

Exilium

di Maurizio Bettini

Detto immigrato: sopra questo ovest
(strano catrame, bagnato impiantito)
fumando sigaretta guardingo si trapianta
ignoto Enea, che mica lo si canta.

T. Rossi, *Gente di corsa*

Talvolta la verità è grigia, e questa massima vale anche per le parole. Ve ne sono molte, infatti, rispetto alle quali la pratica della *etumología* – per i Greci la “ricerca della verità” di una parola – non sembra capace di andare al di là dell’ovvio. In questi casi le attese del filologo in cerca di precisione storica, o le speranze del filosofo bisognoso di sensi metafisici, escono alquanto frustrate. Anche per quel che riguarda la parola “esilio”, che deriva *recta via* dal latino *exilium*, la pratica dell’etimologia (i Romani la chiamavano *veriloquium*) non sembrerebbe riservare grandi sorprese. Ma è davvero così? In realtà siamo convinti del contrario. Proviamo intanto a tracciare un breve profilo linguistico di *exilium*¹.

1. Costretti ad “andar fuori”

Si tratta di un sostantivo derivato da un altro sostantivo, *exul*, il nostro “esule”, ossia “colui che soffre l’esilio”. Ma da cosa viene, a sua volta, la parola *exul*? Per i linguisti *exul* è un termine composto dalla preposizione *ex* “fuori da” e una radice **el-* che significa “andare”. Propriamente,

1. In queste pagine non intendiamo affrontare i complessi problemi, storici e giuridici, posti dall’*exilium* romano e dalla sua evoluzione (su cui si veda soprattutto G. Crifò, *Ricerche sull’“exilium” nel periodo repubblicano*, Giuffrè, Milano 1961; Id., *L’esclusione dalla città. Altri studi sull’“exilium” romano*, Università di Perugia, Perugia 1985; E. Doblhofer, *Exil und Emigration. Zum Erlebnis der Heimatferne in der römischen Literatur*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1987, pp. 49 ss.; altre indicazioni utili in *Der neue Pauly Enzyklopädie*, v [Equ-Has], Stuttgart 1998, s.v. *Exilium*, di R. Gamauf, p. 343 e s.v. *Exilliteratur*, di B. Kytzler, p. 344). La nostra intenzione, in linea con il progetto della rivista, è piuttosto quella di analizzare la “parola chiave” *exilium*: per questo motivo ci muoveremo in una prospettiva spiccatamente linguistico-culturale.

quindi, l'*exul* è colui che “va fuori da”, che esce da un determinato spazio: per conseguenza l'*exilium* definisce la “condizione di chi va fuori da”, e il verbo *exulari* (“andare in esilio”) significa propriamente “andar fuori da”. Questa radice **el-* “andare” la ritroviamo anche in un altro verbo latino, ugualmente composto con preposizione, e questo rafforza l’interpretazione che è stata proposta per *exul* e i suoi derivati. Si tratta del verbo *ambulo*, composto di *amb-* “intorno” ed **el-* “andare”: se dunque colui che *amb-ul-at* (da *amb-el-at*) è qualcuno che “va intorno a” (*amb-*), colui che *ex-ul-atur* è qualcuno che “va fuori da” (*ex-*)². Il dramma dell’esilio sembra stare tutto in questa semplice preposizione, *ex-*, “fuori da”. A Roma l’esilio appare designato tramite la nozione della *espulsione*: proprio come in Grecia viene definito *phugé*, letteralmente “fuga”, a indicare lo scampo cercato da chi abbandona la propria comunità. Essere messi fuori, fuggire: ecco la condizione degli esiliati.

Come dicevamo, talvolta la verità etimologica è grigia, e così sembra essere anche in questo caso. Almeno a prima vista, infatti, dietro la designazione dell’esilio romano non ci sembra di cogliere alcun tratto specifico o interessante, niente di più, in altre parole, di quello che potevamo aspettarci. Se poi, come alcuni hanno voluto, nella seconda parte del termine *ex-ul* (da cui *exilium*, come sappiamo) dovessimo vedere non un semplice **el-* “andare”, ma la stessa radice che sta nel greco *eláuno* “spingere”, alle risonanze della parola aggiungeremmo un po’ più di forza e di violenza. Ma si tratterebbe comunque di un’aggiunta di senso, tutto sommato, ancora abbastanza limitata³. Va detto però che queste sono le “verità” dei moderni etimologi – verità rispettabili, certo, scientificamente corrette, ma che non possono comunque farci trascurare l’esistenza di altre verità linguistiche, altri *veriloquia*, quelli che i Romani stessi asserivano riguardo alla parola *exilium*: le loro etimologie, le loro interpretazioni di questo termine, che sono assai meno grigie delle nostre. Vediamo dunque quale sarebbe stato, secondo i Romani, il *veriloquium* della parola *exilium*.

2. Cambiar terreno

Nel secondo libro del poema di Virgilio, Enea racconta a Didone che cosa accadde quando, dopo aver attraversato le fiamme e le rovine che divoravano Troia, egli giunse finalmente di fronte alla casa paterna. Come c’era

2. A. Ernout, A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Klinsieck, Paris 1963, s.v. *exul* e *ambulo*. Fra i linguisti moderni c’è comunque discussione sull’etimologia di *exilium*: un utile resumé in Doblhofer, *Exil und Emigration*, cit., pp. 54 ss.

3. Ernout, Meillet, *Dictionnaire*, cit., s.v. *ambulo*; Doblhofer, *Exil und Emigration*, cit., p. 55.

da aspettarsi, Enea, da buon (futuro) Romano, avrebbe desiderato sopra ogni cosa salvare il proprio padre. Ma Anchise non intende fuggire, anzi, distrutta Troia, rifiuta addirittura di vivere: e soprattutto «*abnegat [...] exilium [...] pati*» «si rifiuta di patire l'esilio». Questa parola è assolutamente propria in bocca ad Anchise, come lo sarebbe in bocca a qualsiasi abitante della città distrutta: si sa che i Troiani sono gli “esuli” per eccellenza, paradigma di tutti gli scacciati e di tutti i fuggiaschi. Lo erano per Virgilio e i suoi lettori, lo saranno nella modernità per Chateaubriand o Baudelaire, continuano ad esserlo per un poeta contemporaneo come Tiziano Rossi⁴. Ma ecco Servio, il commentatore antico di Virgilio, aggiungere in calce al testo questa nota: «*exilium dictum quasi extra solum*», «si chiama *exilium* quasi che fosse “fuori dal suolo”»⁵. Nella percezione del commentatore, dunque, andare in esilio significa propriamente rinunciare (*ex-*) al *solum*, al “terreno”: per Anchise quella fuga – quell'*exilium* – assumerebbe immediatamente il sapore di un distacco dal “terreno” che ha sempre calpestato, il *solum* di Troia, la sua patria. Ed ecco come Cassiodoro faceva eco a questa interpretazione della nostra parola: «*exsilium [...]* significa andarsene dal *solum*, quasi che fosse *exsolium* [...] i nostri antichi dicevano infatti *exsoles*». A Cassiodoro interessava soprattutto la grafia della parola, non solo il significato, ma la sua interpretazione è tanto chiara quanto quella proposta da Servio⁶. Chi sceglie l'*exilium* abbandona il proprio *solum*.

Questo *veriloquium* antico della parola *exilium* è certamente falso dal punto di vista della linguistica storica; ma il fatto che un Romano sentisse affiorare, dietro l'*exilium*, prima di tutto la perdita del *solum*, aggiunge a questa nozione una concretezza che la rende assai meno “grigia” di quanto potesse inizialmente apparire. Quello che si perde dal punto di vista della “verità” della ricostruzione linguistica moderna, lo si riguadagna ampiamente con la conquista di una “verità” culturale antica. Per il tramite di questa etimologia l'*exilium* assume una dimensione apertamente fisica –

4. R. de Chateaubriand, *Génie du Christianisme*, 1, 5, 14, con la ripresa della *parva Troia* dell'*Eneide* virgiliana (Garnier-Flammarion, Paris 1966, 1, pp. 187-8); C. Baudelaire, *Le cygne*, in Id., *Les fleurs du mal*, LXXXIX (Andromaca e il triste destino degli “exilés”); per Tiziano Rossi, si vedano i versi citati in esergo a questo saggio.

5. Virgilio, *Aeneis* 2, 637 s.; Servius auctus in *Vergilii Aeneidem* 2, 639.

6. Cassiodoro, *Grammatici Latini* VII, 152, 6 (ex Cornuto): «*exsilium [...] Ex solo [...] enim ire est, quasi exolium [...] Antiqui exsoles dicebant*». Il discorso verde qui essenzialmente sul problema della grafia – *exilium* senza -s- dopo la -x, o *exsilium* con la -s- dopo la -x-? Cassiodoro, con la sua derivazione etimologica di *exilium* da *ex* e *solum*, intende avvalorare la grafia *exsilium*; cfr. Isidoro di Siviglia, *Etymologiae*, 5, 27, 28. Per le etimologie antiche di *exilium* cfr. *Thesaurus linguae latinae*, v, 4, 1484, pp. 26 ss.; R. Maltby, *A Lexicon of Ancient Etymologies*, Francis Cairns, Leeds 1991, s.v.; soprattutto Doblhofer, *Exilium und Emigration*, cit., pp. 55 ss. Si rammenti lo spagnolo *destierro*, portoghese *desterro*, nel senso di “esilio” (lett. “via dalla terra”).

nella percezione culturale dei Romani, l'esilio è un fatto di "terreno". Andiamo avanti, perché i grammatici non furono i soli a pensarla così.

In una delle sue orazioni, Cicerone parlava in questo modo della pratica che ci interessa⁷:

Per quanto riguarda l'esilio (*exilium*), si può capire facilmente che cosa sia. L'esilio infatti non è una punizione, ma uno scampo e un rifugio dalla punizione. Infatti "si muta suolo" (*solum vertunt*) allorché ci si vuole sottrarre a una qualche pena o disgrazia, è per questo che si cambia sede e luogo. Pertanto non si troverà mai nelle nostre leggi, come accade invece in altre città, che un qualche reato sia punito con l'esilio; al contrario, quando gli uomini vogliono sottrarsi alla prigione, alla morte o alla vergogna, com'è stabilito dalle leggi, essi trovano rifugio nell'esilio come presso un altare.

Questo passo di Cicerone è molto interessante, e per due motivi. Il primo risiede nel fatto che in esso viene esposta in tutta chiarezza la visione che i Romani ebbero dell'esilio nel periodo più antico della loro storia: l'*exilium* infatti non costituisce una pena comminata, ma una scelta fatta per sottrarsi a una pena o a una disgrazia incombente. L'*exilium* è un rifugio, l'*exul* abbandona Roma volontariamente per cercare asilo presso un'altra città o comunità, di cui entrerà a far parte perdendo la cittadinanza romana⁸. Per conseguenza, quando a Roma si parla di *exilium*, almeno fino al periodo repubblicano, ci si riferisce a una pratica che, per noi moderni, corrisponde piuttosto a quella dell'emigrazione, con conseguente richiesta di asilo presso un altro paese. L'*exul* è propriamente un espatriato, un rifugiato. Da questo punto di vista, è inutile sottolineare che l'*exul* romano si presenta (disgraziatamente) come una figura estremamente attuale nel panorama mondiale. I migranti, i richiedenti asilo che si affacciano oggi alle coste italiane o spagnole in cerca di un'accoglienza spesso negata, agli occhi dei Romani sarebbero stati da considerare altrettanti *exules*, altrettanti Troiani che fuggono dalle rovine fumanti della loro città. Si rammenti peraltro che i Troiani, almeno inizialmente, furono respinti da tutte le terre in cui cercarono rifugio, anche quelle del *Latium*. E solo con l'intervento di Giove poterono finalmente metter fine al loro disperato vagabondare.

7. Cicerone, *Pro Caecina*, 100: «Nam quod ad exsilium attinet, perspicue intellegi potest quale sit. Exsilium enim non supplicium est, sed perfugium portusque supplici. Nam quia volunt poenam aliquam subterfugere aut calamitatem, eo solum vertunt, hoc est sedem ac locum mutant. Itaque nulla in lege nostra reperiatur, <ut> apud ceteras civitates, maleficium ullum exilio esse multatum; sed cum homines vincula, neces ignominiasque vitant, quae sunt legibus constitutae, confugiunt quasi ad aram in exsilium».

8. Cfr. *Realencyclopädie des classischen Altertumswissenschaft* (d'ora in avanti *RE*), Druckenmuller, Stuttgart 1893, s.v. *Exilium*, di G. Kleinfeller, VI, 2, pp. 1683 ss.

Il secondo motivo di interesse presente in questo passo ciceroniano, che ci riporta sul terreno più propriamente linguistico, è costituito dal fatto che l'oratore sostiene che l'*exul* è colui che *vertit solum*: colui che «cambia terreno», muta il “suolo” che ha da sempre calpestato con quello di un'altra città, in cui troverà rifugio. Cicerone gioca con l'etimologia della parola – quella che lui sente “vera”, il suo *veriloquium* – per sottolineare come il tratto fondamentale dell'*exilium* stia nel *solum* che l'esiliato è costretto a “mutare”, nel distacco dal proprio terreno per andarne a calpestare un altro. Questa associazione fra *exilium* da un lato, e *vertere solum* dall'altro, ricorre stabilmente negli autori latini: con una continuità che già da sola può testimoniare dell'importanza che i Romani attribuivano a tale legame⁹.

Per altro verso, questa associazione fra l'*exilium* e il *solum* corrisponde al fatto che, per un Romano, il termine *exilium* non designava solo la scelta di abbandonare la città, l'atto compiuto da chi va in esilio, ma anche il *luogo* fisico in cui l'esiliato trovava rifugio. Come Enea narra ancora alla regina Didone, «dopo che [...] caduta la superba Ilio, tutta la città di Nettuno non fu che rovina fumante, i presagi dei numi ci spingono a cercare remoti esili e terre deserte (*diversa exilia et desertas quaerere terras*)»¹⁰.

Non vi è dubbio, gli *exilia* verso cui i Troiani vengono spinti sono luoghi fisici, tanto concreti quanto le *terrae* verso le quali essi indirizzano le loro navi. Non è un caso, naturalmente, che anche in questo caso la menzione dell’“esilio” sia accompagnata da quella della “terra”. Questo stretto legame dell'*exilium* con il “terreno” appare infine ulteriormente confermato da un sinonimo antico di *exul*, ossia *extorris*: letteralmente “colui che sta fuori della terra”. Scegliamo ancora un esempio. Dopo che Roma fu saccheggiata e distrutta dai Galli, venne proposto di abbandonare la città e di trasferire gli abitanti dentro la mura di Veio, resa deserta a seguito della sconfitta subita dai Veienti per opera dei Romani. Ma la reazione fu pronta¹¹: «non vogliate trascinar via il popolo romano esule (*exulem*), senza terra (*extorrem*), lontano dal suolo (*solo*) patrio e dagli dei penati in una città di nemici». *Exilium*, *terra* e *solum* appaiono qui congiunti in una vera e propria triade.

9. L'interpretazione dell'*exilium* come *solum vertere* ricorre anche in Cicerone, *Pro Quintio* 60; *Philippicae* 5, 14, etc.; Livio, *Ab urbe condita* 3, 13, 9, ecc.; *Thesaurus linguae latinae*, V, 4, 1487, pp. 52 ss.

10. Virgilio, *Aeneis* 3, 1 ss. Per *exilium* come “luogo dell'esilio” cfr. *Thesaurus linguae latinae*, V, 4, 1490, pp. 72 ss.

11. Livio, *Ab urbe condita*, 5, 30, 6: «ne exsulem, extorrem populum Romanum ab solo patrio ac dis penatibus in hostium urbem agerent».

Tanta fisicità dell'*exilium*, se così possiamo definirla, potrà aiutarci a comprendere meglio il significato culturale della conseguenza a cui, nella cultura romana, inevitabilmente andava incontro colui che aveva scelto la via dell'*exilium*. All'*exul* infatti veniva comminata la *aqua et igni interdictio*, la interdizione dall'acqua e dal fuoco¹². Che cosa si intendeva con questa espressione?

3. Le sostanze della vita umana

Ce lo spiega un grammatico antico¹³: «i condannati vengono esclusi dall'acqua e dal fuoco (*aqua et igni [...] interdici solet damnatis*), tanto quanto ricevono [l'acqua e il fuoco] le spose novelle, evidentemente perché da queste due sostanze deriva più che da ogni altra la vita umana (*hae duae res humanam vitam maxime continent*)». Era costume infatti che, in occasione delle nozze, sulla soglia di casa la sposa fosse accolta con questa offerta, a significare la «comunione dell'acqua e del fuoco» con il proprio marito (*ut ignem atque aquam cum viro communicaret*)¹⁴. L'esclusione del *damnatus* dall'acqua e dal fuoco, dunque, indicava il contrario di ciò che il donarli significava in occasione del matrimonio: la fine di una “comunione”, una radicale esclusione dalle «due sostanze da cui deriva più che da ogni altra la vita umana». Qualcosa di più, e di peggio, insomma, rispetto alla perdita della cittadinanza romana che toccava a colui che sceglieva la via dell'*exilium*¹⁵.

Come si vede, la condizione dell'esiliato, a Roma, si definisce all'interno di un gioco di sostanze molto concrete: *solum* (o *terra*), *aqua*, *ignis*. Costretto a “mutare terreno”, l'esiliato veniva escluso anche dall'acqua che lo dissetava e dal fuoco che lo riscaldava, luogo fisico (*solum, terra*) e sostanze vitali (*aqua et ignis*) gli erano simultaneamente preclusi. Le testimonianze antiche ci mettono dunque in grado di “ambientare” in qualche modo l'*exilium*, di rimetterlo al centro di uno scenario molto concreto, oltre che molto simbolico. Non so quanto sia lecito trarre significati – o meglio *auguria*, come avrebbero detto i Romani – da ciò che la cultura antica lascia intravedere intorno alla condizione dell'esiliato. Ma è difficile

12. Cfr. *RE*, s.v. *Exilium* (Kleinfeller), cit., p. 1684.

13. Paolo Festo, *De verborum significatione*, 3 Lindsay: «*aqua et igni tam interdici solet damnatis, quam accipiunt nuptae, videlicet quia hae duae res humanam vitam maxime continent*».

14. Festo, *De verborum significatione*, 77 Lindsay; J. Marquardt, *Das Privatleben der Römer*, I, Hirzel, Leipzig 1879, p. 54.

15. *RE*, s.v. *Exilium* (Kleinfeller), cit.; Crifò, *L'esclusione dalla città*, cit., pp. 44 ss., secondo cui l'*interdictio* avrebbe avuto soprattutto lo scopo di escludere il condannato dalla “partecipazione alla comunità”.

resistere alla tentazione di farlo. Come sappiamo, a Roma l'*exilium* configura una condizione simile a quella del moderno rifugiato, quella cioè di chi emigra o espatria per chiedere asilo in un altro paese o presso un'altra comunità. In questo senso, lo abbiamo già detto, l'*exul* romano risulta anche una figura (purtroppo) estremamente attuale. L'«ignoto Enea» di Tiziano Rossi, che «fumando [...] si trapianta» sullo «strano catrame» da cui è coperto il nuovo suolo, costituisce una folgorante reincarnazione dell'antico esule¹⁶. Non vi è dubbio però che se il moderno rifugiato si presenta come qualcuno costretto a «mutare terreno» proprio come l'antico *exul*, egli sia spesso anche qualcuno a cui, nella propria terra, viene negata l'acqua, soprattutto, e talora anche il fuoco. Dipende solo dal «terreno» che l'esiliato è costretto ad abbandonare, se esso si trovi nel sud o nel nord del nostro mondo. Esclusione dall'acqua in Africa, crisi del gas in Russia o in Ucraina paiono oggi restituire drammatica sostanza al fantasma romano della *aqua et igni interdictio*.

Ma non abbandoniamo Roma, anzi proviamo a osservare più da vicino l'interdizione comminata all'esiliato dopo il suo abbandono della città. Questa formula, così concreta e nello stesso tempo così simbolica, contiene infatti una ulteriore dose di informazioni che sarebbe un peccato trascurare. Per raggiungere questo strato di significato, però, dobbiamo scegliere un punto di vista il più possibile *vicino* a quello condiviso dai Romani. In altre parole, dobbiamo sforzarci di essere «emici», non «etici»¹⁷: usando categorie il più possibile *interne* alla cultura che stiamo studiando, non categorie generali, desunte dalla *nostra* esperienza del mondo più che dalla loro. Proviamo dunque a porci questa domanda squisitamente «emica»: che cosa significava, all'interno della cultura romana, negare a qualcuno l'acqua e il fuoco? Il che equivale a chiedersi che cosa significava, al contrario, farne offerta. Per avviare questo discorso, potremo rivolgerci a Plauto, il celebre poeta di teatro attivo a Roma fra il III e il II secolo a.C.

In una sua commedia, la *Rudens*, la giovane Palestra chiede dell'acqua al servo Sceparnione. L'altro fa il prezioso – si capisce che in cambio vorrebbe un bacio, o forse qualcosa di più – ma la ragazza si appella a una massima che ha tutta l'aria di una norma consuetudinaria:

ti prego, perché vuoi negarmi l'acqua, che lo straniero / fornisce allo straniero?
(*quam hostis hosti commodat*)?

16. Si vedano i versi citati in esergo a questo saggio.

17. Su questo rimando a M. Bettini, *Comparare i Romani. Una antropologia del mondo antico*, in «Studi Italiani di Filologia Classica», suppl. al n. 1/2009, *La stella sta compiendo il suo giro*, Atti del Convegno internazionale di Siracusa, 21-23 maggio 2007, pp. 1 ss.

Ed ecco l'abile risposta di Sceparnione:

e tu perché vuoi negarmi una “prestazione” (*opera*) che / il cittadino fornisce al cittadino? (*quam civis civi commodat*)?

È abbastanza curioso che l'antropologia e la storia sociale possano annidarsi in un botta e risposta a sfondo erotico. Eppure è così. L'affermazione di Palestra – l'acqua la si fornisce anche a uno straniero – ha infatti tutta l'aria di rimandare a una formula codificata (ovviamente nel costume). Lo si vede dal fatto che, in questo caso, la qualifica di “straniero” non è espressa dal termine usuale, *peregrinus*, ma da quello, più arcaico e solenne, di *hostis*, che in questo caso non significa ancora esclusivamente “nemico”, come invece avverrà nel latino classico. Con *hostis* si designa qui una persona appartenente a una comunità separata, diversa dalla mia, che all'occasione potrà anche trasformarsi in un nemico. Ebbene, anche fra “stranieri” di questo tipo, dice Palestra, non ci si nega l'acqua. Quanto alla replica di Sceparnione, come si vede, egli contrappone direttamente la qualifica di *hostis* a quella di *civis*, rendendo così evidente che il gioco è proprio fra “straniero” da un lato e “cittadino” dall'altro: in una parola, fra chi *non* fa parte di “noi” (l'*hostis*) e chi fa parte di “noi” (il *civis*)¹⁸.

Dunque a Roma se lo straniero chiede acqua, bisogna dargliela. L'obbligo di mettere a disposizione questa preziosa risorsa non riguarda solo i *cives*, ma anche gli *hostes*, gli stranieri. In pratica, si tratta di un principio che si applica a *tutti* gli uomini, indipendentemente dal fatto che essi appartengano o meno alla “nostra” comunità, e anzi, con il rischio che possano apertamente trasformarsi in nemici. Teniamoci dunque fermi alla conclusione che possiamo trarre dalle parole di Palestra: a Roma l'acqua non la si nega neppure a uno straniero, a uno che “non è dei nostri”. Che dire, dunque, quando questa sostanza viene negata a qualcuno che, fino al momento in cui non aveva scelto la via dell'*exilium*, era un *civis* a tutti gli effetti? Ricordiamo le parole dell'antico grammatico: dall'acqua e dal fuoco «deriva più che da ogni altra sostanza la vita umana (*humanam vitam*)». Con questa interdizione che colpisce l'esiliato siamo al di là della cittadinanza, ciò che tocchiamo è direttamente il livello della “umanità”. Il fatto è che norme di questo tipo – concedere l'acqua all'*hostis* – fanno balenare

18. Questo significato di *hostis* – “straniero” e non “nemico”, come nell'accezione più comune – è bene attestato nel latino arcaico fin dalle *Dodici tavole*: cfr. *Thesaurus lingua Latinae*, VI, 3, 3056, pp. 18 ss., s.v. *hostis*; e *RE*, s.v. *Peregrinus*, di B. Kübler, XXXVII, pp. 639 ss. Sulla contrapposizione fra *hostis* e *civis* cfr. E. Benveniste, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, I, trad. it. Einaudi, Torino 1974, pp. 67 ss., 257 ss.; A. Borghini, M. Bettini, *La guerra e lo scambio: hostis, perduellis, inimicus*, in *Linguistica e antropologia*, Atti del convegno della Società italiana di linguistica (SLI), Lecce 1980 (Bulzoni, Roma 1983), pp. 303 ss.

l'inattesa presenza di qualcosa che sembra drammaticamente emergere nella percezione culturale contemporanea: i “diritti umani”¹⁹.

Gli incunaboli classici di questa nozione, infatti, non risiedono solo nella riflessione filosofica dei pensatori stoici e quella dei giuristi romani *in primis*, ma anche nei costumi e nelle tradizioni religiose²⁰. Abbiamo visto il caso dell’acqua a Roma, spostiamoci per un momento nell’antica Atica. Ogni anno, in questa regione della Grecia si svolgeva una cerimonia di aratura sacra, durante la quale i sacerdoti, appartenenti alla famiglia dei *Bouzúgai* (lett. «aggiogatori di buoi»), lanciavano maledizioni contro coloro che negavano fuoco o acqua a chi ne faceva richiesta, si rifiutavano di mostrare la strada a un viandante o lasciavano insepolti un cadavere²¹. Si tratta di regole che, ancora una volta, valgono non solo nei confronti dei membri della comunità, ma nei confronti di chiunque, anche di uno straniero di passaggio. Soprattutto, però, il contesto sacerdotale e religioso in cui queste maledizioni vengono rivolte mostra come tali regole fossero considerate *sacre*, derivanti all’uomo da un ordine superiore, e non da un vincolo di comunità o di cittadinanza.

Il dovere di osservare simili norme verrà ribadito più volte nel mondo antico. Cicerone le cita, infatti, come *communia* – regole di comportamento comuni a tutti i popoli – e le definisce come «cose che sono utili a chi le riceve e non creano danno a chi le dà»: «da cui derivano quelle regole comuni a tutti: non escludere dall’acqua che scorre (*non prohibere aqua profluente*), permettere di accendere fuoco da fuoco (*pati ab igne ignem capere*), dare un consiglio fedele a chi deve prendere una decisione». Seneca a sua volta riprenderà queste norme, sostituendo al dovere di fornire acqua quello di dividere il cibo con chi ha fame²².

In un certo senso, si potrebbe dire che i *communia* ciceroniani corrispondono, nel modello che propongono, alle opere di misericordia cor-

19. M. Bettini, *Diritti umani e mondo antico*, in M. Flores (a cura di), *Diritti umani: cultura dei diritti e dignità della persona nell’epoca della globalizzazione*, I, UTET, Torino 2007, pp. 400 ss.; E. Cangelosi, «*Non prohibere aqua profluente*». *Diritti umani e mondo classico*, Tesi di laurea, Università di Siena, 2006-07; M. Flores, *Storia dei diritti umani*, il Mulino, Bologna 2008, pp. 17 ss.

20. Bettini, *Diritti umani e mondo antico*, cit.; Flores, *Storia dei diritti umani*, cit.

21. *Etymologicum Magnum*, s.v. *bouzúgia*; *Anecdota graeca* I, p. 221 Bekker; Esichio, *Lexicon*, s.v. *Bouzúges*; *Corpus Paraemiographorum Graecorum*, app. I, p. 61; *Scholia ad Sophoclis Antigonem*, p. 255; Plutarco, *Coniugalia praecepta*, p. 42; *Scholia ad Aristophanis Lysistratam*, p. 397. J. G. Frazer, *The Golden Bough*, VII, Macmillan, London 1911, p. 108; M. P. Nilsson, *Geschichte der griechische Religion*, Beck, München 1967, p. 709 (Bettini, *Diritti umani e mondo antico*, cit.).

22. Cicerone, *De officiis*, I, p. 54: «ex quo sunt illa communia: non prohibere aqua profluente, pati ab igne ignem capere, si qui velit, consilium fidele deliberanti dare»; Seneca, *Epistulae ad Lucilium*, 95, pp. 50 ss.

porale della dottrina cristiana (quelle illustrate ad esempio da Caravaggio nella celebre tela del Monte Pio della Misericordia a Napoli), fra le quali, non a caso, figura il dovere di dare acqua a chi ha sete, cibo a chi ha fame e quello di seppellire i morti. Giuseppe Flavio allargava ulteriormente lo spettro²³: agli altri obblighi egli aggiungeva anche quello di usare clemenza verso i nemici dichiarati, astenendosi dal bruciare le loro terre, tagliare i loro alberi, oltraggiare i prigionieri, specialmente le donne, o maltrattare i loro animali. In definitiva, possiamo dire che questo nucleo di doveri – a cui fanno riscontro altrettante “attese” da parte di chi si trova nelle condizioni previste – è costituito da obblighi riconosciuti anche al di là dell’appartenenza alla stessa comunità. Come dicevamo, affermazioni di questo tipo costituiscono l’incunabolo classico di quei principi che oggi vengono definiti con il nome di “diritti umani”. Ma quale significato hanno, simili massime, dal punto di vista dell’*exilium* e della pena comminata all’*exul*?

Naturalmente a noi interessano in particolare le due regole – comuni a Greci e Romani, come abbiamo visto – secondo cui era obbligatorio fornire sia *acqua* che *fuoco* a chiunque ne facesse richiesta. Agli occhi dei *Bouzūgai*, i sacerdoti ateniesi dell’aratura, il rifiuto di simili prestazioni costituiva ragione sufficiente per scagliare maledizioni; e perfino nella visione “egoistica” di Cicerone, pronto a riconoscere come obbligo solo il concedere «cose che sono utili a chi le riceve e non creano danno a chi le dà», negare acqua o fuoco costituiva un comportamento riprovevole. Alla luce di queste riflessioni, insomma, possiamo renderci conto di un fatto piuttosto rilevante: la *aqua et igni interdictio*, comminata a colui che aveva scelto la via dell’*exilium*, relegava la persona del fuggiasco in una posizione che noi, oggi, definiremmo inferiore alla soglia dei “diritti umani”. Ancora una volta, è difficile sfuggire alla tentazione di attribuire un valore anticipatorio, figurale, alla situazione che la cultura romana ci presenta in materia di esilio. Balza infatti agli occhi il fatto che molti esiliati, profughi o fuggiaschi contemporanei cercano di sottrarsi proprio a una condizione che nega loro il riconoscimento dei più elementari diritti umani.

4. Perdere la lingua, perdere se stessi

Fra i molti che a Roma patirono i dolori dell’esilio, il più celebre è certamente Ovidio. Da questo punto di vista è molto interessante rileggere il diario spirituale, se così possiamo chiamarlo, che il poeta affidò ai propri versi (del resto si sa che non poté mai smettere di scrivere) quando fu

23. Giuseppe Flavio, *Antiquitates Iudaicae*, 2, pp. 146, 211-4.

relegatus a Tomi, una piccola e sperduta città sulle coste del Mar Nero²⁴. L'isolamento a cui Augusto lo aveva condannato, infatti, non era solo geografico, ma anche linguistico. Fra le lamentele più frequenti, e più amare, che il poeta ci trasmette, sta proprio quella di non riuscire a comprendere quel che gli dicono gli abitanti del luogo, anzi il timore di essere deriso per questo; e reciprocamente, la vergogna per non riuscire a farsi comprendere da loro. Tutto intorno a lui è barbarie getica, sarmatica, pontica, nessuno che sappia ricambiargli una parola nel *sermo* della sua patria. Egli è costretto a esprimersi a gesti, e quante volte avrà detto “sì” quando invece avrebbe dovuto dire “no”!²⁵ Ma non basta. Nell'animo di Ovidio sembra farsi strada anche una preoccupazione complementare: quella di perdere il controllo della lingua materna. Ma prima di rileggere queste testimonianze ovidiane, è necessario compiere un breve *excursus* – sempre di carattere “emico” – all'interno della cultura romana, per chiedersi: a quale facoltà spirituale si lega, per un Romano, la capacità linguistica? Ennio, poeta vissuto fra il III e il II secolo a.C. (uno dei padri della cultura e della letteratura latina), potrà aiutarci a rispondere.

Ennio, infatti, era un osco di Rudiae, in Apulia, il quale oltre la lingua osca conosceva anche il greco e il latino. Ed ecco come lui stesso definiva il suo trilinguismo²⁶: «Ennio diceva di avere tre cuori (*tria corda habere sese dicebat*), perché sapeva parlare greco, osco e latino». La conoscenza di una lingua sembra dunque avere direttamente relazione con il *cor* – anzi, per Ennio la diversa “competenza” in ciascuna lingua costituisce una sorta di *cor* separato. In un certo senso, è come se Ennio, con la sua capacità di parlare tre lingue diverse, possedesse anche tre diversi “cuori”. Questa condizione è così sconcertante, almeno per noi, che sorge inevitabile questa domanda: ma che cosa è il *cor* per i Romani? Qual è la definizione “emica” di questo luogo anatomico, e facoltà spirituale, nello stesso tempo? Chiediamolo ancora a Ennio, e in particolare a un frammento dei suoi *Annales*.

In uno dei brani poetici più belli della poesia latina arcaica – il sogno di Ilia, figlia di Enea –, la fanciulla sconvolta racconta alla sorella il sogno che ha appena avuto: «mi pareva», le dice, «che un uomo bello mi trascinasse

24. In epoca augustea dalla pratica dell'*exilium*, inteso come pena comminata a qualcuno, erano sorte la *relegatio* e la *deportatio*: *RE*, s.v. *Exilium* (Kleinfeller), cit. Sull'esperienza dell'esilio così come è rispecchiata dalla letteratura latina, si veda in particolare il ricco saggio di Doblhofer, *Exilium und Emigration*, cit.

25. Ovidio, *Tristia*, 3, 14, 43 ss.; 4, 1, 93 ss.; 5, 2, 67 ss.; 5, 7, 51 ss.; 5, 10, 35 ss.; 5, 12, 55, ss.; cfr. B. Rochette, *Greco, romains, barbares; contribution à l'étude de la diversité linguistique dans l'antiquité classique*, in R. Oniga, S. Vatteroni (a cura di), *Il plurilinguismo*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2007, pp. 13 ss.

26. Gellio, *Noctes Atticae* 17, 17, 1: «Ennius tria corda habere sese dicebat, quod loqui graece et osce et latine sciret».

con sé attraverso meravigliosi boschi di salici, e rive, e luoghi mai visti; poi restavo sola e vagavo, o sorella, camminavo a passi incerti, e ti cercavo, ma invano, *neque posse corde capessere*: non c'era alcun sentiero che potesse indicarmi la direzione». Con questa espressione, *neque posse corde capessere*, Ilia vuole indicare che, smarrita nel suo sogno, ella non poteva (letteralmente) «prendere col cuore», cioè non riusciva a “ritrovarsi”, a “raccapazzarsi”, come appunto capita nei sogni quando ci si sente smarriti e non si sa più dove si è²⁷. Come si vede, in questo caso, *cor* indica il luogo della consapevolezza, dell'autocoscienza. Il fatto che il *cor* costituisse per i Romani un luogo delle facoltà intellettuali, comunque, ci è confermato anche da altre testimonianze. Come dice un commentatore antico di Persio, «i filosofi della natura dicono [...] che il senno degli uomini risiede nel cuore (*homines corde sapere*)». Gli fa eco Isidoro di Siviglia: «nel cuore (*in corde*) sta ogni affezione e la radice di ogni conoscenza (*omnis [...] scientiae causa manet*)»; mentre Lattanzio aveva affermato: «il cuore [...] è ritenuto la sede della sapienza (*cor [...] sapientiae domicilium videtur*)»²⁸.

Un'ultima riflessione linguistica prima di tornare all'esperienza ovidiana dell'esilio. Vale la pena di ricordare, infatti, che questa importanza del *cor* nella rappresentazione romana delle facoltà spirituali spiega anche perché l'azione del “ricordare” – ossia del rendere attivo il serbatoio di memorie e di conoscenze posseduto da ciascuno di noi – venga espressa proprio tramite il verbo *recordor*. Si tratta di un denominativo, tratto da *cor cordis* “cuore” nel senso che conosciamo (“facoltà spirituali”), e dal prefisso *re-*. Ora, il prefisso *re-* esprime l'azione di “ritornare all'indietro”, e quindi, in alcuni casi, quella di “ristabilire una relazione con” qualche cosa. Di conseguenza, *re-cordor* significa propriamente “ristabilire una relazione attraverso il proprio cuore”, ovviamente nel senso di “ristabilire

27. Ci distacchiamo dall'interpretazione di A. Traglia, *Poeti latini arcaici*, I, UTET, Torino 1986, p. 405 n. («senza riuscire a capire dove tu fossi») e S. Timpanaro, *Cicerone. Della divinazione*, Garzanti, Milano 1994, p. 264 («non poter raggiungerti nella mia mente»), che intendono il *te* che precede nel testo di Ennio come riferito sia a *quaerere* sia a *capessere*: per noi *capessere* è piuttosto assoluto; cfr. anche O. Skutsch, *The Annals of Q. Ennius*, Oxford University Press, Oxford 1985, p. 199: tutti questi studiosi, comunque, concordano sul fatto che qui *cor* si riferisce alle facoltà intellettuali o mentali.

28. *Scholia ad Persium* 1, 12; Isidoro, *Origines*, II, 1, 118; Lattanzio, *De opificio dei*, 10, 11; cfr. anche Furio Bibaculo, 2, 7, p. 81 Morel: «en cor Zenodot, en iecur Cratetis» (W. Morel, *Fragmenta poetarum Latinorum*, Teubner, Stuttgart 1975, 1927²) = fr. 1, 2 Courtney (E. Courtney, *The Fragmentary Latin Poets*, Oxford University Press, Oxford 1993); si vedano le note di Timpanaro, *Cicerone*, cit., pp. 264 e 326. Si veda anche Catullo, *Carmina*, 64, 231, «memori tibi condita corde [...] mandata». L'importanza del *cor* come sede di affezioni spirituali appare bene anche da espressioni come *cordatus* “savio” (lett. “fornito di *cor*”), *so-cors* “pigro, stupido” (lett. “privo di *cor*”), *ve-cors* “pazzo” (lett. “che ha *cor* guasto”), ecc. Si veda anche A. Ernout, *Cor et chorda*, in *Philologica* II, Klinsieck, Paris 1957, pp. 159 ss.

una relazione attraverso le proprie facoltà spirituali”, la propria autocoscienza. Proprio quello che non riusciva a fare Ilia che, perduta nel suo sogno, non riusciva a *corde capessere*.

Ciò premesso, possiamo tornare a Ovidio, l'esule sul Mar Nero che si trova ad affrontare lo shock che gli procura la sua radicale alterità linguistica²⁹:

A volte mentre cerco di dire qualcosa (mi vergogno a confessarlo) mi mancano le parole, ho disimparato a parlare (*dedidicique loqui*). Sono circondato da suoni traci e sciti, e a volte mi sembra di poter scrivere in versi geti. Credimi, ho paura che nei miei carmi ci siano parole pontiche, e che tu le legga.

Nel suo caso, poi, la perdita del controllo sulla lingua materna suona perfino ironica, paradossale. Il signore della lingua di Roma che, praticamente, balbetta³⁰:

Io, vate romano (perdonate o Muse), sono costretto a dire la maggior parte delle cose in lingua sarmatica. Mi vergogno ma lo ammetto, ormai, non usandole da lungo tempo, le parole latine mi vengono a stento (*vix subeunt ipsi verba Latina mibi*).

Per questo, prosegue Ovidio, a volte mi esercito a parlare da solo. E infine³¹: «Ho paura di aver dimenticato il latino, perché ho imparato a parlare getico e sarmata».

Sarebbe stato certo fuor di luogo chiedere a Ovidio, nella situazione in cui si trovava, di vedere le cose “in positivo”, ossia di pensare che apprendere una nuova lingua, o nuove lingue, avrebbe allargato l’orizzonte delle sua conoscenze. In ogni caso, è certo che la consuetudine con le lingue barbare fa balenare ai suoi occhi non solo la preoccupazione di perdere la competenza della propria, ma, si intravede, l’angoscia di smarrire la sua “identità”, come diremmo noi; ovvero quella di perdere il proprio *cor*, come avrebbero detto i Romani. Acquisendo il getico, il sarmatico, lo scitico, o quel che sia, il poeta teme soprattutto di perdere se stesso. È come se Ovidio, a differenza di Ennio, fosse convinto di non poter possedere più *corda*, ma soltanto uno: romano o barbaro, scegliere il secondo significa rinunciare al primo. Sia come sia, la sua ansia dimostra che egli sentiva profondamente legati fra loro lingua e identità personale, lingua e *cor*. Per

29. Ovidio, *Tristia*, 3, 14, 45 ss. Per la scrittura ovidiana in lingua pontica, e in generale per la condizione di Ovidio nella sua deriva bilingue, cfr. F. Della Corte, *Introduzione*, in *Opere di Publio Ovidio Nasone*, II, a cura di F. Della Corte e S. Fasce, UTET, Torino 1986, in part. pp. 27 ss.

30. Ovidio, *Tristia*, 5, 7, 55 ss.

31. Ovidio, *Tristia*, 5, 12, 57.

questo, il bilinguismo gli pareva non solo temibile, ma impossibile. Ancora una volta, il mondo romano disegna sotto i nostri occhi un altro dei drammi vissuti dall'esiliato del mondo contemporaneo: il terrore di perdere, attraverso la propria lingua, direttamente se stesso. Il proprio *cor*.