un ambizioso piano politico di unificazione religiosa, di orientamento cattolico, del regno longobardo; la concessione all'abate irlandese dei possedimenti fiscali su cui edificare il monastero di Bobbio, così come la protezione accordata al monastero nel corso del VII secolo diventavano, in questa prospettiva, un manifesto della buona volontà del potere regio longobardo, attraverso il quale Agilulfo poteva presentarsi – benché ariano, secondo Bognetti – come un campione del cattolicesimo⁷⁹¹.

⁷⁹⁰ BOGNETTI, *S. Maria foris portas*, pp. 282 – 292. In particolare, riferendosi alla regione di Bobbio Bognetti conclude alle pp. 290 – 291 che "Essendo la riviera [...] ancora nelle mani dei Bizantini, quella zona appenninica costituiva un saliente longobardo, necessario per la copertura delle comunicazioni con la Tuscia e col resto del dominio longobardo, necessario per ogni impresa di più largo respiro, che si concepisca nei riguardi dell'intera penisola. [...] Ed ecco che, da Milano, Colombano era stato invitato a trasportare la sua azione proprio fra i presidi di questo settore appenninico."

⁷⁹¹ BOGNETTI, *S. Maria foris portas*, pp. 282 – 292. Per quel che riguarda l'*Epistula V*, Bognetti conclude che "Il re, che aveva appunto bisogno che le cose arrivassero a un chiarimento [...] colse la palla al balzo e, poiché il momento gli sembrava propizio, incaricò Colombano di scrivere al papa, proponendogli, come si è detto, la convocazione del Concilio per chiarire quelle che lo stesso Pelagio II aveva definito

L'influenza di Bognetti nel campo degli studi sul regno longobardo in Italia è stata estesa e duratura: non stupisce quindi che anche la sua impostazione del problema relativo all'esperienza di Colombano in *Langobardia* e al ruolo del monastero di Bobbio in seno alla società longobarda si sia mantenuta dominante, con poche eccezioni, nel corso dei decenni successivi. Negli anni '60 e '70 del XX secolo, infatti, il modello di Bognetti venne riproposto con pochissime variazioni da tutta una generazione di studiosi: l'arrivo di Colombano in *Langobardia*, i suoi rapporti con la corte longobarda da un lato e con il papato dall'altro, la fondazione del monastero di Bobbio e il supporto che ricevette sia dal potere regio sia dall'autorità pontificia, tutti questi aspetti erano interpretati alla luce di un grandioso progetto politico di Agilulfo, volto all'unificazione religiosa della *Langobardia* e alla definitiva conquista dei territori bizantini della penisola italiana⁷⁹². L'accoglienza riservata a Colombano e l'appoggio fornito al monastero di Bobbio sarebbero stati dunque stati una delle componenti di questo piano di Agilulfo, considerato uno snodo fondamentale nell'intreccio tra l'evoluzione religiosa dei Longobardi e i processi storico-politici del regno che era alla base di tutte le ricostruzioni complessive della storia d'Italia fra il VI e il VII secolo: presupponendo che fosse possibile tracciare una precisa corrispondenza biunivoca fra l'appartenenza religiosa – reale o dichiarata – dei singoli individui e il loro agire politico, i rapporti fra Colombano e il potere regio longobardo erano dunque letti in un'ottica intrinseca e indissolubile unità fra questi due aspetti della storia del regno.

È su questi presupposti che negli ultimi sessant'anni sono stati affrontati i problemi connessi alla fondazione di Bobbio e al suo ruolo nel contesto della società longobarda

'superfluas quaestiones'." (pp. 286 – 287). Per quel che riguarda la fondazione di Bobbio, "Se Agilulfo puntava su un programma ostentatamente religioso, in cui 'tota sequatur Italia', bisognava che almeno le truppe più direttamente dipendenti dal re si presentassero, avanzando ad occupare il resto del paese, come campioni del cattolicesimo. [...] i re stessi che, facendo tosto al nuovo monastero una ricca dote, lo incoraggiano alla missione fra gli ariani [...]" (p. 290).

⁷⁹² Vedi per esempio, in un arco di oltre vent'anni, BERTOLINI, *Riflessi Politici delle controversie*, pp. 746 – 754; BERTOLINI, *I papi e le missioni*, pp. 349 – 354; CUSCITO, *La politica religiosa della corte*, pp. 379 – 381. L'unica voce fuori dal coro è quella di Giovanni Tabacco che, pur restando legato ad alcuni dei paradigmi interpretativi tradizionali sulla storia dei Longobardi, non riteneva possibile considerare l'esperienza di Colombano in *Langobardia* solamente un'espressione di un disegno politico personale di Agilulfo: vedi TABACCO, *Milano in età longobarda*, pp. 28 – 31.

del VII secolo⁷⁹³. Il rapporto tra il monastero di Bobbio e le strutture del regno in età Longobarda è stato affrontato dapprima in una prospettiva fondamentale giuridica⁷⁹⁴, nel tentativo di ricostruire da un lato la collocazione giuridica del monastero all'interno del diritto longobardo della prima metà del VII secolo, dall'altro l'estensione e la natura dei possedimenti a esso attribuibili in età Longobarda: entrambe le operazioni sono, purtroppo, molto arbitrarie. In primo luogo, non si sa quasi nulla del diritto pubblico ed ecclesiastico longobardo della prima metà del VII secolo, ed è pertanto molto difficile, per non dire impossibile, comprendere quali fossero i termini giuridici della fondazione di Bobbio. In secondo luogo, ogni analisi di tipo tecnico sulla terminologia dei primi diplomi regi in favore di Bobbio è un'operazione molto azzardata, in quanto come si è detto sopra essi sono, allo stato in cui sono conservati, il risultato di ampi rimaneggiamenti di età carolingia: riconoscere l'autenticità della sostanza di questi documenti, come è lecito fare sotto il profilo diplomatistico, è cosa molto diversa dal basare le proprie ipotesi storiografiche sulla loro forma. Infine, ricostruire la situazione fondiaria del monastero in età longobarda è un procedimento fortemente aleatorio, poiché i pochi documenti di età longobarda che si possiedono, e in particolare i più antichi, contengono pochissime informazioni di tipo patrimoniale, e di conseguenza ogni ipotesi in tal senso risulta basata quasi esclusivamente su documenti di età carolingia, all'interno dei quali è molto difficile distinguere i possedimenti riferibili al VII – VIII secolo dalle nuove acquisizioni di età carolingia.

Anche il primo studio organico sul monastero di Bobbio in età altomedievale⁷⁹⁵ si mosse, in sostanza, lungo queste linee. La fondazione del monastero veniva letta ancora una volta in relazione al duplice disegno politico, religioso e militare, del potere regio longobardo: da un lato, quindi, unificazione religiosa dei territori del regno, attraverso “la costituzione in Italia di una vera e propria chiesa nazionale” di orientamento cattolico tricapitolino grazie ai rapporti privilegiati del monastero con il papato di Roma

⁷⁹³ Mi limiterò qui a richiamare quegli studi che si sono occupati in modo specifico della fondazione del monastero di Bobbio e dei suoi rapporti con la società longobarda del VII secolo, senza soffermarmi sull'enorme mole di contributi che sono stati negli anni dedicati agli altri – numerosi – aspetti della storia altomedievale del monastero (come per esempio il suo ruolo come centro culturale, le caratteristiche dello *scriptorium* monastico, le produzioni artistiche a esso legate).

⁷⁹⁴ Vedi MOR, *La fondazione di Bobbio nel quadro del diritto*, e BERGAMASCHI, *Sul “dominatus” fondiario del monastero di San Colombano*.

⁷⁹⁵ POLONIO, *Il monastero di San Colombano di Bobbio*.

e alla sua fervente attività missionaria nei territori longobardi; dall'altro, espansione verso la Liguria bizantina, assegnando al monastero un ruolo di "sentinella avanzata su una zona di recente conquista e soprattutto verso la Liguria, ancora interamente in mano bizantina"⁷⁹⁶. A supporto di queste tesi venivano portate alcune considerazioni sul sistema stradale della regione appenninica in cui era sorto il monastero, la valle del Trebbia, e un'analisi dei possedimenti monastici nell'età longobarda: entrambe le operazioni si basavano però, ancora una volta, su un uso disinvolto della documentazione, su ipotesi scarsamente verificabili e, soprattutto, su un modo di procedere sostanzialmente circolare. L'intero ragionamento, che mette in relazione i rapporti del monastero di Bobbio con il potere regio longobardo, l'analisi dei possedimenti fondiari del cenobio, la rete stradale della valle del Trebbia e le linee di espansione del regno longobardo, è viziato da un sostanziale cortocircuito logico. Le linee di espansione del regno longobardo, che si vorrebbero dimostrare, sono invece collocate all'origine del ragionamento, basandosi essenzialmente sugli studi di Boggetti e senza appoggi concreti, ma solo flebili indizi, nelle fonti: è essenzialmente su queste linee di espansione preconcepite che si fondano, poi, sia la ricostruzione del sistema stradale della regione bobbiese, sia quella della distribuzione dei possedimenti fondiari del monastero in età longobarda⁷⁹⁷. L'unico appiglio documentario è in sostanza, ancora una volta, quello delle carte di età carolingia, anch'esse peraltro interpretate alla luce delle linee di espansione del regno. Le due ricostruzioni, quella della distribuzione dei possedimenti del monastero e quella della rete stradale, sono inoltre utilizzate l'una come prova a sostegno dell'altra, collocando le strade lungo i possedimenti e i possedimenti lungo le strade. Sulla base di queste ricostruzioni, infine, non si può che trovare conferma del postulato di partenza, giungendo quindi a una definizione delle direttrici di espansione del regno longobardo e dimostrando la funzione centrale del monastero di Bobbio in relazione a esse.

Nonostante le profonde innovazioni metodologiche e soprattutto interpretative che la ricerca storica e archeologica sul regno longobardo in Italia ha conosciuto negli ultimi

⁷⁹⁶ Vedi POLONIO, *Il monastero di San Colombano di Bobbio*, pp. 9 – 16. Le due citazioni si trovano rispettivamente a p. 13 e a p. 15.

⁷⁹⁷ Vedi POLONIO, *Il monastero di San Colombano di Bobbio*, rispettivamente pp. 25 – 31 e pp.35 – 48.

trent'anni⁷⁹⁸, è possibile notare anche in alcuni degli studi più recenti sul monastero di Bobbio una certa persistenza di questo tipo di impostazione, in particolare quando si tratta del problema delle sue origini e dei suoi rapporti con il potere regio longobardo.

Paradigmatico risulta in questo senso il recente studio di Alessandro Zironi⁷⁹⁹: nel capitolo dedicato alle problematiche di “politica religiosa” del regno longobardo in relazione al monastero di Bobbio⁸⁰⁰ si trova una riproposizione quasi letterale dell'impostazione di Boggetti. I termini della questione, che viene ancora una volta declinata in termini strategico-militari, sono chiariti già nell'introduzione: “Da una parte la corte longobarda vede nell'abbazia una presenza fondamentale per il controllo del territorio appenninico confinante con la Liguria che, sino ai tempi di Rotari, resta bizantina; il papato dall'altra ha in Bobbio un fedele ambasciatore presso i re longobardi e il cenobio a sua volta trova sia nel papa che nel re due supporti nella sua strenua difesa dalle ingerenze della sede vescovile di Tortona”⁸⁰¹. È significativo, peraltro, che l'unico riferimento bibliografico sul problema della storia religiosa dei Longobardi siano gli studi – ormai vecchi di oltre sessant'anni! – di Boggetti⁸⁰².

In un recentissimo studio votato principalmente alla dimostrazione – in realtà praticamente impossibile, data la scarsità delle informazioni fornite dalle fonti e la totale aleatorietà della loro interpretazione in senso etnico – della persistenza dell'elemento irlandese a Bobbio⁸⁰³, Michael Richter ha invece posto l'accento sulla componente politico-religiosa del paradigma tradizionale: “esso [il monastero di Bobbio] fu fin dall'inizio un'istituzione dalle impeccabili credenziali cattoliche in una società composta di pagani, cattolici, ariani e seguaci del partito dei Tre Capitoli. Fu in questo senso che il continuativo supporto del monastero da parte della monarchia longobarda divenne importante. Esso [il monastero] poteva mediare fra il potere secolare e il vescovo di Roma, in qualità di guardiano del cattolicesimo”⁸⁰⁴. *Mutatis mutandis*, si torna alla questione del piano messo in atto dalla monarchia longobarda per avvicinarsi al papato.

⁷⁹⁸ Vedi sotto in questo paragrafo, p. 232 – 234.

⁷⁹⁹ ZIRONI, *Il monastero longobardo di Bobbio*.

⁸⁰⁰ ZIRONI, *Il monastero longobardo di Bobbio*, pp. 9 – 21.

⁸⁰¹ ZIRONI, *Il monastero longobardo di Bobbio*, p. 5.

⁸⁰² ZIRONI, *Il monastero longobardo di Bobbio*, p. 11, nota 10, citando BOGNETTI, *S. Maria foris portas*.

⁸⁰³ RICHTER, *Bobbio in the Early Middle Ages*.

⁸⁰⁴ RICHTER, *Bobbio in the Early Middle Ages*, pp. 22 – 23.

L'unico elemento innovativo sulla questione, in questi studi, è l'assegnazione di un ruolo più attivo al papato di Roma, che avrebbe investito sul monastero di Bobbio allo scopo di garantirsi un'avanguardia cattolica nel cuore del regno longobardo, la corte regia. Che il papato avesse interesse nel favorire un monastero che voleva presentarsi come un caposaldo della lotta contro il paganesimo e l'arianesimo una delle sue ragioni d'essere più importanti (si pensi all'insistenza della *Vita Columbani* su questa questione⁸⁰⁵), è probabile. Tuttavia, bisogna considerare il fatto che la *Vita Columbani* è un testo fortemente ideologizzato e che spesso le informazioni che contiene non corrispondono alla realtà dei fatti, ma piuttosto alla rappresentazione che di quei fatti voleva fornire Giona⁸⁰⁶. Inoltre, alla luce delle nuove acquisizioni della ricerca sul regno longobardo, non è possibile né guardare ai Longobardi come a un popolo compattamente pagano e/o ariano, né pensare che all'interno dei regni barbarici alla conversione nominale del re facesse seguito l'adozione, in massa, di una fede: pertanto, anche questa prospettiva va sfumata.

Nel corso degli ultimi trent'anni, tuttavia, la ricerca storica e archeologica sui longobardi ha fatto enormi passi in avanti, e molti dei paradigmi impostati da Boggetti sono stati messi in discussione, se non del tutto abbandonati, arrivando a formulazioni meno drastiche e più sfumate. Nonostante la tenace resistenza dei modelli storiografici costruiti da Boggetti⁸⁰⁷, infatti, molti dei presupposti su cui egli aveva basato le sue ricostruzioni sono stati smontati⁸⁰⁸. Così per quel che riguarda l'uso della toponomastica, la cui inattendibilità come fonte storica diretta per ricostruire la geografia degli insediamenti, in particolare in un contesto come quello dell'Italia fra il VI e il VII secolo, nel quale la distinzione fra terre longobarde e terre bizantine non è

⁸⁰⁵ Vedi *VC*, II.23 – II.25, pp. 280 – 294.

⁸⁰⁶ L'idea che il monastero fosse effettivamente "il vero centro della lotta antiariana nel Norditalia" è ciò nonostante piuttosto diffuso. Vedi per esempio TOSI, *Bobbio e la valle del Trebbia* (da cui è tratta la citazione, a p. 442), al cui interno è possibile trovare riferimenti bibliografici alla ricca produzione dell'autore su questi argomenti.

⁸⁰⁷ A questo proposito vedi GASPARRI, *I Germani immaginari*, in cui si ripercorre, alla luce delle acquisizioni più recenti, l'evoluzione della storiografia sul regno longobardo in Italia dal secondo dopoguerra agli inizi del XXI secolo, e LA ROCCA, *L'archeologia e i Longobardi*, in particolare pp. 173 – 206, in cui viene tracciato un profilo della ricerca archeologica sui longobardi dalla metà del XIX secolo ai giorni nostri. In entrambi i lavori è possibile trovare numerosi riferimenti bibliografici.

⁸⁰⁸ Sui nuovi orizzonti storico-archeologici per lo studio del regno longobardo in Italia vedi GASPARRI, *Culture barbariche, modelli ecclesiastici, tradizione romana*, in particolare pp. 1 – 31. La bibliografia alle pp. 51 – 54 riassume le posizioni più recenti della storiografia.

mai così netta e le zone di frontiera, fluide e mutevoli, correvano in un'infinità di luoghi dalla geografia complessa e articolata, è stata più volte dimostrata, mettendo in luce la totale arbitrarietà delle ricostruzioni basate su di essa⁸⁰⁹. Così anche per quel che riguarda la possibilità di interpretare i dati archeologici provenienti dalle sepolture in senso etnico, su cui Bognetti e molti altri studiosi dopo di lui facevano ampio affidamento per identificare i cimiteri "longobardi", distinti da quelli "romani": in verità, è stato efficacemente dimostrato che un'operazione di questo tipo è impossibile. Da un lato, infatti, si è sottolineata l'impossibilità di considerare i corredi funerari come uno specchio fedele attraverso il quale ricostruire la società dei vivi, dall'altro è stato posto l'accento sull'importanza degli oggetti rinvenuti nei cimiteri come segno di distinzione sociale, e non come strumento per classificare i defunti in base alla loro etnia⁸¹⁰.

Queste nuove acquisizioni hanno consentito di ridimensionare la portata di alcune ipotesi storiografiche molto radicate negli studi sul regno longobardo in Italia. È il caso, per esempio, dell'idea secondo la quale i Longobardi si sarebbero stanziati in Italia secondo le modalità proprie di un esercito di invasori, un popolo chiuso ed isolato nei suoi insediamenti militari e strategici nelle campagne e incapace di insediarsi in modo stabile nelle città (se non all'interno di specifiche porzioni separate da resto del tessuto urbano, dei "quartieri etnici" longobardi): queste posizioni sono state ormai abbandonate ed è ormai possibile riconoscere il ruolo centrale che le città ebbero all'interno dell'organizzazione del regno longobardo fin dal VII secolo⁸¹¹. Lo stesso può dirsi della percezione dei territori Longobardi e Bizantini come entità impenetrabili l'una nei confronti dell'altra, separate fra loro da confini costellati di accampamenti fortificati lungo i quali si fronteggiavano permanentemente degli eserciti in armi: sia gli apporti della ricerca archeologica, sia una valutazione più libera da preconcetti delle fonti scritte hanno fatto comprendere che le interazioni fra l'Impero Bizantino e il regno longobardo, al di là dell'endemico stato di guerra, erano molto più fluide e complesse

⁸⁰⁹ Vedi SETTIA, *La toponomastica come fonte*.

⁸¹⁰ Vedi SETTIA, *Longobardi in Italia*, e LA ROCCA, *Segni di distinzione*.

⁸¹¹ Su questo problema vedi l'esauriente discussione in LA ROCCA, *Lo spazio urbano*, che ha smontato definitivamente la fondatezza di tali ipotesi sulla "ruralità" dei Longobardi e sull'esistenza dei "quartieri etnici" nelle città.

che fra l'Impero Bizantino e il regno longobardo intercorrevano dei rapporti di tipo commerciale e diplomatico, al di là dell'endemico stato di guerra⁸¹².

Un altro *topos* storiografico degli studi sui Longobardi che è stato recentemente messo in crisi è quello relativo all'Arianesimo: l'idea che i Longobardi professassero la fede ariana in qualità di “fede nazionale” è a lungo stata uno degli argomenti fondamentali attraverso le quali si è cercato di spiegare le modalità di stanziamento dei Longobardi, la loro integrazione con il preesistente tessuto sociale e le dinamiche socio-politiche interne al regno. Si è visto nei paragrafi precedenti come nell'arianesimo venisse individuata una delle molle decisive dell'agire politico delle *élites* longobarde: questo genere di impostazione ha ricevuto la sua formulazione definitiva grazie agli studi di Gian Piero Bognetti (anche se era già da prima presente nella storiografia italiana sui Longobardi), ed è rimasto a lungo incontrastato, diventando uno dei più solidi *topos* nell'interpretazione della storia del regno longobardo. Secondo questo modo di procedere, il motore fondamentale dell'evoluzione del regno longobardo nel VII secolo sarebbe stato lo scontro sopra fra un “partito” ariano nazionale e un “partito” cattolico e aperto nei confronti della romanità, e per tutto il VII secolo e anche oltre sarebbe possibile individuare una costante spinta missionaria coordinata da Roma e indirizzata alla conversione degli eretici Longobardi alla fede cattolica. Tuttavia, alcuni studi recenti hanno mostrato l'inconsistenza di queste tesi tradizionali, ravvisando l'assenza pressoché totale, nelle fonti coeve, di informazioni relative sia all'Arianesimo professato dai Longobardi, sia alla spinta missionaria orchestrata da Roma⁸¹³. In realtà, una lettura critica delle informazioni contenute nelle fonti narrative, così come dei dati archeologici, in particolare funerari, rivela l'alto grado di frammentarietà della religiosità longobarda, innanzitutto regia, e l'impossibilità di attribuire delle “etichette confessionali” ai Longobardi nel loro complesso. In un contesto generale come quello dell'Alto Medioevo, in cui i confini tra cristianesimo ortodosso, eresia e paganesimo erano molto sfumati e le distinzioni fra le varie categorie cominciavano faticosamente a emergere e a definirsi, la situazione che emerge è molto più fluida e complessa, caratterizzata da un'ambiguità di fondo che non permette in alcun modo di tracciare una

⁸¹² Vedi POHL, *The Empire and the Lombards*, e GASPARRI, *Bisanzio e i Longobardi*.

⁸¹³ Vedi FANNING, *Lombard Arianism Reconsidered*, e GASPARRI, *Roma e i Longobardi*, in particolare pp. 225 – 232.

corrispondenza diretta fra l'identità etnica, l'appartenenza politica e la confessione religiosa di coloro che abitavano all'interno del regno longobardo⁸¹⁴.

È bene sottolineare che non si vuole qui negare ogni validità alle ipotesi tradizionali, che colgono certamente, nonostante tutto, due aspetti delle dinamiche politico-religiose in atto nel regno longobardo nel corso del VII secolo, come è stato recentemente ribadito in uno studio sul monastero di Bobbio che ha preso almeno in parte in considerazione i recenti indirizzi della storiografia sul regno longobardo in Italia⁸¹⁵: è infatti impossibile negare che per tutto il VII secolo i re longobardi, indipendentemente dalla fede professata (peraltro molto difficile da determinare con sicurezza a causa della scarsità di informazioni univoche nelle fonti e del sincretismo che caratterizzava il cristianesimo altomedievale), si appoggiarono al clero del regno e collaborarono con esso, promuovendo le istituzioni ecclesiali e monastiche e intensificando i rapporti della corte regia con il papato romano; è altresì impossibile non tenere conto della funzione centrale della regione in cui sorse il monastero di Bobbio come nodo di raccordo e centro di passaggio nelle comunicazioni tra i due versanti dell'Appennino, anche se forse è il caso di declinare questa funzione in termini economici e organizzativi interni al regno piuttosto che in termini strategici e militari in vista della conquista della Liguria bizantina. Alcuni contributi recenti, fra i quali spiccano quelli di Eleonora Destefanis e in particolare il suo studio complessivo sul monastero di Bobbio in età altomedievale, hanno mostrato come sia possibile riconsiderare entrambe le prospettive tradizionali alla luce di un uso accorto e combinato delle fonti scritte e dei dati archeologici, giungendo in questo modo a formulazioni più equilibrate⁸¹⁶: tuttavia, anche in questo caso l'analisi è in parte viziata dalla sovraesposizione delle testimonianze documentarie di età carolingia, che rischia di far retrodatare alcuni fenomeni caratteristici dei secoli IX – X all'inizio del VII.

⁸¹⁴ Vedi POHL, *Deliberate Ambiguity*, e LA ROCCA, *La cristianizzazione dei Barbari*, in particolare pp. 15 – 18.

⁸¹⁵ Vedi MAJOCCHI, *La fondazione di Bobbio*.

⁸¹⁶ Vedi DESTEFANIS, *Il monastero di Bobbio*, in particolare pp. 91 – 95.

3.3. IL MONASTERO DI BOBBIO E LA SOCIETÀ LONGOBARDA.

UNA PROPOSTA INTERPRETATIVA

Alla luce della documentazione disponibile e dei recenti indirizzi della ricerca storica e archeologica sull'età longobarda, appare dunque chiaro che le posizioni tradizionali, nella loro nettezza e assolutezza, non sono più sostenibili: da un lato, esse devono essere notevolmente sfumate; dall'altro, è necessario provare a inserire l'unica fondazione colombaniana in *Langobardia* all'interno del più vasto panorama del movimento monastico colombaniano, tentando di capire se il monastero di Bobbio possa aver avuto, nelle dinamiche interne del regno longobardo, un ruolo simile a quello che ebbero i monasteri colombaniani in *Francia*. Le ipotesi tradizionali, infatti, oltre a palesare un'evidente debolezza in virtù della precarietà della base documentaria su cui sono fondate e a risentire dei problemi legati a un'impostazione della storia politica e religiosa del regno longobardo in Italia non più sostenibile in seguito alle recenti acquisizioni storico-archeologiche, risultano d'altra parte poco convincenti alla luce delle pur scarse informazioni contenute nelle fonti effettivamente disponibili.

Quanto all'ipotesi strategico-militare, che faceva del monastero di Bobbio una sentinella longobarda, protesa sulla Liguria bizantina in funzione di avamposto per i successivi piani di conquista, essa perde buona parte del suo significato se si considera la continuità dei privilegi e delle donazioni che i re longobardi concessero alla fondazione colombaniana: diplomi regi in favore del monastero di Bobbio continuarono infatti a essere emessi per tutta l'età longobarda, anche quando – nella seconda metà del VII secolo e per tutto l'VIII – la regione in cui esso sorgeva non costituiva più una zona di frontiera e non poteva più rivestire, se mai lo aveva fatto, una funzione militare di particolare rilievo. Molti di questi *privilegia regum Langobardorum* sono ricordati nel diploma imperiale di Ludovico II dell'860, conservatosi in originale

“[...] privilegia regum Langobardorum, id est Agilulfi, Adaluuoldi, Grimoaldi, Chuniberti, Liutprandi, Ratchisi, Haistulfi et Desiderii, quibus prefatum monasterium Ebobiense de redivisibus suis possessionibusque ditaverant et cum

omnibus ad eundem venerabilem locum pertinentibus sub immunitatis defensione tenuerant [...]”⁸¹⁷

A questi documenti, alcuni dei quali si sono peraltro conservati⁸¹⁸, va aggiunto un diploma in favore del monastero di Bobbio emesso da Rodoaldo alla metà del VII secolo, anche se preservato solo in una copia del tardo IX secolo⁸¹⁹. Nonostante l'avvenuta conquista della Liguria dopo le campagne di Rotari nel secondo quarto del VII secolo, dunque, la politica dei re longobardi nei confronti del monastero di Bobbio non sembra subire modificazioni di rilievo alla luce dei documenti: che il supporto della corte longobarda al monastero fosse legato esclusivamente, o anche prevalentemente, a un suo ruolo di avamposto militare in funzione antibizantina risulta di conseguenza del tutto improbabile.

Anche l'ipotesi religiosa, che vedeva nella fondazione del monastero di Bobbio l'esito della politica religiosa della corte longobarda, intrapresa ai tempi di Agilulfo e Teodolinda e indirizzata all'unificazione confessionale del regno, deve essere fortemente ridimensionata: da un lato, infatti, è stata definitivamente smentita la teoria all'interno della quale quest'ipotesi trovava il suo significato, e cioè l'idea secondo la quale la corte regia, vertice del regno longobardo, era il luogo di espressione della conflittualità fra un partito nazionale ariano e un partito cattolico che avrebbe attraversato la società longobarda per tutto il VII secolo; dall'altro, alla luce delle testimonianze relative al monastero di Bobbio in età longobarda appare evidente che il legame fra il monastero e la corte regia fu del tutto indipendente dalla confessione religiosa dei singoli sovrani. Anche i re longobardi che, secondo le interpretazioni tradizionali, avrebbero rappresentato il ritorno al potere del partito ariano nazionale, in effetti, risultano fra coloro che dotarono e protessero il monastero.

⁸¹⁷ *Diploma Ludovici II* (vedi sopra, testo alla nota 775): “[...] i privilegi dei re longobardi, e cioè Agilulfo, Adaloaldo, Grimoaldo, Cuniperto, Liutprando, Rachis, Astolfo e Desiderio, con i quali essi arricchirono il predetto monastero di Bobbio a partire dalle loro rendite e dai loro possedimenti e mantennero quel venerabile luogo con tutte le sue pertinenze sotto la difesa dell'immunità [...]”.

⁸¹⁸ *Diploma Agilulfi*, edito in *CDSCB*, documento III, pp. 84 – 89; *CDL*, documento 1, pp. 3 – 7; *ChLA*, documento 10a, pp. 60 – 64. *Diploma Adaluualdi beato Atalane abbati*, edito in *CDSCB*, documento VII, pp. 91 – 96; *CDL*, documento 2, pp. 7 – 12; *ChLA*, documento 10b, pp. 60 – 64. *Diploma Adaluualdi beato Bertulfo abbati*, edito in *CDSCB*, documento IX, pp. 97 – 100; *CDL*, documento 3, pp. 12 – 15; *ChLA*, documento 11, pp. 65 – 67. *Diploma Rachis*, edito in *CDSCB*, documento XXIV, pp. 124 – 127; *CDL*, documento 22, pp. 108 – 111.

⁸¹⁹ *Diploma Rodoaldi*, edito in *CDSCB*, documento XV, pp. 113 – 115; *CDL*, documento 5, pp. 18 – 21; *ChLA*, documento 12, pp. 68 – 69.

Emblematico in questo senso è il trattamento riservato nella *Vita Columbani* ad Arioaldo, che compare in modo ambivalente nell'opera di Giona. Egli viene infatti presentato in termini sostanzialmente negativi, in qualità di avversario dell'abate Attala, in occasione del suo incontro con un monaco di Bobbio nella città di Pavia: infastidito dai rimproveri del monaco per la sua fede ariana, l'allora duca di Torino avrebbe incaricato uno dei suoi servi di ucciderlo a bastonate; il monaco sarebbe però uscito miracolosamente indenne dall'agguato e il servo colpevole del misfatto avrebbe subito il castigo divino, cosa che avrebbe poi spinto lo stesso Arioaldo a chiedere il perdono di Attala e a offrirsi di fare ammenda attraverso aiuti e doni al monastero⁸²⁰. La figura di Arioaldo appare invece in una luce completamente diversa, decisamente positiva, in occasione della disputa che oppose il monastero di Bobbio al vescovo di Tortona: ormai diventato re dei Longobardi, Arioaldo si sarebbe schierato con il monastero e avrebbe offerto all'abate Bertulfo una scorta con la quale recarsi a Roma per ottenere l'appoggio del papa nella disputa⁸²¹. È interessante notare il fatto che il cambiamento in positivo di Arioaldo coincide con l'evoluzione del suo *status*. In entrambi i casi, infatti, egli è presentato come ariano: tuttavia, nel primo episodio egli è ancora duca di Torino, mentre nel secondo è già re dei Longobardi. Si può ragionevolmente supporre che questa coincidenza fra lo status regio di Arioaldo e il suo passaggio da una posizione di contrapposizione nei confronti del monastero di Bobbio a una posizione di supporto non sia casuale: al contrario, probabilmente essa è un'ulteriore prova del fatto che il monastero di Bobbio aveva un legame speciale con il potere regio.

Un'altra prova di questa indipendenza fra la confessione religiosa dei sovrani longobardi e l'appoggio che essi fornirono al monastero di Bobbio è il ruolo di Rotari – un'altro dei re che sarebbero stati coinvolti nella cosiddetta “restaurazione ariana” – nel favorire l'emissione di un'eszensione papale per il monastero di Bobbio da parte di Teodoro I nel 643, a conferma di quella emessa quindici anni prima da Onorio I. Il ruolo di Rotari è affermato esplicitamente nel testo dell'eszensione che, pur essendosi conservata solo in una copia pesantemente interpolata e risalente addirittura all'inizio del XIV secolo, è oggi ritenuta sostanzialmente autentica dagli studiosi⁸²²

⁸²⁰ *VC*, I,24, pp. 286 – 289.

⁸²¹ *VC*, I,23, p. 282.

⁸²² Vedi sopra, testo alla nota 776.

“Dum igitur excellentissimus filius noster Rotharit rex et gloriosissima filia nostra Gundiberga regina gentis Langobardorum, pia et religiosa devotione prospicui, nos scriptis postulasse noscuntur ut apostolice Sedis privilegium monasterio Beatissimorum Petri et Pauli, in loco qui dicitur Ebbio constituto [...] conferre deberemus.”⁸²³

Con queste premesse, risulta evidente che è necessario cercare altrove per trovare le cause del coinvolgimento del potere regio nella fondazione del monastero di Bobbio e del durevole legame che si stabilì fra il monastero e il potere regio longobardo.

Per farlo, è necessario in primo luogo capire quale sia il *background* socio-politico sul quale è possibile collocare la venuta di Colombano in *Langobardia* e, in seguito, la fondazione del monastero di Bobbio. Abbiamo visto che l’espulsione di Colombano dal regno di Burgundia fu causata probabilmente dal ritiro dell’appoggio della famiglia regia, circostanza legata alla concomitanza di una situazione di debolezza del potere regio e all’alto livello di conflittualità fra i gruppi familiari aristocratici, le cui strategie di controllo del territorio cominciavano a trovare nelle fondazioni monastiche un luogo di espressione privilegiato⁸²⁴. La rarefazione delle testimonianze documentarie negli anni fra la fine del VI e l’inizio del VII secolo, nei quali si concentra l’esperienza di Colombano, rende molto difficile penetrare a fondo le complesse dinamiche politiche che caratterizzarono in quel periodo sia la situazione interna dei regni merovingi, sia lo stato dei rapporti tra Franchi e Longobardi. In quegli anni, infatti, si delineavano e giungevano a compimento processi di ampia portata, quali l’elaborazione di nuove strategie di consolidamento sul territorio sia da parte delle aristocrazie sia da parte del potere regio, la ristrutturazione delle relazioni interfamiliari in seno alle *élites* franche e la ridefinizione dei loro rapporti con il potere regio, le lotte dinastiche fra i vari rami della famiglia merovingia. In particolare, risulta quasi impossibile cogliere tutte le implicazioni di quella serie di eventi che in rapida successione portarono, tra il 610 e il 613, alla scomparsa dei regni di Austrasia e Burgundia come entità indipendenti e

⁸²³ *Privilegium Theodorii* (CDSCB, documento XIII, pp. 104 – 112): “Mentre dunque si sa che il nostro figlio eccellentissimo Rotari e la nostra gloriosissima figlia Gundiperga, re e regina dei Longobardi, eccelsi nella pia e religiosa devozione, ci hanno richiesto attraverso degli scritti di conferire il privilegio della Sede apostolica al monastero dei beatissimi Pietro e Paolo situato nel luogo chiamato Bobbio [...]”.

⁸²⁴ Vedi sopra, paragrafo 1.2.3, pp. 72 – 73, e paragrafo 2.3.3, pp. 182 – 183.

all'unificazione di tutta la *Francia* merovingia nelle mani di Clotario II di Neustria, soprattutto per quel che riguarda le ripercussioni che le vicende di quegli anni ebbero sulle relazioni tra i Franchi e i Longobardi⁸²⁵.

In una situazione di tale oscurità, ogni tentativo di ricostruire le cause della scelta di Colombano di recarsi in *Langobardia* dopo la sua partenza forzata dai regni merovingi, e le modalità attraverso le quali egli entrò in contatto con la corte regia longobarda non può che essere fortemente ipotetico. In virtù della scarsa rilevanza che l'impulso missionario ebbe all'interno dell'attività di Colombano nel corso della sua esperienza come *peregrinus* sul continente europeo, recentemente messa in luce da Ian Wood⁸²⁶, è possibile mettere fortemente in discussione l'idea secondo la quale l'elemento fondamentale dell'esperienza di Colombano in *Langobardia* sia stato la predicazione presso i pagani e gli ariani: le cause della sua decisione di recarsi presso la corte longobarda e del supporto diretto che Agilulfo e Teodolinda gli garantirono vanno dunque cercate altrove. Per trovare una spiegazione più plausibile dei rapporti fra l'abate irlandese e il potere regio longobardo è necessario infatti indagare da un lato le caratteristiche dei monasteri fondati da Colombano, e dall'altro la natura dei legami tra la corte longobarda e il mondo franco.

Per quel che riguarda il primo aspetto, è bene ricordare che tutta l'esperienza di Colombano in *Francia* fu caratterizzata dall'esistenza di relazioni privilegiate fra l'abate irlandese, i monasteri da lui fondati e il potere regio. Da un lato, infatti, abbiamo visto che le prime fondazioni colombaniane, e in particolare Luxeuil, siano sorte e si siano sviluppate grazie al supporto della dinastia regnante di Burgundia: proprio questo appoggio regio, inoltre, svolse una funzione fondamentale nel garantire la permanenza ventennale di Colombano nel regno nonostante l'ostilità di gran parte dell'episcopato, e solo il suo venire meno, a causa della debolezza interna di Teoderico II nei rapporti con l'aristocrazia, provocò l'espulsione di Colombano⁸²⁷. Dall'altro, si è avuto modo di osservare che anche dalla lettura *Vita Columbani* emergono con chiarezza i rapporti peculiari che Colombano e le sue fondazioni monastiche intrattenevano con il potere regio: la presenza dell'abate irlandese presso le corti regie merovinge è un *pattern*

⁸²⁵ Vedi WOOD, *The Merovingian Kingdoms*, pp. 165 – 169.

⁸²⁶ Vedi WOOD, *The Missionary Life*, pp. 31 – 35.

⁸²⁷ Vedi sopra, paragrafo 1.2.3, testo alle note 248 e 260.

costante dell'opera di Giona, e ogni volta la situazione è presentata in modo da sottolineare sia il rispetto che il re avrebbe riservato a Colombano, sia il suo desiderio di supportare l'attività monastica colombaniana⁸²⁸. Considerando l'importanza di queste relazioni, non stupisce né che Colombano abbia cercato di ripetere questo schema collaudato anche in *Langobardia*, cercando subito l'appoggio del potere regio, né che la corte longobarda abbia scelto di offrire protezione e supporto all'abate irlandese, garantendosi la sua permanenza nei territori del regno: entrambi i soggetti coinvolti, infatti, potevano trarre ampi vantaggi da questa situazione.

Per quel che riguarda il secondo aspetto, è interessante in particolare mettere in luce l'appartenenza familiare di Teodolinda. La regina, che come vedremo avrebbe rappresentato, proprio grazie ai suoi rapporti di parentela, il fulcro attorno al quale si organizzò il primo tentativo di stabilizzazione in senso dinastico del regno longobardo nel corso del VII secolo, era infatti legata da una relazione di tipo parentale con i Faronidi, in virtù della comune appartenenza al più vasto gruppo degli Agilolfingi, che aveva ampie ramificazioni nelle *élites* di molti regni barbarici⁸²⁹. Al gruppo familiare dei Faronidi, che si situava ai livelli più alti dell'aristocrazia di Austrasia e fu particolarmente attivo durante la prima metà del VII secolo, appartenevano le famiglie di Cagnerico e Autario, che occupano un ruolo centrale nel resoconto del peregrinare di Colombano attraverso i regni merovingi in seguito alla sua espulsione da Luxeuil: secondo la *Vita Columbani*, infatti, Colombano ricevette aiuto e protezione presso di loro e in cambio benedisse i loro figli. I Faronidi, inoltre, sarebbero stati uno dei gruppi parentali più attivi nel supporto e nella promozione del movimento monastico colombaniano nel corso degli anni '20 e '30 del VII secolo, nel momento in cui si sarebbe strutturato quel *network* colombaniano di cui si è più volte parlato: molti dei discepoli di Colombano attivi in *Francia* e in *Langobardia*, i membri della cosiddetta "seconda generazione" grazie ai quali il movimento monastico colombaniano avrebbe conosciuto la sua spettacolare espansione, provenivano infatti dalle fila di questo specifico gruppo parentale⁸³⁰. Con queste premesse, è plausibile che l'appartenenza familiare di Teodolinda abbia avuto una parte di qualche rilievo nel determinare

⁸²⁸ Vedi sopra, paragrafo 2.3.3, testo alla nota 706.

⁸²⁹ Vedi LE JAN, *Famille et pouvoir*, pp. 387 – 393 e note 46 – 50.

⁸³⁰ *VC*, I.26, pp. 209 – 210. Vedi sopra, paragrafo 2.3.2, pp. 160 – 164.

l'instaurarsi di relazioni molto strette fra Colombano e la corte regia longobarda al momento del suo arrivo in *Langobardia*: un monastero fondato da Colombano poteva diventare, in queste condizioni, una sorta di monastero familiare per Teodolinda e, di conseguenza, per il potere regio longobardo.

È a questo punto possibile affrontare il problema dal quale si sono prese le mosse all'inizio di questo paragrafo, e cioè tentare di spiegare il ruolo della fondazione di Bobbio nella società longobarda, alla luce della stretta relazione fra il monastero e il potere regio. Come si è cercato di mettere in luce, il problema è duplice, poiché chiama in causa da un lato l'esperienza colombaniana nel suo insieme (che, nella sua dimensione continentale, trascende i confini fra i regni barbarici nei quali è maturata e ha delle caratteristiche specifiche, indipendenti rispetto a quelle dalle società nelle quali si è sviluppata) e, dall'altro, le dinamiche socio-politiche del regno longobardo e la loro evoluzione fra la fine del VI secolo e la metà del VII.

Per quel che riguarda in particolare la fondazione del monastero, essa è ricordata nella *Vita Columbani*, che affronta la questione in modo piuttosto sbrigativo nel trentesimo e ultimo capitolo del primo libro, dopo aver concentrato in poche righe l'arrivo di Colombano in *Langobardia* e il suo soggiorno a Milano presso la corte longobarda

“Beatus ergo Columbanus [...] Italiam ingreditur, ubi ab Agilulfo Langobardorum rege honorifice receptus est. Qui, largita optione, ut intra Italiam, quocumque in loco voluisset, habitaret [...]. Vir quidam nomine Iocundus ad regem venit, qui regi indicat se in solitudine ruribus Appenninis basilicam beati Petri apostolorum principis scire, in qua virtutes expertus sit fieri [...]. Quem locum veterum traditio Bobium nuncupabant [...]. Ubi cum venisset [beatus Columbanus], omni cum intentione basilicam inibi semirutam repperiens, prisco decori renovans reddidit [...] ceteraque, quaeque ad monasterii necessitatem pertinent, construere parat.”⁸³¹

⁸³¹ *VC*, I.30, pp. 220 – 221: “Dunque il beato Colombano [...] fa il suo ingresso in Italia, dove è accolto con onore da Agilulfo, re dei Longobardi, che gli offre la possibilità di sistemarsi in Italia in qualunque luogo egli volesse [...]. Un tale di nome Giocondo giunge presso il re, e gli dice che conosce una basilica del beato Pietro, principe degli apostoli, nella solitudine delle campagne appenniniche, presso la quale sa che accadono eventi miracolosi [...]. Una tradizione degli antenati chiamava quel luogo Bobbio [...]. Quando il beato Colombano si recò in quel luogo, trovando la basilica semidistrutta, dedicandosi con tutte le sue forze a restaurarla la riportò all'antico splendore [...] e si accinge a costruire tutte le altre cose che sono necessarie per un monastero.”

Il coinvolgimento di Agilulfo nella fondazione, riportato da Giona, è confermato dal diploma regio con cui proprio Agilulfo concesse a Colombano le terre su cui costruire il monastero e la chiesa di S. Pietro che sorgeva su di esse⁸³². Non si può però dimenticare che il diploma si è conservato solo in una coppia del tardo IX secolo e che, di conseguenza, la sua forma attuale è il risultato di ampi rimaneggiamenti e interpolazioni. Alla luce di questo fatto, non è possibile trarre conclusioni precise né per quanto riguarda il preciso significato giuridico del privilegio di Agilulfo, né per quanto riguarda l'estensione delle terre concesse dal re al monastero: sia la specifica terminologia giuridica del documento, sia l'individuazione di un'area di quattro miglia di circonferenza (*in circuitu miliaria quattuor*) come zona posta sotto il controllo del monastero, infatti, risalgono molto probabilmente alla riscrittura di età carolingia⁸³³. Anche la presenza di corrispondenze, a volte letterali, fra il testo di questo diploma e quello della *Vita Columbani*, su cui è stata recentemente riportata l'attenzione⁸³⁴, va analizzata con molta cautela: anche se è possibile che essa tradisca un'interdipendenza fra le due fonti, non è possibile stabilire quale delle due abbia servito da modello per l'altra. Da un lato, Giona potrebbe aver scritto quel passaggio della *Vita Columbani* sulla base del diploma di Agilulfo, che egli avrebbe potuto vedere durante il suo soggiorno decennale a Bobbio; dall'altro, coloro che riscrissero e interpolarono il documento nel corso del IX secolo potrebbero aver ritenuto utile utilizzare la terminologia contenuta nell'opera di Giona, che rappresentava il testo fondativo del movimento monastico colombaniano.

L'interesse del diploma di Agilulfo giace in effetti altrove. In primo luogo, nel fatto stesso che esso esista, che dimostra senza dubbio l'esistenza di rapporti privilegiati fra il monastero di Bobbio e la corte regia fin dal momento della fondazione. In secondo luogo, esso contiene una formula di immunità particolarmente significativa

⁸³² *Diploma Agilulfi* (vedi sopra, testo alla nota 818).

⁸³³ Vedi BRÜHL, *Studien zu den langobardischen Königsurkunden*, pp. 19 – 27.

⁸³⁴ RICHTER, *Bobbio in the Early Middle Ages*, pp. 17 – 18. In particolare, l'autore si sofferma sulla ripetizione quasi identica della locuzione *basilica beati Petri principis apostolorum* per individuare la chiesa semidiroccata che sarebbe stata alla base del futuro monastero di Bobbio.

“[...] dantes quapropter omnibus ducibus, gastaldiis seu actionariis nostris omnimodis in mandatis ut nullus eorum contra hanc precepti nostri pagina ire quandoque presumat [...]”⁸³⁵

La formula ricorre in termini molto simili nel primo diploma di Adaloaldo

“Quatenus deinceps nullus ex ducibus, comitibus, gastaldiis vel agentibus nostris exinde minuere presumat aliquit [...] ea qua Deo auspice contulimus in ipso sancto ac verendo loco [...]”⁸³⁶

L'azione dei re longobardi nei confronti del monastero di Bobbio si orienta dunque in due direzioni fra loro complementari: il potere regio è infatti in primo luogo responsabile della fondazione del monastero e della sua dotazione fondiaria, attraverso le donazioni di terra prelevata dal fisco regio; in secondo luogo, lo stesso potere regio si incarica della protezione del monastero, attraverso la concessione di un'immunità che consiste nella proibizione, rivolta ai membri dell'aristocrazia e agli stessi agenti regi, di usurpare le terre e le prerogative del monastero.

Nei decenni successivi il quadro si articola ulteriormente, attraverso il coinvolgimento del papato e l'emissione dei due privilegi di esenzione per il monastero, in forma epistolare, da parte di Onorio I nel 628 e da Teodoro I nel 643

“Petis nos igitur, ut monasterio Sanctorum Petri et Pauli in Ebobio constituto [...] privilegia Sedis apostolice largiamur, quatinus sub iurisdictione sanctae nostrae Ecclesie constitutum [...] nullius ecclesie iurisdictionibus subminatur. Pro qua re piis votis faventes, hac nostra auctoritate id quod a tua dilectione exposcimus, effectui mancipamus.”⁸³⁷

⁸³⁵ *Diploma Agilulfi* (vedi sopra, testo alla nota 818): “[...] comandando perciò a tutti i duchi, gastaldi e nostri agenti a qualunque titolo che nessuno di loro pensi in qualunque momento di agire contro questa pagina del nostro precetto [...]”.

⁸³⁶ *Diploma Adahualdi beato Atalane abbati* (vedi sopra, testo alla nota 818): “In modo che in seguito nessuno fra i duchi, conti, gastaldi o nostri agenti pensi, d’ora in avanti, di diminuire in alcun modo [...] le cose che, sotto la protezione di Dio, abbiamo portato in questo santo e venerabile luogo [...]”.

⁸³⁷ *Privilegium Honorii* (CDSCB, documento X, pp. 100 – 103): “Ci chiedi dunque di elargire un privilegio della Sede apostolica per il monastero dei santi Pietro e Paolo situato a Bobbio, in modo che sia collocato sotto la giurisdizione della nostra santa Chiesa e non sia sottoposto alle giurisdizioni di nessuna chiesa. Per la qual cosa, approvando i desideri pii, con questa nostra autorità diamo efficacia a quello di cui siamo implorati dal tuo amore.”.

“Et ideo [...] postulata concessimus, interdicentes omnibus episcopis vicinis vel procul ab ipso monasterio constitutis nichil usurpare nichilque praesumere contra hec que tenor huius privilegii et norma decernit [...]”⁸³⁸

È importante notare che il potere regio partecipò direttamente anche alle vicende che portarono all’emissione dei privilegi papali: si è infatti detto del coinvolgimento di Arioaldo nell’episodio del viaggio di Bertulfo a Roma che avrebbe poi dato origine all’esonazione da parte di Onorio I⁸³⁹; si è anche detto del ruolo centrale svolto da Rotari e Gundiperga nel favorire la conferma di quell’esonazione da parte di Teodoro I⁸⁴⁰. Il coinvolgimento regio è ulteriormente dimostrato dal diploma di Rodoaldo, emesso probabilmente nel 652, che conferma allo stesso tempo sia le donazioni e le immunità contenute nei diplomi dei re precedenti, sia l’esonazione contenuta nei privilegi papali

“Quamvis praecepta antecessorum nostrorum regum [...] vos undique securus reddat atque indemnus, ad petitionem beatitudinis vestrae recensoribus titulis ea ipsa quae in praeceptis leguntur praevidemus Deo auspice roboranda [...]. Ideoque praesentem praeceptum [...] emittemus, in quo praecipientes iubemus ut [...] a nullo episcopo in vobis aliqua sit licentiam dominandi [...]”⁸⁴¹

Questo modo di procedere richiama molto da vicino quello messo in atto dai re merovingi alla fine del VI secolo che abbiamo visto prima: anche in quel caso cominciava a prendere forma una strategia regia di consolidamento del potere sul territorio, attraverso la fondazione di monasteri, la costruzione di un patrimonio monastico grazie a una serie di donazioni fondiari, e la protezione di quel patrimonio mediante la concessione di immunità; anche in quel caso, all’azione regia si accompagnava l’intervento diretto del pontefice romano, volto a confermare i privilegi emessi dal re e a garantire l’invulnerabilità delle proprietà dei monasteri e una prima forma di indipendenza dall’azione del vescovo diocesano. Si è osservato che questa

⁸³⁸ *Privilegium Theodori* (CDSCB, documento XIII, pp. 104 – 112): “E perciò abbiamo concesso le cose che ci sono state richieste, proibendo a tutti i vescovi vicini e lontani di usurpare a questo monastero alcunché delle cose stabilite o di pensare alcunché contro le cose che prevedono le disposizioni di questo privilegio e la legge[...]”.

⁸³⁹ Vedi sopra in questo paragrafo, testo alla nota 821.

⁸⁴⁰ Vedi sopra in questo paragrafo, testo alla nota 823.

⁸⁴¹ *Diploma Rodoaldi* (vedi sopra, testo alla nota 819): “Benché i precetti dei re nostri predecessori [...] vi rendano sicuri e indenni da ogni parte, su richiesta della vostra beatitudine provvediamo con dei documenti più recenti, sotto la protezione di Dio, a rafforzare quelle stesse cose che si leggono nei precetti [...]. E perciò emettiamo il presente precetto [...] nel quale comandiamo che nessun vescovo abbia licenza di prevalere su di voi con qualunque mezzo [...]”.

concentrazione di interessi attorno alle fondazioni monastiche rifletteva il tentativo, da parte del potere regio, di creare dei poli di controllo del territorio direttamente dipendenti dalla corte, attraverso i quali limitare il potere dei grandi gruppi familiari aristocratici e garantirsi un più ampio spazio di manovra all'interno della società⁸⁴².

Alla luce della situazione socio-politica del regno longobardo nella prima metà del VII secolo, è possibile vedere nel supporto che il potere regio offrì al monastero di Bobbio un procedimento molto simile: nonostante l'estrema rarefazione delle testimonianze documentarie per questo periodo, incrociando le informazioni contenute nelle poche fonti disponibili (essenzialmente, a parte i documenti del monastero di Bobbio e la *Vita Columbani*, esse si riducono all'*Historia Langobardorum* e all'*Edictum Rotharii*) è possibile tentare di tracciare un quadro almeno verosimile sul quale innestare le testimonianze riguardanti il monastero di Bobbio.

Nel periodo compreso tra il regno di Autari e quello di Rotari (584 – 652), la società longobarda nel suo complesso e le strutture del regno appaiono segnate da una serie di processi di ridefinizione dei rapporti sociali e politici, in particolare fra il potere regio e le aristocrazie, ed è possibile osservare una costante tensione fra le spinte verticistiche del primo e le pulsioni autonomistiche delle seconde. Nel complesso, in ogni caso, queste dinamiche di ristrutturazione socio-politica si indirizzarono verso una progressiva centralizzazione del regno longobardo: queste linee di evoluzione continuarono poi a svilupparsi nella seconda metà del VII secolo e nella prima metà dell'VIII, giungendo a compimento durante il regno di Liutprando. Sia da un punto di vista strettamente politico-militare, sia da un punto di vista economico, infatti, in questi anni emerge una tendenza verso l'incremento degli spazi di azione del potere regio all'interno della società e verso il consolidamento della sua presenza sul territorio.

Per quel che riguarda il primo aspetto, infatti, è bene ricordare come in particolare gli anni a cavallo tra il VI e il VII secolo appaiano segnati, almeno da una prospettiva regia, da una decisa preponderanza della conflittualità interna rispetto a quella esterna. È vero che le relazioni con l'Impero erano sempre caratterizzate da uno stato di guerra semipermanente, e che le zone di frontiera con la *Francia* merovingia non erano affatto stabili: tuttavia, il racconto di Paolo Diacono mette chiaramente in luce l'impegno di

⁸⁴² Vedi sopra, paragrafo 1.2.3, pp. 66 – 73.

Agilulfo per raggiungere la pace sia con l'Impero, sia con i Franchi, che in entrambi i casi venne effettivamente stipulata⁸⁴³. Inoltre, il regno di Agilulfo fu costellato, secondo il racconto dell'*Historia Langobardorum*, da un numero impressionante di scontri fra il potere regio e le aristocrazie, causati da una serie di ribellioni individuali e da alcuni espliciti passaggi di campo da parte dei duchi⁸⁴⁴: l'esito di questi scontri fu indubbiamente un rafforzamento del potere centrale e un sostanziale incremento della dimensione gerarchica del regno, ma la situazione non era sicuramente stabile. Per quel che riguarda invece il secondo aspetto, si può notare che fu proprio in questo periodo, fra la fine del VI secolo e la prima metà del VII, che si costituì e si stabilizzò il radicamento territoriale del fisco regio. Fu durante il regno di Autari, infatti, che secondo Paolo Diacono ebbe luogo la prima costituzione stabile del patrimonio fondiario regio, in seguito alla cessione, da parte dei duchi, della metà dei loro possedimenti al re⁸⁴⁵. Cinquant'anni dopo, quando fu emanata la prima formulazione scritta delle leggi longobarde, l'*Edictum Rotharii*, il processo non era ancora compiuto: in effetti, uno degli obiettivi dell'editto era molto probabilmente quello di riorganizzare il patrimonio fiscale e di ampliarne le basi. Poiché gli introiti economici del potere regio in questo periodo derivavano quasi esclusivamente dai possedimenti del fisco regio, quest'operazione era fondamentale per garantire al re una solida base di potere, ancora una volta in contrapposizione rispetto alle aristocrazie⁸⁴⁶.

Anche dal punto di vista ideologico questi anni furono segnati da una tensione indirizzata alla creazione di un potere regio più stabile e forte, all'interno di un processo di normalizzazione delle strutture del regno. L'appellativo di *Flavius* preposto al nome del re, che dal regno di Autari in poi entrò a far parte dei titoli legati alla regalità longobarda, mirava proprio a inserire il potere regio longobardo all'interno del sistema ideologico tardoantico sulla regalità, sottolineando l'importanza del ruolo del re nella società. Questo processo di ridefinizione dell'ideologia politica della regalità longobarda continuò e si affinò durante il periodo successivo, in particolare grazie all'azione di Agilulfo e Rotari. Il fatto stesso di mettere per iscritto le leggi e di

⁸⁴³ Rispettivamente PAULUS, *HL*, IV.8 e PAULUS, *HL*, IV.13.

⁸⁴⁴ PAULUS, *HL*, IV.3, IV.13 e IV.27. A questo proposito vedi anche LA ROCCA, *I Longobardi, i Bizantini e il castrum*, pp. 147 – 150.

⁸⁴⁵ PAULUS, *HL*, III.16.

⁸⁴⁶ A questo proposito vedi GASPARRI, *Il regno longobardo in Italia*, pp. 22 – 26.

presentarsi come garante della loro legittimità ed efficacia, per esempio, aveva profonde implicazioni relativamente al problema della definizione del potere regio in seno alla società longobarda e a quello del suo rapporto con le aristocrazie: in questo modo, infatti, si affermava la superiore autorità del re rispetto a tutti gli strati della società longobarda, postulando il suo diritto a controllarne l'evoluzione⁸⁴⁷.

Infine, è importante notare che fu proprio a partire dall'ascesa al trono di Agilulfo nel 590 prese il via l'unico vero tentativo di stabilizzazione in senso dinastico, anche se non per via patrilineare, della regalità longobarda. Attorno alla figura di Teodolinda e di sua figlia Gundiperga, infatti, si costituì tra la fine del VI secolo e la metà del VII l'albero genealogico dei re longobardi in Italia, facendo delle donne della famiglia reale una sorta di ricettacolo per la dignità regia (**vedi tavola 9**): Agilulfo divenne re nel 590 sposando Teodolinda, vedova del suo predecessore Autari; ad Agilulfo successe il figlio Adaloaldo, in un raro caso – per il regno longobardo in Italia – di successione diretta fra padre e figlio; quando Arioaldo divenne re in seguito alla deposizione di Adaloaldo, sposò Gundiperga, figlia di Teodolinda e Agilulfo, e la stessa cosa fece Rotari, successore di Arioaldo⁸⁴⁸. Questo rafforzamento dinastico, impostato da Agilulfo e in seguito proseguito per via collaterali per tutto il VII secolo, costituiva indubbiamente un elemento di rafforzamento per il potere regio e rappresentava un ostacolo significativo alle aspirazioni delle *élites*. Non si può infatti dimenticare che la regalità longobarda rimase, almeno in teoria, sempre elettiva e dunque potenzialmente aperta a tutta l'aristocrazia: il tentativo di instaurare un principio di successione dinastica è un sintomo evidente della tensione verso il rafforzamento del potere regio che percorreva la società longobarda in quegli anni.

Se i diplomi regi e i privilegi papali emessi nel VII secolo in favore del monastero di Bobbio vengono inseriti in questo contesto, è possibile leggerli sotto una nuova luce e reinterpretarli secondo una diversa prospettiva: in particolare, diventa possibile applicare anche in questo caso le innovative riflessioni svolte da Barbara Rosenwein sul ruolo che immunità ed esenzioni svolgevano nei regni barbarici altomedievali e sugli

⁸⁴⁷ Su questi problemi legati all'ideologia del potere regio presso i Longobardi vedi HARRISON, *Political Rhetoric and Political Ideology*; GASPARRI, *La regalità longobarda*, in particolare pp. 213 – 220; DELOGU, *Kingship and the shaping*.

⁸⁴⁸ Questa ricostruzione è possibile combinando le informazioni contenute in PAULUS, *HL*, III.35, IV. 30, IV.41 – 42, IV. 47, e in FRED, *LC*, IV.34, IV.49 – 51, IV.70 – 71.

accorgimenti che è necessario adottare per comprendere appieno il loro significato e utilizzarle come fonti per la ricostruzione storica⁸⁴⁹. La fondazione del monastero di Bobbio e il supporto che esso ricevette, in quest'ottica, possono essere inseriti fra le strategie messe in atto dal potere regio longobardo per consolidare il proprio controllo sulla società: il monastero di Bobbio rappresentava infatti da un lato un centro di indiscutibile prestigio spirituale, e dall'altro un polo di controllo del territorio e delle risorse. Esso consentiva infatti di evitare la dispersione dei possedimenti del fisco regio, che venivano trasferiti per sempre al monastero, andando a costituire un patrimonio inviolabile su cui il re manteneva un certo grado di controllo, e costituiva altresì un potenziale elemento di attrazione della coesione aristocratica nei confronti del potere regio, attraverso la sua capacità di attirare donazioni *pro anima* da parte di privati.

La collocazione geografica stessa del monastero, da questo punto di vista, risulta rilevante non solo e non tanto per la sua posizione strategica (in un territorio di frontiera fra regno longobardo e impero bizantino e lungo importanti direttrici stradali appenniniche), quanto il suo legame diretto con il potere regio che essa consentiva: la zona in cui sorse il monastero di Bobbio, infatti, era caratterizzata da un'alta concentrazione di possedimenti del fisco regio ed era situata in prossimità delle città in cui si esprimeva la regalità longobarda, in primo luogo Pavia. Questo legame diretto fra il monastero di Bobbio e il potere regio, anche in termini strettamente geografici, emerge d'altra parte anche da una lettura attenta della *Vita Columbani*: contrariamente a quanto ci si potrebbe aspettare secondo l'idea corrente che vede in Bobbio un monastero prettamente rurale, molte delle storie che coinvolgono i monaci di Bobbio negli anni di Attala e Bertulfo (615 – 639 ca) si svolgono infatti all'interno delle città longobarde, in particolare Milano e Pavia⁸⁵⁰. Ciò dimostra ancora una volta la frequenza e l'importanza dei contatti fra il monastero di Bobbio e le città della zona, e soprattutto fra di esso e la capitale del regno longobardo: è possibile scorgere qui un'altra espressione del desiderio, da parte della corte longobarda, di creare un polo territoriale – coincidente

⁸⁴⁹ Vedi ROSENWEIN, *Negotiating Space*, in particolare pp. 3 – 23 (introduzione storiografica e metodologica) e pp. 42 – 73 (evoluzione parallela di immunità ed esenzioni nei regni merovingi fra la fine del VI secolo e la metà del VII).

⁸⁵⁰ Vedi *VC*, I.30, pp. 220 – 221 (soggiorno di Colombano a Milano presso Agilulfo); *VC*, II.4, pp. 235 – 236 (visita di Attala a Milano); *VC*, II.23, p. 282 (emissari di Bertulfo a Pavia presso Arioaldo); *VC*, II.24, pp. 286 – 289 (Bildulfo, monaco sotto Attala, a Pavia); *VC*, II.25, pp. 289 – 290 (Meroveo, monaco sotto Attala, a Tortona).

grosso modo con la città di Pavia e i territori circostanti – che divenisse il fulcro del potere regio e fosse percepito come il cuore pulsante del regno, all'interno come all'esterno. Il supporto fornito al monastero di Bobbio può essere visto come uno degli elementi all'interno di questa strategia: il fatto poi che lo stesso Paolo Diacono nel descrivere il monastero lo concettualizzi in relazione alla città di Pavia⁸⁵¹, è un'ulteriore prova di quanto si viene affermando. Il monastero di Bobbio era, nella prima metà del VII secolo, una risorsa del potere regio, proprio perché era pensato, nella sua collocazione geografica, nella sua dimensione spirituale e nel suo ruolo economico e politico, in funzione del potere regio longobardo.

Rimane a questo punto da spiegare il problema, enunciato all'inizio di questo capitolo, della diversa evoluzione del movimento monastico colombaniano in *Francia* e in *Langobardia*. L'inizio dell'esperienza colombaniana nei regni merovingi e nel regno longobardo è in effetti molto simile: come abbiamo visto, nell'uno e nell'altro caso le prime fondazioni colombaniane sorsero e progredirono grazie al supporto diretto del potere regio. È il seguito di quell'esperienza ad aver preso, nei due regni barbarici, direzioni completamente diverse: in *Francia*, infatti, si è potuta osservare la spettacolare espansione del movimento monastico colombaniano nel corso del VII secolo, mentre in *Langobardia* il monastero di Bobbio è rimasto un caso isolato. Le ipotesi proposte da A. de Vogüé, in larga misura mantenute dalla critica successiva, legano il mancato radicamento del monachesimo colombaniano in *Langobardia* rispetto al suo successo in *Francia* a un insieme di fattori, quali l'arianesimo longobardo, le resistenze da parte dell'episcopato e il carattere straniero della fondazione⁸⁵²: alla luce delle riflessioni che si sono svolte in questo capitolo, risulta evidente come nessuna di queste spiegazioni sia soddisfacente, e diviene dunque necessario cercare le cause di questo fenomeno nelle differenze strutturali fra il regno longobardo e i regni merovingi.

Si è visto come il fiorire di immunità regie e di esenzioni episcopali che prese forma in *Francia* fra il secondo e il terzo quarto del VII secolo, al cui centro si situarono i monasteri colombaniani, fosse legato alle particolari dinamiche politiche in atto nei

⁸⁵¹ PAULUS, *HL*, IV.41 (vedi sopra, testo alla nota 772). Vedi anche BALZARETTI, *Monasteries, Towns and the Countryside*, pp. 235 – 239.

⁸⁵² DE VOGÜE, *Vie de Saint Colomban*, p. 48.

regni merovingi, che portarono al convergere degli interessi del potere regio e delle aristocrazie sui monasteri colombaniani. L'enorme diffusione del movimento monastico colombaniano in *Francia* fu dovuta, dunque, al fatto che i grandi gruppi familiari aristocratici elaborarono delle strategie di controllo del territorio parallele a quelle del potere regio e furono in grado di approfittare delle grandi possibilità offerte in questo senso dai monasteri colombaniani: l'intero processo diede origine a un *network* colombaniano, che coinvolgeva le aristocrazie laiche ed ecclesiastiche e il potere regio nel patrocinio dei monasteri colombaniani⁸⁵³. Se in *Langobardia* tutto questo non avvenne, è perché le condizioni della società longobarda erano diverse rispetto a quelle della società merovingia contemporanea. In particolare, il regno longobardo si trovava, fra la fine del VI e l'inizio del VII secolo, in una fase decisamente più arretrata del suo sviluppo rispetto ai regni merovingi: la strutturazione degli apparati statali e la definizione dei rapporti fra il potere regio e le *élites* dovevano ancora stabilizzarsi, e questo comportava una sorta di "ritardo" del regno longobardo rispetto ai regni merovingi.

In primo luogo, è possibile fare una banale considerazione di ordine cronologico e ricordare che lo stanziamento dei Longobardi in Italia iniziò quasi cento anni dopo quello dei Franchi in Gallia. Inoltre, è necessario considerare la diversa situazione del substrato romano nei rispettivi territori di stanziamento: le aristocrazie gallo-romane con cui entrarono in contatto i Franchi erano ancora vitali e avevano mantenuto, alla fine del V secolo, gran parte del loro prestigio e delle loro prerogative; in Italia, al contrario, l'intera società tardoromana attraversava già prima dell'invasione longobarda una crisi drammatica, che aveva probabilmente colpito in particolare le aristocrazie⁸⁵⁴: di conseguenza, le aristocrazie longobarde della seconda metà del VI secolo e della prima metà del VII vissero in modo molto marginale la precoce fusione con le *élites* tardoromane caratteristica delle aristocrazie franche loro contemporanee, e svilupparono in questo modo strategie di azione politica e di affermazione territoriale diverse. Infine, non si può non ricordare il fatto che la regalità longobarda, a differenza di quella franca, non raggiunse mai una stabilizzazione definitiva in senso dinastico: mentre in *Francia* il

⁸⁵³ Vedi sopra, paragrafi 2.3.2 e 2.3.3, in particolare pp. 155 – 169 e 184 – 192.

⁸⁵⁴ A questo proposito vedi DELOGU, *Longobardi e Romani*, pp. 135 – 163, e GASPARRI, *Le élites romane*, in particolare pp. 151 – 166.

potere regio, nonostante la frammentazione del regno in varie entità controllate di volta in volta da vari rami della famiglia, era saldamente nelle mani dei Merovingi fin dalla fine del V secolo, in *Langobardia* questa stabilità dinastica non fu mai raggiunta, nonostante il tentativo di impostare una successione per via collaterale e femminile che caratterizzò, con un discreto grado di successo, il VII secolo.

Tutti questi fattori causarono una sorta di ritardo della società longobarda nei confronti di quella franca: all'altezza cronologica che qui interessa, e cioè all'inizio del VII secolo, questo ritardo provocava una sostanziale diversità nelle dinamiche che regolavano i rapporti sociali e politici fra il potere regio e le aristocrazie. In una situazione come quella caratteristica dei regni merovingi, con una precoce fusione fra le vecchie *élites* gallo-romane e le nuove *élites* barbariche e una netta stabilizzazione in senso dinastico del potere regio, all'inizio del VII secolo la competizione fra i grandi gruppi familiari aristocratici non poteva che esprimersi nelle due direzioni, fra loro complementari, del controllo delle cariche pubbliche (centrali e periferiche, laiche ed ecclesiastiche) e del patrocinio delle istituzioni monastiche. In particolare negli anni '20 e '30 del VII secolo, poi, la *Francia* merovingia visse come abbiamo visto uno dei momenti di maggiore forza del potere regio, che riusciva a mantenere il suo controllo sulla società attraverso la mediazione delle istanze dei vari gruppi parentali aristocratici, riuscendo a condizionarne l'agire politico. È a questo insieme di fattori che si deve lo straordinario successo del movimento monastico colombaniano, che si trovò per così dire – grazie anche alle sue caratteristiche originarie – al centro degli interessi economici, sociali e politici sia delle aristocrazie, sia del potere regio, dando origine a un *network* che lo alimentava e ne garantiva l'espansione. In *Langobardia* tutto questo non era possibile: in particolare, il fatto che i rapporti fra il potere regio e le aristocrazie fossero ancora in fase di definizione e il fatto che lo stesso titolo regio fosse aperto, almeno in teoria, alla competizione aristocratica, concorsero a causare il disinteresse delle *élites* longobarde per il patrocinio dei monasteri. Il potere regio, che fra il regno di Autari e quello di Rotari mise in atto come si è visto una strategia di consolidamento e di distinzione dalle aristocrazie, era pronto a cogliere le opportunità offerte dai monasteri colombaniani: il supporto offerto al monastero di Bobbio ne è la prova, e nei decenni successivi l'attenzione regia al fenomeno monastico era destinata a crescere. Le aristocrazie longobarde, invece, non lo erano ancora: ed è per questo che lo sviluppo del

monachesimo longobardo dovette aspettare l’VIII secolo, come dimostra anche la maggiore attenzione rivolta al monachesimo nelle leggi di Liutprando rispetto a quanto non accada in quelle di Rotari⁸⁵⁵. Solo a quel punto, infatti, quando il processo di ristrutturazione degli assetti del regno e quello di ridefinizione dei rapporti fra il potere regio e le aristocrazie avevano ormai raggiunto un livello comparabile a quello della *Francia* merovingia, le aristocrazie iniziarono a sfruttare le potenzialità dei monasteri come centri di controllo e sfruttamento del territorio e poli di conservazione ed espansione del patrimonio familiare. Ma a quel punto l’onda propulsiva del movimento monastico colombaniano si era in sostanza esaurita, e le nuove fondazioni che sorsero in *Langobardia* furono ispirate da un’altra espressione del monachesimo altomedievale, destinata a un successo di più lunga durata, quella benedettina.

⁸⁵⁵ A questo proposito vedi AZZARA, *Monachesimo e diritto*, pp. 67 – 71 e BALZARETTI, *Monasteries, Towns and the Countryside*, pp. 248 – 252.

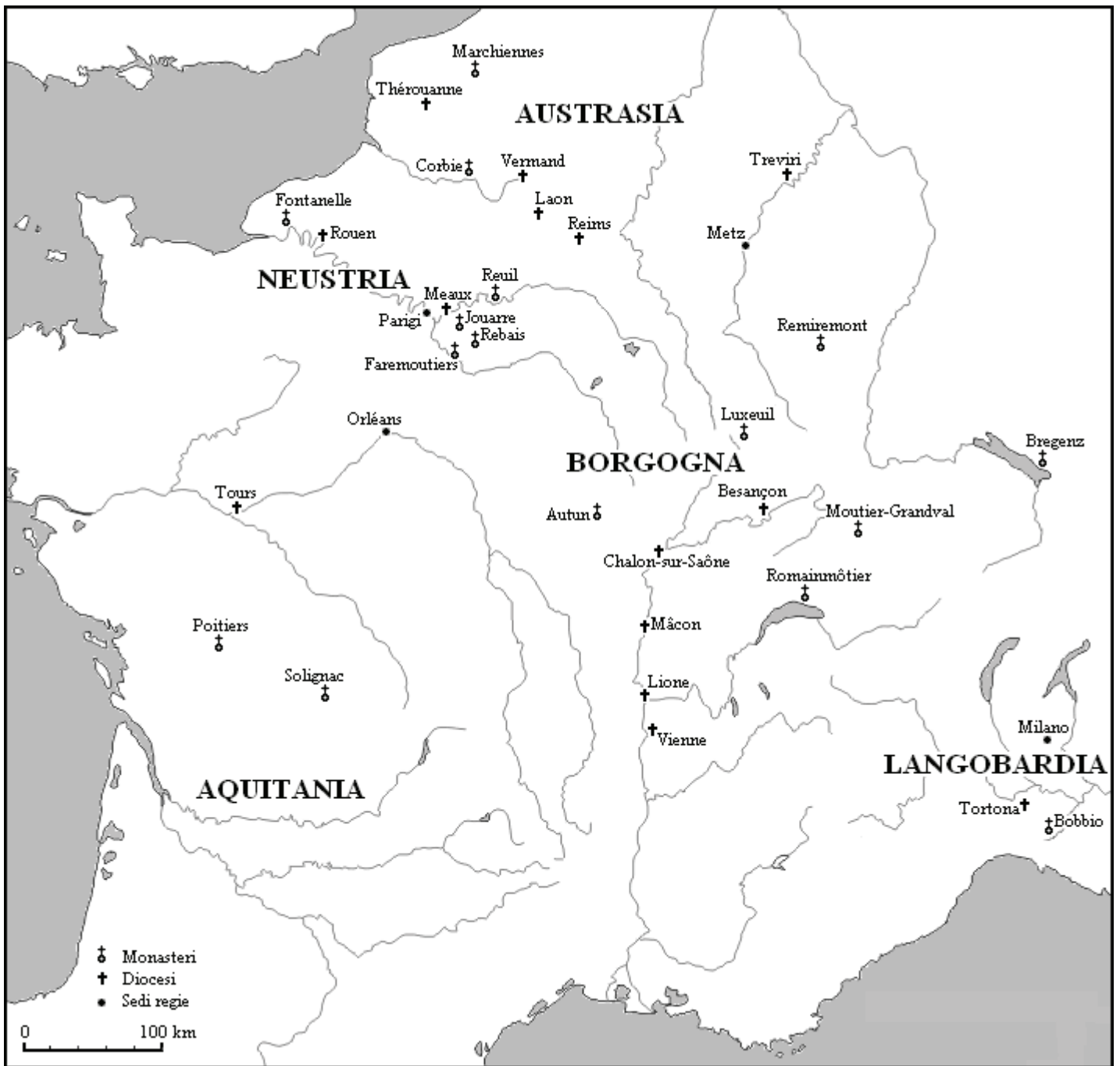


Tavola 5 Luoghi fondamentali per lo sviluppo del movimento monastico colombaniano nel VII secolo

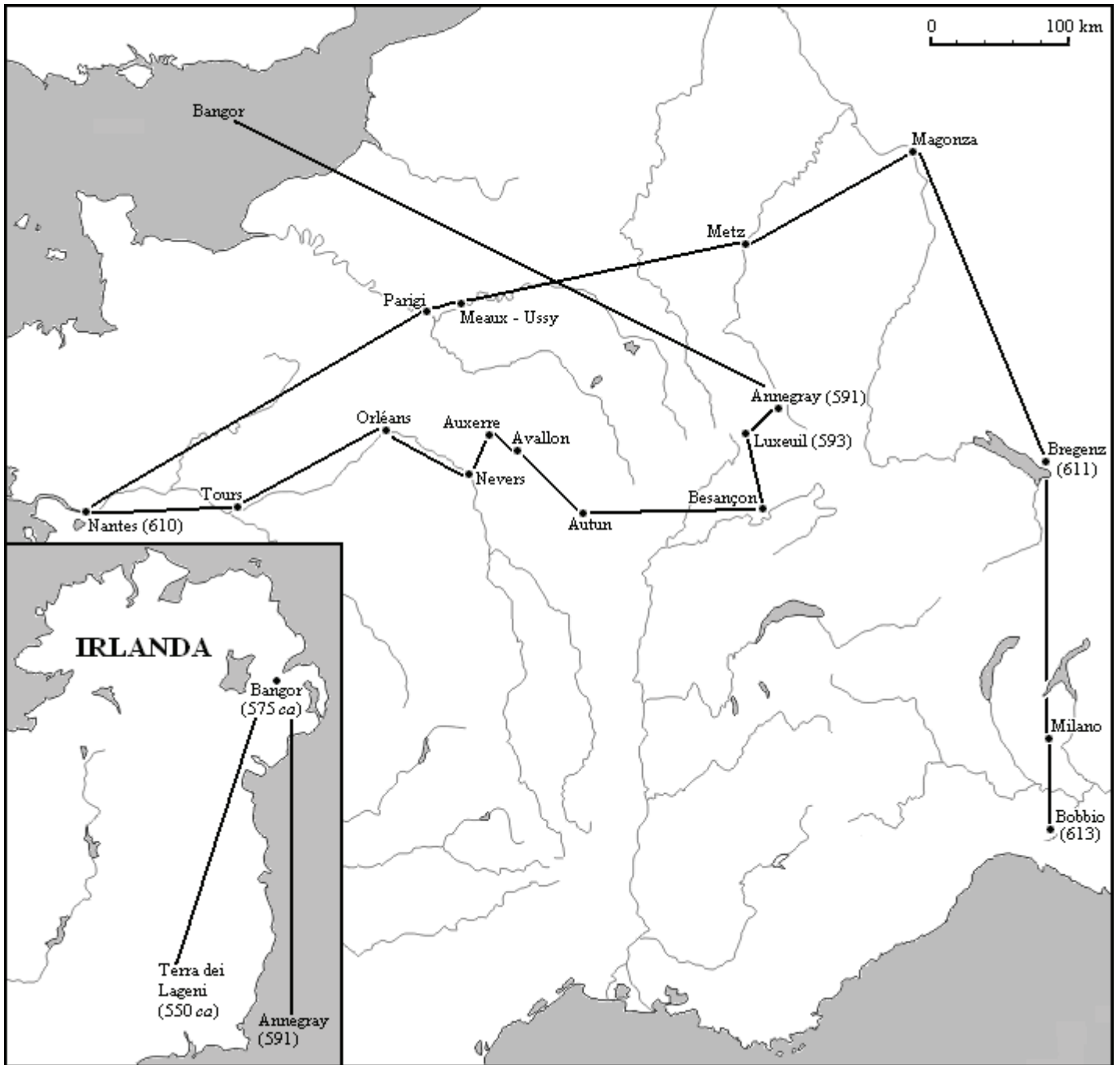


Tavola 6 Gli spostamenti di Colombano

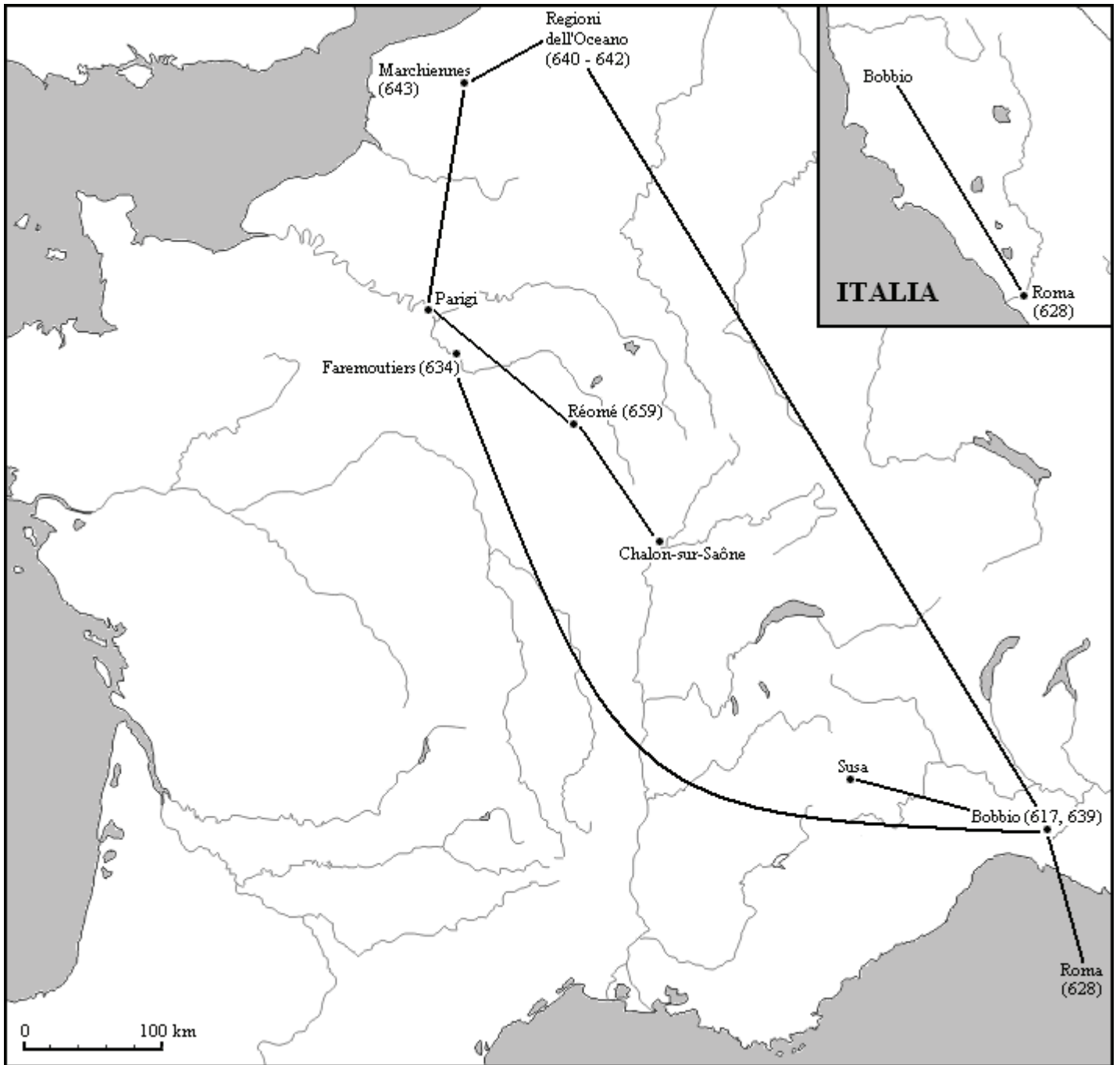


Tavola 7 Gli spostamenti di Giona

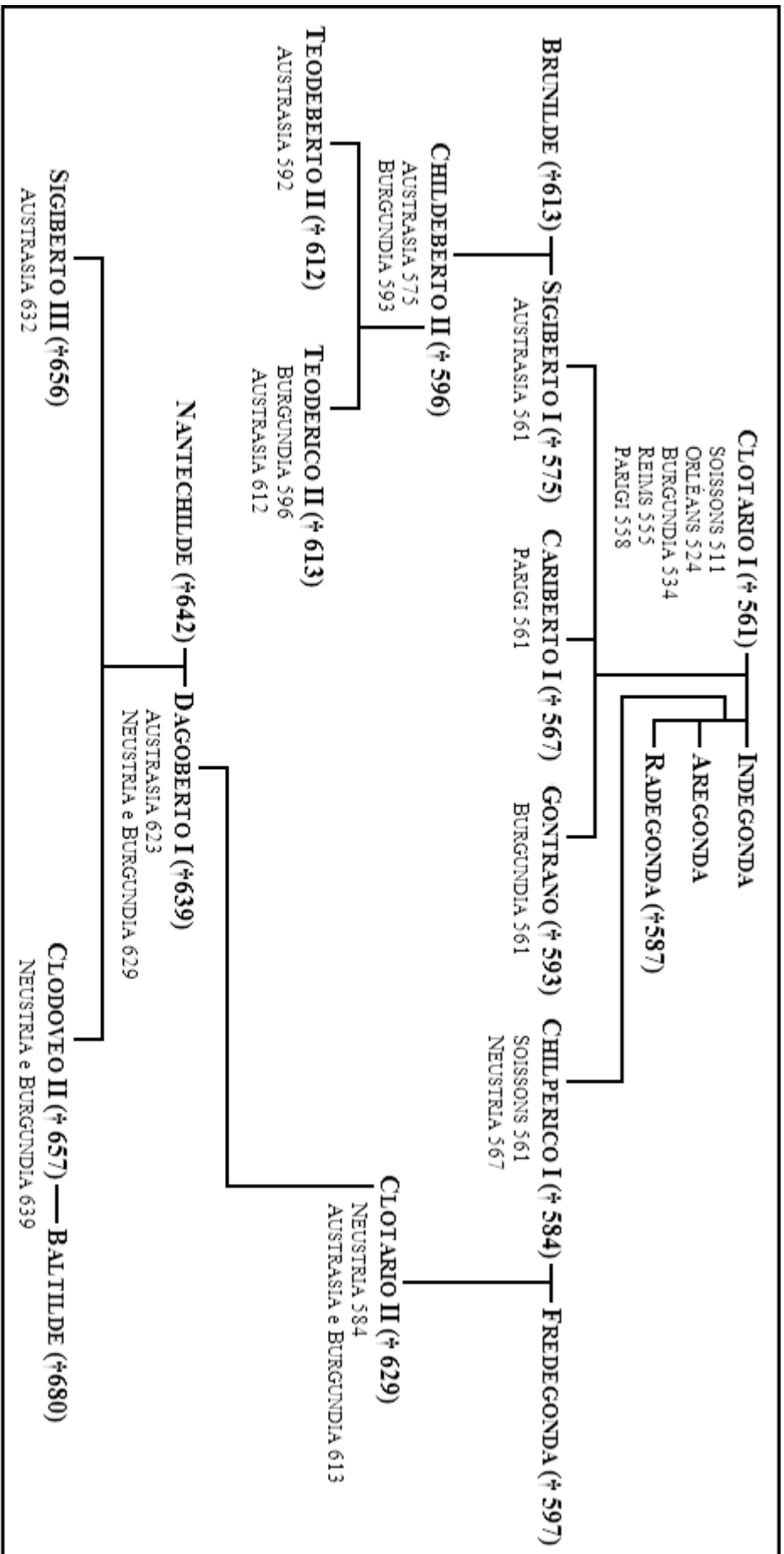


Tavola 8 Genealogia dei regni merovingi (metà VI – metà VII secolo)

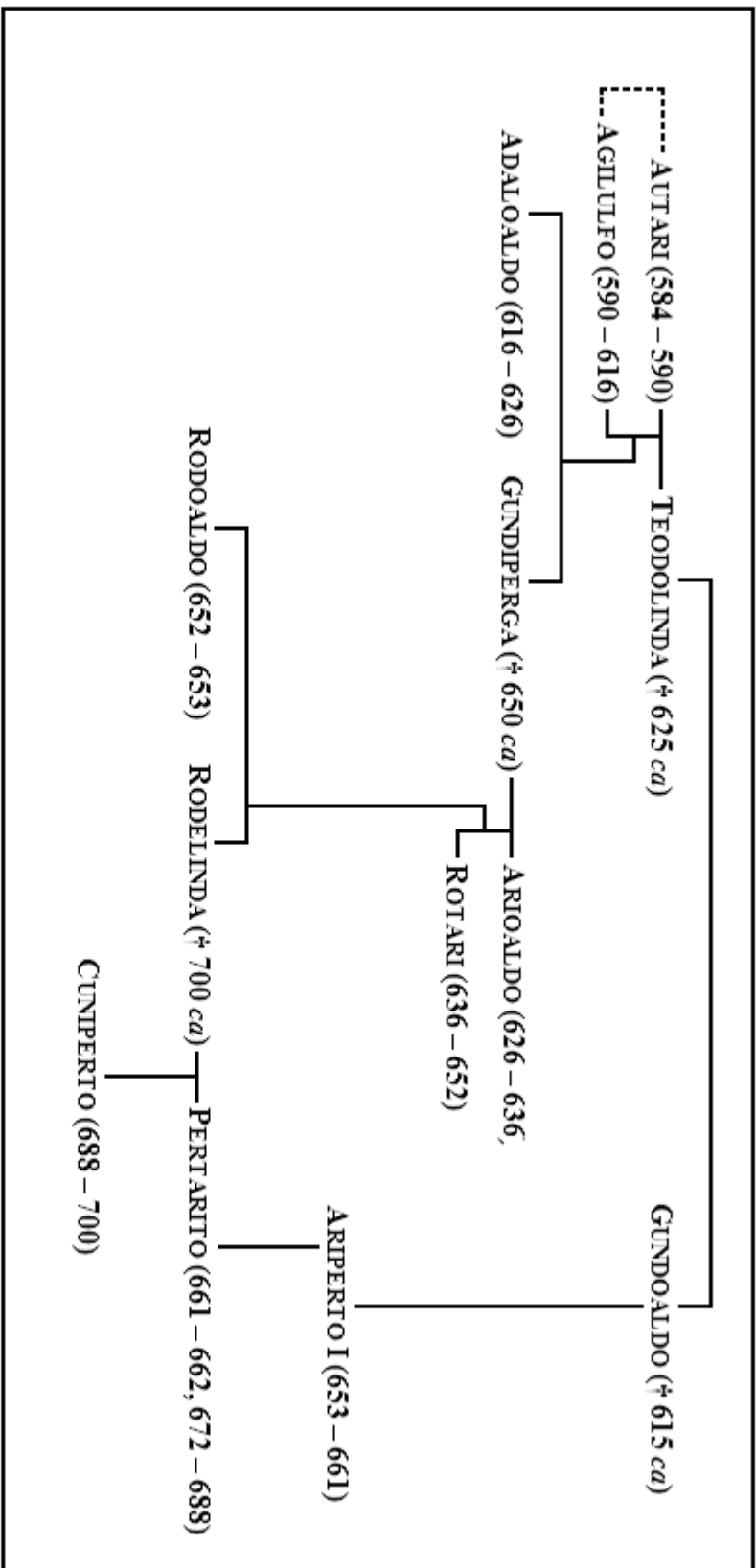


Tavola 9

Un tentativo dinastico in *Lombardia*: il gruppo familiare di Teodolinda

BIBLIOGRAFIA

FONTI

- *Additamentum Nivalense de Fuliano*, in *Passiones vitaeque sanctorum aevi merovingici*, MGH, SsRrMm, IV, a cura di B. KRUSCH, Hannover – Leipzig, 1902, pp. 449 – 451.
- *Annales Mettenses Priores*, a cura di B. DE SIMSON, MGH, SsRrGg, X, Hannover – Leipzig, 1905.
- BAEDA VENERABILIS, *Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum*, a cura di B. COLGRAVE – R. A. B. MYNORS, *Bede's Ecclesiastical History of the English people*, Oxford, 1969 (Oxford Medieval Texts) (ristampa con correzioni, Oxford, 1991).
- *Biblia sacra iuxta Vulgatam versionem*, a cura di R. WEBER, Stuttgart, 1969.
- *Chartae Latinae Antiquiores. 2nd series, Ninth Century. Part LVII, Italy XXVIII. Piemonte I, Novara e Torino*, a cura di G. FISSORE – A. OLIVIERI, Dietikon – Zürich, 2001.
- *Codice Diplomatico del Monastero di San Colombano di Bobbio fino all' Anno MCCVIII*, a cura di C. CIPOLLA – G. BUZZI, volume I, Roma, 1918 (Fonti per la Storia d'Italia, 52).
- *Codice Diplomatico Longobardo*, a cura di C. BRÜHL, volume III, Roma, 1973 (Fonti per la Storia d'Italia, 64).
- *Collectanea Sacra seu sancti Columbani Hiberni abbtis acta et opuscoa nusquam antehac edita*, a cura di P. FLEMING – T. SHERIING, Louvain, 1667, pp. 108 – 167.
- *Collectio Vetus Gallica*, a cura di H. MORDEK, *Kirchenrecht und Reform im Frankenreich* (vedi), pp. 343 – 617.
- COLUMBANUS, *Epistulae I - VI*, in *Sancti Columbani Opera*, a cura di G. S. M. WALKER, (vedi) , pp. 2 – 56. Precedentemente edito a cura di W. GUNDLACH, *Columbae sive Columbani abbatis Luxoviensis et Bobbiensis epistolae*, in MGH,

- Epistolae*, I, Berlin, 1892, pp. 154 – 182. Ora edito anche, con traduzione italiana, a cura di F. NUVOLONE – P. TODDE, in *Le Lettere e la Preghiera di S. Colombano* (vedi), pp. 82 – 274.
- COLUMBANUS, *Instructiones I - XIII*, in *Sancti Columbani Opera*, a cura di G. S. M. WALKER (vedi), pp. 60 – 120.
 - COLUMBANUS, *Regula Monachorum*, in *Sancti Columbani Opera*, a cura di G. S. M. WALKER (vedi), pp. 122 – 142. Precedentemente edito a cura di O. SEEBAB, in *Regula monachonim sancti Columbani abbatis*, “Zeitschrift für Kirchengeschichte”, 15 (1895), pp. 366 – 386.
 - COLUMBANUS, *Regula Coenobialis*, in *Sancti Columbani Opera*, a cura di G. S. M. WALKER (vedi), pp. 142 – 168. Precedentemente edito a cura di O. SEEBAB, in *Regula coenobialis sancti Columbani abbatis*, “Zeitschrift für Kirchengeschichte”, 17 (1897), pp. 215 – 234.
 - COLUMBANUS, *Paenitentiale*, in *Sancti Columbani Opera*, a cura di G. S. M. WALKER (vedi), pp. 168 – 180. Precedentemente edito a cura di O. SEEBAB, in *Das Poenitentiale Colombani*, “Zeitschrift für Kirchengeschichte”, 14 (1894), pp. 430 – 448. Ora edito anche in J. LAPORTE, *Le Pénitentiel de S. Columban*, Tournai – Paris – Rome – New York, 1958, e in L. BIELER, *The Irish Penitentials*, Dublin, 1963 (Scriptores Latini Hiberniae, IV), pp. 96 – 107.
 - COLUMBANUS, *Carmina*, in *Sancti Columbani Opera*, a cura di G. S. M. WALKER (vedi), pp. 182 – 196.
 - *Concilia Galliae A. 314 – A. 695*, a cura di C. DE CLERQ, 2 volumi, Tournhout, 1963 (CCSL, 148 – 148A).
 - *Diplomata, Chartae, Epistolae, Leges aliaque instrumenta ad res Gallo-Francicas spectantia*, a cura di J. M. PARDESSUS, Paris, 1843 – 1849.
 - *Diplomata Regum Francorum e stirpe Merovingica*, a cura di K. A. F. PERTZ, in *Diplomatum Imperii tomus I*, a cura di K. A. F. PERTZ, MGH, Diplomatum, I, Hannover, 1872, pp. 3 – 88.
 - EINHARDUS, *Translatio et Miracula Sanctorum Marcellini et Petri*, a cura di W. WATTENBACH, in *Vitae aliaeque historiae minores*, a cura di W. WATTENBACH, MGH, Scriptorum, XV (parte I), Hannover, 1963, pp. 239 – 264.

- *Epistolae Langobardicae collectae*, a cura di W. GUNDLACH, in *Epistolae Merovingici et Karolini Aevi*, a cura di E. DÜMMLER, MGH, Epistolae, III, Berlin, 1892, pp. 691 – 715.
- FREDEGARIUS, *Liber Chronicarum*, a cura di B. KRUSCH, *Fredegarii Scholastici libri IV cum Continuationibus*, in *Fredegarii et aliorum chronica. Vitae sanctorum (generis regii)*, MGH, SsRrMm, II, Hannover – Leipzig, 1888, pp. 118 – 168. Ora edito anche, con traduzione inglese, in J. M. WALLACE – HADRILL, *The Fourth Book of the Chronicle of Fredegar with its Continuations*, Connecticut, 1960.
- GILDAS, *De Excidio et Conquestu Britanniae*, a cura di M. WINTERBOTTOM, *The Ruin of Britain and Other Works*, London, 1978 (History from the sources: Arthurian period sources, 7).
- GREGORIUS PAPA, *Epistulae*, a cura di D. NORBERG, *S. Gregorii Magni Registrum epistularum*, 2 volumi, Tournhout, 1982 (CCSL, 140 – 140A).
- GREGORIUS TURONENSIS, *Historiarum Libri Decem*, a cura di B. KURSCH, *Gregorii Episcopi Totonensis Historiarum Libri X*, MGH, SsRrMm, I (parte I), Hannover, 1951 (prima edizione a cura di B. KRUSCH – W. LEVISON, Hannover – Leipzig, 1895).
- GREGORIUS TURONENSIS, *Liber Vitae Patrum*, a cura di B. KRUSCH, in *Gregorii Episcopi Totonensis Miracula et Opera Minora*, MGH, SsRrMm, I (parte II), a cura di B. KRUSCH, Hannover, 1969, pp. 211 – 294 (prima edizione a cura di KRUSCH – W. LEVISON, Hannover – Leipzig, 1895, pp. 661 – 744).
- GREGORIUS TURONENSIS, *Libri I – IV de virtutibus sancti Martini episcopi*, a cura di B. KRUSCH, in *Gregorii Episcopi Totonensis Miracula et Opera Minora*, MGH, SsRrMm, I (parte II), a cura di B. KRUSCH, Hannover, 1969, pp. 134 – 211 (prima edizione a cura di KRUSCH – W. LEVISON, Hannover – Leipzig, 1895, pp. 584 – 661).
- JONAS BOBIENSIS, *Vitae Columbani abbatis discipulorumque eius libri duo auctore Iona*, in *Ionae Vitae Sanctorum Columbani, Vedastis, Iohannis*, a cura di B. KRUSCH, MGH, SsRrGg, XXXLII, Hannover, 1905, pp. 144 – 294.

- Precedentemente edito a cura di B. KRUSCH, in *Passiones vitaeque sanctorum aevi merovingici* MGH, SsRrMm, IV (vedi), pp. 61 – 112.
- JONAS BOBIENSIS, *Vitae Iohannis abbatis Reomanensis*, in *Ionae Vitae Sanctorum Columbani, Vedastis, Iohannis*, a cura di B. KRUSCH (vedi), pp. 326 – 344.
 - *Leges Langobardorum*, a cura di G. H. PERTZ, MGH, Legum, III, Hannover, 1868, ora in *Le leggi dei Longobardi. Storia, memoria e diritto di un popolo germanico*, a cura di C. AZZARA – S. GASPARRI, Milano, 1992 (Le Fonti, 1).
 - *Liber Pontificalis*, a cura di L. DUCHESNE, *Le Liber Pontificalis. Texte, introduction et commentaire* par l'abbé L. Duchesne, 2 volumi, Paris, 1886 – 1892.
 - *Lotharii I. et Lotharii II. Diplomata*, a cura di T. SCHIEFFER, MGH, Diplomatum Karolinorum, III, Berlin – Zürich, 1966.
 - *Ludovici II. Diplomata*, a cura di K. WANNER, MGH, Diplomatum Karolinorum, IV, München, 1994.
 - *Miracula Sancti Columbani*, a cura di H. BRESSLAU, in MGH, Scriptorum, XXX (parte II), a cura di A. HOFMEISTER, Leipzig, 1934, pp. 993 – 1015.
 - *Passio Sancti Desiderii episcopi et martyris*, a cura di B. KRUSCH, in *Passiones vitaeque sanctorum aevi merovingici et antiquiorum aliquot*, MGH, SsRrMm, III, a cura di B. KRUSCH, Hannover – Leipzig, 1896, pp. 638 – 645.
 - *Passio Praejecti episcopi et martyris Arverni*, a cura di B. KRUSCH, in *Passiones vitaeque sanctorum aevi merovingici*, a cura di B. KRUSCH – W. LEVISON, MGH, SsRrMm, V, Hannover – Leipzig, 1910, pp. 212 – 248.
 - PAULUS DIACONUS, *Historia Langobardorum*, a cura di L. BETHMANN – G. WAITZ, *Paulo Diacono Historia Langobardorum*, MGH, SsRrLl, Hannover – Leipzig, 1878, pp. 12 – 187.
 - *Regula Cuiusdam Patris ad virgines*, a cura di J. P. MIGNE, in *PL*, LXXXVIII, col. 1053 – 1070.
 - *Sancti Cesarii Regula ad Virgines*, a cura di J. P. MIGNE, in *PL*, LXVII, col. 1105 – 1121.

- *Sancti Donati Vesontionensis Episcopi Regula ad Virgines*, a cura di J. P. MIGNE, in *PL*, LXXXVII, col. 273 – 298.
- *S. Colombano di Bobbio*, a cura di A. CASTAGNETTI, in *Inventari altomedievali di terre, coloni e redditi*, Roma, 1979 (Fonti per la Storia d'Italia, 104), pp. 119 – 192.
- VENANTI FORTUNATI, *Vita Sancti Hilarii*, a cura di B. KRUSCH, in *Venanti Honori Clementiani Fortunati presbiteri italici opera pedestria*, MGH, AA, IV (parte II), a cura di B. KRUSCH, Berlin, 1885, p. 1 – 11.
- *Versus de Bobuleno abbate*, a cura di D. NORBERG, in D. NORBERG, *Une hymne de type irlandais* (vedi), pp. 147 – 150.
- *Vita Amati abbatis Habendensis*, a cura di B. KRUSCH, in *Passiones vitaeque sanctorum aevi merovingici*, MGH, SsRrMm, IV (vedi), pp. 215 – 221.
- *Vita Audoini episcopi Rotomagensis*, a cura di W. LEVISON, in *Passiones vitaeque sanctorum aevi merovingici*, MGH, SsRrMm, V (vedi), pp. 553 – 567.
- *Vita Eligii episcopi Noviomagensis*, a cura di B. KRUSCH, in *Passiones vitaeque sanctorum aevi merovingici*, MGH, SsRrMm, IV (vedi), pp. 663 – 741.
- *Vita Filiberti abbatis Gemeticensis et Heriensis*, a cura di W. LEVISON, in *Passiones vitaeque sanctorum aevi merovingici*, MGH, SsRrMm, V (vedi), pp. 583 – 606.
- *Vita Germani abbatis Grandvallensis*, a cura di B. KRUSCH, in *Passiones vitaeque sanctorum aevi merovingici*, MGH, SsRrMm, V (vedi), pp. 33 – 40.
- *Vita Romarici abbatis Habendensis*, a cura di B. KRUSCH, in *Passiones vitaeque sanctorum aevi merovingici*, MGH, SsRrMm, IV (vedi), pp. 221 – 225.
- *Vita Sadalbergae abbatissae Laudunensis*, a cura di B. KRUSCH, in *Passiones vitaeque sanctorum aevi merovingici*, MGH, SsRrMm, V (vedi), pp. 49 – 66.
- *Vita Sancti Agili Abbatis Resbacensis Primi*, a cura di J. MABILLON in *AaSs*, saeculum II, a cura di J. MABILLON, Paris, 1669, pp. 315 – 325.

BIBLIOGRAFIA

- *Vita Sancti Arnulfi episcopi et confessoris*, a cura di B. KRUSCH, in *Fredegarii et aliorum chronica. Vitae sanctorum (generis regii)*, MGH, SsRrMm, II (vedi), pp. 432 – 446.
- *Vita Sancti Faronis Episcopi Meldensis*, a cura di J. MABILLON in *AaSs*, saeculum II, a cura di J. MABILLON (vedi), pp. 606 – 625.
- *Vita Sanctae Geretrudis*, a cura di B. KRUSCH, in *Fredegarii et aliorum chronica. Vitae sanctorum (generis regii)*, MGH, SsRrMm, II (vedi), pp. 452 – 474.
- *Vita Virtutesque Fursei abbatis Latiniacensis et de Fuliano additamentum Nivalense*, a cura di B. KRUSCH, in *Passiones vitaequae sanctorum aevi merovingici*, MGH, SsRrMm, IV (vedi), pp. 434 – 451.
- *Vita Wandregiseli abbatis Fontanellensis*, a cura di B. KRUSCH, in *Passiones vitaequae sanctorum aevi merovingici*, MGH, SsRrMm, V (vedi), pp. 13 – 24.

STUDI

- *A Bibliography of Celtic – Latin Literature, 400 – 1200*, a cura di M. LAPIDGE – R. SHARPE, Dublin, 1985 (Royal Irish Academy Dictionary of Medieval Latin from Celtic Sources Ancillary Publications, 1).
- C. ALZATI, « *Pro sancta fide, pro dogma patrum* ». *La tradizione dogmatica delle chiese italiciane di fronte alla questione dei tre capitoli. Caratteri dottrinali e implicazioni ecclesiologiche dello scisma*, in C. ALZATI, *Ambrosiana Ecclesia. Studi su la Chiesa milanese e l'Ecumene cristiana fra Tarda Antichità e Medioevo*, Milano, 1993 (Archivio Ambrosiano, LXV), pp. 97 – 130.
- H. H. ANTON, *Studien zu den Klosterprivilegien der Päpste Im Frühen Mittelalter*, Berlin – New York, 1975 (Beiträge zur Geschichte und Quellenkunde des Mittelalters, 4).
- E. ARTIFONI, *Ideologia e memoria locale nella storiografia italiana sui Longobardi*, in *Il Futuro dei Longobardi*, a cura di G. BERTELLI – G. P. BROGIOLO (vedi), pp. 219 – 227.

- E. ARTIFONI, *Le questioni longobarde. Osservazioni su alcuni testi del primo Ottocento storiografico italiano*, “Mélanges de l'école française de Rome, Moyen Âge”, 119:2 (2007), pp. 297 – 304.
- C. AZZARA, *Ecclesiastical Institutions, in Italy in the early Middle Ages: 476 – 1000*, a cura di C. LA ROCCA, Oxford, 2002 (The Short Oxford history of Italy,), pp. 85 – 101.
- C. AZZARA, *Il regno longobardo in Italia e i Tre Capitoli*, in *The Crisis of the Oikoumene*, a cura di C. CHAZELLE – C. CUBITT (vedi), pp. 209 – 222.
- C. AZZARA, *Monachesimo e diritto tra Regnum Langobardorum e Regnum Italiae*, in *Il monachesimo italiano dall'età longobarda all'età ottoniana*, a cura di G. SPINELLI (vedi), pp. 67 – 78.
- R. BALZARETTI, *Monasteries, Towns and the Countryside: Reciprocal Relationships in the Archdiocese of Milan, 614 – 814*, in *Towns and their Territories*, a cura di G. P. BROGIOLO – N. GAUTHIER – N. CHRISTIE (vedi), pp. 235 – 257.
- G. BARDY, *Saint Coloman et la papauté d'après le Épitres*, in *Mélanges colombaniens* (vedi), pp. 103 – 118.
- A. BARRAULT, *L'influence de Saint Coloman et de ses disciples dans les monastères de la Brie*, in *Mélanges colombaniens* (vedi), pp. 197 – 208.
- P. F. BEATRICE, *Agiografia e Politica. Considerazioni sulla leggenda marciiana aquileiese*, in *Studi sul cristianesimo antico e moderno in onore di M. G. Mara*, volume II, Roma, 1995 (“Augustinianum”, 35), pp. 763 – 778.
- P. F. BEATRICE, *Hermagorica novitas. La testimonianza di Colombano sullo scisma dei Tre Capitoli*, in *Aquileia e il suo Patriarcato*, a cura di S. TAVANO – G. BERGAMINI – S. CAVAZZA (Pubblicazioni della Deputazione di Storia Patria per il Friuli, 29), Udine, 2000, pp. 75 – 94.
- G. BECKER, *Catalogi bibliothecarum antiqui*, Bonn, 1885.
- A. G. BERGAMASCHI, *Sul “dominatus” fondiario del monastero di San Colombano di Bobbio nel periodo longobardo*, “Bollettino storico Piacentino”, LII (1957), pp. 57 – 64.

- W. BERSCHIN, *Merowingische Biographie, Italien, Spanien und die Inseln im frühen Mittelalter*, in *Biographie und Epochenstil in lateinischem Mittelalter*, volume II, Stuttgart, 1988. (Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters, IX).
- O. BERTOLINI, *I papi e le missioni fino alla metà del secolo VIII*, in *La conversione al cristianesimo nell'Europa dell'alto Medioevo*, Spoleto, 1967 (Settimane, XIV), pp. 327 – 363.
- O. BERTOLINI, *Riflessi Politici delle controversie religiose con Bisanzio nelle vicende del secolo VII in Italia*, in *Caratteri del secolo VII in occidente*, Spoleto, 1958 (Settimane, V), volume I, pp. 733 – 789, ora in O. BERTOLINI, *Scritti scelti di storia medioevale*, Livorno, 1968, pp. 265 – 308.
- L. BIELER, *Editing Saint Columbanus. A Reply*, “Classica and Mediaevalia”, 22 (1961), pp. 139 – 150, ora in L. BIELER, *Ireland and the Culture of Early Medieval Europe*, a cura di R. SHARPE, London, 1987 (Collected studies series, 263), capitolo IV.
- L. BIELER, *Ireland Harbinger of the Middle Ages*, London, 1963.
- L. BIELER, *Notes on the Text Tradition and Latinity of St. Columban's Writings*, in *Sancti Columbani Opera*, a cura di G. S. M. WALKER (vedi), pp. lxxiii – lxxxii.
- I. BIFFI, *La disciplina e l'amore: un profilo spirituale di San Colombano*, Milano, 2002. (Biblioteca di Cultura Medievale. Di fronte e attraverso, 593), ora in I. BIFFI, *La filosofia monastica: sapere Gesù*, Milano, 2008 (Di fronte e attraverso, 859), pp. 387 – 444.
- I. BIFFI, *San Colombano “Uomo di Dio”*, in *Giona di Bobbio. Vita di Colombano e dei suoi discepoli*, a cura di I. BIFFI – A. GRANATA, Milano, 1999 (Biblioteca di Cultura Medievale. Di fronte e attraverso, 556), pp. xi – xxxi.
- I. BIFFI, *Profilo di Colombano: la disciplina e l'amore*, in *San Colombano. Le Opere*, a cura di I. BIFFI – A. GRANATA, Milano, 2001 (Biblioteca di Cultura Medievale. Di fronte e attraverso, 555), p. xli – lxx.
- I. BIFFI – A. GRANATA, *San Colombano. Le Opere*, Milano, 2001 (Biblioteca di Cultura Medievale. Di fronte e attraverso, 555).

- G. P. BOGNETTI, *L'Età Longobarda*, 4 volumi, Milano, 1966.
- G. P. BOGNETTI, *La continuità delle sedi episcopali e l'azione di Roma nel regno longobardo*, in *Le Chiese nei regni dell'Europa Occidentale* (vedi), volume I, pp. 415 – 454.
- G. P. BOGNETTI, *S. Maria Foris Portas di Castelseprio e la Storia Religiosa dei Longobardi*, in *Santa Maria di Castelseprio*, a cura di G. P. BOGNETTI – G. CHERICI – A. DE CAPITANI D'ARZAGO, Milano, 1948, pp. 11 – 511, ora in G. P. Bognetti, *L'Età Longobarda* (vedi), volume II, pp. 13 – 673.
- F. BOUGARD, *La relique au procès: autour des miracles de saint Colomban*, in *Le règlement des conflits au Moyen Âge. XXXIe congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public, Angers, juin 2000*, Paris, 2001 (*Histoire ancienne et médiévale*, 62), pp. 35 – 66
- D. BRACKEN, *Authority and duty: Columbanus and the primacy of Rome*, “Peritia”, 16 (2002), pp. 168 – 213.
- D. BRACKEN, ‘Juniors Teaching Elders’: *Columbanus, Rome and Spiritual Authority*, in *Roma Felix: Formation and Reflections of Medieval Rome*, a cura di E. Ó' CARRAGÁIN – C. L. NEUMAN DE VEGUAR, Aldershot, 2007.
- G. P. BROGIOLO – G. CANTINO WATAGHIN, *Tardoantico e alto Medioevo nel territorio padano*, in *La storia dell'Altomedioevo italiano (VI – X secolo)*, a cura di R. FRANCOVICH – G. NOYÈ (vedi), pp. 141 – 158.
- P. BROWN, *Relics and Social Status in the Age of Gregory of Tours*, Stenton, 1976 (The Stenton Lecture), ora in P. BROWN, *Society and the Holy in Late Antiquity*, London, 1982, pp. 222 – 250.
- J. BRUCE, *The Nature and Function of the Marvellous in Adomnán's Vita Columbae* (PHD thesis non pubblicata, School of Divinity, University of St. Andrews), St. Andrews, 1999.
- S. BRUFANI, *Giona di Bobbio e la Vitae Columbani abbatis discipulorumque eius: alle radici medievali della civiltà europea*, in *Le radici medievali della civiltà europea. Atti del Convegno di Studio svoltosi in occasione della quattordicesima edizione del Premio Internazionale Ascoli Piceno: Ascoli*

- Piceno, 6 – 7 dicembre 2000*, a cura di E. MENESTÒ, Ascoli Piceno, 2002 (Atti del Premio Internazionale Ascoli Piceno, Nuova Serie, 11), pp. 137 – 156.
- C. BRÜHL, *Studien zu den langobardischen Königsurkunden*, Tübingen, 1970 (Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom, 33).
 - F. BRUNÖLZL, *Histoire de la littérature latine du Moyen Age*, volume I, parte 1 *L'époque mérovingienne*, Tournhout, 1990. Edizione originale tedesca, F. BRUNÖLZL, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalter*, volume I, *Von Cassiodor bis zum Ausklang der karolingischen Erneuerung*, München, 1975.
 - D. A. BULLOUGH, *Colombano*, in *DBI*, volume 27, Roma, 1982, pp. 113 – 129.
 - D. A. BULLOUGH, *Ethnic history and the Carolingians: an alternative reading of Paul the Deacon's Historia Langobardorum*, in *The inheritance of historiography, 350 – 900*, a cura di C. HOLDSWORTH – T. WISEMAN, Exeter, 1986, pp. 85 – 106, ora in D. A. BULLOUGH, *Carolingian Renewal. Sources and Heritage*, Manchester – New York, 1991, pp. 97 – 122.
 - D. A. BULLOUGH, *The Career of Columbanus*, in *Columbanus. Studies in the Latin Writings*, a cura di M. LAPIDGE, (vedi), pp. 1 – 28.
 - C. CAHILL, *San Colombano e la controversia dei Tre Capitoli*, in *Colombano, pioniere di civilizzazione europea*, a cura di M. TOSI (vedi), pp. 127 – 160.
 - *Candido*, in *DBI*, volume 17, Roma, 1973, pp. 779 – 782.
 - T. M. CHARLES – EDWARDS, *Early Christian Ireland*, Cambridge, 2000.
 - T. M. CHARLES – EDWARDS, *The Penitential of Columbanus*, in *Columbanus. Studies in the Latin Writings*, a cura di M. LAPIDGE, (vedi), pp. 217 – 239.
 - T. M. CHARLES – EDWARDS, *The Social Background to Irish Peregrinatio*, “Celtica” 11 (1976), pp. 43 – 59, ora in *The Otherworld Voyage in Early Irish Literature. An Anthology of Criticism*, a cura di J. M. WOODING, Dublin, 2000, pp. 94 – 108.
 - P. CHIESA, *Giona di Bobbio (Giona di Susa)*, in *DBI*, volume 55, Roma, 2000, p. 185 – 188.
 - E. COCCIA, *La cultura irlandese precarolingia. Miracolo o mito?*, “Studi Medievali” III serie, VIII (1967), pp. 257 – 420.

- R. COLLINS, *Die Fredegar-Chroniken*, Hannover, 2007 (MGH Studien und Texten, 44)
- *Colombano, pioniere di civilizzazione cristiana europea. Atti del Convegno internazionale di studi colombaniani, Bobbio, 28/30 agosto 1965*, a cura di M. TOSI, Bobbio, 1973, pp. 96 – 113.
- *Columbanus and Merovingian Monasticism*, a cura di H. B. CLARKE – M. BRENNAN, Oxford, 1981 (British Archaeological Reports International Series, 113).
- *Columbanus: Studies on the Latin Writings*, a cura di M. LAPIDGE, Woodbridge, 1997 (Studies in Celtic History, 17).
- H. CONCANNON, *Life of Saint Columbanus*, Dublin, 1915.
- G. CONSTABLE, *Letters and Letter – Collections*, Turnhout, 1976 (Typologie des sources du Moyen Âge occidental, 17).
- G. COPERCHINI, *Le terre di San Colombano: la “valle in qua situm est monasterium”*, “Archivum Bobiense”, XXII (2000), pp. 291 – 304.
- G. CRACCO – L. CRACCO, ‘*Aremorica novitas*’? *Colombano e Gregorio Magno sullo sfondo di grandi tradizioni*, “Rivista di Storia e Letteratura Religiosa”, XXXIX (2003), pp. 201 – 226.
- A. CRIVELLUCCI, *Le Chiese cattoliche e i Longobardi ariani in Italia*, “Studi storici”, IV (1895), pp. 385 – 423, V (1896), pp. 153 – 177 e 531 – 554, VI (1897), pp. 93 – 115 e 589 – 604.
- O. M. CULLEN, *A question of time or a question of theology: A study of the Easter controversy in the Insular Church* (PHD thesis non pubblicata, Pontifical University, Maynooth), Maynooth, 2007.
- E. R. CURTIUS, *European Literature and the Latin Middle Ages*, Princeton, 1953 (Bollingen Series XXXVI). Edizione originale tedesca, E. R. CURTIUS, *Europäische Litteratur und lateinisches Mittelalter*, Bern, 1948.
- G. CUSCITO, *Agrippino di Como: un emissario del partito scismatico nella provincia ecclesiastica milanese*, in *Como e Aquileia: per una storia della società comasca (612 – 1751)*. Como, 15 – 17 ottobre 1987, Como, 1991, pp. 27 – 48.

- G. CUSCITO, *Aquileia e Bisanzio nella controversia dei tre capitoli*, in *Aquileia e l'Oriente Mediterraneo*, volume I, Udine 1977 (Antichità Altoadriatiche, 12), pp. 231 – 262.
- G. CUSCITO, *La politica religiosa della corte longobarda di fronte allo scisma dei Tre Capitoli*, in *Longobardi e Lombardia: aspetti di civiltà longobarda. Atti del 6° Congresso internazionale di studi sull'alto medioevo (Milano, 21 – 25 ottobre 1978)*, volume II, Spoleto, 1980, pp. 373 – 381.
- M. DALLE CARBONARE, *Gregorio Magno e i Regni dei Franchi e degli Angli*, in *Gregorio Magno, l'Impero e i "Regna"*, a cura di C. AZZARA, Firenze, 2008, pp. 29 – 57.
- W. DAVIES, *The Myth of the Celtic Church*, in *The Early Church in Wales and the West*, a cura di N. EDWARDS – A. LANE, Oxford, 1992 (Oxbow Monograph, 16), pp. 12 – 21.
- M. DE JONG – P. ERHART, *Monachesimo tra i Longobardi e i Carolingi*, in *Il Futuro dei Longobardi*, a cura di G. BERTELLI – G. P. BROGIOLO (vedi), pp. 105 – 127.
- P. DELOGU, *Kingship and the shaping of the Lombard body politic*, in *The Langobards before the Frankish Conquest. An Ethnographic Perspective*, a cura di G. AUSENDA – P. DELOGU – C. WICKHAM, Woodbridge, 2009 (Studies in Historical Archaeoethnology, 8), pp. 251 – 288.
- P. DELOGU, *Longobardi e Romani. Altre congetture*, in *Il regno dei Longobardi in Italia*, a cura di S. GASPARRI (vedi), pp. 93 – 172.
- E. DESTEFANIS, *Costruire la memoria: il caso del monastero di Bobbio (Piacenza)*, in *Ecrire son histoire: les communautés religieuses régulières face à leur passé. Actes du 5^{ème} colloque international du CERCOR, Saint-Étienne, 6-8 novembre 2002*, a cura di N. BOUTER, Saint-Etienne, 2005, pp. 23 – 47.
- E. DESTEFANIS, *Il monastero di Bobbio in età altomedievale*, Firenze, 2002 (Ricerche di Archeologia Altomedievale e Medievale, 27).
- E. DESTEFANIS, *Sanctorum caenubia circuire. Il monastero di Bobbio e il suo territorio sulle vie del pellegrinaggio altomedievale*, "Bullettino storico-bibliografico subalpino", XCIX:II (2001), pp. 337 – 362.

- A. DE VOGÜE, *Aux sources du monachisme colombanien, I. Jonas de Bobbio, Vie de saint Colomban et de ses Disciples*, Bégrolles-en-Mauges, 1988 (Vie Monastique, 19).
- A. DE VOGÜE, *Aux sources du monachisme colombanien, II. Saint Colomban, Règles et Pénitentiels monastiques*, Bégrolles-en-Mauges, 1989 (Vie Monastique, 20).
- A. DE VOGÜE, *En lisant Jonas de Bobbio. Notes sur la vie de Saint Colomban*, “Studia Monastica” 30:1 (1988), pp. 63 – 103.
- A. DE VOGÜE, *La mort dans les monasterès : Jonas de Bobbio et les Dialogues de Grégoire le Grand*, in *Mémorial Dom Jean Gribomont (1920 – 1986)*, Roma, 1988 (Studia Ephemeridis “Augustinianum”, 27), pp. 593 – 619.
- A. DE VOGÜE, *La vie de S. Colomban par Jonas de Bobbio. Nouvelles remarques*, in *Florentissima proles ecclesiae : Miscellanea hagiographica, historica et liturgica Reginaldo Grégoire O. S. B. XII lustra complenti oblato*, a cura di D. GOBBI, Trento, 1996 (Bibliotheca Civis, 9), pp. 233 – 239.
- A. DE VOGÜE, *Les Règles monastiques Anciennes (400 – 700)*, Turnhout, 1985 (Typologie des sources du Moyen Âge occidental, 46).
- *Die Iren und Europa im früheren Mittelalter*, volume I, a cura di E. LÖWE, Stuttgart, 1982 (Veröffentlichungen des Europa Zentrums Tübingen).
- A. DIEM, *Das monastische Experiment: Die Rolle der Keuschheit bei der Entstehung des westlichen Klosterwesens*, Münster, 2005 (Vita Regularis, 24).
- A. DIEM, *Monks, Kings, and the Transformation of Sanctity: Jonas of Bobbio and the End of the Holy Man*, “Speculum”, 82:3 (2007), pp. 521 – 559.
- A. DIEM, *Was Bedeutet Regula Colombani?*, in *Integration und Herrschaft: Etnische Identitäten und soziale Organisation im Frümittelalter*, a cura di W. POHL – M. DIESENBERGER, Wien, 2002 (Forschung zur Geschichte des Mittelalters, 3), pp. 63 – 89.
- A. DIERKENS, *Saint Amand et la fondation de l'abbaye de Nivelles*, in *Saint Géry et la christianisation dans le Nord de la Gaule, Ve – IXe siècles. Actes du Colloque de Cambrai, 5 – 7 Octobre 1984*, a cura di M. ROUCHE (“Revue du Nord” LXIX, 1986), pp. 325 – 334.

- A. DIERKENS, *Prolégomenes 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 quelques monastères de la région parisienne au VII^e siècle et la politique religieuse de la reine Balthilde*, in *La Neustrie. Les pays au nord de la Loire*, a cura di H. AT SMA (vedi), volume 2, pp. 371 – 394.
- A. DIERKENS, *Réflexions sur le miracle aux Haut Moyen Âge*, in *Miracles, prodiges et merveilles au Moyen Âge. Actes du XXVe Congrès de la Société des Historiens Médiévistes de l'Enseignement Public (Orléans, 3-5 juin 1994)*, Paris, 1995 (Histoire ancienne et médiévale, 34), pp. 9 – 30.
- S. DUNCAN, *Signa de Caelo in the Lives of St. Cuthbert: the Impact of Biblical Images and Exegesis on Early Medieval Hagiography*, “Heythrop Journal”, 41:4 (2000), pp. 399 – 412.
- J. DUFT, *Presenza colombaniana nei manoscritti di S. Gallo*, in *Colombano, pioniere di civilizzazione europea*, a cura di M. TOSI (vedi), pp. 81 – 88.
- M. DUNN, *The Emergence of Monasticism. From the Desert Fathers to the Early Middle Ages*, Oxford, 2000.
- M. ESPOSITO, *On the new Edition of the Opera Sancti Columbani*, “Classica and Mediaevalia”, 21 (1960), pp. 184 – 203, ora in M. ESPOSITO, *Irish Books and Learning in Medieval Europe*, a cura di M. LAPIDGE, London, 1990 (Collected studies series, 323), capitolo IV.
- M. ESPOSITO, *The ancient Bobbio catalogue*, “Journal of Theological Studies”, 32 (1931), pp. 337 – 344.
- C. ETCHINGHAM, *Bishops in the Early Irish Church: A Reassessment*, “Studia Hibernica”, 28 (1994), pp. 35 – 62.
- N. EVERETT, *The Hagiography of Lombard Italy*, “Hagiographica”, 7 (2001), pp. 49 – 126.
- E. EWIG, *Die fränkisches Teilungen und Teilreiche (511 – 613)*, in E. EWIG, *Spätantikes und fränkisches Gallien* (vedi), pp. 114 – 171.
- E. EWIG, *Die fränkisches Teilreiche im 7. Jahrhundert (613 – 714)*, in E. EWIG, *Spätantikes und fränkisches Gallien* (vedi), pp. 172 – 230.

- E. EWIG, *Spätantikes und fränkisches Gallien: gesammelte Schriften (1952 – 1973)*, a cura di H. ATSMÄ, volume I, München, 1976 (Beihefte der Francia, 3).
- S. FANNING, *Lombard Arianism Reconsidered*, “Speculum”, 56:2 (1981), pp. 241 – 258.
- J. FENTRESS – C. WICKHAM, *Social Memory*, Oxford, 1992 (New perspectives on the past).
- R. FLECHNER, *Dagán, Columbanus, and the Gregorian Mission*, “Peritia”, 19 (2005), pp. 65-90.
- J. FONTAINE, *King Sisebut’s Vita Desiderii and the Political Function of Visigothic Hagiography*, in *Visigothic Spain: new Approaches*, a cura di E. JAMES, Oxford, 1980, pp. 93 – 129, ora in J. FONTAINE, *Culture et spiritualité en Espagne du IVe au VIIe siècle*, London, 1986 (Collected Studies Series, 234), capitolo VII.
- P. FOURACRE, *Merovingian History and Merovingian Hagiography*, “Past and Present” 127 (1990), pp. 3 – 38.
- P. FOURACRE, *The work of Audoenus of Rouen and Eligius of Noyon in extending episcopal influence from the town to the countryside in seventh – century Francia*, in *The Church in Town and in Countryside. Papers read at the seventeenth summer meeting and the eighteenth winter meeting of the Ecclesiastical History Society*, a cura di D. BAKER, Oxford, 1979 (Studies in Church History, 16), pp. 77 – 91.
- P. FOURACRE – R. GERBERDING, *Late Merovingian France: History and Hagiography, 640 – 720*, Manchester, 1996 (Manchester medieval sources series).
- S. GASPARRI, *Bisanzio e i Longobardi. I rapporti fra l’impero e una stirpe barbarica al tramonto del sistema tardo-antico*, in *Europa medievale e mondo bizantino. Contatti effettivi e possibilità di studi comparati*, a cura di G. ARNALDI – G. CAVALLO, Roma, 1997 (Nuovi Studi Storici, 40), pp. 43 – 58.
- S. GASPARRI, *Culture barbariche, modelli ecclesiastici, tradizione romana nell’Italia longobarda e franca*, “Reti Medievali Rivista”, VI (2005/2), pp. 1 – 56.

BIBLIOGRAFIA

- S. GASPARRI, *Gian Piero Bognetti storico dei Longobardi*, “La Cultura”, XXXVIII:1 (2000), pp. 129 – 140.
- S. GASPARRI, *I Germani immaginari e la realtà del regno. Cinquant’anni di studi sui Longobardi*, in *I Longobardi dei ducati di Spoleto e Benevento. Atti del XVI Congresso internazionale di studi sull’alto medioevo (Spoleto, 20 – 23 ottobre 2002, Benevento, 24 – 27 ottobre 2002)*, volume I, Spoleto, 2003, pp. 3 – 28.
- S. GASPARRI, *Il regno longobardo in Italia. Struttura e funzionamento di uno stato altomedievale*, in *Il regno dei Longobardi in Italia*, a cura di S. GASPARRI (vedi), pp. 1 – 92.
- S. GASPARRI, *La regalità longobarda. Dall’età delle migrazioni alla conquista carolingia*, in *Alto Medioevo Mediterraneo*, a cura di S. GASPARRI, Firenze, 2005 (Reti Medievali E-book, Reading, 3), pp. 207 – 232.
- S. GASPARRI, *Le élites romane di fronte ai Longobardi*, in *Les Elites au Haut Moyen Âge. Crises et Renouvellements*, a cura di F. BOUGARD – L. FELLER – R. LE JAN, Turnhout, 2006 (Collection Haut Moyen Âge, 1), pp. 144 – 166.
- S. GASPARRI, *Roma e i Longobardi*, in *Roma nell’Alto Medioevo*, Spoleto, 2001 (Settimane, XLVIII), volume I, pp. 219 – 247.
- S. GASPARRI, *Tardoantico e Alto Medioevo: metodologie di ricerca e modelli interpretativi*, in *Il Medioevo (secoli V – XV), VII. Popoli, poteri, dinamiche*, a cura di S. CAROCCI, Roma, 2006 (Storia d’Europa e del Mediterraneo, IV), pp. 27 – 61.
- N. GAUTHIER, *L’Evangélisation des pays de la Moselle : la province romaine de première Belgique entre Antiquité et Moyen Âge : IIIe – VIIIe siècles*, Paris, 1980.
- N. GAUTHIER, *Le réseau de pouvoirs de l’Evêque dans la Gaule du Haut Moyen-Âge*, in *Towns and their Territories*, a cura di G. P. BROGIOLO – N. GAUTHIER – N. CHRISTIE (vedi), pp. 173 – 207.
- P. GEARY, *Aristocracy in Provence. The Rhone Basin at the Dawn of the Carolingian Age*, Stuttgart, 1985 (Monographien zur Geschichte des Mittelalters, 31).

- P. GEARY, *Before France and Germany: The Creation and Transformation of the Merovingian World*, Oxford, 1988.
- P. GEARY, *Saints, Scholars and Society: The Elusive Goal*, in P. GEARY, *Living with the Dead in the Middle Ages*, Ithaca – London, 1994, pp. 9 – 29, ora in *Saints: Studies in Hagiography*, a cura di S. STACCA, Birmingham – New York, 1996 (Medieval and Renaissance texts and studies, 141), pp. 1 – 22.
- *Gildas: New Approaches*, a cura di D. N. DUMVILLE – M. LAPIDGE, Woodbridge, 1984 (Studies in Celtic History).
- A. GILLET, *Ethnogenesis: A Contested Model of Early Medieval Europe*, “Historical Compass”, 4:2 (2006), pp. 241 – 260.
- S. GIOANNI, *Ennode de Pavie, Lettres*, volume I, Paris, 2006 (Collectionne des universités de France série latine, 363), pp. xxxiv – cxcvi.
- H. W. GOETZ, *Gens, Kings and Kingdoms: the Franks*, in *Regna and Gentes. The Relationship between Late Antique and Early Medieval Peoples and Kingdoms in the Transformation of the Roman World*, a cura di H. W. GOETZ – J. JARNUT – W. POHL, Leiden – Boston – Köln, 2003 (TRW, 13), pp. 307 – 344.
- W. GOFFART, *The Fredegar Problem reconsidered*, “Speculum”, 38:2 (1963), pp. 206 – 241, ora in W. GOFFART, *Rome’s Fall and After*, London, 1989, pp. 319 – 354.
- W. GOFFART, *The Narrators of Barbarian History, AD 550-800: Jordanes, Gregory of Tours, Bede and Paul the Deacon*, Princeton, 1988.
- P. T. R. GRAY – M. W. HERREN, *Columbanus and the Three Chapters Controversy - a New Approach*, “Journal of Theological Studies”, 45 (1994), pp. 160 – 170.
- *Gregorio Magno e il suo tempo. XIX incontro di studiosi dell'antichità cristiana in collaborazione con l'Ecole francais de Rome. Roma, 9-12 maggio 1990*, 2 volumi, Roma, 1991 (Studia Ephemeridis “Augustinianum”, 33).
- N. GRIMALDI, *San Colombano e Agilulfo*, “Archivio storico per le province parmensi”, nuova serie, XXX (1930), pp. 79 – 115.
- P. GROSJEAN, *Recherches sur les débuts de la controverse pascale chez les celtes*, “Analecta Bollandiana”, 64 (1947) 200 – 244.

BIBLIOGRAFIA

- G. HALSALL, *Settlement and Social organization: The Merovingian Region of Metz*, Cambridge, 1995.
- D. HARRISON, *Political Rhetoric and Political Ideology in Lombard Italy*, in *Strategies of Distinction*, a cura di W. POHL – H. REIMITZ (vedi), pp. 241 – 254.
- B. W. HÄUPTLI, *Aredius von Lyon*, in *Biographisch – Bibliographisches Kirchenlexicon*, volume XXVII, Nordhausen, 2007, pp. 52 – 54.
- I. HEIDRICH, *Les maires du palais neustriens du milieu du VII^e au milieu du VIII^e siècle*, in *La Neustrie. Les pays au nord de la Loire*, a cura di H. AT SMA (vedi), volume 1, pp. 217 – 229.
- Y. HEN, *Culture and Religion in Merovingian Gaul, AD 481 – 751*, Leiden, 1995 (Cultures, Beliefs and Traditions, 1).
- M. HERBERT, *Iona, Kells, and Derry. The History and Hagiography of the Monastic Familia of Columba*, Oxford, 1988.
- M. W. HERREN, *Gildas and Early British Monasticism*, in *Britain 400 – 600: Language and History*, a cura di A. BAMMESBERGER – A. WOLLMANN, Heidelberg, 1990, pp. 65 – 78.
- M. W. HERREN, *Some quantitative poems attributed to Columbanus of Bobbio*, in *Poetry and Philosophy in the Middle Ages: A Festschrift for Peter Dronke*, a cura di J. MAREN BON, Leiden, 2001, pp. 98 – 112.
- D. R. HOWLETT, *Two Works of Saint Columban. 1. Columban's First Letter to Gregory the Great*, "Mittellateinisches Jahrbuch", 28:1 (1993), pp. 27 – 35.
- K. HUGHES, *The Celtic Church and the Papacy*, in *The English Church and the Papacy in the Middle Ages*, a cura di C. H. Lawrence, London, 1965, pp. 3 – 28, ora in K. HUGHES, *Church and Society in Ireland A.D. 400 – 1200*, a cura di D. N. DUMVILLE, London, 1987 (Collected studies series, 258), capitolo XV.
- K. HUGHES, *The Church in Early Irish Society*, Ithaca – New York, 1966.
- K. HUGHES, *The Changing Theory and Practice of Irish Pilgrimage*, "Journal of Ecclesiastical History", 11 (1960), pp. 143 – 151, ora in K. HUGHES, *Church and Society in Ireland* (vedi), capitolo XIV.
- H. J. HUMMER, *Politics and Power in early Medieval Europe: Alsace and the Frankish Realm, 600 – 1000*, Cambridge, 2005.

- *Il Futuro dei Longobardi. L'Italia e la costruzione dell'Europa di Carlo Magno: Saggi*, a cura di C. BERTELLI – G. P. BROGIOLO, Milano, 2000.
- *Il monachesimo italiano dall'età longobarda all'età ottoniana (secc. VIII – X). Atti del VII Convegno di studi storici sull'Italia Benedettina, Nonantola (Modena), 10 – 13 settembre 2003*, a cura di G. SPINELLI, Cesena, 2006 (Italia Benedettina. Studi e documenti di storia monastica, 27).
- *Il regno dei Longobardi in Italia. Archeologia, società e istituzioni*, a cura di S. GASPARRI, Spoleto, 2004 (Istituzioni e Società, 4).
- *Irland und Europa. Die Kirche im Frühmittelalter/Ireland and Europe. The Early Church*, a cura di M. RICHTER – P. NÍ CHATHÁIN, Stuttgart, 1984 (Veröffentlichungen des Europa Zentrums Tübingen).
- E. JAMES, *Bede and the Tonsure Question*, "Peritia" 3 (1984), pp. 85 – 98.
- R. KAISER, *Royauté et pouvoir épiscopal au nord de la Gaule (VII^e – IX^e siècles)*, in *La Neustrie. Les pays au nord de la Loire*, a cura di H. AT SMA (vedi), volume 1, pp. 143 – 159.
- J. F. T. KELLY, *The Letter of Columbanus to Gregory the Great*, in *Gregorio Magno e il suo tempo* (vedi), volume I, *Studi Storici*, pp. 213 – 223.
- F. KERLOUEGAN, *Grégoire le Grand et les pays celtiques*, in *Grégoire le Grand. Colloques internationaux du Centre national de la recherche scientifique : Chantilly, Centre culturel Les Fontaines, 15-19 septembre, 1982*, a cura di J. FONTAINE – R. GILLET – S. PELLISTRANDI, Paris, 1986, pp. 589 – 596.
- B. KRUSCH, *Vitae Desiderii episcopi Viennensis*, in *Passiones vitaeque sanctorum aevi merovingici et antiquiorum aliquot*, MGH, SsRrMm, III, Hannover – Leipzig, 1896, pp. 621 – 648.
- B. KRUSCH, *Proemium*, in *Ionae Vitae Sanctorum Columbani, Vedastis, Iohannis*, MGH, SsRrGg, XXXLII, Hannover, 1905, p. 1 – 144.
- *La fondazione di Bobbio nello sviluppo delle comunicazioni tra Langobardia e Toscana nel Medioevo. Atti del Convegno internazionale, Bobbio, Auditorium di S. Chiara, 1-2 ottobre 1999*, Bobbio, 2000 (Archivum Bobiense, Studia, III).

BIBLIOGRAFIA

- C. D. LAHAM, *Salutatio Formulas in Latin Letters to 1200. Syntax, Style and Theory*, München, 1975 (Münchener Beiträge zur Mediävistik und Renaissance-Forschung, 22).
- *La Neustrie. Les pays au nord de la Loire de 650 à 850. Colloque historique international*, 2 volumi, a cura di H. AT SMA, Paris, 1989 (Beihefte der Francia, 16).
- LAPIDGE, *Epilogue: did Columbanus compose metrical verse?*, in *Columbanus. Studies in the Latin Writings*, a cura di M. LAPIDGE, (vedi), pp. 274 – 285.
- J. LAPORTE, *Les sources de la biographie de Saint Coloman*, in *Mélanges colombaniens* (vedi), pp. 75 – 80.
- J. LAPORTE, *Etude d'authenticité des œuvres attribuées à saint Coloman*, “Revue Mabillon”, 45 (1955), pp. 1 – 28, 46 (1956), pp. 1 – 14, 51 (1961), pp. 35 – 46.
- R. LAPRAT, *Les Rapports de saint Coloman et de la Gaule franque aux VIe et VIIe siècle*, in *Mélanges Colombaniens* (vedi), pp. 119 – 141.
- C. LA ROCCA, *I Longobardi, i Bizantini e il castrum di Monselice*, in *Monselice nei Secoli*, a cura di A. RIGON, Padova, 2009, pp. 151 – 163.
- C. LA ROCCA, *La cristianizzazione dei Barbari e la nascita dell'Europa*, “Reti Medievali Rivista”, V (2004/2), pp. 1 – 38.
- C. LA ROCCA, *L'archeologia e i Longobardi in Italia. Orientamenti, metodi, linee di ricerca*, in *Il regno dei longobardi in Italia*, a cura di S. GASPARRI (vedi), pp. 173 – 233.
- C. LA ROCCA, *Lo spazio urbano tra VII e VIII secolo*, in *Uomo e spazio nell'alto Medioevo*, Spoleto, 2003 (Settimane, L), volume I, pp. 397 – 441.
- C. LA ROCCA, *Segni di distinzione. Dai corredi funebri alle donazioni “post obitum” nel regno longobardo*, in *L'Italia centro-settentrionale in età longobarda*, a cura di L. PAROLI, Firenze, 1997 (Biblioteca di Archeologia medievale, 13), pp. 31 – 54.
- *La storia dell'Altomedioevo italiano (VI – X secolo) alla luce dell'archeologia. Convegno internazionale: Siena, 2 – 6 dicembre 1992*, a cura di R. FRANCOVICH – G. NOYÈ, Firenze, 1994 (Biblioteca di Archeologia medievale, 11).

- *Le Chiese nei regni dell'Europa Occidentale e i loro rapporti con Roma sino all'800*, Spoleto, 1960 (Settimane, VII).
- J. LECLERQ, *L'univers religieux de s. Colomban et de Jonas de Bobbio*, "Revue d'ascetique et de Mystique", XLII (1966), pp. 15 – 30, ora anche in versione italiana, J. LECLERQ, *L'universo religioso di s. Colombano e di Giona*, in *Colombano, pioniere di civilizzazione europea*, a cura di M. TOSI (vedi), pp. 96 – 113.
- R. LE JAN, *Famille et pouvoir dans le monde franc (VII^e – X^e siècle) : essai d'anthropologie sociale*, Paris, 1995 (Histoire ancienne et médiévale, 33).
- R. LE JAN, *Convents, violence, and competition for power in seventh – century Francia*, in *Topographies of Power in the Early Middle Ages*, a cura di M. DE JONG – F. THEUWS – C. VAN RHIJN (vedi), pp. 243 – 269. Ora anche in edizione francese, R. LE JAN, *Monastères de femmes, violence et compétition pour le pouvoir dans la Francie du VII^e siècle*, in R. LE JAN, *Femmes, pouvoir et société dans les haut Moyen Age*, Paris, 2001 (Les Médiévistes Français, 1), pp. 89 – 107.
- M. MACCARRONE, *La dottrina del primato papale dal IV all'VIII secolo nelle relazioni con le chiese occidentali*, in *Le Chiese nei regni dell'Europa Occidentale* (vedi), volume II, pp. 633 – 742.
- E. MACCARTHY, *Portrait of St Columban*, in *Mélanges colombaniens* (vedi), pp. 65 – 69.
- M. MAHER, *Peregrinatio pro Christo: pilgrimage in the Irish tradition*, "Milltown Studies" 43 (1999), pp. 5 – 39.
- P. MAJOCCHI, *La fondazione di Bobbio e la politica "religiosa" Longobarda*, in *La fondazione di Bobbio nello sviluppo delle comunicazioni tra Langobardia e Toscana nel Medioevo* (vedi), pp. 35 – 55.
- R. A. MARKUS – C. SOTINEL, *Introduction*, in *The Crisis of the Oikoumene*, a cura di C. CHAZELLE – C. CUBITT (vedi), pp. 1 – 14.
- R. MARKUS, *Gregory the Great and his World*, Cambridge, 1997.
- D. MCCARTHY, *The origin of the Latercus Paschal Cycle of the Insular Celtic Churches*, "Cambrian Medieval Celtic Studies", 28 (1994), pp. 25 – 49.

BIBLIOGRAFIA

- R. MCKITTERICK, *History and Memory in the Carolingian World*, Cambridge, 2004.
- R. MCKITTERICK, *Paul the Deacon and the Franks*, “Early Medieval Europe”, 8:3 (1999), pp. 319 – 339.
- R. MCKITTERICK, *The Carolingians and the Written Word*, Cambridge, 1989.
- S. MEEDER, *The Irish Foundations and the Carolingian World*, in *L'Irlanda e gli irlandesi nell'Alto Medioevo*, Spoleto, prossima pubblicazione 2010 (Settimane, LVII).
- R. MEENS, *The uses of the Old Testament in early medieval canon law: the Collectio Vetus Gallica and the Collectio Hibernensis*, in *The Uses of the Past in the Early Middle Ages*, a cura di Y. HEN – M. INNES, Cambridge, 2000, pp. 67 – 77.
- *Mélanges colombaniens. Actes du Congrès international de Luxeuil, 20-23 juillet 1950*, Paris – Luxeuil, 1951.
- C. MERIAUX, *Gallia irradiata: saints et sanctuaires dans le nord de la Gaule du haut Moyen Âge*, Stuttgart, 2006 (Beiträge zur Hagiographie, 4).
- P. MEYVAERT, *Diversity within unity, a Gregorian Theme* “The Heythrop Journal”, 4 (1963), pp. 141 – 162, ora in P. MEYVAERT, *Benedict, Gregory, Bede and the Others*, London, 1977 (Collected studies series, 61), capitolo VI.
- C. G. MOR, *Contributi alla storia dei rapporti fra stato e chiesa al tempo dei longobardi, I. La politica Ecclesiastica di Autari e Agilulfo*, “Rivista di storia del diritto italiano”, III:1 (1930), pp. 96 – 160, ora in C. G. MOR, *Scritti di storia giuridica altomedievale* (vedi), pp. 535 – 593.
- C. G. MOR, *La Fondazione di Bobbio nel quadro del diritto pubblico ed ecclesiastico langobardo*, in *San Colombano e la sua opera in Italia* (vedi), pp. 73 – 83, ora in C. G. MOR, *Scritti di storia giuridica altomedievale* (vedi), pp. 595 – 603.
- C. G. MOR, *San Colombano e la politica ecclesiastica di Agilulfo*, “Bollettino storico Piacentino”, XXVIII (1933), pp. 49 – 58, ora in C. G. MOR, *Scritti di storia giuridica altomedievale* (vedi), pp. 605 – 613.
- C. G. MOR, *Scritti di storia giuridica altomedievale*, Pisa, 1977.

- H. MORDEK, *Kirchenrecht und Reform im Frankenreich*, Berlin – New York, 1975 (Beiträge zur Geschichte und Quellenkunde des Mittelalters, 1), pp. 1 – 82.
- A. A. MOSSHAMMER, *The Easter Computus and the Origins of the Christian Era*, Oxford, 2008.
- G. MOYSE, *Les origines du monachisme dans la diocèse de Besançon (Ve – Xe siècles)*, “Bibliothèque de l'école des chartes”, 131 (1972), pp. 21 – 104 e pp. 369 – 485.
- G. MOYSE, *Monachisme et réglementation monastique en Gaule avant Benoît d'Aniane*, in *Sous la Règle de Saint Benoît. Structures monastique et sociétés en France du Moyen Âge à l'Époque Moderne*, Paris, 1980 (Hautes Etudes Médiévales et Modernes, 47), pp. 3 – 19.
- A. MUNDO, *L'Édition des œuvres de S. Colomban*, “Scriptorium” XII (1958), pp. 289 – 293.
- J. L. NELSON, *Queens as Jezabels: Brunhild and Balthild in Merovingian History*, in *Medieval Women: Essays Dedicated and Presented to Professor Rosalind M. T. Hill*, a cura di D. BAKER, Oxford, 1978 (Studies in Church History: Subsidia, I), pp. 33 – 77, ora in J. L. NELSON, *Politics and Ritual in Early Medieval Europe*, London, 1986, pp. 1 – 48.
- J. L. NELSON, *Medieval Monasticism*, in *The Medieval World*, a cura di P. LINEHAN – J. L. NELSON, London – New York, 2001, pp. 576 – 604.
- D. NORBERG, *Une hymne de type irlandais en Italie*, in *Paradoxos Politeia. Studi patristici in onore di Giuseppe Lazzati*, a cura di R. CANTALAMESSA – L. F. PIZZOLATO, Milano, 1979 (Studia Patristica Mediolanensia, 10), pp. 347 – 357.
- F. NUVOLONE – P. TODDE, *Le Lettere e la Preghiera di S. Colombano. Versione italiana con testo latino a fronte, apparato e commento*, “Archivum Bobiense”, XXII (2000), pp. 43 – 290.
- F. G. NUVOLONE, *Le commentaire de S. Colomban sur les Psaumes rentre-t-il définitivement dans l'ombre ?*, “Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie”, 26 (1979), pp. 211 – 219.
- F. G. NUVOLONE, *Viaggiatori e pellegrini a e da Bobbio: dall'inizio ai “Miracula Columbani” (VII – X secolo)*, in *La fondazione di Bobbio nello*

- sviluppo delle comunicazioni tra Langobardia e Toscana nel Medioevo*, a cura di F. G. NUVOLONE (vedi), pp. 73 – 119.
- D. Ó CRÓINÍN, *A Tale of Two Rules: Benedict and Columbanus*, in *The Irish Benedectines. A History*, a cura di M. BROWNE – C. Ó CLABAIGH, Blackrock, 2005, pp. 11 – 24.
 - D. Ó CRÓINÍN – M. WALSH, *Cummian's Letter 'De Controversia Paschali' together with a Related Irish Computistical Tract 'De Ratione Computandi'*, Toronto, 1988 (Studies and Texts, 86).
 - A. O' HARA, *Jonas of Bobbio and The Vita Columbani. Sanctity and Community in the Seventh Century* (PHD thesis non pubblicata, University of St. Andrews), St. Andrews, 2009.
 - A. O' HARA, *The Vita Columbani in Merovingian Gaul*, "Early Medieval Europe" 17:2 (2009), pp. 126 – 153.
 - J. T. PALMER, *Anglo-Saxons in a Frankish World, 690 – 900*, Tournhout, 2009 (Studies in the Early Middle Ages, 19).
 - I. PAGANI, *Ionas – Ionatus: a proposito della biografia di Giona di Bobbio*, "Studi Medievali" terza serie, 29:1 (1988), pp. 45 – 85.
 - A. PIAZZA, *Monastero e vescovado di Bobbio (dalla fine del X agli inizi del XIII secolo)*, Spoleto, 1997 (Testi, Studi, Strumenti, 13).
 - J. M. PICARD, *The marvellous in Irish and Continental saints' lives of the Merovingian period*, in *Columbanus and Merovingian Monasticism*, a cura di H. B. CLARKE – M. BRENNAN (vedi), pp. 91 – 103.
 - L. PIETRI, *Grégoire le Grand et la Gaule: le projet pour la réforme de l'Eglise Gauloise*, in *Gregorio Magno e il suo tempo* (vedi), volume I, Studi Storici, pp. 109 – 128.
 - W. POHL, *Deliberate Ambiguity: The Lombards and Christianity*, in *Christianizing Peoples and Converting Individuals*, a cura di G. ARMSTRONG – I. N. WOOD, Tournhout, 2000 (International Medieval Research, 7), pp. 47 – 58.
 - W. POHL, *Heresy in Secundus and Paul the Deacon*, in *The Crisis of the Oikoumene*, a cura di C. CHAZELLE – C. CUBITT (vedi), pp. 243 – 264.

- W. POHL, *Introduzione. I processi etnici nell'Europa altomedievale*, in W. POHL, *Le origini etniche dell'Europa. Barbari e Romani tra antichità e medioevo*, Roma, 2000 (Altomedioevo, 2), pp. 1 – 38.
- W. POHL, *Paolo Diacono e la costruzione dell'identità longobarda*, in *Paolo Diacono – uno scrittore fra tradizione longobarda e rinnovamento carolingio. Atti del Convegno internazionale di studi, Cividale del Friuli, Udine, 6 – 9 maggio 1999*, a cura di P. CHIESA, Udine, 2000 (Libri e Biblioteche, 9), pp. 413 – 426.
- W. POHL, *Secundus von Trient*, in *Reallexikon der germanischen Altertumskunde*, a cura di J. HOOPS, volume XXVII, Berlin, 2004, pp. 638 – 639.
- W. POHL, *Telling the difference: Signs of ethnic identity*, in *Strategies of Distinction*, a cura di W. POHL – H. REIMITZ (vedi), pp. 17 – 69, ora in *From Roma Provinces to Medieval Kingdoms*, a cura di T. F. X. NOBLE, New York, 2006 (Rewriting Histories), pp. 120 – 167.
- W. POHL, *The Empire and the Lombards: Treaties and Negotiations in the Sixth Century*, in *Kingdoms of the Empire. The integration of Barbarians in Late Antiquity*, a cura di W. POHL, Leiden – Boston – Köln, 1997 (TRW, 1), pp. 75 – 133.
- V. POLONIO, *Il monastero di San Colombano di Bobbio dalla fondazione all'epoca carolingia*, Genova, 1962 (Fonti e studi di storia ecclesiastica, 2).
- S. PRETE, *La "Vita S. Columbani" di Ionas e il suo Prologus*, "Rivista di storia della Chiesa in Italia" 22 (1968), pp. 94 – 111, ora in *Colombano, pioniere di civilizzazione europea*, a cura di M. TOSI (vedi), pp. 42 – 62.
- F. PRINZ, *Columbanus, the Frankish Nobility and the territories East of the Rhine*, in *Columbanus and Merovingian Monasticism*, a cura di H. B. CLARKE – M. BRENNAN (vedi), pp. 73 – 87.
- F. PRINZ, *Frühes Mönchtum im Frankenreich. Kultur und Gesellschaft in Gallien, den Rheinlanden und Bayern am Beispiel der monastischen Entwicklung (4. Bis 8. Jarhundert)*, München – Wien, 1965 (ristampa anastatica, München, 1988).

- F. PRINZ, *Gesellschaftsgeschichtliche Aspekte frühmittelalterlicher Hagiographie*, “Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik”, 3:11 (1973), pp. 17 – 36.
- F. PRINZ, *Papst Gregor der Grosse und Columban der Jüngere*, in *Irland und Europa*, a cura di M. RICHTER – P. NÍ CHATHÁIN (vedi), pp. 328 – 337.
- J. PURCELL, *The Easter Controversy: a new perspective on an old debate* (MA thesis non pubblicata, University College of Cork), Cork, 2001).
- J. E. REKDAL, *The Irish Ideal of Pilgrimage*, in *In quest of the kingdom. Ten Papers on Medieval Monastic Spirituality*, a cura di A. HÄRDELIN, Stockholm, 1991 (Bibliotheca theologiae practicae, 48), pp. 9 – 26.
- S. REYNOLDS, *Our Forefathers? Tribes, Peoples, and Nations in the Historiography of the Age of Migrations*, in *After Rome’s Fall: Narrators and Sources of Early medieval History. Essays presented to Walter Goffart*, a cura di A. C. MURRAY, Toronto, 1998, pp. 17 – 36.
- J. RICHARDS, *The Popes and the Papacy in the Early Middle Ages, 476 – 752*, London – Boston – Henley, 1979.
- M. RICHTER, *Bobbio in the Early Middle Ages. The abiding legacy of Columbanus*, Dublin, 2008.
- C. ROHR, *Hagiographie als historische Quelle: Ereignisgeschichte und Wunderberichte in der Vita Columbani des Ionas von Bobbio*, “Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung” 103:3 (1995), pp. 229 – 264.
- B. ROSENWEIN, *Emotional Communities in the Early Middle Ages*, Ithaca – London, 2006.
- B. ROSENWEIN, *L’espace clos: Grégoire et l’exemption épiscopale*, in *Grégoire de Tours et l’espace gaulois (Actes du congrès international, Tours, 3-5 Novembre 1994)*, a cura di N. GAUTHIER – H. GALINIE, Tours, 1997, pp. 251 – 262.
- B. ROSENWEIN, *Negotiating Space. Power, Restraint, and Privileges of Immunity in Early Medieval Europe*, Manchester – New York, 1999.
- B. ROSENWEIN, *One site, many meanings: Saint Maurice d’Augaune as a Place of Power in the Early Middle Ages*, in *Topographies of Power in the Early*

- Middle Ages*, a cura di M. DE JONG – F. THEUWS – C. VAN RHIJN (vedi), pp. 271 – 290.
- B. ROSENWEIN, *Pouvoir et passion. Communautés émotionnelles en Francie au VIIIe siècle*, “Annales. Histoire, Sciences Sociales”, 58:6 (2003), pp. 1271 – 1292.
 - J. ROUSSEL, *Saint Colomban et L'Épopée Colombanienne*, 2 volumi, Besançon, 1941 – 1942.
 - J. RYAN, *The Early Irish Church and the See of Peter*, in *Le Chiese nei regni dell'Europa Occidentale* (vedi), volume II, pp. 549 – 574.
 - *San Colombano e la sua opera in Italia. Convegno storico colombaniano, Bobbio 1 – 2 settembre 1951*, Bobbio, 1953.
 - *Sancti Columbani Opera*, a cura di G. S. M. WALKER, Dublin, 1957 (Scriptores Laini Hiberniae, II).
 - K. SCHÄFERDIEK, *Columbanus Wirken im Frankenreich (591 – 612)*, in *Die Iren und Europa*, a cura di E. Löwe (vedi), pp. 171 – 201.
 - K. SCHATZ, *Il primato del Papa. La sua storia dalle origini ai nostri giorni*, Brescia, 1996. Edizione originale tedesca, K. SCHATZ, *Der päpstliche Primat: seine Geschichte von der Ursprüngen bis zur Gegenwart*, Würzburg, 1996.
 - G. SCHEIBLREITER, *Königstöchter im Kloster. Radegund († 587) und der Nonnenaufstand von Poitiers (589)*, “Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung”, 87 (1979), pp. 1 – 37.
 - R. SCHIEFFER, *Zur Beurteilung des norditalischen dreikapitel-Schismas: eine überlieferungsgeschichtliche Studie*, in “Zeitschrift für Kirchengeschichte” 87 (1976), pp. 167 – 201.
 - A. A. SETTIA, *La toponomastica come fonte per la storia del popolamento rurale*, in *Medioevo rurale: sulle tracce della società contadina*, a cura di V. FUMAGALLI – G. ROSSETTI, Bologna, 1980, pp. 35 – 56.
 - A. A. SETTIA, *Longobardi in Italia: necropoli altomedievali e ricerca storica*, in *La storia dell'Altomedioevo italiano (VI – X secolo)*, a cura di R. FRANCOVICH – G. NOYÈ (vedi), pp. 57 – 69.

BIBLIOGRAFIA

- R. SHARPE, *Medieval Irish Saints' Lives. An Introduction to Vitae Sanctorum Hiberniae*, Oxford, 1991.
- R. SHARPE, *Some problems concerning the organization of the church in early medieval Ireland*, "Peritia", 3 (1984), pp. 230 – 270.
- J. W. SMIT, *Studies on the Language and Style of Columba the Younger (Columbanus)*, Amsterdam, 1971.
- J. M. H. SMITH, *Early medieval hagiography in the late twentieth century*, "Early Medieval Europe" 1:1 (1992), pp. 69 – 76.
- C. SOTINEL, *The Three Chapters and the Transformation of Italy*, in *The Crisis of the Oikoumene*, a cura di C. CHAZELLE – C. CUBITT (vedi), pp. 85 – 120.
- C. SOTINEL, *L'échec en Occident : l'affaire de Trois Chapitres*, in *Histoire du christianisme des origines a nos jours, 3. Les Eglises d'Orient et d'Occident (432-610)*, a cura di L. PIETRI, Paris, 1998, pp. 427 – 455.
- C. STANCLIFFE, *Jonas's Life of Columbanus and his disciples*, in *Studies in Irish hagiography. Saints and Scholars*, a cura di J. CAREY – M. HERBERT – P. Ó RIANIN, Dublin, 2001, pp. 189 – 220.
- C. STANCLIFFE, *Columbanus and the Gallic bishops*, In *Auctoritas. Mélanges offerts à Olivier Guillot*, a cura di G. CONSTABLE – M. ROUCHE, Paris, 2006, pp. 205 – 215.
- C. STANCLIFFE, *The thirteen sermons attributed to Colombanus and the question of their authorship*, in *Columbanus: Studies on the Latin Writings*, a cura di M. LAPIDGE (vedi), pp. 93 – 202.
- R. STANTON, *Columbanus, Letter 1: Translation and Commentary*, "The Journal of Medieval Latin", 3 (1993), pp. 149 – 168.
- J. B. STEVENSON, *The monastic rules of Columbanus*, in *Columbanus: Studies on the Latin Writings*, a cura di M. LAPIDGE (vedi), pp. 203 – 216.
- *Strategies of Distinction: the Construction of Ethnic Communities 300 - 800*, a cura di W. POHL – H. REIMITZ, Leiden – Boston – Köln, 1998 (TRW, 2).
- C. STRAW, *Much Ado About Nothing: Gregory the Great's Apology to the Istrians*, in *The Crisis of the Oikoumene*, a cura di C. CHAZELLE – C. CUBITT (vedi), pp. 121 – 160.

- G. TABACCO, *Espedienti politici e persuasioni religiose nel Medioevo di Gian Piero Bognetti*, “Rivista di storia della Chiesa in Italia”, XXIV:2 (1970), pp. 504 – 523.
- G. TABACCO, *Milano in età longobarda*, in *Atti del 10° Congresso internazionale di studi sull’alto medioevo (Milano, 26 – 30 settembre 1983)*, volume I, Spoleto, 1986, pp. 19 – 43.
- N. TAMASSIA, *Longobardi, Franchi e Chiesa Romana fino a’ tempi di re Liutprando*, Bologna, 1888.
- S. D. TATUM, *Hagiography, Family and Columbanan Monasticism in Seventh-Century Francia* (PHD thesis non pubblicata, University of Manchester), Manchester, 2007.
- *The Crisis of the Oikoumene: The Three Chapters and the Failed Quest for Unity in the Sixth – Century Mediterranean*, a cura di C. CHAZELLE – C. CUBITT, Turnhout, 2007 (Studies in the early Middle Ages, 14).
- *Topographies of Power in the Early Middle Ages*, a cura di M. DE JONG – F. THEUWS – C. VAN RHIJN, Leiden – Boston – Köln, 2001 (TRW, 6).
- M. TOSI, *Arianesimo Tricapitolino norditaliano e Penitenza privata Iroscozzese: due piste importanti per riprendere la questione critica delle opere di Colombano, I. L’Arianesimo tricapitolino norditaliano e gli scritti antiariani di Colombano*, “Archivum Bobiense”, X – XI (1988 – 1989), pp. 9 – 118.
- M. TOSI, *Bobbio e la valle del Trebbia*, in *Storia di Piacenza*, volume I, *Dalle origini all’anno mille*, Piacenza, 1990, pp. 393 – 499.
- M. TOSI, *Introduzione*, in JONAS BOBIENSIS, *Vita Columbani et Discipulorum eius*, a cura di M. TOSI, Piacenza, 1965, p. xvii – xxxviii.
- *Towns and their Territories between Late Antiquity and the Early Middle Ages*, a cura di G. P. BROGIOLO – N. GAUTHIER – N. CHRISTIE, Leiden – Boston – Köln, 2000 (TRW, 9).
- P. VACCARI, *L’opera di San Colombano nel rinnovamento religioso dell’Alto Medioevo*, in *San Colombano e la sua opera in Italia* (vedi), pp. 5 – 20.
- R. VAN DAM, *Saints and their Miracles in Late Antique Gaul*, Princeton, 1993.

- M. VAN UYTFANGHE, *La Bible dans les vies des saints mérovingiens. Quelques pistes de recherche*, “Revue d'histoire d'église de France”, 62 (1976), pp. 103 – 112, ora in *La christianisation des pays entre Loire et Rhin (IVe – VIIe siècle). Actes du colloque de Nanterre (3 – 4 Mai 1974)*, a cura di P. RICHE, Paris, 1993 (Histoire religieuse de la France, 2), pp. 103 – 112.
- M. VAN UYTFANGHE, *Les Avatars contemporains de l'hagiographie. A propos d'un ouvrage récent sur Séverin du Norique*, “Francia”, V (1977), pp. 639 – 671.
- M. VAN UYTFANGHE, *L'hagiographie et son public à l'époque mérovingienne*, “Studia Patristica”, XVI (1985), pp. 54 – 62.
- J. M. WALLACE – HADRILL, *The Frankish Church*, Oxford – New York, 1983.
- C. WICKHAM, *Framing the Early middle Ages: Europe and the Mediterranean, 400 – 800*, Oxford, 2005.
- M. WINTERBOTTOM, *Columbanus and Gildas*, “Vigiliae Christianae”, 30:4 (1976), pp. 310 – 317.
- J. WILSON, *The Reliability of Jonas*, in *Mélanges colombaniens* (vedi), p. 81 – 86.
- H. WOLFRAM, *Origo et Religio. Ethnic traditions and literature in early medieval texts*, “Early Medieval Europe”, 3:1 (1994), pp. 19 – 38, ora in *From Roman provinces to Medieval kingdoms*, a cura di T. F. X. NOBLE, London, 2006 (Rewriting Histories), pp. 70 – 90.
- I. N. WOOD, *A prelude to Columbanus: the monastic achievement in the Burgundian territories*, in *Columbanus and Merovingian Monasticism*, a cura di H. B. CLARKE – M. BRENNAN (vedi), pp. 3 – 32.
- I. N. WOOD, *Deconstructing the Merovingian Family*, in *The Construction of Communities in the Early Middle Ages. Text, Resources and Artifacts*, a cura di R. CORRADINI – M. DIESENBERGER – H. REIMITZ, Leiden – Boston, 2003 (TRW, 12), pp. 149 – 171.
- I. N. WOOD, *Forgery in Merovingian Hagiography*, in *Fälschungen im Mittelalter. Internationaler Kongreß Monumenta Germaniae Historica*,

- München, 16 – 19 September 1986*, volume V, Hannover, 1988 (Monumenta Germaniae Historica Schriften, 33), pp. 369 – 384.
- I. N. WOOD, *Fredegar's Fables*, in *Historiographie im frühen Mittelalter*, a cura di A. Scharer – G. Scheibelreiter, Wien – München – Oldenburg, 1994 (Veröffentlichungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung, 3), pp. 359 – 366.
 - I. N. WOOD, *Ionas, the Merovingians, and Pope Honorius: Diplomata and the Vita Colombani*, in *After Rome's Fall: narrators and sources of early medieval history. Essays presented to Walter Goffart*, a cura di A. C. MURRAY, Toronto, 1998, pp. 99 – 120.
 - I. N. WOOD, *The Franks and Papal Theology, 550 – 660*, in *The Crisis of the Oikoumene*, a cura di C. CHAZELLE – C. CUBITT (vedi), pp. 223 – 241.
 - I. N. WOOD, *The Merovingian Kingdoms*, London, 1993.
 - I. N. WOOD, *The Missionary Life. Saints and the Evangelization of Europe*, Harlow, 2001.
 - I. N. WOOD, *The Use and Abuse of Latin Hagiography in the Early Medieval West*, in *East and West: Modes of Communication. Proceedings of the First Plenary Conference at Merida*, a cura di E. Chrysos – I. Wood, Leiden – Boston – Köln, 1999 (TRW, 4), pp. 95 – 109.
 - I. N. WOOD, *The Vita Columbani and Merovingian Hagiography*, “Peritia”, 1 (1982), pp. 63 – 80.
 - S. WOOD, *The Proprietary Church in the Medieval West*, Oxford, 2006.
 - N. WRIGHT, *Columbanus's Epistulae*, in *Columbanus: Studies on the Latin Writings*, a cura di M. LAPIDGE (vedi), pp. 29 – 92.
 - E. ZERUBAVEL, *Easter and Passover: On Calendars and Group Identity*, “American Sociological Review”, 47:2 (1982), pp. 284 – 289.
 - A. ZIRONI, *Il monastero longobardo di Bobbio. Crocevia di uomini, manoscritti e culture*, Spoleto, 2004 (Istituzioni e società, 3).