Sede Amministrativa: UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA
Sedi Consorziate: UNIVERSITÀ CA' FOSCARI VENEZIA
UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI VERONA

Dipartimento di *Studi Storici, Geografici e dell'Antichità*, Università di Padova
Dipartimento di *Studi Umanistici*, Università Ca' Foscari Venezia
Dipartimento di *Studi Linguistici e Culturali Comparati*, Università Ca' Foscari Venezia
Dipartimento *Culture e Civiltà*, Università di Verona

CORSO DI DOTTORATO DI RICERCA IN: **Studi Storici, Geografici e Antropologici**
CURRICOLO: **Studi Storici**
CICLO XXX

LUOGHI E PRATICHE DI ESILIO NELL'ITALIA GOTA:
ASPETTI GEOGRAFICI, GIURIDICI E CULTURALI

Coordinatore: Ch.ma Prof.ssa Mariacristina La Rocca
Supervisore: Ch.mo Prof. Luca Fezzi

Dottoranda: Paola Lavarini

A Valerio,

compagno in questa avventura
e nella vita.

INDICE

I. INTRODUZIONE

1. L'esilio in età ostrogota visto con gli occhi di oggi.....11
2. I luoghi dell'esilio e il caso delle isole: tra isolamento e comunicazione.....14
3. Stato dell'arte
   3.1. Gli studi sull'esilio.....16
   3.2. Gli *Island Studies*.....19
4. L'esilio tra Tardo Antico e Alto Medioevo: il problema delle fonti nell'era della *digital history*.....22

II. STORIA *DEL* LUOGO E STORIA *NEL* LUOGO

1. *Placing the past*.....27
2. La denominazione come storia e identità dei luoghi.....31
3. Il *Genius Loci* dei luoghi d'esilio.....35

III. IL LESSICO DELL'ESILIO NEL DIRITTO ROMANO

1. Premessa terminologica.....43
2. Origine dell'istituto giuridico dell'esilio nella Roma arcaica e repubblicana.....46
3. *Relegatio* e *deportatio in insulam*.....53
4. L'esilio nella tarda Antichità: tra semplificazione e sovrapposizione lessicale.....56

IV. L'ESILIO NELL'ITALIA GOTA

1. La legislazione
   1.1. L'esilio durante il regno di Teoderico
      1.1.1. L'esilio temporaneo come mezzo di espiazione.....63
      1.1.2. L'esilio perpetuo della *probra adustio*.....68
      1.1.3. Attenuanti e grazia.....71
      1.1.4. L'Editto di Teoderico.....76
   1.2. L'esilio nell'Editto di Atalarico.....78
2. I luoghi
   2.1. Il *Castrum Lucullanum*
      2.1.1. L'esilio di Romolo Augustolo.....83
      2.1.2. Una proprietà contesa.....89

2.1.3. L'identificazione del sito.....92
2.1.4. Il mito delle Sirene.....94
2.1.5. La leggenda di santa Patrizia.....97
2.1.6. La villa di Lucullo.....99
2.1.7. La *translatio Sancti Severini*.....100
2.1.8. Memorie toponomastiche.....105
2.1.9. L'ultimo approdo.....106
2.2. L'isola di Vulcano
2.2.1. L'Inferno di Giovino.....110
2.2.2. Cenni geografici e archeologici dell'isola.....113
2.2.3. Vulcano e la religione pagana.....116
2.2.4. Vulcano e il Cristianesimo.....118
2.2.5. L'acqua e il fuoco come emblemi della sacralità.....124
2.2.6. L'incontro tra la natura e la divinità.....125
2.3. L'isola Martana
2.3.1. L'esilio di Amalasunta.....127
2.3.2. Evidenze archeologiche ed epigrafiche identificative nell'area del Lago di Bolsena.....129
2.3.3. Tracce dell'isola nell'*Appendix Maximiani*.....135
2.3.4. La Malta dantesca.....141
2.3.5. Sacralità cristiana: s. Cristina di Bolsena 143
2.3.6. Sacralità pagana: il rescritto di Spello.....148
2.3.7. L'esilio di William Paris.....151
2.3.8. Il Lago di Bolsena come veicolo di memorie di esclusione.....155
2.4. La percezione delle isole tra V e VI secolo
2.4.1. Isole e insularità: una breve definizione.....159
2.4.2. Rimembranze di isole ed esilio dalla Roma antica.....160
2.4.3. Isole e isolamento in Rutilio Namaziano.....163
2.4.4. Le Isole Fortunate di Cassiodoro.....167
3. Il punto di vista del soggetto esiliato: il caso di Boezio.....171

V. L'INFLUENZA DEL CRISTIANESIMO SULLA PERCEZIONE DELL'ESILIO
1. Esperienze d'esilio nei testi sacri.....179
2. Il punto di svolta di Lerino: il rifiuto del mondo e la lode dell'eremo.....183
3. Paradisi, inferni ed eremi insulari nella *Navigatio sancti Brendani*.....187

VI. CONCLUSIONI:
1. L'esilio come tema di interesse pluridisciplinare di continua attualità.....201
2. Evoluzione delle tipologie di esilio e relativa della terminologia in epoca romana: la semplificazione nella pluralità.....204
3. L'esilio in età ostrogota: aspetti giuridici.....207
4. L'esilio in età ostrogota: aspetti geografici.....210
5. L'esilio in età ostrogota: aspetti culturali.....216
6. Nuove prospettive e futuri sviluppi.....218

VII. APPENDICE
1. Immagini
1.1. *Castrum* Lucullanum.....223
1.2. Isola di Vulcano.....226
1.3. Isola Martana.....228
1.4. Isole e monaci.....229
2. Esposizione riassuntiva del lavoro svolto
2.1. Riassunto dell'elaborato finale.....231
2.2. Sintesi dei risultati ottenuti.....235
2.3. Riepilogo delle attività di ricerca.....238

VIII. BIBLIOGRAFIA
1. Fonti primarie.....245
2. Letteratura secondaria.....249
3. Sitografia.....260

- Ringraziamenti

I. INTRODUZIONE

1. *L'esilio in età ostrogota visto con gli occhi di oggi*

Questa tesi ha come oggetto l'esilio nelle sue molteplici forme; il contesto geografico e cronologico è quello del regno Ostrogoto, quindi più o meno la zona della penisola italica, tra la fine del V e la prima metà del VI secolo d.C. Il tema dell'esilio torna ciclicamente a interessare gli studiosi di varie discipline e infatti al momento ci sono già in atto altri studi e ricerche, che trattano di esilio e di pratiche d'esclusione politica simili. Tale interesse, oltre a costituire una chiave di lettura storica, è ultimamente rafforzato dagli eventi dell'attualità e ciò attiva soprattutto quei filoni di ricerca che hanno a che fare con la contemporaneità. Non solo storia, quindi, ma anche sociologia, scienze politiche, studi sulle relazioni e sul diritto internazionale, sui diritti umani, ecc.

Tanto va che a questo specifico tema ha certo contribuito in maniera più o meno propria – e a volte anche impropria – il sentire dei problemi dell'attualità. Tra questi in primo luogo l'ondata migratoria verso l'Europa – con l'Italia, la Grecia e i paesi balcanici in prima linea – proveniente principalmente dal continente africano (in particolar modo dalla area subsahariana) e dal Medio Oriente, ma anche dal subcontinente indiano. Tra i protagonisti di questa ondata non mancano persone che cercano di fuggire da guerre intestine o con altri stati, dal terrorismo perpetrato da chi aderisce allo Stato Islamico o a *Boko Haram*, altre fuggono da crisi economiche personali o dello stato di provenienza e altre ancora da zone in cui i diritti umani, politici e religiosi non esistono o non sono rispettati. Per molti di questi migranti l'allontanamento dalla loro terra è una scelta forzata e per questo richiedono che sia loro riconosciuto lo status di rifugiati politici. Nella sensibilità più ampia non sono mancati a livello mediatico dei paralleli con l'esilio, poiché sebbene essi abbiano lasciato il loro paese volontariamente e non perché banditi, la loro partenza è stata la conseguenza forzata delle condizioni che non permettevano loro la permanenza nel paese d'origine, se non a rischio dell'incolumità propria e della loro famiglia[1]. Ricordiamo anche

[1] Per fare qualche esempio dell'uso attuale del termine esilio, si può pensare alla regista italiana Barbara Cupisti, che nel 2015 ha diretto una trilogia di documentari sui profughi e ha utilizzato in questo senso il termine esule/esilio all'interno dei titoli: *Esuli – Le guerre*, *Esuli –Tibet*, *Esuli – l'ambiente*. La logopedista ed etnopsichiatra Francine Rosenbaum ha pubblicato nel 2013 il libro intitolato *Le umiliazioni dell'esilio. Le patologie della vergogna dei figli dei migranti*, in cui si accosta appunto la migrazione all'esilio; simile al precedente è l'esempio del libro curato da Marina Calculli e da Shady Hamadi, dal titolo *Esilio siriano*, al cui interno si parla di semantica dell'esilio, facendo rientrare in questa categoria migranti, rifugiati e apolidi, ma

un caso mediatico molto recente di un esilio quello del presidente della Catalogna Carles Puigdemont, fuggito in Belgio dopo la dichiarazione di indipendenza della sua regione, in seguito alla vittoria del referendum consultivo. Puigdemont ha definito se stesso "in esilio" e infatti ha attivato il sito internet <president.exili.eu>[2].

Al di là dalla pertinenza e dalla correttezza con cui i media utilizzano il termine "esilio„, adattandolo di volta in volta alla situazione del momento, questi eventi smuovono gli interessi degli studiosi su questo tema, poiché l'esilio (sia come bando che come confino, sia di singoli individui che di gruppi o di categorie di persone) è una pratica di esclusione a scopi politici o sociali di antichissima origine e cui si è continuato a far ricorso da allora sino ai giorni nostri.

Secondo il vocabolario edito dall'Istituto della Enciclopedia Italiana, con "esilio„ si intende in primo luogo la

> «Pena limitativa della libertà personale, che consiste nell'allontanamento del cittadino dalla patria; può essere temporaneo o a vita, e ha carattere di stabilità per tutto il tempo che dura la pena. Il termine può indicare anche il volontario abbandono della patria, per sottrarsi a una persecuzione, a violenze civili o politiche, o per altri motivi».

Tra gli altri significati è segnalato quello di «Vita ritirata e solitaria – e – […] Nel linguaggio ascetico, la vita terrena contrapposta alla vera patria celeste». In questa tesi si parlerà anche di questi due ulteriori significati di esilio in senso lato, che anzi, saranno considerati come l'approdo di una trasformazione che si è accentuata proprio nei secoli considerati.

---

il senso della parola "esilio" è poi ulteriormente ampliato, attraverso un accostamento alla censura, come «esilio dalla storia».

[2] La stampa internazionale ha subito fatto sua questa definizione e ciò ha rinfocolato anche nell'opinione pubblica l'interesse sull'esilio, soprattutto in questa forma. Il quotidiano francese *Le Temps*, per esempio, con l'eloquente titolo «*Puigdemont en Belgique, un exil politique ou judiciaire?*», ricorda come ad oggi non esista una sola tipologia di esilio e che non sia così facile distinguerne una dall'altra in modo inequivocabile. Alcuni quotidiani online di lingua inglese, infatti, parlano di «*the self-imposed exile*», come il *The Guardian*, la *Bbc* e il *The Washington Post*. Dall'uso che se ne fa in questi contesti, si evince che oggi per "esilio„ si intende l'essere lontani dal proprio paese, contro la propria volontà e a prescindere che vi sia stati cacciati o che si sia fuggiti per evitare peggiori condizioni o conseguenze.

Lo scopo principale dell'esilio è dunque quello di isolare. L'isolamento è più marcato e più visibile dall'esterno nel caso di una relegazione/confino, perché tale pratica rinchiude il soggetto esiliato all'interno di un luogo geografico, limitandone fortemente la mobilità e parzialmente contatti con l'esterno. Anche se in modo minore anche il bando mira a isolare, poiché tale provvedimento allontana il nemico dal luogo in cui egli gode dei suoi contatti, degli appoggi e dei mezzi. L'essere allontanati dalla propria rete sociale crea un isolamento e rende particolarmente difficoltosa la capacità di agire nonostante a tali soggetti non sia impedita la mobilità se non attraverso l'interdizione dal luogo da cui si è stati banditi. In questa tesi quindi, con gli occhi dello studioso, andremo a porci le seguenti domande relative al periodo preso in considerazione: quali sono stati i luoghi, i protagonisti, i sentimenti, le istituzioni che hanno caratterizzato il tema dell'esilio.

2. *I luoghi dell'esilio e il caso delle isole, tra isolamento e comunicazione*

Come vedremo, particolarmente significativo sarà il discorso delle isole, che rivestono un'importanza di vario tipo per le loro particolari e peculiari caratteristiche geografiche, a partire dal confine che al tempo stesso definisce, divide e fa incontrare i due elementi caratterizzanti della terra e delle acque. Ho ritenuto fosse appropriato procedere attraverso un metodo induttivo, partendo dai singoli casi, alla ricerca di una regola generale, dai quali è emerso che i luoghi prescelti solitamente per questa pratica giuridica escludente fossero le isole, le quali rimasero una costante anche nella trasformazione dell'esilio da pratica coercitiva e strumento legale dell'autorità politica, a stile di vita religioso volontario.

In alcuni casi i luoghi geografici sono stati utilizzati come vere e proprie prigioni; più uno spazio ha limiti ben definiti e più sono ridotti, maggiore è l'isolamento e dunque l'efficacia dell'esilio. Proprio per questo il luogo ideale per escludere e allontanare – quindi per esiliare – sono quelle porzioni di territorio molto delimitate e circondate da un vasto spazio ostile all'uomo e dunque invalicabile. In una sola parola: le isole. Isole non solo in quando piccole parti di terre emerse circondate da acque (dolci o salate), ma anche oasi attorniate dalle sabbie o dalle pietre del deserto, oppure insediamenti all'interno di intricate foreste o su impervie montagne. La tipologia degli ambienti che circonda questi luoghi fa sì che queste isole *tout court* siano difficilmente raggiungibili, ma al tempo stesso esse rappresentano tappe fondamentali per rendere possibile l'attraversamento di tali spazi. L'isola è dunque uno spazio che rinchiude e dunque esclude, ma è anche un imprescindibile punto di incontro e di scambio di uomini, merci, idee e culture.

Questa forte ambivalenza, che caratterizza le isole e gli ambienti ad esse simili, ha interessato spesso gli studiosi, non solo i geografi, ma anche tutti coloro che, pur occupandosi di discipline differenti, si sono resi conto che l'incontro con l'insularità caratterizzava il loro oggetto di studio in modo singolare e unico, rispetto ad altre situazioni simili in cui però non era presente questa peculiarità geografica. Le isole e i suoi abitanti devono innanzitutto affrontare i problemi tipici di quell'ambiente e sviluppare strategie ad hoc, come economia, sistemi produttivi, mezzi di comunicazione con l'esterno; inoltre l'habitat

insulare influenza anche l'identità dei suoi abitanti, nativi o acquisiti, come ad esempio artisti o letterati la cui produzione è influenzata proprio dall'ambiente insulare in cui essi vivono e producono.

3. Stato dell'arte

3.1. Gli studi sull'esilio

Il tema dell'esilio desta notevole interesse prima di tutto in ambito storico, con ricadute e contaminazioni in molte discipline, come la psicologia, la sociologia, il diritto, le scienze politiche, ecc. Gli studi che sono stati svolti fino ad ora si sono generalmente concentrati sull'età contemporanea e in particolar modo sul XIX e XX secolo, prendendo come oggetto di studio soprattutto l'autoesilio di individui, gruppi o categorie di persone perseguitate, le espulsioni da luoghi o istituzioni, le condanne al confino di nemici politici durante i regimi dittatoriali, ecc. Questa tematica è stata recentemente estesa anche agli anni più recenti, prendendo in considerazione i conflitti della fine del XXI secolo; oggi, come ho già detto, l'interesse ha ripreso ulteriore forza a partire dai grandi flussi migratori verso l'Europa, che partono dalle zone di guerra o di povertà economica e sociale. In quest'ottica i migranti possono in qualche modo essere considerati esuli poiché, sebbene "volontariamente", essi sono costretti a lasciare i loro paesi d'origine come unica alternativa a una probabile morte precoce o all'assoluta miseria.

In realtà si tratta di un interesse precedente, nelle sue diverse declinazioni e nei più svariati contesti, che ha catalizzato costantemente l'attenzione degli studiosi del mondo accademico a livello europeo a partire dalla seconda metà del '900, prendendo avvio dalle riflessioni sulle vicende di quelle categorie di persone che dovettero fuggire dall'Europa, poiché perseguitate da parte dei regimi nazifascisti. Tale interesse si è organizzato e ha preso forma in istituti di ricerca soprattutto a partire dagli anni '90. Alcuni esempi che lo testimoniano sono il *Research Centre for German and Austrian Exile Studies* presso l'*Institute of modern languages research (EXILE)* della *School of Advanced Studies* alla *University of London*[3], fondato nel 1995, oppure vi è una biblioteca dedicata all'esilio di intellettuali austriaci tra il 1933 e il 1938, la *Österreichische Exilbibliothek*, fondata nel 1993 presso la *Literaturhaus Wien*, la quale si presenta come archivio di studi sull'esilio di

[3] Research Centre for German and Austrian Exile Studies (EXILE), goo.gl/XCvkrg (url consultato il 01/12/2017).

scrittori e figure culturali in "esilio e migrazione" e come la più grande biblioteca specializzata in "esilio culturale" (The Austrian Archive for Exile Studies)[4]. L'esilio associato al tema delle migrazioni e delle arti rappresenta un connubio presente anche in area francese, infatti il *Collège d'études mondiales* della *Fondation maison des sciences de l'homme*[5] (parte della Université Sorbonne Paris Cité, che riunisce le università parigine Université Sorbonne Nouvelle Paris 3, Université Paris 5 Descartes, Université Paris 7 Diderot e Université Paris 13), fondato più di recente dal sociologo Michel Wieviorka nel 2011, ha attivato numerose iniziative di ricerca sul tema esilio e migrazione. Esilio e letteratura è un binomio ancor più rappresentato in Francia, attraverso varie iniziative universitarie, come le giornate di studio organizzate nel 2015 e nel 2016 dalla Université Sorbonne Nouvelle Paris 3[6] o dalla Université Vincennes – Saint-Denis Paris 8[7]. Vi è inoltre anche una collana dedicata agli *exile studies,* curata da Franziska Meyer[8], pubblicata dalla casa editrice Peter Lang, specializzata in scienze umane e sociali, ma anche in questo caso il focus è posto sull'esilio di artisti e scrittori nell'età contemporanea, in particolar modo sui perseguitati del periodo nazista.

Per gli altri periodi storici, la situazione è molto diversa. La tematica dell'esilio è stata abbastanza approfondita per quanto riguarda l'antica Roma, ma circoscrivendo l'interesse soprattutto ai tratti giuridici e letterari, con lo scopo di dare sostanzialmente una definizione e una denominazione chiara delle pratiche di esilio esistenti in quell'epoca (es.: *aqua et igni interdictio, relegatio* o *deportatio in insulam,* ecc.). Riguardo le esperienze di esilio, gli studi fino ad ora si sono soffermati principalmente sui casi più celebri, come quello di Cicerone dopo la sventata congiura di Catilina e quello di Ovidio deportato

[4] Questo archivio aderisce al progetto tedesco che si occupa di artisti in esilio dalla Germania nel periodo 1933-1945, il *Künste im Exil*, che nella homepage del suo sito riporta: «*When does a person go into exile? Does someone have to fear for his or her life before he can be said to be living in exile? There are very many and very different reasons for leaving one's country and not all of these have to do with political persecution. Just as varied as the reasons of exile are the effects it has on artists and the arts*» (goo.gl/VRtsDZ, url consultato il 01/12/2017).

[5] Fondation maison des sciences de l'homme - Collège d'études mondiales, goo.gl/3a6DpX (url consultato il 01/12/2017).

[6] Exils des langues, langues d'exil : les deux rives de la Méditerranée, goo.gl/UKLRq9 (url consultato il 01/12/2017).

[7] (S')Exiler, goo.gl/QpyzEx (url consultato il 01/12/2017).

[8] *Exile Studies, Edited By Franziska Meyer* goo.gl/G8aT8z (url consultato il 01/12/2017).

a Tomi[9]. Questi studi, seppur circoscritti al periodo più antico rispetto a quello qui approfondito, sono stati presi in considerazione in questa tesi, come indispensabile base storica e giuridica da cui partire.

Per quanto riguarda il Medioevo la quantità degli studi in corso è notevolmente più scarna e le ricerche fatte fino ad ora sull'esilio si sono concentrati prevalentemente sull'Italia nel periodo dei Comuni e sui casi più famosi (ad esempio Dante)[10]. Da questa riflessione prende il via l'idea di approfondire un tema poco studiato, visto all'interno di un periodo che è il campo di studi di un numero assai esiguo di ricercatori, soprattutto in Italia. Di recente l'École Française de Rome ha realizzato un progetto di ricerca sull'esclusione nelle sue più svariate forme durante il Tardo Antico e l'Alto Medioevo, intitolato *L'exclusion dans les sociétés du haut Moyen Âge - VIe-XIIe siècle : formes, catégories et réactions*[11] (aa. 2012-2015); tra le varie forme di esclusione è stata presa in considerazione anche quella dell'esilio. Ad occuparsene principalmente è stata Julia Hillner, della Sheffield University, la quale ha concluso la sua lunga ricerca con la recente pubblicazione della sua monografia *Prison, punishment and penance in Late Antiquity*[12] del 2015.

Nel settembre del 2016 si è svolto ad Halle, in Germania, un workshop (al quale tra l'altro la sottoscritta ha partecipato) organizzato dalla Theologische Fakultät / Franckesche Stiftungen della Martin-Luther Universität di Halle-Wittenberg, dal titolo "*Exile in Late Antiquity and the Early Middle Ages*". Questo incontro ha permesso di fare il punto della situazione sugli studi sull'esilio tra Tardo Antico e Alto Medioevo al momento attivi in diverse università europee e di mettere in relazione chi se ne occupa. Il laboratorio era l'occasione per presentare in anteprima la banca dati sugli ecclesiastici in esilio tra l'anno 325 e il 600: *The Migration on Faith, Clerical Exile in Late Antiquity*[13]. Il workshop di Halle ha fatto emergere che in quel momento erano attivi diversi studi sull'esilio. Oltre al mio progetto presso la scuola di dottorato delle università di Padova, Venezia e Verona, ce ne

[9] A titolo esemplificativo su questi due argomenti di vedano: Fezzi, *Catilina*; Narducci, *Perceptions of exile in Cicero: The philosophical interpretation of a real experience*, p. 55-73. Desiato, *Il doppio esilio di Ovidio*, pp. 203-210.
[10] Cfr. Heers, *L'esilio, la vita politica, la società nel Medioevo* (1997) e il più recente Milani, *L'esclusione dal Comune* del 2003.
[11] *L'exclusion dans les sociétés du haut Moyen Âge*, goo.gl/6KQEeq (url consultato il 01/12/2017).
[12] Hillner, *Prison, punishment and penance in Late Antiquity*.
[13] *The Migration of Faith: Clerical Exile in Late Antiquity*, goo.gl/GXKjpF (url consultato il 01/12/2017).

sono attivi all'università di Manchester, condotti dall'allora *Ph.D. student* in *Classics and Ancient History* Melissa Markauskas, all'università Paris-Ouest Nanterre con Ariane Bodin, che conduceva una ricerca su "*Les manifestations sociales de l'être-chrétien en Italie et en Afrique romaine : début du IVe siècle-fin du VIe siècle*", a Edimburgo con Belinda Washington *Ph.D. student* della School of History, Classics and Archaeology e a all'università di Alcalà ad opera del professor Jaime de Miguel López, che si occupa di "*Destierro y exilio en el Mediterráneo Antiguo*", insieme agli allora dottorandi Aitor Fernández Delgado e Noelia María Vicent Ramírez. L'Università di Sheffield, sede di coordinamento del progetto anglo-tedesco, partecipa con direzione della professoressa in storia medievale Julia Hillner, insieme al ricercatore Dirk Rohmann, con la collaborazione del *Ph.D. student* Harry Mawdsley. La parte tedesca del progetto vede la partecipazione del professore Storia della Chiesa Antica Hanns Christof Brennecke della Friedrich-Alexander-Universität, Elisa Victoria Blum della Martin-Luther Universität. Infine, hanno partecipato la professoressa di Storia della Chiesa Uta Heil dell'università di Vienna e Jakob Engberg anch'egli professore di Storia della Chiesa, nella danese Aarhus University. Si prevede quindi uno sviluppo di questi temi da parte anche di giovani studiosi, ma non solo.

Recentemente (nel marzo del 2017) è stata pubblicata una *call for submissions* per la pubblicazione di un volume dal titolo *Topology of Exile and Identity Formation*[14], che sarà curato da Gila Aloni and Larissa Tracy e accoglierà i contributi degli studiosi che si occupano di diverse discipline medievistiche[15].

3.2. Gli Island Studies

L'isola trova un punto di riferimento particolarmente significativo negli *Island Studies*. La peculiarità ambientale delle isole, proprio in virtù di questo isolamento che ne conserva più a lungo gli aspetti tipici lontano da contaminazioni esterne persistenti, ha

[14] goo.gl/CDf2v1 (url consultato il 01/12/2017).
[15] Vi è infine il progetto di Giammarco De Angelis, ricercatore dell'università di Padova, di organizzare un incontro avente per tema l'esilio nel Medioevo, ma in età precomunale, al fine di colmare la vistosa lacuna storiografica.

fatto sì che coloro che sono uniti da questo interesse si riunissero per dar vita a quel filone di ricerca, che si occupano di studiare le isole a 360 gradi. Le ricerche di questo genere, che si svolgono in ambito accademico, si esprimono principalmente attraverso l'*Island Studies Journal*, rivista ufficiale della *International Small Islands Studies Association (ISISA)*[16], pubblicata a partire dal 2006 dall'*Institute of Island Studies* della University of Prince Edward Island, in Canada. Un'altra rivista simile è il *Journal of Marine and Island Cultures* dell'omonimo istituto, che ha sede presso la Mokpo National University, della Repubblica di Corea, la quale si occupa di pubblicare gli studi che riguardano «*marine and island cultures in the Asia-Pacific Region as well as in the American, European and Mediterranean Regions*»[17]. Le sedi di questi due centri di ricerca accademici che si occupano di insularità (una in Nord America e l'altra nell'estremo est asiatico) dimostrano che l'interesse per questa tematica sia diffuso a livello globale. Gli *Island Studies* si concentrano principalmente sugli aspetti culturali, economici e sociali delle isole al giorno d'oggi, ma ciò può essere ugualmente d'aiuto agli storici, i quali possono attingere da tali studi spunti nuovi e sguardi inediti sulle vicende già analizzate attraverso i metodi storiografici tradizionali. A interessarsi a questo oggetto di studi non sono solo quelle istituzioni che hanno fatto delle isole un quasi esclusivo campo di ricerca, ma la geografia tout court si occupa costantemente di insularità[18].

L'ingresso della dimensione spaziale come oggetto fondamentale di studio, anche al di fuori delle discipline geografiche, si deve allo *spatial turn*. A partire dagli anni '70-'80 del secolo scorso questa svolta ha fatto sì che lo spazio non fosse più relegato a mero sfondo degli eventi, ma fosse finalmente preso in considerazione come uno dei protagonisti delle vicende, in grado di interagire attivamente con gli altri attori della scena. Nel caso della storia lo *spatial turn* ha fatto comprendere come lo spazio non sia meramente lo scenario passivo delle vicende storiche, bensì una variabile in grado di influenzare l'andamento degli eventi. L'importanza della dimensione geografica nell'andamento e nello

[16] www.isisa.org (url consultato il 1/12/'17).
[17] jmic.online (url consultato il 1/12/'17).
[18] Un esempio di ciò, all'interno della nostra scuola di dottorato, è ben rappresentato da Federica Cavallo, ricercatrice all'Università Ca' Foscari di Venezia, che ha fatto dell'insularità uno dei suoi principali interessi Si vedano in merito a questo contesto principalmente i seguenti suoi articoli: Cavallo, *Insularità e portualità come dialettica spaziale tra apertura e chiusura*, pp. 1-7 del 2013 e Cavallo, *L'insularità tra teoria geografica e archetipo culturale*, pp. 281-313 del 2002.

sviluppo delle vicende storiche è ancor più evidente in un territorio dalle caratteristiche particolari e intrise di significato come nel caso delle isole. Il peso di tale dimensione è così rilevante da essere in grado di costruire un'identità geografica, in grado di influenzare gli eventi collegati a un luogo.

4. *L'esilio tra Tardo Antico e Alto Medioevo: il problema delle fonti nell'era della* digital history

La ricerca delle fonti è stata condotta, oltre che con sistemi tradizionali, anche con il supporto delle banche dati, particolarmente prezioso per l'arco cronologico e l'area geografica interessati. Si è trattato quindi di una ricerca terminologica fatta su banche dati e fonti digitalizzate e interrogabili anche attraverso ricerche incrociate per mezzo di filtri di ricerca (quindi non solo tramite volumi cartacei scannerizzati con Optical Character Recognition). Accanto a elenchi di termini da ricercare sulle fonti, a partire dalle parole che indicassero direttamente o indirettamente l'esilio (quindi *exilium*, *relegatio, deportatio, peregrinatio*, etc. e ovviamente loro declinazioni), si è approfondito attraverso l'individuazione del lessico utilizzato per indicare i soggetti sottoposti e ordinanti tale pena (per es.: *exsul/expulsor*…) e infine i verbi derivanti da queste due categorie (*exulare, relegare, expellere*…). Oltre a ciò, le banche dati mi hanno permesso di verificare la tipologia dei luoghi più ricorrenti che fossero connesse alle varie pratiche dell'esilio (come ad esempio: *insula, turris, arx, oppidum*…). Importante è stata anche la verifica, sempre sulle banche dati, del lessico inscritto nelle categorie pena, soggetto, verbo, luogo. Ciò ha permesso tra le altre cose di avere un dato statistico sugli abbinamenti più frequenti e significativi (pena/luogo, soggetto/luogo, verbo/luogo) al fine di individuare in modo più pertinente le fonti che trattassero di luoghi di esilio[19].

Durante le varie fasi del lavoro sono emerse numerose problematiche, che hanno spesso implicato una rivalutazione delle metodologie da applicare, sia parzialmente del progetto di ricerca, naturalmente tenendo presente che le banche dati non permettono

[19] Il mezzo di ricerca cui ho fatto ricorso più spesso per quanto riguarda le fonti primarie sono state varie piattaforme informatiche, a partire dal sito "Digital MGH" (www.dMGH.de) che contiene tutti i volumi dei *Monumenta Germaniae Historica* digitalizzati con sistema OCR, che permette di fare ricerche terminologiche semplici all'interno di uno o di tutti i volumi. Sempre per lo stesso corpus di fonti molto più utile e fondamentale per la ricerca incrociata dei termini – oltre che per poter delimitare cronologicamente la ricerca – è stata la banca dati eMGH, appartenente all'insieme delle risorse "Brepol*is*" della Brepols Publishers Online (www.brepolis.net). Le risorse informatiche sono state utili anche per la ricerca bibliografica, a partire da quelle fornite dalla biblioteca dipartimentale come il Portale AIRE (metaricerca.cab.unipd.it), insieme ad altri siti di ricerca bibliografica specifici per la medievistica, tra i quali Reti Medievali (www.rmoa.unina.it) e Regesta Imperii (www.regesta-imperii.de). Infine, si è utilizzato anche il Computational Historical Semantics (comphistsem.org) al fine di superare l'ostacolo rappresentato dalle varianti grafiche di uno stesso lemma.

quella elasticità richiesta da una lingua quale è il latino e le sue evoluzioni successive. Altro problema è la pluralità delle accezioni semantiche dei termini legati all'esilio, pluralità determinata anche dalle stratificazioni cronologiche e culturali delle zone di redazione dei documenti[20]. Teniamo conto ad esempio che i verbi che indicano l'azione del bandire o di andare in esilio possono essere molti e per nulla tecnici o specifici del linguaggio giuridico. Infine, sia la pena, sia i luoghi, sia i soggetti possono essere indicati per mezzo di perifrasi e ciò è impossibile da poter ricercare e individuare per mezzo degli strumenti informatici da me utilizzati. Ciò naturalmente ha esaltato la validità dei metodi di ricerca più 'tradizionali'.

Tutte queste ragioni, del resto già da subito evidenti, hanno portato alla necessità di una definizione molto precisa dell'ambito di una ricerca che in teoria avrebbe potuto essere più ampia. I limiti cronologici e geografici sono quelli del regno goto d'Italia. Decisione che forse limita le possibilità di osservare l'evoluzione dell'esilio tra il Tardo Antico e l'Alto Medioevo, ma che permette di affrontare l'argomento con la profondità necessaria. Del resto, la scelta del periodo ostrogoto, come si vedrà, fu un momento storico caratterizzato da una volontà di continuità legittimante con il periodo precedente, ma anche di grandi trasformazioni politico-culturali.

Naturalmente si è scelto di dare peso maggiore agli aspetti più inediti o scarsamente approfonditi, per fare emergere realtà che erano rimaste a mio avviso inosservate. Utile è stata l'introduzione del concetto di *Genius Loci* – utilizzato fino a questo momento soprattutto in ambito architettonico-paesaggistico – per dare una svolta 'geografica' al mio progetto, chiaramente 'storico'. La precisazione dell'ambito di ricerca all'interno di un solo regno post-romano ha inoltre dato la possibilità, lavorando con un numero di fonti facilmente maneggiabile e osservabile, di fare emergere modalità e tipologie di riflessioni di tipo geografico, giuridico, culturale e dei soggetti coinvolti (esiliati ed esilianti), che vanno a costituire un metodo di lavoro che potrebbero essere applicato anche per gli altri regni, per poter infine farne uno studio di più ampio respiro. Utile a prescindere è stata

[20] Solo per fare alcuni esempi banali: il termine di ricerca principale *exilium*, si può ritrovare anche nella variante *exsilium*, così come *exul/exsul*. Ci sono inoltre delle parole usate in modo "improprio" per indicare l'esilio, come il verbo *peregrinor* utilizzato soprattutto nel contesto mondo monacale irlandese. Oppure c'è anche il rischio di incorrere in parole con uguale grafia, ma con significato diverso (v. *rĕlēgo* = 'relegare', esiliare… e *rĕlĕgo* = 'raccogliere nuovamente, riavvolgere, rileggere', ecc.).

anche la considerazione dell'origine romana dell'istituto o giuridico e sulla sua applicazione, in particolar modo sulla *relegatio in insulam*, introdotta nel I secolo a.C. e peculiare nel regno goto d'Italia.

II. STORIA *DEL* LUOGO E STORIA *NEL* LUOGO

1. *Placing the past*

Con lo *Spatial Turn* degli studi accademici in ambito umanistico la geografia si è vista rivalutare e le si è data un'importanza prima inedita nelle discipline non prettamente geografiche, tra le quali la storia. Con l'*humanistic turn*, avvenuto tra la fine degli anni '60 e l'inizio degli '80, la geografia ha ampliato il suo campo di indagine con lo scopo di rispondere alle domane di *dove* si è nel mondo, ma anche a *come* si è in un determinato posto e chi sono i soggetti, che agiscono in quella dimensione storico-geografica[21]. Ciò è qualcosa di più dell'una sommata all'altra, perché l'ambiente in cui un determinato evento avviene non è soltanto lo sfondo, come un fondale immobile e ininfluente di un teatro, ma un'entità che dà vita, che impedisce e determina direttamente i fatti[22]. La geografia, ossia la descrizione della Terra o di una sua porzione, intrecciata alla cronologia, cioè alla successione temporale di eventi storici, può dare informazioni altrimenti non deducibili dalle due discipline prese singolarmente. Lo studio di una regione, sia dal punto di vista fisico sia antropico (come nel caso della corografia), è utile al fine di mettere in evidenza i legami di reciproca interdipendenza tra le due parti ed è per questo che uno sguardo geografico deve sempre essere preso in considerazione nella ricostruzione di un fatto storico.

Il luogo e lo spazio sono costruzioni culturali, prodotti da un'*agency* sociale, così come il tempo, e rispondono alla basilare domanda «*by what social process(es) is place constructed?*» che David Harvey[23], geografo urbano marxista, si è chiesto nel suo libro "*Justice, Nature and Geography of Difference*"[24]. L'ambiente produce e influenza la storia degli esseri umani, ma «…*humans cannot construct anything without being first the place*

[21] Backhaus, *Phenomenology/Phenomenological Geography*, p. 137.
[22] Withers, *"Spatial Turn" in Geography and in History*, pp. 637-658.
[23] David W. Harvey, oltre ad essere uno dei più importanti geografi di questo periodo, si è occupato anche di antropologia, sociologia e scienze politiche. Attualmente è Distinguished Professor nei Ph.D. Programs in History, Earth and Environmental Sciences e Anthropology al The Graduate Center of the City University of New York, in cui si occupa di «*Cultural anthropology, urbanization, environment, political economy, geography and social theory; advanced capitalist countries*»; cfr. https://www.gc.cuny.edu/Faculty/Core-Bios/David-Harvey (url consultato il 25/04/2018).
[24] Harvey, *Justice, Nature and Geography of Difference*, p. 261.

– *that* ***place is primary to the construction of meaning and society***»[25]. Secondo Tim Cresswel[26], il geografo umanista autore dell'ultima affermazione, esistono tre livelli di approccio allo spazio: descrittivo, sociale e fenomenologico. Il primo si occupa di descrivere il mondo come una serie di luoghi, ognuno dei quali può essere studiato come un'entità unica e particolare. L'approccio costruzionista sociale, invece, si occupa di luoghi specifici, come parte di processi sociali che li interessa. Il punto di vista fenomenologico, invece, mira a «*seeks to define the essence of human existence as one that is necessarily and importantly 'in-place'*»[27].

Secondo il geografo politico John Agnew[28] esistono tre aspetti fondamentali di luogo come *'meaningful location'*[29], che per la ricchezza semantica della lingua inglese sul tema 'luogo' occorre mantenere in originale e sono: *Location, Locale e Sense of place*. Quando si nomina un luogo specifico con il suo nome proprio, questo luogo è *located*, cioè è collegato allo spazio geografico, individuabile attraverso delle coordinate; quindi quando nel linguaggio comune diciamo che questi sono luoghi (*place*), in realtà ci stiamo riferendo a dei posti ben precisi (*location*), che rispondono alla domanda 'dove?'. Con '*Locale'* Agnew intende un insediamento materiale in cui le persone vivono e dove hanno luogo le relazioni sociali tra di esse. Infine, si ha il *Sense of place* ed è quando il luogo ha una relazione con chi lo abita, perciò produce significato[30]. L'insieme di questi tre aspetti definiscono il luogo (*place*), che trova senso – secondo le parole di Doreen Massey[31] – in «*a 'meeting*

[25] Cresswell, *Place: A Short Introduction*, p. 32 (enfasi nel testo originale).
[26] Timothy Cresswell è membro del Trinity College (Hartford, Connecticut) e dell'*Association of American Geographers*, per la quale è editor della rivista *GeoHumanities* (2015). Cfr. http://www.aag.org/cs/publications/journals/gh (url consultato il 25/04/2018).
[27] Cresswell, *Place: A Short Introduction*, p. 51.
[28] John A. Agnew è un geografo politico, Distinguished Professor of Geography al Dipartimento di Geografia all'UCLA College of Letters and Science di Los Angeles; cfr. https://geog.ucla.edu/people/john-agnew (url consultato il 25/04/2018).
[29] Agnew, *The United States in the world-economy: a regional geography*.
[30] Ribadito anche in Cresswell, *Place*, pp.169-170.
[31] Autrice tra le altre cose "*A Global Sense of Place in Barnes*" del 1994, Doreen Barbara Massey si è occupata di geografia culturale, economica, marxista, sociale e femminista. È stata professoressa di geografia alla The Open University (http://www.open.ac.uk/).

place' where a particular constellation of social relation comes together in place»[32], attraverso quattro vie: luogo come processo, come definizione di chi è all'esterno, come sito di varie identità e storie, infine come unicità definita dalle sue interazioni[33].

Così come i luoghi hanno una loro storia, anche la storia ha una sua geografia, o meglio, ha delle sue geografie; ma «*geography was not simply a physical stage, mere territory or space, or a set of places upon which the dramas of history where played out*»[34]. L'identificazione, la definizione e la descrizione di un luogo sono dunque una parte fondamentale anche nella ricerca storica, come attributo essenziale per l'individuazione, per la ricostruzione e soprattutto per la comprensione di un evento e/o di un fenomeno storico (ma anche per quelli del presente)[35]. Occorre quindi "*placing the past*", nel senso più esteso di una collocazione e contestualizzazione geografica dell'evento storico o geo-storico. Quando si parla di esilio, soprattutto nei casi di relegazione, è dunque indispensabile calare le vicende studiate nel loro contesto geografico, al fine di non tralasciare uno degli aspetti che possono aver significativamente influito sullo svolgersi degli eventi e sulla loro interpretazione da parte dei contemporanei e dei posteri, tanto da far diventare l'esilio un'esperienza integrante del luogo in cui questa è avvenuta.

L'applicazione di queste categorie geografiche alla storia – ognuna delle quali descrive aspetti e significati peculiari, insiti nei luoghi o trasmessi da questi – è sicuramente indispensabile per un proficuo lavoro di ricerca storica. A maggior ragione, ritengo sia particolarmente importante in questo mio studio, che intende indagare un particolare fenomeno storico – l'esilio – molto lontano nel tempo (il VI secolo d.C.), proprio a partire dai luoghi, in cui i condannati furono confinati. Lo scopo è quello di verificare se e come questi siti possano aver influenzato il fenomeno: dal modo di vivere l'esperienza di allontanamento, al constatare se i luoghi stessi siano stati in grado di determinare l'evento e le sue modalità di svolgimento. Questo studio, di chiara matrice storica, mira a chiedersi – attraverso uno sguardo geografico e con gli strumenti che appartengono a questa disciplina – se un dato posto, proprio in virtù della sua storia precedente e della sua identità, sia stato in grado di attirare su di sé altri episodi simili a quelli che lo hanno caratterizzato. Può,

[32] Cresswell, *Place: A Short Introduction*, p. 74.
[33] Ibidem.
[34] Withers, *"Spatial Turn" in Geography and in History*, pp. 645.
[35] Massey, *Places and their Pasts*, pp. 184-192.

dunque, un luogo geografico influenzare l'autorità che decreta una pena tanto da condizionarla nel condannare all'esilio piuttosto morte, proprio per le caratteristiche o l'identità di un luogo? Può a sua volta un luogo essere influenzato da un'esperienza d'esilio lì avvenuta, tanto da caratterizzare l'identità ad esso collegata, trasmettendo un senso di esclusione? Questi avvenimenti lasciano un segno evidente nel paesaggio e in chi vi abita, anche a distanza di lungo tempo, magari fissandosi in tradizioni storiche e/o racconti leggendari? È da queste domande, le quali mettono lo scenario geografico al primo posto, che intendo verificare il ruolo e l'importanza dei luoghi in questa tematica e in questo periodo storico, facendo dialogare insieme due discipline – la storia e la geografia - spesso accostate, ma non sempre abbastanza vicine negli scopi della ricerca.

2. *La denominazione come storia e identità dei luoghi*

Dopo aver fatto chiarezza sulla terminologia dell'esilio, la pluralità del lessico e i suoi significati – a volte alternativi come sinonimi, a volte specifici nell'identificare un fenomeno ben distinto dagli altri – e dopo aver brevemente argomentato come questa dimensione lessicale e semantica sia nella storia e nelle fonti del periodo qui indagato molto nebuloso, ritengo sia utile fare luce anche sulla terminologia geo-spaziale, prima di utilizzare parole che possono avere significati puntuali ma usi sommari, soprattutto al di fuori delle discipline geografiche. Non è facile dare definizioni chiare, univoche e inequivocabili alla ricca terminologia indicante il luogo in cui hanno sede degli avvenimenti, sia esso uno sfondo più marginale, oppure un compartecipe delle vicende umane. Prima di dare un nome proprio a un luogo è necessario capire quale sostantivo sia più appropriato per rivolgersi genericamente a esso.

Lo spazio geografico rappresenta per l'uomo sia l'ambiente in cui vive, sia il dove egli concretizza il suo agire. L'uomo non solo vive in questa dimensione, ma la manipola e la utilizza al fine di renderla fruibile per la sua esistenza. L'essere umano è inserito in spazialità nelle quali egli espleta le proprie azioni che lo dotano di senso, dando il via così a un processo di territorializzazione. Lo spazio è una componente costitutiva dell'uomo, senza la quale egli non potrebbe esistere, né essere compreso, poiché esso non è solamente la geometrizzazione dell'azione umana, che permette all'uomo di posizionare cose. Secondo Angelo Turco[36], il geografo autore di "Verso una teoria geografica della complessità", «Per l'oggetto-uomo, dunque, lo spazio come ambiente della vita è *in primis* l'estensione di cui è dotato: vorremmo dire l'estensione pura nella quale si dispiega il suo agire»[37]. In definitiva possiamo affermare che lo spazio è sì la cornice e il contenitore del fare dell'uomo, ma è anche una componente che interagisce con esso e quindi lo definisce nel suo essere.

[36] Angelo Turco è un geografo italiano ed è consulente scientifico per la pianificazione territoriale e la conservazione ambientale in Africa. È socio d'onore della Società Geografica Italiana e attualmente è professore ordinario all'Università IULM di Milano (cfr. http://www.iulm.it/wps/wcm/connect/iulmit/iulm-it/docenti/turco-angelo). Il suo libro "Verso una teoria geografica della complessità", edito nel 1988, è stato per me tanto (inizialmente) ostico, quanto illuminante e determinante nell'approccio utilizzato per questa ricerca.

[37] Turco, *Verso una teoria geografica della complessità*, p. 67.

L'uomo per mezzo delle sue azioni dota di senso lo spazio geografico in cui egli vive, rendendolo territorio, per ridurne la complessità originaria e facilitarne così la comprensione: questo processo consente all'uomo di dar vita a un ambiente antropogeno. Tale complessità originaria altro non è che tutta la potenzialità semantica, che lo spazio offre all'essere umano e che egli utilizza per creare delle geografie attraverso le sue azioni. «La realtà geografica – dunque – rappresenta il contesto immediato dell'esperienza sociale»[38] e per costituirsi essa necessità di territorializzazione, ovvero di quel «grande processo in virtù de quale lo spazio incorpora valore antropologico […] da cui in definitiva l'*homo geograficus* ricava occasioni, norme o almeno indicazioni per il suo agire»[39].

L'essere umano modifica lo spazio in cui è inserito, per creare un ambiente più consono alla sua vita e ai suoi interessi e ciò avviene in primo luogo attraverso il processo di denominazione, che rappresenta la prima fase di semplificazione della complessità geografica, per mezzo dell'attribuzione di nomi ai luoghi. Denominare è il più semplice degli interventi trasformativi, sia da compiere sia da conservare, anche solo nella memoria. Gli atti territorializzanti assolvono alla funzione di dotare le società di una geografia e per rendere possibile ciò vi è la necessità di avere un controllo, prima di tutto simbolico, che avviene attraverso la semantizzazione di un tratto della Terra e che si rende visibile per mezzo del nome con cui si denomina quella data area. La denominazione di un'area, come prima fase di territorializzazione, può così essere descritta:

> «Il mondo si costituisce come geografia linguisticamente […]. L'attribuzione di un nome è espressione di una cultura, è un prodotto sociale […]. In effetti, il nome è null'altro che un'abbreviazione di descrizioni ed è anche, in modo più o meno netto, un'agglomerazione di concetti»[40].

[38] Turco, *Verso una teoria geografica della complessità*, p. 77.
[39] Ivi, p. 76.
[40] Ivi, p. 81.

È con questo atto designatorio che uno spazio diventa luogo. La descrizione dei luoghi per mezzo di un nome avviene attraverso designatori che possono essere di due categorie: rigidi e accidentali. I primi definiscono delle singolarità (di solito attraverso i nomi propri), mentre i secondi classi di proprietà. Questi designatori racchiudono in sé le caratteristiche di un luogo, cui l'uomo ha avuto modo di conoscere per mezzo della sua esperienza in rapporto ad esso, perciò essa non può assolvere in modo efficace alla territorializzazione se è eteroprodotta. I designatori possono essere di due tipi: simbolici e performativi. Per questa analisi sui luoghi d'esilio è assai importante ricercare l'origine simbolica del designatore, poiché questo

> «cristallizza in un luogo credenze generalizzate basate su valori socialmente prodotti. Esso dunque proietta al suolo "concetti che riguardano la natura, il posto in essa occupato dall'uomo, le relazioni fra gli uomini…". Condizione necessaria e sufficiente, dunque, perché un designatore simbolico esplichi la sua propria funzione segnica è il consenso collettivo. […] il designatore è sempre in qualche modo riconducibile ad un universo mitico – o mitizzato – di cui interpreta il senso esprimendolo come "valore" ancorato al suolo, ad un tratto definito dalla superficie terrestre»[41].

Di conseguenza, il designatore performativo condensa in sé e trasmette un sapere in un nome, che può essere condiviso da una comunità di parlanti la stessa lingua e può essere mantenuto con il passare del tempo conservando così quell'attività conoscitiva primigenia, ma non vi è alcuna garanzia che l'informazione conoscitiva contenuta nel codice denominativo si mantenga per sempre e immutata[42]. L'utilità conoscitiva dei nomi dei luoghi rimane tale soltanto in prossimità del momento in cui il toponimo è creato, poiché sono il prodotto della coscienza/conoscenza popolare, che si è fermata a un momento preciso (tranne nel caso in cui a un luogo è conferito consapevolmente un nome da un individuo) e possono quindi essere modificati, sostituiti o dimenticati[43]. Tuttavia, seppure la natura

[41] Turco, *Verso una teoria geografica della complessità*, p. 90.
[42] Ivi, p. 82-83, 91.
[43] Savage, *Place Names*, p. 178.

originale del nome possa andare perduta nel senso e/o nella memoria, il toponimo si conserva e si trasmette più a lungo. Attraverso la denominazione l'uomo attua sul luogo un controllo simbolico che trasforma il dato naturale in dato culturale e lo spazio acquisisce un valore antropologico. Grazie al processo di *place-naming* lo spazio è trasformato simbolicamente in un luogo, cioè in uno spazio con una storia[44].

[44] Carter, *The Road to Botany Bay: An Essay in Spatial History*, p. XXIV.

3. Il Genius Loci *dei luoghi d'esilio*

Come già detto il *Sense of place* è quel legame che si instaura tra un luogo e chi vi risiede. Nel momento in cui questo senso del luogo inizia a essere condiviso, grazie alla sedimentazione temporale dei significati che gli sono attribuiti, questo senso si generalizza e si fa identità (*Place identity*), quasi questa ne fosse un carattere intrinseco. Perché questa identità sia avvertita è necessario un lungo periodo di contatto con il luogo che la possiede, poiché essa è definita dalle esperienze collettive di vita della popolazione che vi risiede e dunque interagisce[45].

Come si è già visto precedentemente la mitologia molto spesso è l'universo da cui si originano i toponimi, riduttori di complessità e fonte di controllo simbolico di un territorio. Assolve a questa funzione lo spazio mitico, che è un prodotto umano volto a dare una risposta ai bisogni di comprensione di una comunità[46]. Spesso mito e storia si confondo, ma entrambi concorrono sia alla denominazione sia alla costruzione dell'identità dei luoghi, infatti «*The identity of place is very much bound up with the **histories** which are told of them, **how** those histories are told, and which history turns out to ben dominant*»[47]. La conoscenza mitica spiega l'origine di ogni cosa e così come la mitologia dà una spiegazione a ogni fenomeno, processo naturale e spesso anche a eventi storici, il mito interviene anche a dare una spiegazione o una "topogonia" di ogni luogo. La conoscenza di un sito, a partire dalla sua origine, è una fase indispensabile di appropriazione cognitiva del luogo, perché è necessaria al primo passo della territorializzazione, cioè la denominazione. Gli antichi tentarono di veicolare questo processo di conoscenza dei luoghi attraverso la loro antropomorfizzazione, che li rendeva ancora più facili da raffigurare e soprattutto per dotarli di personalità. Ciò permetteva anche un avvicinamento o una "riconciliazione" tra uomo e natura, personificando «i vari caratteri esperiti nel paesaggio, mettendo in relazione proprietà naturali e proprietà umane»[48]. La comprensione della natura da parte dell'uomo è indispensabile affinché l'umanità possa interagire con l'ambiente, al

[45] Hubbard, *Space/Place*, pp. 41-48.
[46] Tuan, *Space and Place: Humanistic Perspective*, pp. 405-410.
[47] Massey, *Places and Their Past*, p. 186 (enfasi nell'originale).
[48] Norberg-Schulz, *Genius Loci*, p. 45.

fine di renderlo utile ai suoi scopi e alle sue necessità, rendendo così possibile la coesistenza di entrambe le entità.

Il luogo è dunque percepito come dotato di personalità, la quale è costituita da un insieme di caratteristiche naturali e culturali, che rendono il luogo distintivo rispetto agli altri e lo personalizzano… in tutti i sensi. Infatti, il carattere è un tratto distintivo dell'essere umano, così come lo spirito lo è della sua interiorità, ma applicato a una località questi aspetti fanno sì che i luoghi si personifichino, dando origine a quell'essere sovrannaturale, che nella religione romane era chiamato *Genius Loci*. Il *Genius* faceva parte delle divinità minori del politeismo latino, insieme ai Lari, ai Mani e ai Penati. Esso era un nume tutelare presente in ogni cosa, di cui però non si conosceva il genere. Questo Genio era il protettore degli individui e delle collettività, dalla famiglia al popolo (come il *genius populi Romani)*, oppure in senso più locale di una città (il *genius urbis*)[49]. Esisteva anche un genio per ogni luogo poiché «*Nullus locus sine genio est*»[50]. Il genio del posto era la divinità che vi risiedeva, misteriosa e sconosciuta, individuale ma senza caratteristiche che lo identificassero chiaramente, senza sesso né nome, quindi più uno spirito che un dio antropomorfo tipico delle religioni classiche. Questa divinità era radicata e stanziale nel sito che proteggeva, tanto da conferirgli un'identità, sebbene non fosse chiaramente raffigurabile. Talvolta il genio poteva identificarsi con un personaggio mitologico, che aveva visto le sue vicende svolgersi in quel luogo, rimanendone vincolato per sempre.

Il luogo è una parte inscindibile dell'esistenza e, di fatto, non si può pensare a nessun evento senza che questo sia contestualizzato nello spazio nel quale, per l'appunto, *ha luogo*. Il verbo "abitare" racchiude la complessità delle relazioni dello spazio umano e perché l'abitare sia possibile è necessario che l'uomo si identifichi con l'ambiente in cui vive: questo gli permette di orientarsi e di distinguere lo spazio al quale appartiene da quello esterno da esplorare, con cui intessere relazioni e da "conquistare", così da ampliare geograficamente il senso di appartenenza verso i luoghi in cui pone in essere la sua esistenza, diventando in questo modo parte integrante dell'ambiente.

[49] De Sanctis, *La religione a Roma*, pp. 88-92.
[50] Servio, *Ad Aeneidem*, V 95.

Quando l'uomo si insedia stabilisce con il luogo d'insediamento una relazione funzionale all'appropriazione dello spazio da parte sua, che attraverso il suo agire territorializzante lo dota di senso trasformando l'habitat in un paesaggio culturale. Dal momento in cui la natura è stata piegata, assoggettata, modellata o sfruttata secondo le necessità del gruppo umano che ha accolto presso di sé, l'uomo intrattiene delle relazioni con il luogo in cui si è stabilito. L'architetto norvegese Christian Norberg-Schulz[51], che ha recuperato dalla religione romana il concetto di *Genius Loci* per importarlo nell'architettura *del* paesaggio e nell'architettura *nel* paesaggio[52], chiamava "spazio esistenziale" quello in cui rientrano le relazioni tra l'uomo e l'ambiente. L'ambiente in cui l'uomo agisce crea uno spazio d'azione, che implica l'esistenza di qualcosa di esterno, con il quale è possibile creare nuove relazioni. L'essere umano può agire sull'ecosistema in cui vive, trasformando uno spazio in territorio, attraverso i suoi atti che lo riempiono di senso, ma la simbiosi uomo-ambiente rende questa influenza non univoca e l'uomo non può andare al di là dei vincoli che la natura gli pone. La relazione che si crea tra un l'uomo e uno spazio geografico, che attraverso di esso si fa territorio, dota il luogo di un carattere, il quale però non è immutabile e non segue il tempo geografico, bensì quello degli eventi umani e della storia. Il mutare di uno spazio geografico, però, non segue il ritmo dei mutamenti del luogo. La conformazione fisica degli elementi naturali generalmente comporta un'attesa di centinaia, migliaia o più anni (al di là di eventi naturali devastanti come terremoti, eruzioni vulcaniche ecc. di enorme intensità), mentre un luogo può cambiare più rapidamente a seconda della cultura o del gruppo umano lì presente. Al mutare del luogo, però, non sempre corrisponde che muti anche il suo *genius loci*. La *stabilitas loci* umana, tipica delle culture occidentali e fortemente accentuata in alcuni periodi storici, fa sì che le generazioni si mantengano ancorate a un luogo, tramandando così l'identità locale, anche se l'ambiente si è modificato – se non geograficamente – come uso, aspetto, funzione o costruzioni in esso contenute.

[51] Christian Norberg-Schulz (1926-2000) è stato un architetto norvegese, ma soprattutto un teorico dell'architettura di grande influenza (cfr. Lauvland, *An Eye for Place: Christian Norberg-Schulz: Architect, Historian and Editor*, 2009.)

[52] Norberg-Schulz, *Genius Loci.* Edizione originale uscita nel 1979 con il titolo *Genius loci: towards a phenomenology of architecture.*

Si può concludere anche in questo caso con un'analisi di Turco, il quale ritiene, non a torto, che la Storia è una delle componenti che modellano la geografia, affermando che

> «…l'eredità storica, per l'analista del territorio, assumerà tanto maggiore significato quanto maggiore è il ruolo da essa rivestito nei processi geografici di volta in volta osservati. Tale ruolo non è di facile intelligenza. Il passato, in effetti, non è né un "ieri" indistinto né una mera, lineare, successione di "ieri" che deposita, per così dire, sul territorio un elemento – o una serie di elementi – di cui, poi, il "presente" fa un uso conseguente, univoco, logico o limpidamente inquadrabile in una logica. Al contrario, il passato è esso stesso un processo, quindi un groviglio di fenomeni in movimento, che trova continuazione nel presente e concorre – conviene ripetere: con forme ed incisività profondamente mutevoli da luogo a luogo ed a seconda dei problemi studiati – ed elaborare la "razionalità" spaziale che ci si sforza di comprendere»[53].

Gli eventi storici, dunque, si ripercuotono sul territorio, conferendogli delle caratteristiche necessarie alla sua comprensione anche nel presente: sia che si tratti di attributi fisici visibili, sia che tali proprietà si trovino nella coscienza degli uomini. La Storia ha modificato la Geografia e la Geografia, a sua volta, ha condizionato la Storia, per questo l'analisi geografica non può essere trascurata nello studio del fenomeno dell'esilio, che mira a prendere in considerazione primariamente i luoghi coinvolti in questo istituto giuridico nei secoli passati, anche ricercandone il *Genius Loci*. Questo principio di reciproca influenza tra tempo e spazio, tra storia e geografia, tra avvenimenti e luoghi di accadimento è a maggior ragione vero nella tematica dell'esilio in cui avviene che un individuo riceva l'imposizione della restrizione in una dimensione geografica a opera di un'autorità politica, religiosa o sociale. Le esperienze di limitazione della circolazione o di reclusione collegate a una data zona lasciano un segno marcato sul territorio in diversi modi: visibile come nel caso di resti di strutture o della toponomastica, o anche più difficilmente percepibili ma comunque ben presenti, come nel caso della memoria collettiva, che si diffonde e trasmette, tanto da essere in grado di creare un essenza, uno spirito che nel suo stesso "esistere" riesce a

[53] Turco, *Insularità e modello centro-periferia*, p. 29.

descrivere, rappresentare e s essere al tempo stesso il luogo e la sua storia più significativa.

II. IL LESSICO DELL'ESILIO NEL DIRITTO ROMANO

1. *Premessa terminologica*

Parlando di esilio, un termine di uso comune, si potrebbe erroneamente pensare che non vi sia possibilità di fraintendimento, ma è proprio il frequente utilizzo a estenderne i significati. Il sostantivo "esilio„ comprende numerose sfumature diverse di significato e per questo dà origine a concetti specifici non intercambiabili tra loro, i quali tuttavia possono essere compresi e definiti da quella sola parola. Per fare chiarezza è necessario, come prima cosa, definire esattamente l'oggetto, che s'intende indagare.

Partendo dall'etimologia[54], si può notare che il termine *exilium* contiene la radice *ex-,* che in latino suggerisce il complemento di moto da luogo, per indicare l'uscita da uno spazio circoscritto. Dal derivato *ex(s)ul* si può osservare che il suffisso trae origine da *solum* e ciò conferma il fatto che tale espressione sia stata coniata per esprimere lo spostamento verso l'esterno da uno spazio. Per capire meglio questo legame, si può pensare a *in-sula*: questo esempio mette meglio in evidenza il legame con *solum* di queste desinenze. Ovviamente in questo caso "suolo„ va inteso in senso lato cioè 'luogo' e ciò è più evidente in francese, che fa notare meglio per assonanza la similitudine del termine *lieu* con la desinenza di (*ex)-ilium*[55]. La chiusura del luogo, in questo caso, è da intendersi in modo figurato, cioè un'aerea in cui una determinata società si è insediata e risiede.

Il termine 'esilio' è utilizzato soprattutto nelle lingue neolatine[56], mentre in quelle di origine germanica si è diffuso maggiormente quello che contiene la particella *ban-*[57],

---

[54] Dizionari etimologici [e lemmi] consultati: *Vocabolario etimologico della lingua italiana* [esilio; esule; bando]; *Online Etymology Dictionary* [*exile ; ban*] (www.etymonline.com/); Noël – Carpentier, *Dictionnaire étymologique, critique, historique, anecdotique et littéraire... pour servir à l'histoire de la langue française [exil ; exiler ; ban] ;* Littré, *Dictionnaire de la langue française [exil ; ban]*; *Dictionnaire de l'ancienne langue française et de tous le dialectes du IXe-XVe siècle [essil]*; Du Cange et al., *Glossarium mediæ et infimæ latinitatis [exilium ; exul ; bannum*.

[55] Giuliano Crifò non accetta questa origine etimologica per *exilium* ed *exul*, condivisa dai principali dizionari etimologici sopra citati e riporta una comparazione di fonti e studi a sostegno della sua posizione in Crifò, *Ricerche sull'«exilium»*, pp. 234-235, nota 8.

[56] L'Italiano *esilio* trova ancora più aderenza all'originale latino *exilium* nelle altre lingue romanze: francese-catalano-rumeno *exil*, spagnolo *exilio*, portoghese *exìlio*. Vi è l'equivalente anche in inglese *exile* e in tedesco *exil*, su calco latino.

[57] Inglese *ban > banishment*, tedesco *Bannung > Verbannung*, presente però anche nel francese *ban > bannissement,* portoghese *baniment,* rumeno *ban* e appunto nell'italiano (uguale allo spagnolo) *bando.* La particella *ban-* si può ritrovare anche all'interno di parole, come ab-*ban*-dono; in questo caso la derivazione è visibile anche sul piano semantico se s'intende l'abbandono come il lasciare qualcuno genericamente altrove, così come i *ban*diti dovevano lasciare il proprio paese e recarsi in un'altra località.

che in italiano è si trova in *ban*do[58]. Nel volgare italiano questo termine si diffuse a partire dal basso Medioevo, estendendo il suo primo significato di editto (magari di espulsione) a chi quel particolare provvedimento lo subiva, trasferendo il significato dal mezzo attraverso il quale s'intraprendeva un'azione giuridica al soggetto che la subiva. L'origine di questa parola sta in *bannum*, cioè quel potere riservato alle signorie locali, che permetteva loro di amministrare un determinato territorio[59].

Esilio e bando sono usati in modo equivalente nelle lingue moderne, sia in quelle di origine latina, sia in quelle cosiddette germaniche, ma va tenuta presente la differente origine e diffusione. Dovendo ricercare tutte le forme giuridiche di allontanamento presenti nelle fonti è necessario innanzitutto individuare quali termini prendere in considerazione. Partendo dalla lingua italiana, vediamo che ne esistono vari e ognuno con un suo significato ben specifico e non sempre sinonimo di un altro. In italiano, se si parla d'isolamento di un individuo rispetto al corpo civico, ci s'imbatte principalmente nei termini "carcerazione/imprigionamento" e "confino/relegazione". Se invece la sfumatura indica un'interdizione a un luogo, si usano le parole "bando" ed "esilio". Quando invece interviene la volontà del soggetto, si ricorre a "ritiro" o "fuga".

Senza dover ricorrere a un dizionario, parlando di carcerati, ipotetici interlocutori concorderanno che si tratti di persone rinchiuse in un luogo fisico, ben delimitato da elementi architettonici, che ne separano l'interno dall'esterno, rendendo quasi impossibili liberi scambi di persone o cose da dentro a fuori e viceversa. I confinati o relegati condividono un destino simile ai carcerati, ma forse meno duro, dato che la loro prigione non è un edificio, bensì uno spazio geografico, quindi potenzialmente più permeabile alle interazioni con l'esterno e con chi condivide quella residenza. Il bando è anch'esso un termine abbastanza chiaro, anche se forse un po' meno utilizzato rispetto agli altri e il suo non facile fraintendimento è favorito dall'uso che se ne fa all'interno di una frase: si è difatti soliti dire «Essere banditi *da*…». Resta escluso un ultimo tipo di esilio, cioè la deportazione. Molto diffusa in epoca romana e con sue caratteristiche ben definite giuridicamente, in un contesto non specialistico fa pensare a uno spostamento di uno o più persone da un luogo – che da quel momento in poi sarà interdetto – a un altro, nel quale ci sarà l'obbligo di risiedere; inoltre questo trasferimento implica un accompagnamento, con lo scopo di

[58] Washburn, *Banishment in Later Roman Empire, 284-476 CE*, p. 4.
[59] Arnoux, *Ban, Banality*, https://goo.gl/vw8f7W (url consultato il 4/3/'18).

assicurarsi che la disposizione giuridica che lo ha stabilito sia correttamente adempiuta. Ciò che tutti questi lemmi sopra analizzati hanno in comune è la coercizione che il soggetto allontanato subisce, ma l'esilio può anche essere volontario. Qui occorre, però, tenere in considerazione che la volontarietà non è sempre una libera scelta, ma talvolta può essere indotta da delle circostanze sfavorevoli, per cui in un caso si può parlare di ritiro e nell'altro invece di fuga.

Paradossalmente è proprio la parola più diffusa per riferirsi a queste esperienze a creare maggior confusione, perché nel linguaggio parlato si usa dire sia «Essere esiliati *da*…», sia «Essere esiliati *a/in*…», motivo per cui "esilio„ può indicare una limitazione dei luoghi in cui si è autorizzati a circolare sia nel senso di un allontanamento, quanto in quello di residenza forzata. Chiarire questo punto è fondamentale, quanto per la ricerca terminologica nelle fonti, che per l'interpretazione. Occorre vedere se vi sia una differenza giuridica nell'utilizzo di queste parole, se il ricorso a una anziché a un'altra cambia in base al secolo o alla regione geografica in cui sono utilizzate, se un medesimo autore vi ricorre in modo intercambiabile o meno e perché, ecc. Tutte queste domande implicano una premessa imprescindibile sia per il ricercatore sia per il lettore.

2. *Origine dell'istituto giuridico dell'esilio nella Roma arcaica e repubblicana*

«*Exsilium enim non supplicium est, sed perfugium portusque supplici.*»

Cicerone, *Pro Aulus Caecina Oratio*

Il diritto romano e la pena dell'esilio sono stati ampiamente indagati per quanto riguarda l'età classica, in particolar modo da studiosi italiani tra gli anni '60 e '80 del '900. Fra questi il più attivo è stato lo storico del diritto Giuliano Crifò[60], il quale ha pubblicato numerosi studi sull'argomento, che rimangono tuttora una base importante per le ricerche compiute successivamente sia in Italia che all'estero. Il punto di partenza per uno studio giuridico che si occupi di Tardo Antico e di Medioevo non può prescindere dalle ricerche sul diritto romano, per l'influenza che esso ebbe prima e dopo la raccolta e l'ampliamento avvenuto ad opera dei giuristi di Giustiniano, che lo ordinarono nel *Corpus Iuris Civilis* nel VI secolo; il codice continuò adessere un testo fondamentale anche molti secoli dopo, quando fu riscoperto nell'XI secolo[61].

L'esilio è esistito nel mondo romano fin dall'età più arcaica; questa pena era il mezzo attraverso la quale il corpo civile tentava di autotutelarsi, attuando l'allontanamento di quei membri che potevano alterare l'equilibrio e la stabilità di un ordine, divenendo destabilizzanti e controproducenti per la conservazione del bene comune. Anticamente esisteva difatti la figura dell'*homo sacer*, ovvero di colui che avendo attentato all'armonia del mondo degli déi con quello degli uomini veniva bandito dalla collettività[62]. Con esso non si poteva instaurare nessun rapporto, quasi fosse un essere contaminato e contaminante. L'uscita dell'*homo sacer* dal corpo civico era così estrema che egli usciva anche dallo *ius humanum*, poiché la sua vita era già nelle mani degli déi, quindi sottoposta allo *ius divinum*[63].

[60] Crifò, *Ricerche sull'«*exilium*» del* 1960, *Ricerche sull'«*exilium*» nel periodo repubblicano* del 1961 e *L'esclusione dalla città* del 1985.
[61] Pellegrini, *L'incontro tra due "invenzioni" medievali*, pp. 59-62.
[62] Garofalo, *Homo liber e homo sacer*, pp. 17-42.
[63] Agamben, *Homo sacer*, pp. 79-82, 116-123; Garofalo, *Sulla condizione di 'homo sacer' in età arcaica*, pp. 223-255.

L'esilio si istituzionalizzò nel momento in cui si crearono i primi centri urbani e con essi la differenziazione cetuale del corpo sociale, divenendo una forma di circolazione tra i luoghi in àmbito gentilizio[64]. Nella Roma più antica andare in esilio era una scelta volontaria, che in certi casi poteva implicare il rafforzamento dei legami intra- e inter-gentilizi[65]. Chi partiva per l'esilio se ne andava da una situazione per lui pericolosa e la meta di destinazione scelta era sempre un luogo ove vi erano già altre famiglie della stessa *gens* o di *gentes* alleate, con le quali sussisteva un qualche vincolo di parentela, clientelare, di fedeltà, politico o di scambio. Di questa possibilità in uso tra i romani ce ne offre una testimonianza Polibio, il quale nelle sue *Storie* ricorda che: «…a coloro che vengono giudicati per un reato che comporta la pena capitale, quando stanno ormai per essere condannati, è uso, presso di loro, concedere la possibilità di andarsene apertamente, condannandosi al volontario esilio […] Gli esuli possono trovare un sicuro rifugio nei territori di Napoli, Preneste, Tivoli e in tutte le altre *civitates foederatae*»[66]. Come sottolinea Gordon P. Kelly, lo spostamento verso una comunità che intrattenevano rapporti istituzionalizzati con Roma aveva «*encouraged fugitives to relocate to areas that were on friendly terms with Rome by facilitating their resettlement and providing them selected privileges*»[67].

Da questo breve *excursus* si deduce che l'*exilium* fosse alle origini un diritto riservato solamente a una categoria di persone, quella che poteva permettersi di migrare altrove, lasciandosi alle spalle tutte le proprietà e cercando asilo in un luogo dove si sapeva di poter contare su legami parentali, di solidarietà, o di clientela, che avrebbero garantito ospitalità e protezione. La possibilità di scegliere liberamente un allontanamento volontario (quindi non si tratta di una fuga) da un pericolo per la vita, era un'alternativa concessa solamente alla parte eminente del corpo sociale, anche perché gli appartenenti agli strati sociali più bassi probabilmente non avrebbero avuto la possibilità di sopravvivere lontano dalle loro attività, che gli permettevano la sussistenza. L'*exilium* come privilegio riservato a una categoria sociale di persone si mantenne nei secoli, difatti molte pene rimasero differenziate se comminate ai più potenti, gli *honestiores,* oppure agli *humiliores*

[64] Crifò, *Exilica causa, quae adversus exulem agitur*, p. 483.
[65] Torres Aguillar, *La pena de exilio: sus origines en el Derecho romano*, pp. 714-716.
[66] Polibio, *Storie*, VI 14.7-8 (tra.it. A. Vimercati).
[67] Kelly, *A History of Exile in the Roman Republic*, pp. 54-65.

e dunque l'esilio continuò ad essere prerogativa dei primi, mentre ai secondi non rimaneva nessuno scampo "legale" dalla pena capitale[68]. La possibilità di sottrarsi all'esecuzione della pena attraverso l'allontanamento per quanto potesse essere un'allettante alternativa, portava con sé pene implicite, da quella più concreta della perdita totale o parziale della disponibilità patrimoniale, a quella più simbolica della morte civile e sociale, poiché non si poteva più avere voce negli affari pubblici di Roma[69].

All'origine a questo istituto non vi era connessa un'idea di pena o di esclusione, come avvenne in seguito, perché esso rappresentava al contrario il privilegio e la facoltà di poter esercitare un diritto. L'esilio in antico non era dunque una punizione, bensì era la possibilità di sfuggirvi; tuttavia questa eventualità implicava comunque la presenza di un reato che prevedeva una condanna. L'accusa doveva essere di una certa gravità, tanto da far apparire il cittadino come dannoso per il resto della collettività e quindi si doveva assicurare la tutela del corpo sociale attraverso l'allontanamento del pericolo. Le opzioni per raggiungere tale scopo erano essenzialmente due: o si procedeva all'eliminazione fisica del colpevole, oppure si otteneva una soppressione non della persona ma del cittadino attraverso l'allontanamento; ciò implicava la perdita di alcuni diritti e facoltà impedendone l'esercizio, a causa del divieto di vivere nello stesso territorio della comunità, cui il reo aveva arrecato danno. Nei casi di giustizia privata in cui poteva intervenire la vendetta – istituzionalizzata o meno – l'esilio dava la possibilità al colpevole di avere una chance di salvezza. La funzione dell'esilio, nei primi casi in cui fu adottato, era di sfuggire non tanto alla giustizia pubblica, quanto alla vendetta privata[70]. Pur mantenendo un carattere sanzionatorio, l'*exilium* rappresentava una scappatoia dall'esecuzione capitale, in quanto il tacito patto stabiliva che il condannato potesse rimanere in vita, purché egli non rientrasse nei confini ove aveva commesso l'illecito; ciò l'avrebbe tutelato da ripercussioni vendicative, le quali avrebbero così perduto di legittimità. Nel caso, però, in cui il fuoriuscito avesse lasciato la città senza averlo comunicato, quindi in modo improprio, egli avrebbe assunto lo *status* di fuggiasco, non più di esule.

[68]Costa, *Crimini e pene: da Romolo a Giustiniano*, pp. 98-99; Vellejo Girvés, *In insulam deportatio en el siglo IV d. C.*, p. 153-167.
[69] Zorić, *Banished with no force*, pp. 72-103; Washburn, *Banishment in the Later Roman Empire*, 284-476 CE, pp. 5-8.
[70] Jońca, *The Scope of exilium voluntarium in the Roman Republic*, pp. 77-91.

Se la famiglia può essere considerata l'*ἀρχή* della società, anche l'istituto dell'esilio trova la sua origine nella dimensione domestica. La *domus* rappresentava un luogo tutelato da un sistema di regole e chi le avesse infrante era sottoposto all'autorità assoluta del *pater familias*. La dimora privata godeva del diritto di non essere violata dall'esterno, poiché si autogovernava come un nucleo a sé stante rispetto al resto della collettività. Da ciò ne deriva che la migrazione da una terra all'altra – che implicasse il trasferimento tra diversi rami di una medesima *gens* o tra *gentes* diverse – comportava la fuoriuscita da una *domus* e l'inserimento in un'altra, dove valeva lo stesso principio di inviolabilità. Nella propria *domus* si godeva di una sorta di intoccabilità, così come un cittadino era tutelato dalle proprie leggi, fino a quando non fossero state esse stesse a condannarlo. Chi fosse stato cacciato da una casa poteva cercare asilo in una nuova *domus* in cui farsi accogliere, così come l'esiliato, estromesso dalla sua patria, cercava riparo in un nuovo paese[71].

Dal momento in cui l'esilio divenne un istituto giuridico, oltre ad avere carattere politico e costituzionale, assunse anche aspetti religiosi. La scelta di un luogo di destinazione piuttosto che un altro aveva a che fare con i legami di sangue e una volta diventati più labili, col passare delle generazioni, il collegamento si manteneva grazie al nume tutelare che accumunava una stessa *gens*. Ne consegue che la vera condanna non fosse tanto l'esilio da un territorio, quanto l'espulsione dalla cerchia familiare di appartenenza, perché ciò avrebbe implicato la perdita di quei legami di solidarietà, ai quali un individuo avrebbe potuto rivolgersi in caso di esilio. Georg Wissowa affermò che essere espulsi dal gruppo gentilizio voleva dire essere «espulso dal culto e dalla necropoli e quindi, attraverso la sanzione della *sacratio capitis*, abbandonato alla vendetta degli dèi e degli uomini»[72]. Il collegamento che s'instaurava tra l'esule e chi lo ospitava non era di tipo clientelare, ma di *hospitalitas*[73] e ciò conferma un rapporto paritario tra i membri di una stessa

[71] Il paragone tra *civitas* e *domus* si riscontra esplicitamente in molti casi di letteratura *consolatoria de exilio*, un esempio su tutti in Seneca, *Consolatio ad Helviam matrem* (soprattutto in VII 4-5).
[72] Citazione riportata in Crifò, *Ricerche sull'«exilium»*, p. 237 (riferimento all'opera di Wissowa nella nota 18).
[73] In merito a questo si può osservare come il termine *hospes* indichi sia l'ospite che lo straniero, cioè qualcuno che viene da un'altra zona, ma non si caratterizza come *hostis* che, benché abbia la stessa origine etimologica, assume una sfumatura negativa di contrasto, mentre l'*exul* ottiene protezione nel luogo di arrivo, per un'estensione del principio di inviolabilità della casa.

gens, sottolineando anche il legame tra esilio e asilo, dunque il rimando alla sfera religiosa[74]. Come un santuario offriva il diritto d'asilo, altrettanto poteva garantire una *domus*, nella quale "governava" il *pater familias*, sacerdote dei culti domestici.[75]. Crifò conclude le sue analisi sostenendo che «le città che a noi sono note come luoghi di esilio, in virtù di *foedera*, sono quelle stesse città che risultavano legate da vincoli di altra natura a *gentes* romane»[76], luoghi nei quali vi era inoltre un'isopolitìa di fatto. In definitiva l'esilio permetteva di mettere in evidenza non tanto il crimine che dava origine a tale provvedimento, quanto, al contrario, di esaltare la libertà individuale e la protezione ricevuta da nuove terre e altre genti.

L'importanza dei gruppi gentilizi e dell'idea dell'inviolabilità domestica ebbe efficacia fintanto che non si costituì il concetto di potere centrale capace di perseguire il compito di garanzia e tutela della sicurezza e dell'ordine della cosa pubblica e di tutte le sue parti. Il primo strumento giuridico creato per l'attuazione di questa procedura fu l'*aqua et igni interdictio*, con la quale si vietava a colui che era colpito dal provvedimento di compiere i riti cittadini[77]. Questa interdizione permetteva il passaggio da una comunità all'altra e allo stesso tempo impediva il ritorno in patria, implicando la perdita della cittadinanza romana, ma non la libertà personale[78]. Tale provvedimento era preso dall'assemblea dei patrizi allo scopo di impedire il ritorno dell'esiliato nella comunità dalla quale era stato espulso; l'equivalente per i plebei era il plebiscito di *iustum exilium*[79]. Con l'intervento dell'*interdictio* l'*exul* cessava di essere *civis*. Mentre all'esilio ricorreva l'accusato al fine di evitare l'esecuzione capitale, il plebiscito di *iustum exilium* e l'*aqua et igni interdictio* erano adoperati dalla comunità contro gli accusati per impedirne il ritorno in patria[80].

Il caso più famoso di esilio in età repubblicana fu quello di Cicerone. Marco Tullio Cicerone fu protagonista di casi di esilio sia in modo attivo che passivo. Durante il suo consolato nel 63 a.C. Cicerone emanò la *lex Tullia de ambitu*, per mezzo della quale si comminava un esilio decennale, per alcuni crimini ritenuti particolarmente gravi relativi

[74] Crifò, *Ricerche sull'«exilium»*, p. 239, nt. 25.
[75] Ivi, pp. 251-262.
[76] Ivi, pp. 264-265.
[77] Della simbologia dell'acqua e del fuoco nella ritualità religiosa si parlerà più avanti nel cap. 1.2.5.
[78] Torres Aguilar, *La pena de exilio*, pp. 723-727.
[79] Crifò, *Ricerche sull'«exilium»*, p. 232-233, 307.
[80] Ivi, p. 299-303, 308.

ai brogli elettorali. Questa legge fu cruciale, perché da questo momento in poi l'esilio acquisì un carattere esplicitamente punitivo[81]. Dopo la sventata congiura di Catilina, Cicerone subì una condanna all'esilio dal tribuno Clodio per l'effetto della *lex de capite civis* (del 58 a.C.), con la quale si condannava all'esilio coloro i quali avessero fatto giustiziare dei cittadini romani, senza concedere loro la *provocatio ad populum*, cioè senza permettere ai condannati di fare appello al popolo per evitare la pena capitale, sconfessando quindi l'operato di Cicerone che fece uccidere i congiuranti[82]. Con la *lex de exilio*, sempre su iniziativa di Clodio, si prendeva atto della latitanza di Cicerone, che si era già allontanato da Roma per paura di subire un processo; in questo provvedimento *ad personam* fu specificata la distanza entro la quale l'esule avrebbe non potuto recarsi (cinquecento miglia dall'Italia), al fine di impedirgli di rivolgersi ai *clientes,* che lo avrebbero potuto sostenere in diverso modo, delimitando così lo spazio geografico entro il quale l'esule poteva viaggiare[83]. Per garantire che la norma fosse rispettata, si paventò la minaccia di morte e la confisca dei beni a chiunque lo avesse ospitato entro la zona indicata dalla norma. Ad aggravare la pena vi fu la confisca di ogni suo bene mobile, immobile e di schiavi. Tutto fu venduto o abbattuto, così da creare terra bruciata attorno al fuoriuscito, soprattutto per privarlo di ogni mezzo necessario per il suo ritorno in patria e ancor di più sulla scena politica. Anche i parenti di Cicerone subirono ripercussioni, come metodo di dissuasione dal prestare soccorso al loro congiunto[84].

Con la fine della Repubblica si assistette a un rafforzamento di questo tipo di condanna: l'esilio trovò una più precisa definizione nelle due forme della *relegatio* e della *deportatio.* Da questo momento in poi l'esilio subì un radicale mutamento, passando dall'essere quasi un privilegio a una vera e propria punizione, spesso accompagnata da pene accessorie, che aggravavano ulteriormente il provvedimento per chi lo subiva (come la confisca dei beni, la perdita della cittadinanza, le multe e in seguito anche la mutilazione

[81] Crifò, *L'esclusione dalla città*, p. 68; idem, *Ricerche sull' «exilium»*, p. 311; Idem, *Exilica causa, quae adversus exulem agitur*, p. 483.

[82] Fezzi, Il tribuno Clodio, pp. 67-69; Fezzi, *La legislazione tribunizia di Publio Clodio Pulcro (58 a.C.) e la ricerca del consenso a Roma*, vol. 47, pp. 245 – 341; sulla *provocatio ad populum* v. Santalucia, *Studi di diritto penale romano,* Vol. 7, pp. 127-sgg.

[83] «Appena fu chiaro che Cicerone se n'era andato, Clodio fece in modo che egli fosse formalmente condannato all'esilio e fece votare un decreto, secondo il quale si dovevano negare a Cicerone fuoco e acqua e non gli si doveva offrire un tetto in Italia entro lo spazio di cinquecento miglia», Plutarco, *Vita di Cicerone*, XXXII, 1 (trad. it. C. Pecorella Longo).

[84] Fezzi, *Catilina. La guerra dentro Roma*; Fezzi, *Il tribuno Clodio* (si vedano soprattutto le pp. 70-73); Cremaschi, *Sull'atteggiamento di Cicerone di fronte all'esilio*, pp. 133-168.

o la *damnatio memoriae*). Se in origine la mobilità imposta dall'esilio come interdizione implicava indirettamente un rafforzamento dei legami sociali, dopo l'allontanamento di Cicerone e ancora di più nei secoli successivi, questa pena mirava invece a reciderli, per mezzo dei luoghi più adatti a isolare un individuo: le isole. Daniel Washburn ricorda infatti che a tal fine

> «*Banishment, as a with many Roman punishment, carried an elaborate mix of chastisement, humiliation, propaganda, and spectacle. But through it all, banishment was primarily a punishment that used relocation to cut social ties. Whether the exile went to an island or merely vacated his city, the elemental basis of banishment was forced movement from a more desirable spot to a less desirable one*»[85].

Il numero di chi subì l'esilio come provvedimento *ad personam* (e non come appartenente a una fazione avversa) si ampliò notevolmente e i primi a esserne colpiti furono proprio i membri della famiglia dell'autorità che li decretava, cioè dell'imperatore.

[85] Washburn, *Banishment in the Late Roman Empire, 284-476 CE*, p. 35.

3. Relegatio *e* deportatio in insulam

Nel periodo imperiale si diffuse un particolare tipo di esilio: quello sulle isole. Più precisamente a interessare questi luoghi come mete di allontanamento vi erano due distinti provvedimenti giuridici: la *relegatio* e la più dura *deportatio*. La scelta di questo particolare luogo aggravò la pena dell'esilio, perché oltre ad allontanare il condannato dalla città lo poneva in un luogo geograficamente delimitato, che gli impediva in modo più sicuro il ritorno e gli limitava notevolmente gli spostamenti, senza dover ricorrere alla pena più restrittiva della carcerazione.

La prima fonte giuridica a trattarne esplicitamente è la *lex Iulia de adulteriis coercendis*, emanata nel 18 a.C., durante il tentativo di Augusto di ristabilire la morale del *mos maiorum*. Questa legge andò a colpire in primo luogo proprio la figlia e la nipote dell'imperatore, le quali furono per l'appunto relegate su delle isole con l'accusa di adulterio e di condotta immorale: la figlia di Augusto *Iulia Maior* a *Pandataria*, l'odierna Ventotene, mentre la nipote *Iulia Minor* a *Tremerus*, nelle Tremiti, dove morì. Ventotene rimase adibita all'obiettivo di allontanare a scopo punitivo i membri della famiglia imperiale: lì vi era stata costruita una *villa marittima*, la quale accolse – oltre alla già citata Giulia Maggiore – anche la figlia Agrippina Maggiore (relegata da Tiberio), Ottavia (figlia dell'imperatore Claudio e prima moglie di Nerone, condannata per adulterio) e Domitilla (accusata di ateismo), tutte morte sull'isola. Ventotene non fu l'unica isola destinata alla relegazione delle donne o in generale dei membri della famiglia reale. La stessa sorte toccò alle già citate isole Tremiti per Giulia Minore, a Ponza che ospitò Livilla (esiliata dal fratello Caligola con l'accusa di complotto), ma anche Nerone Cesare (il figlio maggiore di Germanico) e Agrippina Minore, fino a papa Silverio, esiliato nel 537 per ordini provenienti da Bisanzio. Sempronio Gracco fu confinato nell'isola di Cercina, l'attuale Kerkennah, a Est della costa tunisina, con l'accusa di essere l'amante di Giulia Maggiore e sull'isola di Pianosa fu costretto a rimanere fino alla morte – per ordine di augusto – Agrippa Postumo, perché considerato pazzo e violento[86].

La *deportatio* era la versione più dura di questo tipo di esilio. Come la *relegatio* prevedeva che il condannato fosse costretto a vivere confinato in un determinato luogo,

[86] Cohen, *Augustus and the Development of Exile "Ad Insulam"*, pp. 206-217; Drogula, Controlling travel: *deportation, islands and the regulation of the senatorial mobility in the Augustan Principate*, pp. 230-266.

molto spesso una piccola e remota isola, ma mentre la prima poteva essere temporanea, la seconda solitamente era perpetua e implicava la confisca di tutti i beni insieme alla perdita della cittadinanza, mettendolo di fatto il condannato nella condizione di non poter né organizzare un suo eventuale ritorno, né di continuare a vivere con il tenore di vita precedete all'esilio[87]. Uno dei più famosi casi di *deportatio* nella storia di Roma è quello del poeta latino Publio Ovidio Nasone, che fu deportato a Tomi, in Scizia (nell'attuale città di Costanza, sul Mar Nero), per decreto di Augusto che lo condannava per «*carmen et error*»[88].

Le fonti riportano un paio di casi di deportazione e relegazione precedenti all'età imperiale e appartenenti a un passato mitico. In questi due esempi, raccontati da Plinio il Vecchio nella *Naturalis Historia*, i relegati non erano colpevoli di reati, bensì portatori di deformità o caratteristiche considerate infauste e per questo allontanati dalla città e abbandonati in luoghi in cui era difficile sopravvivere o dove potessero arrecare danno a una popolazione nemica[89]. Il primo caso è riferito al periodo regio e narra di una bambina, Valeria, nata con i denti e per questo motivo trasferita nella città volsca di Suessa Pometia perché agisse con la sua sola presenza come maleficio[90]. Il secondo esempio è invece datato all'anno 171 a.C. e racconta di una giovane ragazza non ancora sposata, che subì uno spontaneo cambio di sesso, la qual cosa la fece condannare dagli aruspici a essere trasportata su un'isola deserta e di conseguenza a morire di stenti[91]. Questi due episodi si ricollegano all'esilio di Agrippa Postumo, l'unico tra tutti i casi di *relegatio* a essere stato condannato (almeno ufficialmente) non per motivi politici, ma allo scopo di tutelare la collettività dalla sua presenza potenzialmente pericolosa[92].

[87] Washburn, Banishment in the Later Roman Empire, 284-476 CE, pp. 5-8.
[88] Ovidio, *Tristia*, II 1.
[89] Amiotti, *Primi casi di relegazione e di deportazione insulare nel mondo romano*, pp. 245-258.
[90] Plinio, *N.H*. VII 69 «*in feminis ea res inauspicati fuit exempli regum temporibus. cum ita nata esset Valeria, exitio civitati in quam delata esset futuram responso haruspicum vaticinante, Suessam Pometiam illa tempestate florentissimam deportata est, veridico exitu consecuto*».
[91] Plinio, *N.H.*, VII 36 «*Ex feminis mutari in mares non est fabulosum. invenimus in annalibus P. Licinio Crasso C. Cassio Longino cos [171 a.C.]. Casini puerum factum ex virgine sub parentibus iussuque haruspicum deportatum in insulam desertam*».
[92] Tacito, *Annales*, I 3 «*nam senem Augustum devinxerat adeo, uti nepotem unicum Agrippam Postumum, in insulam Planasiam proiecerit, rudem sane bonarum artium et robore corporis stolide ferocem, nullius tamen flagitii conpertum*».

L'esilio, istituzionalizzandosi in queste due forme coercitive a partire dal I secolo d.C., mantenne la discriminazione di applicazione tra le fasce sociali, conservando i privilegi dei più abbienti, rispetto al resto della popolazione. Una legge molto esplicativa sulla differenziazione di provvedimento tra *humiliores* e *honestiore* per il medesimo reato è la legge presente nel XIV libro delle *Institutiones* di Marciano, in cui si legge:

> «*Legis Corneliae de sicariis et veneficis poena insulae deportatio est et omnium bonorum ademptio. Sed solent hodie capite puniri, nisi honestiore loco positi fuerint, ut poenam legis sustineant: humiliores enim solent vel bestiis subici, altiores vero deportantur in insulam*»[93].

Con l'istituzione della *relegatio* e della *deportatio in insulam* diviene fondamentale il luogo di esecuzione della pena: non è più sufficiente che il condannato sia allontanato, ma deve essere confinato in un luogo che ne assicuri la lontananza, il non ritorno e la non contaminazione attraverso l'invalicabilità geografica e il controllo che solo un'isola è in grado di garantire perfettamente. La centralità di questo elemento geomorfologico divenne in seguito – come si vedrà più avanti – talmente importante da costruire una sua simbologia in grado di condizionare l'identità del luogo e gli eventi storici che lo videro protagonista.

[93] Dig. 48.8.3.5 *Ad legem Corneliam de siccariis et veneficis*

4. *L'esilio nella tarda Antichità: tra semplificazione e sovrapposizione lessicale*

Durante il principato le pene divennero più severe e con esse anche l'esilio, che assunse definitivamente il senso di «abbandono coatto e perpetuo di un territorio»[94]. Con il passare dei secoli la distinzione tra *interdictio*, *relegatio*, *deportatio* ed *exilium* iniziò a sfumare. Inizialmente vi era un'antitesi di effetti tra esilio e relegazione, poiché la prima bandiva un individuo da un territorio (era quindi associata all'interdizione), mentre la seconda lo confinava in un'area geografica. Le due pene contrapposte divennero successivamente la deportazione e la relegazione. La prima fu associata all'*interdictio*, infatti in una delle *Novellae* si ricorda che: «*Deportatio tamen, in quam migravit et antiqua ignis et aquae interdictio, quam aquae et ignis interdictionem vocant nostrae leges…*»[95]. La seconda invece divenne a sua volta per estensione *exilium* e difatti nelle fonti dei secoli tardi si assiste spesso all'utilizzo della formula «relegato in esilio». Infine, per Isidoro di Siviglia, tra VI e VII secolo, l'esilio aveva due forme, la relegazione e la deportazione, quindi usava la parola *exilium* in modo comprensivo: «*Exilium dictum quasi extra solum. Nam exul dicitur qui extra solum est. Unde postliminium redeuntibus, hoc est de exilio reducendis, qui sunt eiecti in iniura, id est extra limen patriae. Dividitur autem exilium in relegatis et deportatis. Relegatus est, quem bona sua sequuntur: deportatus, quem non sequuntur*»[96]. La distinzione tra tutti questi termini, oltre a perdersi lessicalmente, perse anche il senso giuridico, poiché ad applicare l'esilio nelle sue varie declinazioni (temporaneo o perpetuo, come interdizione o confino, ecc.) furono le singole leggi, che punivano specifici reati o i giudici di volta in volta con le loro sentenze, specificando come l'esilio dovesse avvenire[97].

La presenza contemporanea, all'interno di una stessa fonte o di testi tra loro coevi, di parole diverse indicanti una stessa pratica, indica la sussistenza di differenze, magari nell'applicazione, e di varianti tali da giustificarne una plurale nomenclatura. Nel caso dell'esilio nel Tardo Antico le parole utilizzate continuano a essere *ex(s)ilium*, *relegatio* e

[94] Crifò, *L'esclusione dalla città*, p. 25.
[95] Nov. XXII cap. 13.
[96] Isidoro di Siviglia, *Etymologiae*, lib. V, XXVII 28-29.
[97] Crifò, *L'esclusione dalla città*, p. 25.

deportatio, anche se sfuma completamente una chiara distinzione tra loro; l'unica costante è che la *deportatio* risulta sempre essere una pena più severa rispetto alla *relegatio*. I dettagli presi in considerazione per differenziare una pratica escludente dalle altre sono: la durata della permanenza, la confisca o meno delle proprietà, la perdita o conservazione della cittadinanza, il luogo in cui la pena è eseguita e rango sociale dell'esiliato. È interessante notare come Callistrato, giureconsulto all'inizio del III secolo, includesse tra le pene capitali la *deportatio*, mentre tra le pene non capitali, la *relegatio*[98], mentre Modestino, alla metà dello stesso secolo, si riferisse alla *deportatio* in contrapposizione con la pena capitale[99].

Secondo Gaio, giurista del II secolo, esisteva una forma intermedia tra queste pene, ovvero la *capitis deminutio*, in cui il cittadino perdeva la cittadinanza, ma non la libertà[100]. Quando la *capitis deminutio* era *maxima* allora il condannato perdeva anche la libertà, come nel caso dei deportati[101]. Infine, Marciano, tra il II e il III secolo, elencando i vari tipi di esilio cita anche la *lata fuga*, ossia un esilio che interdiceva tutti i luoghi, meno uno come per la relegazione, ma distinguendola dalla *relegatio in insulam*, dicendo appunto che: «*Exilium triplex est: aut certorum locorum interdictio, aut lata fuga, ut omnium locorum interdicatur praeter certum locum, aut insulae vinculum, id est relegatio in insulam*»[102]. Un'ultima forma di esilio è l'espulsione per *coercitio* e a differenza delle altre forme che potevano essere decise solo dall'imperatore, a potervi ricorre erano i magistrati, che ne facevano uso al fine di mantenere l'ordine pubblico. Callistrato ricorda infatti che il governatore di una provincia dovette proibire di frequentare i giochi a dei gruppi di

[98] Dig. 48.19.28 *Callistratus libro sexto de cognitionibus*
«*pr. Capitalium poenarum fere isti gradus sunt. Summum supplicium esse videtur ad furcam damnatio. Item vivi crematio: quod quamquam summi supplicii appellatione merito contineretur, tamen eo, quod postea id genus poenae adinventum est, posterius primo visum est. Item capitis amputatio. Deinde proxima morti poena metalli coercitio. Post deinde in insulam deportatio.*
1. Ceterae poenae ad existimationem, non ad capitis periculum pertinent, veluti relegatio ad tempus, vel in perpetuum, vel in insulam, vel cum in opus quis publicum datur, vel cum fustium ictu subicitur».
[99] Washburn, *Banishment in the Late Roman Empire, 284-476 CE*, pp. 16-23.
[100] Gaio, *Istituzioni*, I 161 «*Minor capitis deminutio est cum civitas quidem amittitur, libertas vero retinetur. quod accidit ei, cui aqua et igni interdictum fuerit*»; anche se dalle fonti questa affermazione non corrisponde a realtà, poiché non risulta esserci stata perdita della libertà in seguito alla *interdictio*, almeno fino alla tarda età repubblicana.
[101] Ivi, I 160 «*Maxima est capitis deminutio, cum aliquis simul et civitatem et libertatem amittit*».
[102] Dig. 48.22.5 *Marcianus libro primo regularum*

giovani violenti, con la minaccia dell'esilio. Anche Ammiano Marcellino ricorda un episodio simile nel 383 o 384, quando durante una penuria di cibo dei *peregrini* e degli studenti delle arti liberali furono espulsi da Roma[103].

Nel Codice Teodosiano continua a essere prevista la *deportatio in insulam*, che era applicata a coloro i quali si macchiassero di gravi colpe riguardo all'economia o per frodi fiscali [104], per oltraggio alla religione o pratiche di magia[105], per reati contro la famiglia e la moralità[106], per errori giudiziari o irregolarità amministrative[107], per corruzione[108] e diserzione[109]. Nel codice di Teodosio nei diversi articoli si condanna *in insulam relegatio, in insulam deportatio, in insulam oportebit, insula adque provinciae exulandi*… Questo periodo vede stabilizzarsi il ricorso a isole desolate e remote come luogo di esilio, emblema di lontananza, solitudine e inaccessibilità, ma che al tempo stesso permettevano un maggiore e migliore controllo sul condannato, così come le oasi nel caso del deserto[110]. Il sistema duale della pena tra il IV e il V secolo d.C. distingueva a seconda dello stato sociale dell'imputato e quindi assegnava le pene *pro qualitate personarum*, conservando la vita agli *honestiores*, cioè ai membri dell'aristocrazia senatoria, provinciale o municipale e assegnando la pena capitale agli *humiliores*, cioè tutti gli altri, anche se

> *«Ahora bien, no debemos generalizar sobre este aspecto de la* deportatio *y* relegatio*, puesto que a nuestro entender tal diferenciaciòn en esto años no parece*

[103] Washburn, *Banishment in the Late Roman Empire, 284-476 CE*, pp. 32-35.
[104] Danni economici: mala amministrazione dei beni di un minore *CTh.* IV, 22, 2; falsificazioni *CTh.* IX 19, 2.2; falsificazione monetaria *CTh*. IX, 21, 1 e IX, 21, 2.4; peculato *CTh.* IX, 23, 1 e X, 24, 2.
Frodi fiscali: defraudazione del *canone frumentario* di Roma *CTh.* XIV, 15, 6.
[105] Oltraggio alla religione: *CTh*. XVI, 2, 35 (*De episcopis, ecclesiis et clericis*); XVI, 4, 3 (*De his, qui super religione contendunt*); XVI, 5, 21; XVI, 5, 31; XVI, 5, 32; XVI, 5, 34pr; XVI, 5, 36.2; XVI, 5, 52.5; XVI, 5, 53; XVI, 5, 54.1; XVI, 5, 58 (§ 2-3-6); XVI, 5, 65.3-4 (*De haereticis*); XVI, 6, 4.1; XVI, 6, 6.1 (*Ne sanctum baptisma iteretur*); XVI, 8, 26 (*De iudaeis, caelicolis et samaritanis*); XVI, 10, 23; XVI, 10, 24pr (*De paganis, sacrificiis et templis*).
Pratiche di magia: *CTh*. IX, 16, 1.
[106] Contro l'istituzione della famiglia: *CTh*. III, 16, 1-2pr (*De repudiis*); III, 5, 5 (*De sponsalibus et ante nuptias donationibus*); III, 10, 1 (*Si nuptiae ex rescripto petantur*); IX, 8, 1 (*Si quis eam, cuius tutor fuerit, corruperit*); IX, 24, 1.4 (*De raptu virginum vel viduarum*).
[107] Errori giudiziari: per appello prima di giusta sentenza *CTh*. I, 5, 3; per negligenza del giudice II, 1, 6; per aver cercato di essere giudicato da una giurisdizione diversa da quella di appartenenza *CTh*. II, 1, 9; per ritardo nell'istruire un processo *CTh*. IX, 36, 2.
Irregolarità amministrative: *CTh*. VI, 30, 16-17; VIII, 5, 4pr.
[108] Corruzione: *CTh*. IX, 26, 1.
[109] Per aver occultato o permesso una diserzione: *CTh*. VII, 12, 1 e VII, 18, 8pr.
[110] Com'è specificato già da Ulpiano in Dig. 48.22.7.5 «*Est quoddam genus quasi in insulam relegationis in provincia Aegypto in oasin relegare*».

mantenerse por completo, ya que ante ciertos delitos, como los religiosos, en los que los seguidores de determinadas corrientes heréticas deben ser exiliados, no se indica en ocasiones la diferenciación de pena por la categoría social o jurídica de los mismos...»[111].

Oltre alle fonti giuridiche, anche gli altri autori variano la terminologia, come ad esempio Ammiano Marcellino che ricorre all'utilizzo di termini meno puntuali come *exterminare, contrudere, exsulare, ablegare*[112].

In conclusione, si può essere d'accordo con Washburn, il quale ritiene che

«*Later Roman banishment was no simple category of experience. Instead, involved a host of phenomena under Roman law and practice, all of which entailed involuntary relocation. Appreciating the range and diversity of banishment is an important first step in understanding its function in later Roman society. More than anything, banishment was multifarious. Any of its element - such as duration, location, or status - could vary by circumstance. Enforced ejection could take any number of forms in order to place a given sentence at a unique spot along the ideological continuum of Roman penalties, stretching from clemency to severity. In this as well, banishment reveals a hybrid nature. It coerced even while it exercised restraint*»[113].

[111] Vellejo Girvés, *In insulam deportatio en el siglo IV d. C.*, pp. 155.
[112] Ivi, p. 156, 161.
[113] Washburn, *Banishment in Later Roman Empire, 284-476 CE*, p. 16.

IV. L’ESILIO NELL’ITALIA GOTA

1. La Legislazione

1.1. L'esilio durante il regno di Teoderico

1.1.1. L'esilio temporaneo come mezzo di espiazione

Dalla documentazione in nostro possesso possiamo ricavare altre informazioni su come fosse impiegata e declinata la pena dell'esilio durante il regno goto d'Italia. Ad esempio, l'allontanamento di chi commetteva un illecito poteva essere temporaneo o perpetuo: la durata della pena era stabilita solitamente a priori dal giudice in base alla legge o alla gravità del reato, oppure – in casi che immagino fossero eccezionali, o tuttalpiù episodici – il condannato poteva essere richiamato in patria dopo un periodo trascorso lontano, dopo aver rivisto il procedimento o perché graziato. Nella lettera di seguito riportata si può vedere un caso in cui la condanna all'esilio fu stabilita nella brevissima durata di sei mesi, ma la sentenza fu la conseguenza di una precisa e controversa vicenda giudiziaria.

"XLVI. ADEODATO THEODERICUS REX"

«1. Materia est gloriae principalis delinquentis reatus, qua nisi culparum occasiones esnergerent, locum pietas non haberet. quid enim salubris ordinatio gerat, si morum probitas cuncta componat? arida siccitas beneficium madentis pluviae exoptat. salutiferis medentium manibus nisi infirma valitudo non indiget. sic dum imbecillitati succumbitur, convenienter remedia tribuuntur. quapropter casibus asperis praestandum est sub iustitiae laude moderamen, ut nec vindictam sinamus superare peccata nec culpam insultare patiamur legibus impunitam.

2. Datis itaque precibus allegasti viri spectabilis Venantii Lucaniae at Bruttiorum praesulis odiorum te acerbitate compressum, custodiae longo situ laborantem, in confessionem raptus adultae puellae Valerianae fuisse compulsum, ut gratius fuerit spem citae mortis expetere quam tormentorum crudelia sustinere. inter supremas enim angustias anhelantis votum est perire quam vivere, quia detestabilis sensus poenarum excludit dulcissimae salutis affectum. illud etiam, quod minime iustitia pateretur, adiciens defensorum tibi patrocinia saepius postulanti fuisse subtracta,

cum adversarii florentes ingenio etiam innocentem te possent legum laqueis obligare.

3. Quae supplicatio cum efficaciter animum nostrae pietatis intraret paulatimque ad misericordiae iura deflecteret, occurrit Bruttiorum praesulis missa relatio, quae privatam allegationem tragoediae suae voce compressit, negando credi contra fidem publicam fallaciter supplicanti.

4. Ideoque asperitatem poenae nostra lenitate mollimus, statuentes ut ex die prolati oraculi sex mensium patiaris exilium, ita ut nulli post constituta nostra sub qualibet interpretatione tibi liceat obicere crimen infamiae, quando fas est principi maculosas notas vitiatae opinionis abstergere, sed hoc exacto tempore patriae rebusque omnibus reformatus, ius tibi sit liberum omne quod primitus, quia nulla te ingemiscere probri adustione censemus, quem temporali volumus exilio detineri: poenam trium librarum auri nihilominus comminantes, si quis aut obviando aut aliter intellegendo praesens nostrum violare temptaverit constitutum.

5. Sed quoniam haec statuta ad innocentes nolumus usque protendi, ne sua cuique minime videatur ignorantia profuisse, praesenti auctoritate eos a formidine liberamus, quos utpote nescientes in eadem causa quolibet loco vel tempore interfuisse constiterit. similis enim videtur absentis, qui conscientiam non habet criminosi.»

Cassiodoro, *Variae*, III 46

Questa lettera, scritta da Cassiodoro tra il 507 e il 511, ci permette di conoscere un caso in cui l'esilio è solamente temporaneo. Tale dettaglio è particolarmente importante, perché la temporaneità del provvedimento rende evidente come questa pena non avesse sempre lo scopo di decretare una morte reale o simbolica del condannato, ma fosse pure semplicemente un mero mezzo di punizione, al termine della quale il reo poteva essere reintegrato nel pieno dei suoi diritti e nel corpo sociale da cui era stato espulso. Nelle prime frasi della missiva c'è un preambolo che introduce la motivazione della lettera: come l'autorità si deve preoccupare che un reato non resti impunito, allo stesso modo deve garantire l'equità delle pene in proporzione alle colpe[114]. Le righe del

[114] *Var*. III 46, 1, ll. 4-6.

secondo paragrafo ci informano su ciò che portò il re a disporre il provvedimento, che la lettera comunica e altre informazioni sulla vicenda. Conosciamo il nome e la carica di colui che emise il primo provvedimento di condanna e le cause, sia della pena comminata dal governatore, sia della modifica decisa da Teoderico.

La lettera in questione è indirizzata direttamente al destinatario del provvedimento, nonché mittente delle suppliche delle quali questa epistola è la risposta. Il suo nome è presente nell'intestazione: Adeodato[115]. Di lui non si sa altro al di là delle informazioni presenti in questo documento, infatti accanto al suo nome non è presente nessun titolo, nessun riferimento al gruppo parentale di appartenenza, né sappiamo di un suo eventuale ruolo nell'amministrazione o nella corte. Tuttavia, il fatto che Adeodato sia riuscito a far giungere una sua istanza direttamente al re, soprattutto in regime di detenzione, rende evidente che egli appartenesse al gruppo delle famiglie più abbienti e che di certo godesse di una rete di conoscenze influenti, in grado di metterlo in comunicazione con i vertici dell'amministrazione. Non possediamo la lettera contenente la supplica, ma possiamo dedurne il contenuto grazie alla risposta ottenuta.

Oltre ad essere nominato Adeodato, abbiamo anche il nome e la carica del funzionario coinvolto, cioè Venanzio[116], governatore di Lucania e Bruzi, terra di provenienza dell'autore materiale dello scritto. Probabilmente era lo stesso che nel medesimo periodo comunicò al re l'omicidio commesso da Giovino, il curiale condannato all'esilio sull'isola di Vulcano. Il governatore Venanzio accusò Adeodato di *raptus* nei confronti di una giovane donna di nome Valeriana. Il *vir spectabilis,* convinto della colpevolezza di Adeodato, violò tutti i diritti dell'accusato, mettendolo in carcere e negandogli illegalmente la possibilità di essere difeso da un avvocato. Questo atteggiamento fa pensare che oltre all'accusa di rapimento potrebbe esserci stata una qualche altra rivalità personale, che spingesse Venanzio a librarsi di Adeodato[117]. Il rapimento di Valeriana poteva essere quindi la causa o il pretesto, che spinse il funzionario a far arrestare il colpevole, privandolo dell'assistenza legale di un avvocato e chiudendolo direttamente in prigione.

[115] Adeodatus, *PIB*, I, p. 31.
[116] Venantius 3, *PLRE*, II, p. 1153.
[117] Su questa ipotesi cfr. il commento di P.F. Porena in Giardina (a cura di), *Varie*, pp. 280-287.

Probabilmente la reclusione era un mezzo cui si ricorreva anche per ottenere una confessione, poiché Adeodato sostenne di aver confessato mentendo di essere colpevole, pur di porre fine ai tormenti subiti. Oltre alle pessime condizioni igieniche in cui versavano le carceri dell'epoca è probabile che i detenuti fossero sottoposti a torture, soprattutto al fine di ottenere una confessione più rapidamente: infatti, Adeodato dichiarò di preferire una morte da innocente «*quam tormentorum crudelia sustinere*»[118]. Gli abusi di potere, messi in atto da Venanzio e denunciati dalla sua vittima, spinsero il re ad accogliere la supplica di Adeodato, intervenendo in suo favore, meditando inizialmente di concedere la grazia richiesta da quest'ultimo. A questo punto, però, dopo la supplica deve essere giunto nelle mani del sovrano anche il resoconto inviato da Venanzio sul procedimento (non è chiaro se ciò fosse una prassi già prevista o se il governatore fosse stato avvisato del ricorso e di conseguenza si sia affrettato a giustificare le sue azioni, per evitare la scarcerazione di Adeodato o più semplicemente richiami e provvedimenti nei suoi confronti). Presa visione del rapporto il re ebbe un ripensamento, poiché il funzionario metteva in discussione la buonafede del ricorrente, che non poteva essere preso in parola, contro le disposizioni di una pubblica autorità.

A influire sulla decisione finale del sovrano fu anche il racconto della tragedia subita da Valeriana. Di lei oltre al nome si sa soltanto che era un'*adulta puella,* quindi una ragazza giovane ma già in età da marito; non si specifica il nome di un eventuale sposo, né se fosse consacrata e ciò porta ad escludere entrambe le ipotesi. Ciò significa che Valeriana non era ancora sposata, ma era pronta per esserlo. Il *raptus,* che indica il rapimento, spesso si accompagnava allo stupro[119] (nel caso ella non fosse consenziente) o comunque implicava il consumarsi di un rapporto sessuale, che pregiudicava il valore della ragazza per la sua famiglia, nella prospettiva di un matrimonio conveniente. Il *raptus* non va inteso semplicemente come un rapimento, ma va pensato come la sottrazione della donna dalla sua famiglia d'origine allo scopo di sposarla o almeno di concupirla, senza il permesso del padre di lei. Il sicuro danno subìto dalla ragazza, ma soprattutto dalla sua famiglia, non poteva rimanere impunito e dunque il re dovette ricredersi sull'opportunità

[118] *Var*. III 46, 2.
[119] Cfr. Du Cange, s.v. *RAPTUS*.

di inviare ad Adeodato un provvedimento di grazia. Per non commettere iniquità nei confronti di nessuno, Teoderico decise infine di punire comunque Adeodato, mitigando però notevolmente la sua pena, decretando per lui un esilio temporaneo della durata di sei mesi.

Per questo esilio non è specificata quale dovesse essere la destinazione di Adeodato e ciò fa supporre che il provvedimento indichi per l'esattezza il bando dall'area di competenza di Venanzio, lasciando all'esiliato la libertà di spostamento, interdicendogli solo quella zona. A sottolineare la versione più mite dell'esilio riservata ad Adeodato tra le altre tipologie esistenti vi è – oltre alla temporaneità del provvedimento – la sua brevità. Al termine di questo periodo di allontanamento dai luoghi in cui il crimine era stato commesso, tutto per Adeodato sarebbe tornato allo *status quo*: non solo poteva rientrare in patria, ma gli sarebbero anche stati restituiti i suoi beni, che gli erano stati confiscati come pena accessoria, probabilmente per dare un risarcimento alla famiglia di Valeriana; infine avrebbe riottenuto tutti i suoi diritti, personali e di cittadino, quale uomo di condizione libera.

L'esilio come allontanamento dalla patria implicava l'impossibilità di esercitare i propri diritti e ciò faceva sì che tale pena significasse la morte civile del condannato. Se questa pena avveniva in forma di relegazione poneva fine anche ad altre libertà dell'individuo, perché oltre a impedirgli il ritorno a casa, gli toglieva il possesso dei propri beni; come già visto nei casi precedenti ciò corrispondeva in un certo qual modo alla pena capitale, pur senza dover ricorrere alla condanna a morte in senso letterale. Ne caso di Adeodato, invece, il periodo di allontanamento è molto breve ed egli non ha l'obbligo di dimora in un luogo predeterminato. L'esilio diventa un soggiorno utile al colpevole per redimersi, tant'è vero che, dopo aver scontato la condanna, Adeodato potrà essere reintegrato a pieno titolo nella sua patria e nella società. Oltre a riottenere tutto ciò, dopo aver scontato la pena Adeodato non vedrà la sua reputazione macchiata dal reato commesso. La decisione del sovrano di mitigare e di non rendere definitiva la pena per Adeodato gli preservava l'onore da qualsiasi accusa di infamia, poiché egli aveva già pagato il prezzo richiesto

dalla giustizia di Teoderico. Per garantire ciò il re minacciava con un'ammenda di tre libbre d'oro[120] chiunque non si attenesse alle sue disposizioni.

1.1.2. L'esilio perpetuo della probra adustio

Ci sono alcuni dettagli riguardanti questa decisione che suscitano delle curiosità: come prima cosa è strano (anche se non del tutto inconsueto) che la lettera del re sia indirizzata al reo e non al funzionario che avrebbe dovuto rivedere le sue disposizioni. In secondo luogo, è curioso che si paventi una multa a chi avesse messo in dubbio l'integrità riacquisita da Adeodato, proprio grazie all'esilio temporaneo. Pierfancesco Porena – che ha tradotto e commentato questa lettera – ritiene che probabilmente la minaccia fosse indirizzata a Venanzio, il quale con tanta veemenza si era accanito contro il sospettato, fino a fargli confessare un reato che non aveva commesso e questo doveva farlo desistere dal perseguire nuovamente Adeodato. Anche la famiglia della parte lesa avrebbe avuto interesse nel ricercare vendetta, soprattutto se il danno ricevuto fosse irreparabile, come quello dello stupro (a maggior ragione se di una ragazza non ancora sposata)[121].

D'altra parte, però, il testo dice esplicitamente che l'ammenda occorreva per evitare che Adeodato subisse ingiustizie a causa del "marchio del disonore"[122]. Adeodato non solo fu incarcerato (*custodia*) subito, senza neppure essere difeso da un avvocato[123], fu quasi sicuramente torturato (*tormenta*) fino all'estorsione della confessione (*compello*), i suoi beni furono confiscati e infine subì anche un'*adustio*. La parola utilizzata da Cassiodoro è molto eloquente, tanto da far pensare che il marchio dell'infamia cui si riferisce, non sia un segno morale, ma bensì di una vera e propria marchiatura a fuoco. Adeodato, quindi, nonostante la mitigazione della pena concessa dal re, è probabile che portasse su di sé il marchio indelebile che lo condannava perennemente all'infamia. Questo spiegherebbe sia perché sia stata prevista un'ammenda, sia perché copia del provvedimento sia stato inviato anche ad Adeodato stesso e non solo a Venanzio, che aveva il compito di scarcerarlo per lasciarlo partire per l'esilio. La lettera proveniente dalla cancelleria reale

[120] Circa un chilogrammo.
[121] Su queste ipotesi v. Giardina – Cecconi – Porena (a cura di), *Varie*, II, pp. 280-287 (traduzione e commento a cura di P.F. Porena).
[122] Idem, p. 59.
[123] Var. III 46, 2.

permetteva ad Adeodato di avere sempre con sé un documento ufficiale che lo salvaguardasse dalle iniquità in cui probabilmente sarebbe incorso dopo il ritorno dall'esilio a causa del marchio sempre visibile che portava addosso. Se qualcuno non avesse riconosciuto che la macchia sull'onore di Adeodato era stata tolta da Teoderico per mezzo dell'esilio temporaneo, questi sarebbe andato incontro alla multa delle tre libbre d'oro.

L'esistenza della pratica della marchiatura a fuoco per i colpevoli di alcuni reati durante il regno ostrogoto è confermata da Boezio nel suo *De consolatione philosophiae*. Boezio, per difendersi dalle false accuse che lo porteranno all'imprigionamento e poi alla morte, dà un'eloquente immagine dei falsi testimoni chiamati a confermare la versione del suo accusatore, il referendario Cipriano. Questi due, Opilione[124] e Gaudenzio[125], erano già conosciuti per le loro azioni fraudolente, di cui il re era già stato ripetutamente informato.

> «*16 Quibus autem deferentibus perculsi sumus? […] 17 Opilionem vero atque Gaudentium cum ob innumeras multiplicesque fraudes ire in exsilium regia censura decrevisset cumque illi parere nolentes sacrarum sese aedium defensione tuerentur compertumque id regi foret, edixit uti ni intra praescriptum diem Ravenna urbe decederent notas insigniti frontibus pellerentur. […] 19 Quid igitur? nostraene artes ita meruerunt an illos accusatores iustos fecit praemissa damnatio? itane nihil fortunam puduit, si minus accusatae innocentiae at accusantium vilita<ti>s?*»[126]

Per dimostrare la poca affidabilità dei due testimoni, Boezio ricorda l'episodio in cui Opilione e Gaudenzio, furono condannati alla pena dell'esilio a causa di numerose frodi da loro perpetrate. Per sfuggire a tale sentenza i due, similmente a Giovino, si ripararono in un luogo sacro, nella speranza di ottenere indulgenza, per non dissacrare il loro rifugio. Infatti, una legge del 23 marzo 431 di Teodosio II e di Valentiniano III prevedeva che i criminali che si fossero rifugiati in chiesa e nei luoghi sacri ad essa adiacenti non potessero

[124] Opilio 4, *PLRE*, II, p. 808.
[125] Gaudentius 11, *PLRE*, II, p. 495.
[126] Boethius, *De consolatione philosophiae*, I, 4.

essere portati fuori con la forza e chi non avesse rispettato questo precetto sarebbe andato incontro alla pena capitale[127]. Venutolo a sapere il re, Teoderico minacciò i due di ricevere il marchio dell'infamia se non avessero lasciato di loro iniziativa Ravenna e in primis il luogo in cui erano riparati, affinché non si diffondesse la pratica dell'asilo nei luoghi sacri, come mezzo per sfuggire alla giustizia. Questo tipo di esilio è chiaramente un bando: l'utilizzo del verbo *pellere* sta a indicare l'espulsione, che in questo caso non ha a che fare solo con il luogo in cui i due chiesero asilo e dal quale dovevano essere estratti, ma con l'essere cacciati da Ravenna.

Se l'esilio nella sua forma di bando faceva sì che essi fossero espulsi dalla comunità di appartenenza, dove presumibilmente commettevano le loro frodi, l'aver su di sé un marchio sulla fronte indicante che essi erano delinquenti, sarebbe stato un avviso di cautela per chi se li fosse trovati davanti. Il segno infamante avrebbe precluso loro qualsiasi altro rapporto utile alla loro vita, poiché vedendolo nessuno si sarebbe fidato e avrebbe dunque fatto affari con loro. Sconsolato Boezio si chiese ironicamente se questa loro pena, l'esilio, avesse reso nuovamente onesti i suoi due detrattori, sottintendendo che la punizione del bando da loro subita non cancellava le macchie dell'infamia, ma confermava l'indole fraudolenta e la malafede di Gaudenzio e Opilione. Il portare sul corpo dei segni non celabili faceva sì che tali indicatori provocassero una sorta di esclusione e quindi in un certo senso di esilio dalla comunità, dal quale difficilmente poteva esserci un ritorno o un pieno reinserimento. Questi segni potevano essere molto evidenti e irreversibili come le mutilazioni (ad esempio il taglio del naso o l'asportazione dell'occhio erano tra le pratiche più frequenti in oriente[128]), oppure solo temporanee e che miravano non tanto alla menomazione fisica, quanto a rendere visibile l'infamia che li aveva colpiti, come nel caso della rasatura dei capelli. Marchiare il viso – per mezzo di ferri roventi, di incisioni o di tatuaggi – era una via di mezzo tra queste due procedure. Tali azioni non miravano a invalidare in qualche modo le capacità fisiche dell'individuo, ma rendevano perenne la punizione per i reati che avevano portato a subire quella pratica. A differenza della *decalvatio* e della tonsura, che non erano irreversibili o che comunque poteva essere nascosta, cicatrici, bruciature e tatuaggi avrebbero comunicato per sempre il passato di chi li portava addosso: non

[127] Mansi, *Sacrorum Conciliorum Nova Amplissima Collectio*, vol. 5, coll. 437-45.
[128] Su questo genere di pratiche eseguire in Oriente cfr. Patlagean, *Byzance et le blason pénal du corps*, pp. 306-320 ; Bougard, *Le blason pénal du corps (Occident, VI^e^-X^e^ siècle)*, pp. 1-16.

a caso erano praticati sul viso, dove era impossibile farli passare inosservati. Una grazia, sebbene ottenuta dal re stesso poteva far uscire di prigione o tornare dall'esilio, ma non permetteva che il marchio ormai fatto potesse essere cancellato.

Nei casi di Adeodato, di Gaudenzio e di Opilione il segno sulla fronte non è una conseguenza per reati di sangue, per i quali era previsto che la pericolosità dell'assassino fosse annullata per mezzo della pena capitale o dell'esilio. Il segno di Adeodato metteva in allerta coloro che l'avrebbero incontrato avvisandoli di stargli lontano, poiché era un rapitore e stupratore. Nel caso sia esistito un segno diverso per le varie cause per cui era previsto, in questo caso soprattutto le donne vedendolo non si sarebbero più avvicinate a lui. Nel caso di Opilione e Gaudenzio, se l'avessero ricevuto, il marchio sui loro volti avrebbe avvisato tutti di trovarsi davanti a dei truffatori. In entrambi i casi il *blason pénal du corps*, faceva sì che non vi fosse semplicemente un'esclusione corporale del condannato, come avveniva per mezzo dell'esilio, ma si assiste a un'esclusione del criminale proprio attraverso il suo corpo, dal quale ovviamente non poteva esserci via di fuga.

1.1.3. Attenuanti e grazia

Come già detto, la durata dell'esilio non era stabilita sempre a priori, ma talvolta era la conseguenza del diretto intervento dell'autorità regia, alla quale alcuni condannati avevano la possibilità di ricorrere in appello contro le decisioni dei giudici che li avevano condannati. Il ricorso poteva avvenire perché il condannato riteneva di essere stato vittima di un accanimento da parte di un funzionario o per giustificare l'atto criminoso che lo aveva portato a subire l'allontanamento. Quest'ultimo è il caso di un uomo, che dopo essere stato condannato all'esilio perpetuo, ricorse in appello al re per giustificare il crimine cruento di cui si era macchiato e sperare così di ottenere una mitigazione della pena ricevuta.

"XXXVII. CRISPIANO THEODERICUS REX"

«1. Quamvis homicidii facinus primus detestetur auditus et cruentam manum oculi refugiant iudicantum, quia proclivior ad misericordiam via bonis semper mentibus patet, tamen iustitiae consideratione librandum est, qua cuique fiat iniuria necessarium scelus: qui nova infelicitate fortunae tunc erit detestatio cunctorum, si se servet innoxium. quis enim ferat hominem ad leges trahere, qui matrimonii nisus est iura violare?

2. Feris insitum est copulam suam extrema concertatione defendere, dum omnibus est animantibus inimicum, quod naturali lege damnatur. videmus tauros feminas suas cornuali concertatione defendere, arietes pro suis ovibus capitaliter insaevire, equos adiunctas sibi feminas colaphis ac morsibus vindicare. ita pro copulatis is sibi animas ponunt qui verecundia non moventur.

3. Homo autem quemadmodum patiatur adulterium inultum relinquere, quod ad aeternum suum dedecus cognoscitur omisisse? et ideo si oblatae petitionis minime veritate fraudaris et genialis tori maculam deprehensi adulteri sanguine diluisti nec sub praetexta cruentae mentis causam pudoris intendis, ab exilio, quod tibi constat inflictum, te praecipimus alienum, quoniam pro amore pudicitiae porrigere ferrum maritis non est leges calcare, sed condere.

4. Ita tamen, ut, si legitimus extiterit accusator, de facti tui qualitate te noveris audiendum, ut, si innoxios peremisti, crimen publica districtione resecetur, si male initos complexus adulterorum morte divisisti, aestimetur potius vindicta quam culpa.

5. Si quis tibi autem calumniantium damna generavit et Agnello fideiussori tuo, ut asseris, a vicario vel eius officio extortam constiterit fuisse pecuniam, nostra iussione conventus secundum leges ablata restituat. nolumus enim in cuiusquam praedam cadere, quos nostra visa est sententia liberare. pari modo contra incivilium impetus Candacis tibi tuitionem sub aequabili defensione praestamus, ut nec legibus te subtrahat nec iterum contra iura publica laborare permittat.»

Cassiodoro, *Variae*, I 37

Nella Varia numero 37 del libro primo si parla nuovamente di omicidio e del conseguente esilio. Crispiano[129], un cittadino senza titolo, come Giovino fu accusato di omicidio e per questo mandato in esilio in un luogo non specificato o semplicemente bandito dal

[129] Crispianus, *PIB*, p.179.

luogo in cui commise il delitto. Nonostante Crispiano fosse già stato condannato e stesse scontando la sua pena, questa lettera fu fatta redigere dal re per richiamarlo dall'esilio. L'esiliato aveva assassinato una persona, proprio come Giovino, ma a differenza di quest'ultimo meritava che il suo esilio fosse temporaneo, come per Adeodato. A far rivedere la decisione a Teoderico furono le circostanze in cui il reato avvenne, le quali furono da lui valutate come attenuanti: Crispiano aveva sorpreso la moglie in flagrante adulterio e questo lo portò a commettere un omicidio.

Come era sua consuetudine, Cassiodoro nella lettera fa un paragone con il mondo animale, per mezzo del quale afferma che tori, arieti e cavalli lottano per difendere il legame che intrattengono con la loro femmina, fino a condurre l'avversario alla morte[130]. Questa parte è molto importante, perché tra le righe enuncia quale sia il motivo che spinse il sovrano goto a richiamare Crispiano dall'esilio e cioè che egli seguì la *lex naturalis*, cui tutti gli uomini sono costretti a sottostare, prima ancora che a quella degli uomini. Se difendere il matrimonio fino a far morire l'amante della moglie è una necessità di natura, questo atto non può certo essere considerato un crimine. Cassiodoro va addirittura oltre a questa affermazione, sostenendo che il delitto d'onore non solo sia perdonabile ma addirittura necessario, tanto che la mancata vendetta della parte offesa farebbe ricadere l'infamia sul marito tradito, che non ha fatto nulla per difendere il legame legittimo da chi vi attentava.

È chiaro come ad essere in pericolo non fosse la consorte di Crispiano, bensì il vincolo matrimoniale, sacro e legittimo. A sottolineare che non era la moglie fedifraga ad avere la necessità di essere difesa, come forse per Valeriana, è il fatto che Cassiodoro parla di adulterio e non di stupro e ciò fa pensa che la donna fosse consenziente. Nonostante fosse la moglie di Crispiano a commettere l'adulterio, a meritare di essere punito con la morte era il suo amante, quasi a dire che una donna non potesse essere sufficientemente in grado di capire o di volere ciò che commetteva, o che non fosse capace di governare i suoi impulsi sessuali. L'uomo assassinato, invece, aveva violato coscientemente le regole del matrimonio; per cui se il marito tradito si fosse mantenuto innocente lasciando illeso l'amante, avrebbe attirato su di sé un unanime disprezzo. Ciò fece sì che l'assassinio

[130] *Var*. I 37, 2.

dell'uomo non fosse più da considerarsi un delitto, bensì una giusta e necessaria vendetta, in difesa del legame legittimo e in osservanza delle leggi di natura.

Come Adeodato anche Crispiano scrisse una supplica da far arrivare al re, per giustificare il sanguinario gesto compiuto, affinché il sovrano rivedesse la sentenza emessa presumibilmente da un suo funzionario, come nel caso in cui fu coinvolto il governatore Venanzio. Il reato era perdonabile solo nel caso che l'intento di Crispiano fosse quello di difendere il suo matrimonio e non di conservare il suo onore. In tal caso – secondo un'affermazione molto forte dell'autore – porgergli l'arma della vendetta non avrebbe significato permettergli di violare le leggi, bensì di istituirle[131]. Fatte queste considerazioni, l'appello del condannato fu accolto e poté dunque rientrare dall'esilio.

Nonostante la grazia concessa dal re, rimaneva comunque la possibilità che i parenti del morto reclamassero giustizia, ma le motivazioni che spinsero Crispiano all'omicidio fecero sì che la colpa si trasformasse in lecita difesa e ciò rendeva l'omicida non più perseguibile dalla pubblica autorità. Crispiano, dopo la revisione della sentenza, di ritorno dall'esilio avrebbe rischiato di essere calunniato, probabilmente da parte della famiglia dell'uomo assassinato o dal funzionario che si vedeva annullare un suo provvedimento. Infatti, il vicario che lo aveva condannato all'esilio aveva anche sottratto del denaro ad Agnello[132], fideiussore del condannato. È possibile che i parenti dell'uomo ucciso avessero fatto pressione sul vicario, per ricevere un indennizzo per la morte del loro congiunto e che questi fosse andato a requisirlo al fideiussore. Revocato il provvedimento nei confronti di Crispiano, anche il maltolto doveva essere restituito in quanto la colpa non sussisteva più, o meglio, l'azione violenta da lui compiuta non era mai stata da considerarsi criminosa[133].

Oltre alla possibilità di concedere la grazia il re poteva periodicamente proclamare un'indulgenza. La carcerazione non è un esilio, poiché il condannato è recluso in una struttura e non relegato in un luogo geografico; tuttavia prigione ed esilio hanno in comune

[131] *Var*. I 37, 3.
[132] Forse lo stesso Agnello già citato nelle *Var*. VIII 25 e I 15.
[133] Forse anche a Crispiano era stato negato il patrocinio di un avvocato, per cui il re lo affidò a Candace, sia perché lo difendesse, sia come garante del procedimento nel caso si fosse fatto avanti un legittimo accusatore, che avrebbe fatto sì che Crispiano meritasse la pena pubblica. Se Adeodato aveva con sé un documento regio che garantiva la sua onorabilità nonostante il segno infamante, a Crispiano vengono garantiti i suoi diritti grazie all'assistenza di Candace.

l'isolamento e l'allontanamento dai propri luoghi, con la conseguente perdita dei diritti precedentemente posseduti. Tra il 533 e il 537 Cassiodoro scrisse una lettera di indulgenza (*Var*. XI 40) nella quale enunciò oltre al provvedimento anche le motivazioni che lo avevano portato a prendere questa decisione. Da quello che emerge dalle *Variae*, l'indulgenza differisce dalla grazia, poichè la prima (che oggi sarebbe assimilabile all'amnistia) è un provvedimento di clemenza concesso in occasione di alcune ricorrenze – ad esempio religiose come in questo caso – e coinvolge tutti i prigionieri o una categoria di loro (ad esempio chi non è colpevole di reati cruenti). Il paragone con il perdono per le colpe commesse e la redenzione celeste è sempre costante: dopo la purgazione in un inferno temporaneo il peccatore redento può rientrare nel mondo da cui era stato espulso. Nel momento in cui l'indulgenza è decisa la pena viene sospesa. La grazia, invece, è decretata nei confronti di un singolo condannato, dopo che egli ne ha fatto richiesta, facendo giungere una sua supplica alla massima autorità che può decidere in materia. Con la grazia il reato non viene estinto, ma è solo la pena a essere del tutto o in parte revocata o commutata in una diversa, come si è visto nel caso di Adeodato, che rilasciato dal carcere è però mandato in esilio, oppure in quello di Crispiano che ottiene una revisione del procedimento a suo carico per omicidio.

Questa indulgenza stabilita dal sovrano attraverso il Prefetto al Pretorio è da considerarsi – secondo ciò che emerge da questa lettera – come perdono in terra dopo una temporanea purgazione in un inferno terreno. L'indulgenza appare qui personificata e l'autore le si rivolge direttamente, considerandola la più importante tra le virtù. Il luogo di punizione descritto è la prigione, che Cassiodoro paragona esplicitamente all'Inferno. Come per l'isola di Vulcano sulla quale fu condannato alla relegazione perpetua Giovino, per avere un'anteprima in vita delle fiamme eterne dell'Inferno, anche le carceri per Cassiodoro sono un luogo infernale. Difatti egli le chiama esplicitamente *inferi*[134], *super Plutonis hospitium*[135] e *Avernus*[136]. La condizione infernale delle carceri è confermata anche nella lettera di Adeodato, il quale sosteneva infatti di aver confessato un delitto non commesso, preferendo la morte all'inferno del carcere[137].

[134] Var. XI 40.
[135] Var. XI 40, 4.
[136] Var. XI 40, 5.
[137] Var. III 46, 2. Cfr. cap. 2.1.1.

1.1.4. L'Editto di Teoderico

Tra le fonti giuridiche del periodo qui indagato ce n'è una molto controversa, non tanto per il contenuto o per questioni di autenticità, ma per la difficile attribuzione della paternità. L'Editto di Teoderico fu pubblicato per la prima volta dal francese Pierre Pithou nel 1579, a partire da due manoscritti, poi andati persi. Ad oggi è opinione diffusa tra gli studiosi che tale editto non sia da far risalire a Teoderico re degli Ostrogoti, ma più probabilmente all'omonimo Teoderico II re dei Visigoti, seppure l'esatta attribuzione sia tuttora dubbia; stessa cosa vale per la data e il luogo di redazione[138]. Tuttavia, oggi tale questione è nuovamente dibattuta e c'è anche chi va controcorrente, come Sean D. W. Lafferty che nel 2013 ha pubblicato un libro in cui sostiene che l'editto sia proprio quello del più famoso Teoderico il Grande[139].

Il testo comprende 154 articoli, preceduti da un prologo e seguiti da un epilogo. Nell'editto l'esilio è presente come pena in nove categorie di reati: l'omissione di un *raptus* (n. 18), la falsa testimonianza (n. 42), il rivendicare da un defunto un credito impedendone la sepoltura (n. 75), la compravendita di uomini liberi (n. 83), l'illecito assembramento di una milizia privata (n. 89), il dare un figlio come pegno (n. 95), l'incendio di un'abitazione (n. 97), l'esecuzione di sacrifici pagani (n. 108) e la negligenza dei giudici nell'applicare la legge (epilogo o n. 155). Nell'editto permane la regola del *pro qualitate personarum*, ovvero la distinzione tra *honestiores* e *humiliores*[140], sebbene non in tutti gli articoli[141]. Questa differenziazione influisce sulla condanna all'esilio piuttosto che alla pena di morte, all'esilio temporaneo anziché a quello perpetuo e sulle pene accessorie. Nel caso in cui l'esilio fosse la pena prevista per gli appartenenti ad entrambe le categorie sociali, secondo questo editto i più abbienti erano condannati generalmente a un esilio della durata di cinque anni, mentre gli altri subivano il bando perenne[142]. All'esilio era spesso associata la totale o parziale confisca dei beni, come nel caso della rivendicazione

[138] Vismara, *Edictum Theoderici*, pp. 177-188.
[139] Lafferty, *Law and Society in the Age of Theoderic the Great*, 2013.
[140] nn. 75, 83, 89 e 108.
[141] nn. 18, 42, 95, 97, 155.
[142] nn. 75 e 83.

del debito da un defunto o l'acquisto/vendita di un uomo libero in cui il condannato sarebbe stato privato di un terzo dei propri beni. Nel caso dell'incendio non c'è una confisca ma il colpevole avrebbe dovuto provvedere a risarcire tutti i danni causati. Ovviamente le pene pecuniarie erano previste solamente per chi avrebbe potuto permettersi di pagarle, mentre per tutti gli altri l'ammenda era sostituita dalle frustate[143]. A partire dalle pene è possibile vedere quali tra i reati previsti da questo editto fossero quelli ritenuti più gravi per l'autorità: nonostante nell'elenco appaiano fatti che oggi sarebbero ritenuti particolarmente gravi, come il vendere o il dare in pegno un individuo, secondo queste leggi la colpa da punire più severamente riguardava il fare sacrifici pagani e il praticare arti oscure; chi fosse stato colto nel compiere questi atti proibiti, avrebbe subìto la pena capitale, se facente parte degli *humiliores,* o la spoliazione di tutti i suoi beni e proprietà, se parte dei *honestiores*. Infine, si può fare una breve riflessione sulla terminologia in uso in questo editto.

Essendo questo un testo giuridico, il lessico dovrebbe presumibilmente essere molto specifico: i termini indicanti l'esilio sono i consueti *exilium*, *relegatio* e *deportatio*. Nonostante l'apparente pluralità del lessico predomina l'utilizzo di *exilium*, anche al punto 97, quando l'autorità condanna a «*perpetui exilii relegatione*» chi non avesse avuto le possibilità economiche per compensare i danni per il procurato incendio. L'accostamento tra *exilium* e *relegatio* potrebbe essere un semplice rafforzativo, ma è anche probabile che in questo caso, a differenza degli altri, la pena comminata sia effettivamente la relegazione, a differenza degli altri casi in cui la condanna all'esilio potrebbe essere intesa come un bando dal luogo del reato. Nell'epilogo invece il legislatore parla di *deportatio* e non accosta altri termini ridondanti. La fine dell'editto contiene un monito verso i giudici, i quali essi stessi rischierebbero la condanna a «*proscriptionis deportationisque poena*», la versione tradizionalmente più grave dell'esilio, in caso non applichino adeguatamente la legge. Non è chiaro se l'utilizzo del termine *deportatio,* in conclusione all'editto, porti in sé la minaccia di più gravi conseguenze, insite nella deportazione e assenti in altre forme di esilio o se alla parola *deportatio* – contenente un generico senso di maggiore severità – vi si faccia ricorso come una maledizione da far ricadere su quei rappresentanti dell'autorità indegni o incapaci di rivestire degnamente tale ruolo. Forse è un insieme delle due

[143] nn. 75, 83, 89, 97

ipotesi, visto che in questo unico caso si parla anche di *proscriptio*, la quale sta sì a indicare la messa fuori legge di una persona, ma sarebbe alquanto strano che il legislatore abbia fatto ricorso a due parole per enunciare uno stesso provvedimento; è più probabile che in questo caso la proscrizione si riferisca alla confisca dei beni, che tra l'altro era la pena accessoria che accompagnava proprio la *deportatio.*

Purtroppo, non è utile indulgere in ulteriori riflessioni su un testo di non ancora sicura attribuzione. L'unica conclusione che riesco a trarre dal confronta tra le *Variae* e questo editto è che la raccolta – forse perché nelle sue lettere Cassiodoro affronta episodi individuali, mentre nella legislazione si trovano solo ipotetici casi generici – fa affiorare anche tutti i retroscena e i ripensamenti che si trovano dietro alle decisioni regie in ambito di amministrazione della giustizia, permettendoci di scorgere la mentalità che portò non solo a stabilire una pena anziché un'altra, ma anche a ricredersi revocandola o mitigandola. Con questa ultima affermazione non voglio schierarmi in questa sede nel dibattito sull'attribuzione dell'editto a Teoderico, anche perché va ricordato che – seppur di minor rilievo – vi è chi mette in dubbio pure la veridicità delle *Variae*, come opera di collazione di reali epistole amministrative, sostenendo piuttosto che si tratti di un artificio retorico dell'autore[144].

1.2. L'esilio nell'Editto di Atalarico

Se nel caso della legislazione applicata da Teoderico è stato necessario tralasciare parzialmente l'analisi dell'editto, in favore dei singoli episodi che appaiono nelle lettere di Cassiodoro, nel caso del suo successore e nipote Atalarico abbiamo solo il suo editto, che si trova proprio all'interno delle Varie.

"XVIII. EDICTUM. ATHALARICUS REX"

[144] Bjornlie, *Politics and tradition between Rome, Ravenna and Constantinople*, 2013.

[…]

«2. Primam humano generi noxiam pervasionem, sub qua nec dici potest civilitas nec haberi, severitate legum et nostra indignatione damnamus statuentes, ut sanctio divi Valentiniani adversum eos diu pessime neglecta consurgat, qui praedia urbana vel rustica despecto iuris ordine per se suosque praesumpserint expulso possessore violenter intrare. nec aliquid de eius districtione detestabili volumus temperatione mitigari, insuper addentes ut, si quis ingenuorum ad satisfaciendum legi superius definitae idoneus non habetur, deportationis protinus subiaceat ultioni, quia plus debuit cogitare iura publica, qui se noverat alibi non posse sustinere vindictam. iudices igitur competentes, ad quos potest admissum facinus pertinere, si invasorem, cum possint amovere, pertulerint tenere praesumpta, et adepti cinguli honore priventur et fisco nostro tantum fiant obnoxii, quantum praesumptor potuisset addici, in auctoribus tamen facinoris manentibus constitutis. quod si quis in tantam raptatus amentiam tyrannico spiritu iuri publico parere neglexerit viribusque praepotens destinati officii spreverit paucitatem, relatione iudicis nostris auribus notabilis ingeratur, ut indulta executione saionum ultionem sentiat vigoris regii, qui oboedire noluit cognitori.

[…]

5. Qui suasione plectenda matrimonia dividere nititur aliena, ipsius coniugium habeatur illicitum: ut magis contigisse sentiat sibi, quod in altero malignus exercere temptavit. sive pro coniunctionibus caritate privatur, futurum illi matrimonium iure denegamus, quia non meretur iugalis reverentiae praemia consequi, qui in genialis tori ausus est divisione grassari. sed ne aliquos huius sceleris reos ultio nostra derelinquat, illos, quos spes non habet praesentis coniugii vel futuri, si quid in alienos thalamos dolosa machinatione praesumpserint, facultatum suarum priventur media portione fisci protinus viribus applicanda. si vero prohibente pauperie in aliquorum substantia nequiverit vindicari, poena religentur exilii, ne, quod dictu nefas est, ideo videantur comminationem iuris publici evadere, quia vilissimae noscuntur subiacere fortunae. sed haec de sollicitatoribus affectus alieni pietas nostra decrevit.

[…]»

Cassiodoro, *Variae*, IX 2, 2 e 5

L'editto di Atalarico contiene due eventualità in cui come pena era previsto l'esilio. Nei due casi si parla di *exilium* e di *deportatio*, dimostrando che vi era ancora la percezione della differenza tra le forme di esilio. L'editto che Atalarico emise tra il 533 e il 534, decretava la condanna all'esilio o la deportazione per chi avesse commesso due tipi di reati: l'occupazione/appropriazione indebita e l'adulterio. In questi due casi la legge prevedeva la pena dell'esilio per chi non potesse adempiere alle prescrizioni normative per mezzo del patrimonio proprio o di quello di un fideiussore.

Nel primo caso Atalarico mira a ripristinare una legge del *divus Valentinianus*, caduta in disuso, rivolta a coloro che – direttamente o attraverso altre persone al loro servizio – avessero occupato e si fossero appropriati abusivamente di altrui proprietà, cacciandone i legittimi proprietari. Questo problema doveva essere molto diffuso all'epoca e infatti nelle *Variae* ne troviamo diverse tracce. Neppure la famiglia degli Amali ne era esente. Ci sono delle lettere inviate a Teodato da parte di Teoderico, la *Var*. IV 39[145] e la V 12[146], che sebbene siano state scritte l'una tra il 507 e il 511 e l'altra tra il 523 e il 526, trattano del medesimo argomento e cioè dell'usurpazione ed espropriazione di altrui proprietà da parte (o per ordine) del destinatario delle missive e nipote del re. Inoltre, c'è il già citato caso della dimora di Agnello che doveva essere tutelata dalle occupazioni durante l'assenza del proprietario[147]. Anche il fatto che il sovrano avesse sentito la necessità di legiferare in merito, ribadendo i precetti del precedente provvedimento, ne è prova e infine l'aver definito tale situazione «*Primam humano generi noxiam pervasionem*»[148] evidenzia come questa pratica illecita fosse largamente in uso.

---

[145] «*Domitius itaque vir spectabilis data nobis supplicatione conquestus est, possessiones iuris sui, id est illam atque illam, ab hominibus vestris neglectis legibus fuisse pervasas, dum civiliter oportuit recipi, si iure videbatur exposci.*» *Var*. IV 39, 3.

[146] «*Argolici itaque viri illustris et Amandiani viri clarissimi heredes supplici nobis aditione conquesti sunt Pallentianam massam, quam eis pro compensatione largitas nostra transfuderat, ut casae Arbitanae amissionem hac commoditate solarentur, ab hominibus vestris nullis causis extantibus indecenter invasam et inde crevisse culpandae surreptionis vitium, unde dari debuit gloriosae moderationis exemplum.*» *Var*. V 12, 2.

[147] V. cap. 1.1.2.

[148] *Var*. IX 18, 2.

La pena indicata dall'editto non è esplicitata, perché rimanda a una legge preesistente teoricamente già in vigore, anche se a quanto pare disattesa. La norma cui si fa implicitamente riferimento probabilmente fa parte delle *Novellae* di Valentiniano III e si trova al *titulus* VIII *"De invasoribus"*. Secondo questa disposizione il colpevole del reato descritto doveva rinunciare a ogni pretesa sulla proprietà occupata e pagare una somma pari al valore del bene usurpato[149]. Atalarico intervenne con il suo editto per ribadire la norma, ma anche per far sì che non sfuggissero alla legge coloro che non disponessero di beni sufficienti per risarcire il danno arrecato. Chi si fosse trovato in questa situazione era condannato a «*deportationis protinus subiaceat ultioni*»[150]. Con la deportazione si subiva la stessa sorte di chi era stato danneggiato, infatti attraverso questo provvedimento si era allontanati dai luoghi di residenza e si era privati del diritto di amministrare e godere dei beni, così come il colpevole aveva cacciato ingiustamente qualcuno dalla propria casa o dai propri terreni. Il colpevole veniva espulso dalla proprietà indebitamente occupata e deportato dalla sua patria. Il legislatore rafforza il concetto ricorrendo a una terminologia che implica l'essere cacciati e allontanati con la forza da un luogo (*expulsare*, *amovere*, *deportatio*).

Nel secondo caso si punisce l'adultero, cioè colui che divide una legittima unione matrimoniale, quindi l'amante (maschio). La stessa percezione che vede come colpevole non chi è legato da vincolo matrimoniale, ma chi vi attenta è presente nella lettera a Crispiano, reo di aver ucciso l'amante della moglie. Chi si rendeva colpevole di aver sedotto la donna di un altro sarebbe stato punito con l'annullamento del proprio matrimonio o con il divieto di contrarlo, nel caso fosse celibe. Tuttavia, se il colpevole non avesse avuto nessuna prospettiva matrimoniale, per non restare impunito metà dei suoi averi sarebbe stata sequestrata dallo stato. Infine, nel caso qualcuno sperasse di sfuggire alla legge perché privo delle sostanze necessarie al risarcimento, sarebbe stato punito per l'appunto con l'esilio. Questo provvedimento fece sì che chi avesse provocato oltraggio al legittimo matrimonio non restasse in alcun modo impunito, rischiando così di scatenare una serie di vendette. Questa eventualità ricorda il caso di Crispiano, che commise l'omicidio

[149]Cfr. Hodgkin, *The letters of Cassiodorus*, p. 402, nota 609.
[150] *Var*. IX 18, 2.

dell'amante della moglie, ma che poi fu graziato perché la sua colpa fu interpretata come giusta reazione a un altro reato, cioè l'adulterio.

Ritengo che questo confronto legislativo sia utile per comprendere meglio un fenomeno, come quello dell'esilio, che ha numerosi significati: dal lato più strettamente giuridico ci permette di capire meglio la mentalità dell'epoca, attraverso il peso delle colpe che è implicitamente rivelato dalla variante dell'esilio stabilito. Dal punto di vista politico esso rivela come la tradizione romana continui a sussistere nei secoli anche attraverso questo istituto, che – pur trasformandosi e semplificandosi nella terminologia – mantiene tutto il suo valore punitivo, ma al contempo anche quello di privilegio riservato a un gruppo sociale. Inoltre, grazie alla diffusione del Cristianesimo, l'esilio si arricchisce di ulteriore significato in senso spirituale, non tanto a causa dell'espansione territoriale della nuova religione, quanto per la pervasività che questa possiede, la quale intacca tutti i significati trascendenti precedenti posseduti dalla punizione, trasformandoli in senso cristiano, mantenendone tuttavia inalterata l'importanza, se non addirittura aumentandola.

2. *I luoghi*

2.1. Il Castrum Lucullanum

2.1.1. L'esilio di Romolo Augustolo

Dopo aver aver sottolineato l'importanza dell'apporto della geografia nel tema di ricerca sui luoghi di esilio è il momento di addentrarsi nell'aspetto più inedito che riguarda questa analisi, cioè quello dei luoghi, che a mio avviso non è stato fino ad ora preso sufficientemente in considerazione, nonostante possa fornire utili dettagli per incrementare la conoscenza e la comprensione dell'oggetto e del periodo di studio in questione. In questo capitolo centrale saranno analizzati nel dettaglio i luoghi in cui avvennero alcuni esilî, soprattutto in forma di relegazione. Una volta individuati i siti di confino si partirà da un attento esame delle fonti narranti il fatto avvenuto nell'età gota, anche dal punto linguistico, dopodiché si procederà a ritroso per verificarne la storia del luogo avvenuta precedentemente all'episodio preso in considerazione, al fine di scoprire se tali eventi abbiano lasciato una traccia nelle popolazioni lì stanziate, tanto da trasferirla allo spazio trasformando queste sensazioni collettive locali in identità del luogo.

Prendiamo per primo in considerazione il sito dell'esilio dell'imperatore Romolo Augustolo, che secondo le fonti, di seguito analizzate, avvenne nel *Castrum Lucullanum*, in Campania, dove ora si trova Castel dell'Ovo (Napoli). Un'altra vicenda non trascurabile per poter dare completezza a questa analisi è l'identificazione di uno dei *Romolus* che compare nelle *Varie*, quello della lettera III 35. Se il Romolo imperatore coincidesse con quello dell'epistola cassiodorea, questa fornirebbe informazioni preziose per la ricostruzione della vicenda e dunque del *Genius Loci* di un luogo che, come si vedrà, fu notevolmente influenzato da esperienze di allontanamento ed esclusione, lì avvenute per imposizione o per scelta. Di seguito il testo completo della missiva:

"ROMULO THEODERICUS REX"

«Liberalitatem nostram firmam decet tenere constantiam, quia inconcussum esse debet principis votum nec pro studio malignorum convelli, quod nostra noscitur praeceptione firmari. atque ideo praesenti iussione censemus, ut, quicquid ex nostra ordinatione patricium Liberium tibi matrique tuae per pittacium constiterit deputasse, in suo robore debeat permanere, nec a quoquam metuas irrationabilem quaestionem, qui nostri beneficii possides firmitatem.»

Cassiodorus, *Variae*, III 35

Questa brevissima lettera apparentemente non parla di esilio, dato che non se ne fa alcun accenno esplicito o meno. Eppure, notando il destinatario dell'epistola, risulta difficile non pensare subito al giovane imperatore Romolo, detto Augustolo, passato alla storia come l'ultimo sovrano dell'Impero Romano d'Occidente, la cui deposizione è stata per secoli interpretata come la frattura storica che determinò il passaggio da un'epoca a quella successiva[151]. Questa lettera fu scritta per mano dell'allora *Quaestor sacri palatii* Cassiodoro a nome del suo re Teoderico, approssimativamente tra l'anno 507 e il 511, quindi circa trenta/trentacinque anni dopo deposizione dell'ultimo imperatore d'Occidente. Nonostante le poche righe a disposizione mi è stato possibile ricavare dalla lettera molteplici informazioni. Innanzitutto, a questo Romolo non è accostato nessun titolo o appellativo né è indicata una carica (cosa comune per la maggior parte dei destinatari delle *Variae*), eppure egli ebbe la facoltà di far arrivare la sua istanza al re in persona[152].

Dato che la raccolta di Cassiodoro comprende solo le lettere da lui scritte, la missiva iniziale contenente l'interpellanza non ci è giunta, ma dalla risposta possiamo capire che Romolo vide accogliere la sua richiesta. Il motivo che spinse il mittente a scrivere non è espresso chiaramente, ma è evidente che riguardasse la tutela e/o la conservazione di diritti acquisiti, che a *Romulus* erano stati concessi in precedenza. Il sovrano nella sua risposta garantisce il perdurare delle concessioni fatte e ciò lo si può notare dal ripetuto utilizzo di appositi termini come *constantia* e per mezzo delle parole indicanti la fermezza e la conferma, cioè *firmus*, *firmare* e *firmitas*. Un ulteriore aggettivo riferito al re, che a mio parere sottolinea che il sovrano non sarebbe tornato sulle sue decisioni, perché era *inconcussus*: Pierfrancesco Porena – che ha tradotto e commentato questa lettera nell'edizione delle *Variae* curata da Andrea Giardina, Alberto Cecconi e Ignazio Tantillo – giustamente traduce la frase in cui l'aggettivo è inserito con «perché deve essere imperturbata la volontà del principe»[153]. Personalmente non credo sia un caso che Cassiodoro utilizzi *inconcussus* in riferimento a Teoderico e non ritengo che ciò sia per evitare una ripetizione, considerando il largo uso che fa di *firmus* e derivati; il termine che letteralmente può significare appunto 'inconcusso' mette in luce come qualcuno avesse cercato

[151] Momigliano, *La caduta senza rumore di un impero nel 476 D. C.*, pp. 159-179.
[152] Porena, *Varie*, vol. 2, p. 264.
[153] Giardina – Cecconi – Tantillo (a cura di), *Varie*, vol. 2, p. 49 (trad.it. P.F. Porena).

di far pressione sul sovrano, affinché egli revocasse il privilegio che Romolo sentiva minacciato. Il tentativo di concussione che ipotizzo è confermato dalla lettera stessa, che fa vagamente riferimento a coloro che tentarono di influenzare il re, definendoli *maligni*. Pur non conoscendo il loro nome o grado, posso dedurre facilmente che si trattasse di pubblici funzionari, tra i pochi ad avere la possibilità di interferire con le decisioni regie.

A metà della lettera appare un altro nome, quello del patrizio Liberio[154], cioè di colui che direttamente concesse a questo Romolo i diritti rivendicati. Liberio era stato inizialmente un alleato di Odoacre e dopo lo scontro con Teoderico era riuscito a reinserirsi nell'amministrazione del nuovo regno grazie alla sua esperienza in guerra; infatti nel 533, durante la reggenza di Amalasunta, fu chiamato *vir exercitualis* e ricompensato con la *praesentaneas dignitatas*, ovvero, fu nominato *magister militum*, quindi comandante di tutto l'esercito[155]. Dato che Teoderico aveva mantenuto Liberio nell'amministrazione pubblica, ritengo sia plausibile che anche alcune iniziative prese da lui in precedenza, fossero confermate dal nuovo re, come suppongo sia avvenuto in questo caso. Il fatto che il privilegio indicato da Romolo fosse stato concesso dal patrizio Liberio, ritengo sia un ulteriore indizio a sostegno dell'ipotesi che vede il destinatario della lettera coincidere con il giovane Augusto, deposto proprio da Odoacre nel famigerato anno 476 e forse affidato a un suo funzionario, in questo caso a Liberio.

Considerando plausibile che la Varia numero 35 del terzo libro possa essere stata indirizzata al Romolo ex imperatore, si può ragionare sulle informazioni che essa può dare riguardo a questo esilio e alle sue implicazioni. Nel testo conosciuto come Anonimo Valesiano e redatto a metà del VI secolo è affermato che:

> *«Augustulus, qui ante regnum Romulus a parentibus vocabatur, a patre Oreste patricio factus est imperator. Superveniens autem Odoachar cum gente Scirorum occidit Orestem patricium in Placentia et fratrem eius Paulum ad Pinetam foris Classem Ravennae. Ingrediens autem Ravennam deposuit Augustulum de regno, cuius infantiae*

[154] È probabile che il Liberio qui citato sia lo stesso al quale Atalarico comunicò la sua ascesa al trono nel 526 dopo la morte di Teoderico, mentre il funzionario ricopriva il ruolo di Prefetto delle Gallie, cfr. *Var*. VIII 6 «*Liberio p.po Galliarum Athalaricus rex»* e Amory, *People and Identity in Ostrogothic Italy*, pp. 91-92.
[155] *Var*. XI 1, 16. Cfr. Zimmermann, *The late latin vocabulary of the Variae of Cassiodorus*, p. 233 e Amory, *People and Identity in Ostrogothic Italy*, pp. 153-155.

misertus concessit ei sanguinem, et quia pulcher erat, etiam donans ei reditum <donavit ei ut creditor> sex milia solidos, misit eum intra Campaniam cum parentibus suis libere vivere. Enim pater eius Orestes Pannonius, qui eo tempore quando Attila ad Italiam venit se illi iunxit et eius notarius factus fuerat. Unde profecit et usque ad patricatus dignitatem pervenerat.»

Anonymus Valesianus, *Pars Posterior: Chronica Theodericiana*, VIII, 37-38

Questa fonte ci informa del fatto che il deposto imperatore fu condotto in Campania insieme ai suoi parenti, però essa non specifica quali membri della famiglia lo seguirono. Invece, la lettera a firma di Teoderico ci fa sapere che il Romolo della Varia III 35 fu anch'egli accompagnato dai familiari e nello specifico dalla madre, di cui però non si conosce il nome[156]. L'ex imperatore salì al trono all'incirca all'età di dodici/quattordici anni, quindi ne avrebbe dovuti avere tra i quarantatré e i quarantanove all'epoca della stesura della lettera, mentre la madre verosimilmente una ventina in più. Il riferimento alla donna nelle Varie conferma che ella era ancora in vita al momento della redazione del documento e nonostante la sua età dovesse essere piuttosto avanzata per l'epoca, penso si possa ritenere plausibile la coincidenza dei personaggi almeno per la cronologia dei fatti.

Anche Giordane trasmette la notizia della deposizione di Romolo e la riporta in *Getica* e in *Romana*:

«Augustulo vero a patre Oreste in Ravenna imperatore ordinato non multum post Odoacer Torcilingorum rex habens secum Sciros, Herulos diversarumque gentium auxiliarios Italiam occupavit et Orestem interfectum Augustulum filium eius de regno pulsum in Lucullano Campaniae castello exilii poena damnavit.»

Iordanes, *Getica*, XLVI 242

«*sed mox Odoacer genere Rogus Thorcilingorum Scirorum Herolorumque turbas munitus Italiam invasit Augustulumque imperatorem de regno evulsum in Lucullano Campaniae castello exilii poena damnavit.*»

Iordanes, *Romana*, 344

[156] Cooper, *The Widow as Impresario*, p. 55, n. 10.

Infine, ad aver registrato l'avvenimento c'è anche Marcellino Illirico, il quale scrisse nella sua cronaca che

> «*Augustulum filium Orestis Odoacer in Lucullano Campaniae castello exilii poena damnavit.*»
>
> Comitis Chronicon, XIIII 2

Il confronto tra tutte le testimonianze in nostro possesso conferma alcune informazioni, e ne mette in discussione altre. Innanzitutto, la lettera *Var*. III 35 e gli *Excerpta Valsiana* concordano sul fatto che a Romolo furono concessi dei benefici; la prima fonte non entra in dettaglio, mentre la seconda parla di sei mila solidi aurei di rendita. Se il personaggio qui coinvolto corrisponde a quello della Varia, il *beneficium* di cui si parla nella lettera di Cassiodoro sarebbe la somma che il governo corrispondeva al prigioniero e corrisponderebbe a quello che nel Valesiano è il *reditum*, che in questo caso è opportuno tradurre con "rendita/reddito"[157]. Nell'Anonimo si fa accenno anche alla vita libera in Campania e quest'ultimo dettaglio potrebbe sottintendere anche il dono di una tenuta tra i benefici ricevuti, ma non mi è possibile averne la conferma. L'Anonimo Valesiano, Giordane e Marcellino Illirico affermano che il luogo in cui Romolo proseguì la sua vita dopo la deposizione si trovi in Campania e Giordane aggiunge che per l'esattezza questo luogo campano sia il castello Lucullano. L'epistola cassiodorea e nuovamente il Valesiano concordano nel dire che insieme a Romolo rimase la famiglia o almeno i membri superstiti di essa, che all'epoca della conferma del beneficio da parte di Teoderico sarebbe stata la madre.

[157] Roberto Cessi, che ne ha curato l'edizione critica (in Carducci – Fiorini, a cura di, *Raccolta degli storici italiani dal cinquecento al millecinquecento*), riporta questa parte seguendo una diversa tradizione presente in altre edizioni, nella quale la parola *reditum* è sostituita da *creditor*. Traducendo *donare* con 'condonare' Cessi ipotizza che Odoacre potesse essere stato un creditore della famiglia di Romolo, per cui – oltre a risparmiare la vita al giovane – gli avrebbe condonato la somma dei seimila solidi. Sulla rendita Luigi Cantarelli ritiene che sarebbe stato piuttosto Odoacre a dare i seimila solidi aurei a Romolo, preso dal rimorso e per colmare la perdita del patrimonio di Oreste dopo la sua cattura e uccisione, ma non riporta nessuna fonte a sostegno della sua affermazione (cfr. Cantarelli, *L'ultimo rifugio di Romolo Augustolo*, pp. 185-190, v. nota 6). Non essendoci nessun altro indizio di ciò nelle fonti è più probabile che la somma di cui si parla sia a tutti gli effetti un dono o un risarcimento e non un debito condonato, che sarebbe poi stato rivendicato dagli eventuali eredi del creditore nella *Var*. III 35 («4, 38 l. 14: *donavit ei ut creditor, B; tamen donas ei reditum sex mila solidos etc.* coregono gli editori; *admodum V; etiam*, Hirschfeld; *tamen donavit ei reditum sex mila soldos et misit, G*.», cfr. Cessi, a cura di, *Anonymus Valesianus*, t. XXIV, parte IV, p. XXII).

L'informazione che appare in contrasto tra le fonti e per la precisione tra le cronache valesiane, Giordane e Marcellino Illirico ha a che fare con un aspetto centrale, ossia la definizione giuridica esatta della condizione di Romolo dopo la sua detronizzazione. Marcellino Illirico e Giordane (sia in *Getica* sia in *Romana*) affermano esplicitamente che il soggiorno di Romolo fu un esilio, che per sua definizione non indica una condizione di vita libera e lo sottolineano aggiungendo che vi fu condannato (*damnare*); invece l'altro testimone parla di «*libere vivere*». È opportuno soffermarsi su questa affermazione perché l'avverbio *libere* può significare anche "in modo confacente ad un uomo libero", oppure "in modo signorile". In questo caso *libere vivere* confermerebbe che a Romolo furono concessi i mezzi per continuare a condurre una vita dignitosa. A riprova che Romolo non fosse realmente libero, va notato che è scritto anche che Odoacre "lo mandò in Campania" e questa scelta di parole ritengo indichi una coercizione subita da parte dell'Augustolo e dei suoi parenti. Tuttavia, *mittere* può voler dire anche "lasciar partire" o "liberare", ma l'uso di *intra* prima di Campania mi fa pensare che la destinazione precisa dovesse essere un luogo chiuso o almeno circoscritto, che limitasse quindi la libertà di circolazione. Considerando ciò, è più probabile che la vita libera sia una descrizione qualitativa dello stile di vita concesso all'ex imperatore e non un'indicazione dello *status* giuridico di cui godeva Romolo in Campania. Secondo una vecchia interpretazione di Luigi Cantarelli, invece, la vita libera di cui parla l'Anonimo e l'esilio riportato dagl'altri testi, descriverebbero due momenti distinti della vita di Romolo. Al momento della deposizione, Odoacre avrebbe concesso a Romolo di ritirarsi con la famiglia a vita privata in Campania, dove essi possedevano delle proprietà, ma dopo non aver ricevuto dall'imperatore d'Oriente Zenone il governo sulla diocesi d'Italia bensì solo il patriziato, si sarebbe vendicato esiliando Romolo[158]. Sebbene Procopio affermi soltanto che Odoacre «non fece nulla di male all'imperatore Augustolo, ma solo lo costrinse a ritirarsi a vita privata»[159], non mi è chiaro perché poi Odoacre si sarebbe dovuto vendicare di Zenone punendo Romolo, né perché avrebbe dovuto esiliare la famiglia imperiale proprio in Campania, se già vi si erano recati spontaneamente e quindi proprio dove con molte probabilità avrebbero potuto far affidamento su una rete di appoggi fatta di clientele legate a loro da fedeltà politiche e personali.

[158] Cantarelli, *L'ultimo rifugio di Romolo Augustolo*, p. 187.
[159] Procopio, *La guerra gotica* I 1 (tra.it. Craveri, *Le guerre*, p. 343).

Avendo confrontato tutte le fonti a disposizione posso sostenere che esse concordino sui dettagli principali, ossia che Romolo, dopo essere stato deposto e risparmiato da Odoacre, fu mandato in esilio in Campania insieme alla famiglia e gli furono concessi i mezzi per continuare a vivere dignitosamente. Posso quindi affermare che l'ultimo imperatore subì un esilio nella forma della *relegatio*, poiché fu confinato in un'area, ma mantenne alcuni dei suoi privilegi.

2.1.2. Una proprietà contesa

Per poter ricercare il *Genius Loci*, che ci permetta di capire più in profondità la vicenda storica qui in esame, è necessario come prima cosa riuscire a identificare con una certa sicurezza, il sito che ospitò Romolo durante il suo esilio. Solamente Giordane indica quale fu esattamente la sede dell'ex imperatore dopo la sua deposizione, cioè il *castellum Lucullanum*. Il termine 'castello' non indica un singolo edificio fortificato, bensì un intero insediamento e questo rende difficile stabilire il punto preciso in cui l'ex sovrano fosse detenuto. Credo che il luogo dell'esilio di Romolo diventi centrale a questo punto, perché potrebbe essere l'oggetto della tentata estorsione denunciata dal *Romolus* di cui scrive Cassiodoro. Si è visto che Romolo aveva ricevuto dei benefici dal nuovo governo che lo aveva deposto: oltre ad aver salva la vita, gli era stata assegnata una rendita, ma ritengo inverosimile che qualcuno si sia rivolto al re per farla revocare, visto che ciò non avrebbe prodotto alcun vantaggio. Piuttosto penso sia più plausibile che qualcuno avesse avanzato un precedente diritto di possesso su un bene immobile e l'unica proprietà in questa vicenda è il castello lucullano, luogo dell'esilio e dunque dimora di Romolo insieme dei suoi familiari che lo accompagnarono.

L'ipotesi che l'oggetto del contenzioso sia una proprietà immobiliare e nello specifico il sito campano, a mio avviso è rafforzata dalle notizie che si hanno su questo luogo in altre lettere. Ritengo sia significativo che della proprietà del *Lucullanum* rimanga traccia esplicita proprio negli scritti di Cassiodoro, il quale, in vista della pubblicazione, sistemò i suoi documenti censurando spesso i nomi di luoghi e persone[160]. Il *Castrum* si trova infatti

[160] Sostituendo con pronomi generici, quali *hic*, *ille*, etc.

citato nella lettera 25 del libro VIII, in cui Cassiodoro scrive a nome del re Atalarico intorno al 527 dicendo:

> «*[...] Hinc est quod divae memoriae avum nostrae clementiae domum in castro Lucullano positam, obsequiorum tuorum sedulitate provocatum, constat voluisse largiri. cuius dispositionem secutus patricius Tuluin posteaquam illi nostra est liberalitate concessa, praefatam domum actu legitimo in tua optime iura transmisit.*
> *Quapropter serenitas nostra vel inchoatae voluntatis desiderium vel Tuluin plenissimae donationis effectum praesenti auctoritate corroboramus, ut saepe dicta domus patriciae recordationis Agnelli in Lucullano castro posita cum omnibus ad se pertinentibus in tua vel heredum tuorum possessione permaneat, et quicquid de hac facere malueris, habebis liberam potestatem, cuiuslibet vel privati vel publici nominis posthac inquietudinem summoventes [...]*».
>
> Cassiodorus, *Variae*, VIII 25, 2-3

Questa proprietà era appartenuta a un certo Agnello e fu data in dono da Atalarico al nobile Tuluin, uno dei più stretti collaboratori di Teoderico. Tuluin era cresciuto a corte, divenendo così uno dei confidenti di Teoderico e difatti, durante la sua carriera, ricoprì le più alte cariche militari del regno[161]. La fiducia che il re riponeva in lui gli valse il matrimonio con una donna Amala (così come aveva fatto anche con Eutarico a cui aveva dato in sposa la figlia Amalasunta), cosa che lo includeva nei progetti dinastici del re[162]. Tuttavia, egli rifiutò il dono e cedette la proprietà al referendario Giovanni, dicendo di adempiere così alla volontà di Teoderico, che a lui l'aveva originariamente destinata. Il fatto che il re potesse decidere chi potesse ereditare quella proprietà ritengo confermi che il *castrum* rientrasse tra i beni fiscali e quindi poteva essere utilizzato o come ricompensa per i funzionari più meritevoli, come in questo caso, o per altri usi pubblici, come poteva essere stato il soggiorno obbligato di Romolo. Il rifiuto di un dono, tanto più se di provenienza regia, può celare dei rapporti tesi fra le parti in causa[163]: penso sia possibile che questa

[161] La carriera di Tuluin è descritta in *Var*. VIII 10; cfr. Amory, *People and Identity in Ostrogothic Italy*, pp. 159-161; v. anche: Tuluin, *PLRE*, II, pp. 1131-1133.
[162] Cfr. anche la *Var*. X 4.
[163] Sui rapporti sociali e gli obblighi di reciprocità creati dallo scambio dei doni v. Bijsterveld, *The medieval gift as agent of social bonding and political power*, pp. 123-152 oltre al classico Mauss, *Essai sur le don.*

tenuta, che aveva ospitato un imperatore deposto, portasse con sé un velato invito al congedo politico. Credo che destinare il *Castrum Lucullanum* a Tuluin sarebbe stato dunque un implicito ordine di Atalarico (o meglio della reggente Amalasunta) verso il funzionario a farsi da parte e a non ambire al trono dei Goti. Questa ipotesi penso sia rafforzata da un passo nella lettera di nomina di Tuluin a *patricius praesentalis*[164]*,* cioè capo delle forze armate (*Var.* VIII 9, 8), nel quale egli è caldamente invitato a seguire l'esempio di un tale Gensimondo, di cui si dice che nonostante potesse rivendicare il regno poiché legato agli Amali, egli si fece da parte[165].

Agnello, citato come proprietario del *Castrum* durante il regno di Teoderico, compare anche in altri documenti e in particolare nella *Var*. I 15, 2, in cui si parla della «*domus patricii Agnelli*», ma non è dato sapere con certezza se si tratti della medesima tenuta[166]. Teoderico – riferendosi di questa *domus* – chiese al funzionario Festo di vigilare la proprietà di Agnello, affinché durante la sua assenza fosse tutelata la casa di chi si adoperava per preservare il regno. Tra le due epistole che citano la casa di Agnello (la *Var*. I 15 e la VIII 25) intercorre circa una ventina d'anni[167]. Posso ipotizzare che alla morte di Agnello, la proprietà sia tornata a disposizione del re, il quale poteva destinarla ad un nuovo proprietario, così come fece prima con Tuluin e poi con Giovanni, dopo il quale il bene divenne ereditabile dai discendenti di quest'ultimo[168]. La lettera III 25 si conclude stabilendo una pena a chi avesse rivendicato per sé la proprietà indicata, a titolo privato o per il fisco, sancendo una somma come ammenda per la sua tentata frode[169]. Questa conclusione

---

Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques, pp. 143-279. V. anche Lévi-Strauss, *Introdution to the work of Marcel Mauss* e Laidlaw, *A free gift makes no friends*, pp. 617-634.

[164] V. '*patricius, magister mililitum presentalis*' in Amory, *People and identity in Ostrogothic Italy, 489-554,* pp. 91-92.

[165] «*Extat gentis Gothicae huius probitatis exemplum: Gensimundus ille toto orbe cantabilis, solum armis filius factus, tanta se Hamalis devotione coniunxit, ut heredibus eorum curiosum exhibuerit famulatum. quamvis ipse peteretur ad regnum, impendebat aliis meritum suum et moderatissimus omnium quod ipsi conferri poterat, ille parvulis exhibebat*», *Var*. VIII 9, 8. Cfr. anche Vitiello, *Il principe, il filosofo, il guerriero*, p. 36.

[166] Thomas Hodgkin riporta l'ipotesi secondo la quale *Agnelli* sarebbe un errore di copiatura al posto di *Augustuli*, ma egli stesso non crede a questa teoria; cfr. Hodgkin, *Letters of Cassiodorus*, p. 373.

[167] Scritte rispettivamente tra il 507 e il 511 la prima e nel 527 la seconda.

[168] *Var*. VIII 25, 3.

[169] «*Sed ne quis forsitan tam egregiae voluntatis nostrae invidus temerator existat, iubemus eum qui ex hac re quolibet tempore vel fisci nomine vel privati movere temptaverit aliquam quaestionem, dare tibi, vel ad quem pertinere volueris domum superius designatam, poenae nomine auri libras tot et frustratum suis ausibus infamatumque discedere. hunc enim voluntatis suae meretur invenire fructum, qui aliquid contra nostrum videtur quaesisse iudicium*.», *Var*. III 25, 4.

ritengo sia è coerente e ricollegabile con la prima lettera qui trattata, cioè quella di Romolo che temeva che gli fossero tolti i suoi benefici. Il fatto che la proprietà fosse oggetto di rivendicazioni o tentate appropriazioni indebite e che la *domus patricii Agnelli*[170] fosse in *Lucullano castro posita*[171], ultima dimora dell'Augustolo, a mio parere sostiene la teoria della coincidenza tra i due Romolo, trattata precedentemente[172].

Già in questa prima fase ricostruttiva penso si possa vedere come da questo sito emerga uno spirito di contesa e di discordia tra chi ne poteva disporre. Tuttavia, queste rivendicazioni riguardavano soltanto alcuni individui, che cercarono di appropriarsi o di disfarsi di questa vasta area, la quale probabilmente ospitava più persone in zone e in nuclei insediativi diversi, così come ci si aspetterebbe in un ampio appezzamento. È difficile sapere se gli abitanti dell'area potessero essere a conoscenza dalle contese, cui la proprietà del *castrum* era protagonista, tanto da essere influenzati nella loro percezione del luogo; ritengo sia invece più probabile che la popolazione del lucullano fosse consapevole che lì vi risiedeva l'ex imperatore e mi è possibile immaginare che tale luogo si sia caricato di una sua particolare personalità in grado di ancorarsi al suolo. Un posto legato al declino e alla conclusione di una vicenda pubblica, che si chiudeva con un lungo decesso politico, attuato attraverso l'esilio, in un luogo che si permeava così di un senso di morte simbolica.

2.1.3. L'identificazione del sito

Dopo aver individuato dove e come il *Castrum Lucullanum* compaia nelle fonti è importante capire anche dove tale luogo sia (o fosse) situato, al fine di poter ricercare le tracce di un passato in grado di caratterizzare il sito, così come forse avvenne con l'esilio di Romolo Augustolo. L'identificazione della sede di svolgimento di vicende passate ha una rilevanza non trascurabile, poiché la funzione dello scenario – inteso come spazio

[170] *Var*. I 15, 2.
[171] *Var*. VIII 25, 3.
[172] A onor di cronaca va fatto notato che nel *corpus* di Cassiodoro, nella *Var*. II 14 (*Symmacho Patricio Theodericus Rex*), datata anch'essa tra il 507 e il 511, compare un altro Romolo, accusato parricidio («*Romulum itaque, qui facti sui acerbitate pollutus nomen foedat Romanum, ad vestrum facite venire iudicium: et si eum patri suo Martino manus iniecisse constiterit, protinus legitimam sentiat ultionem*»), quindi non sussiste nessun dubbio sul fatto che qui si tratti di omonimia, sicuramente con il Romolo imperatore ma anche, molto probabilmente, con quello della *Var*. III 35.

geografico "attivo" – in cui sono avvenuti eventi importanti per la comunità che lì si è stabilita, contribuisce a creare un'identità locale. Quest'ultima, percepita più o meno consciamente, fa sì che a quel luogo si attribuiscano funzioni simili o un significato simbolico stabile nel tempo, creando e alimentando così il *Genius Loci* che ivi risiede e che tende a essere conservato, a partire dalle narrazioni mitologiche. L'individuazione di un luogo oggi difficilmente identificabile, a causa dei mutamenti naturali o artificiali subiti dalla zona, ci dà ulteriori informazioni, sia riguardo quella porzione di territorio, quanto sulle vicende che lì si sono svolte.

La localizzazione della *domus* di Agnello e del luogo di esilio di Romolo Augustolo è dunque probabilmente la medesima, anche se ciò non implica che le due residenze coincidano esattamente. Il *Castrum* o *castellum Lucullanum* corrisponde a un'area non perfettamente localizzata, proprio per la sua ampiezza: difatti una fonte più tarda la definirà *oppidum*, che ancor meglio rende l'idea che si tratti di un vasto insediamento[173]. La zona denominata *Castrum Lucullanum* si trova ancora oggi in Campania e corrisponde a un'area della città di Napoli, situata tra la collina di Pizzofalcone e l'isolotto prospicente il litorale, a circa cento metri dalla riva, dove ora c'è il Castel dell'Ovo[174]. Già da diversi secoli si è tentato di individuare la localizzazione esatta del *Castrum*, ma ciò è stato reso difficile dalla scarsità delle fonti archeologiche[175]. Secondo le teorie più accreditate esso comprendeva il monte Echia, la zona pianeggiante che si estende da lì verso il mare e l'isolotto in antichità chiamato Megaride, poi "del Salvatore" o di "San Salvatore" in seguito alla cristianizzazione del sito[176]. La parte che desta maggiore interesse da parte di chi si occupa del *Lucullanum* è proprio questa piccolissima isola. Megaride è formata da due scogli collegati in modo naturale tra loro dal tufo giallo di origine vulcanica di cui sono composti; questo limitato pezzo di terra circondato dalle acque, avrebbe avuto origine per effetto

[173] Castrum: in *Var.* VIII 25, 2 e in Gregorius Magnus*, Epistola* III, 1; Castellum: in Iordanes, *Getica* XLVI, 242; Id., *Romana* 344; Marcellinus comes, *Chronicon ad annum DXVIII*, 11; Eugippius, *Vita Severini*, XLVI; Gregorius Magnus, *Epistola* X, 7; Oppidum: in Catalogus regum et imperatorum: Catalogus Eutropio subiectus (-1106), in *MGH*, SS 13, p. 266 (in riferimento a questa stessa vicenda «*quem Odoacer rex Gothorum invasa Roma et occiso Horeste in Lucullanum oppidum exiliavit, sicque augustalis sullimitas ab Augusto cepta cum hoc Augustulo periit*»).

[174] Cfr. immagine 1 e 2 in appendice.

[175] Per tutto dibattito sulla questione della localizzazione del *Castrum* si v. Capone, *La collina di Pizzofalcone nel Medioevo*, pp. 11-12.

[176] De Duonni*, Il Castello dell'Ovo*, p. 113.

dell'erosione delle onde, oppure come conseguenza di un terremoto, che avrebbe staccato la terminazione finale del monte Echia, trasformandola in isola[177]. Nei fatti si può parlare di isola solo per definizione, poiché è bagnata su ogni lato, ma la notevole prossimità alla costa lo rende un luogo tutt'altro che isolato o difficile da raggiungere[178].

2.1.4. Il mito delle Sirene

Dato che il processo di denominazione, che dà inizio alla creazione dello spirito del luogo, attinge molto spesso dalla mitologia è utile andare alla ricerca dei miti, che nei vari secoli sono stati ambientanti nell'area del Castello Lucullano, al fine di scoprire se – e in che modo – questi possano aver influenzato taluni eventi storici lì avvenuti o almeno le tradizioni ad essi associati. La zona del *castrum*, come già detto, non è un punto preciso sulla mappa, ma un'area abbastanza vasta, la quale comprende degli elementi morfologici che hanno favorito l'ambientazione di alcuni miti legati a un terreno così conformato, in particolar modo per quanto riguarda l'isola e il promontorio adiacente. È quindi utile soffermarsi su questi due specifici elementi geografici, i quali sono inoltre legati l'uno all'altro, sia per prossimità sia nelle narrazioni mitologiche ad essi associate.

L'isola Megaride[179] (*Μεγαρίς*) vide il suo primo insediamento tra il IX e l'VIII secolo a.C. quando alcuni mercanti Rodii fondarono un emporio nella terra degli Opici (*'Οπικοί*), gente che abitava le cavità tufacee di cui è composta l'area[180]. A collocare qui il culto eroico della sirena furono i Teleboi, ovvero gli Egei-Rodii, che giunsero nel golfo di Napoli: convinti che le mostruose creature risiedessero in questa zona, non trovandole pensarono che fossero morte e localizzarono in questo loro approdo la tomba di Partenope. Questa convinzione instaurò un nuovo apparato mitologico, che si adattò alla conformazione geomorfologica del luogo in cui doveva essere ambientato il tale mito[181]. Questa tradizione

[177] Maglio, *Castel dell'Ovo*, p. 13-14.
[178] V. immagine 3.
[179] «*Neapolim Megaris*» in Plinio il Vecchio, *Naturalis Historia*, III 82.
[180] L'informazione è in Strabone, *Geografia*, XIV 2, 10 «Dei Rodii si racconta pure che il mare è stato la loro fortuna non solo dai tempi in cui si sono accorpati nell'attuale città, ma che già molti anni prima dell'istituzione delle Olimpiadi navigavano lontano dalla patria in cerca di un posto sicuro per la propria gente. Così […] fondarono […] Partenope fra gli Opici…», trad.it. in Biffi*, L'Anatolia meridionale in Strabone*, p. 85.
[181] De Petra, *Le sirene del mar Tirreno*, pp. 1-36 e 16-17.

fu mantenuta anche dai Cumani, che subentrarono ai Rodii nel controllo della località; ce ne informa il grammatico del V secolo d.C. Filargirio, che riporta Lutazio Catulo (II-I secolo a.C.), il quale narra del culto della sirena a Partenope e poi a Neapolis[182]. La città rifondata nel 474 a.C. continuò a rifarsi al mito della sirena, come appare dalla «sequenza numismatica che è fatta cominciare con la moneta a legenda *NEEPOLIS*, con al D/ la testa della sirena Partenope circondata da una corona di ulivo, al R/ la protome di toro natante dal volto umano, il dio fluviale Acheloo»[183].

A tramandarci la localizzazione del mito della Sirena omerica nell'odierna Napoli è Licofrone, poeta greco del III/II secolo a.C., che ne tratta nel suo poema *Alessandra*. Il testo – scritto come se fosse una delle profezie di Cassandra – narra la prosecuzione dell'episodio omerico delle sirene: Odisseo volendo ascoltare il loro canto mortale, si fece legare all'albero della nave dai compagni, riuscendo così a resistere al richiamo delle creature metà donna e metà uccello e a evitare il tragico destino dei tanti che prima di lui l'avevano udito[184]. Le sirene disperate, per non essere riuscite ad attrarre Odisseo, decisero di togliersi la vita per mezzo della pratica del *Καταποντισμός*, cioè il salto in mare da una rupe[185]. Le Argonautiche orfiche – la versione più antica del poema sui mitici naviganti – narrano lo stesso episodio, descrivendo anche il luogo in cui le creature risiedevano. Le sirene incontrarono gli Argonauti e dopo aver udito il canto di Orfeo gettarono i loro strumenti e si buttarono in mare, dove i loro corpi si trasformarono in scogli:

> «Allora noi continuando a navigare arrivammo non molto
> lontani da un promontorio. La rupe scoscesa che dall'alto
> incombe sporgendo coi suoi nudi crepacci, si spinge dentro il mare
> e di sotto, nel cavo, freme l'onda azzurra.
> Là sedendo alcune fanciulle ammaliano i mortali che all'udire
> non vogliono più tornare. […]
> Allora al suono della mia cetra stupirono le sirene

[182] Maddoli, *I culti della Campania antica: I culti greci*, pp. 261-262.
[183] Giampaola – d'Agostino, *Osservazioni storiche e archeologiche sulla fondazione di Neapolis*, p. 50.
[184] Omero, *Odissea,* XII.
[185] Apollodoro, *Epitome* 7, 19; Maddoli, *I culti della Campania antica: I culti greci*, pp. 247-270. Secondo Pierre Grimal (1987) esiste anche un'altra versione, secondo la quale Partenope sarebbe stata una giovane della Frigia, che per non rompere il suo voto di castità si esiliò volontariamente in Campania e per questo fu punita da Afrodite che la trasformò in una sirena.

dall'alto della rupe e cessarono il loro canto.
Si lasciarono cadere di mano l'una il flauto l'altra la lira
ed emisero angosciosi gemiti perché era giunto il triste destino
della morte fatale. Dalla rupe scoscesa si gettarono
nell'abisso del mare ondoso.
E in pietra mutarono il corpo e la loro fiera bellezza.» [186]

Argonautiche orfiche, vv. 1264-1270; 1284-1290

Le sirene, creature della mitologia greca, avevano l'aspetto di donna nella metà superiore del corpo e di uccello in quella inferiore. Secondo Eustazio[187] le Sirene nacquero con un aspetto interamente antropomorfo dall'unione tra la divinità fluviale Acheloo e una delle nove muse, furono trasformate in metà uccelli dalla dea Afrodite per aver voluto restare vergini[188]. Soltanto nel Medioevo l'aspetto di mezzo uccello delle sirene lasciò il posto a quello di metà pesce, in armonia con i luoghi acquatici dove erano ambientate le loro vicende[189].

Nella tradizione che ebbe più fortuna, le spoglie delle sirene furono trasportate dalle onde verso diversi luoghi, lungo le rive del mar Tirreno[190]. La più famosa, Partenope, il cui nome deriva da *Παρθενίας* che significa "virginale", fu sbalzata sul litorale dell'omonima città, mentre Leucosia lasciò il proprio nome in eredità all'isola di Licosa, gettandosi dal promontorio dirimpetto e Ligea morì presso la città magnogreca di Terina[191]. Quello che accomuna la morte delle tre sirene è proprio l'aspetto morfologico dei luoghi in cui avvenne il loro suicidio[192]. Le tre scelsero di morire buttandosi da una rupe sul mare e infatti il paesaggio della moderna Licosa (nel Cilento), è costituito da un'altura in riva al

[186] Trad.it. di L. Migotto.
[187] *Eustathii commentarii in Homeri Odysseam*, t. II, vv. 1709-43.
[188] De Petra, *Le Sirene del mar Tirreno*, pp. 1-36.
[189] Sulla transizione alla seconda forma in epoca medievale v. Porsia (a cura di), *Liber monstrorum*, pp. 148-149.
[190] Licofrone, *Alessandra*, vv. 712-737, «…e ucciderà le tre figlie di Teti, che nel canto seguivano le orme della loro madre, e che dandosi morte con un salto giù dalla rupe apriranno le ali sulle onde del mar Tirreno, dove le trascinerà l'amaro filo del fato», trad.it. Paduano, pp. 102-105 (v. anche il commento alle pp. 241-244). V. immagine 5.
[191] Secondo Apollodoro i nomi delle tre sirene erano Pisinoe, Aglaope e Telsiepia; v. Apollodoro, *Epitome,* VII, 18.
[192] V. immagine 4.

mare, le cui pendici proseguono in esso, fino a riemergere in alcuni punti dando così origine a un'isole. Questa conformazione geografica è speculare a quella partenopea del monte Echia con l'isola Megaride ed entrambi i luoghi sono legati al mito femminile delle sirene[193]. La stessa geomorfologia è presente nei pressi di Positano (SA), dove vi è un promontorio che termina nel Capo Ateneo (oggi punta della Campanella), detto anche "delle Sirenusse". Innanzi a quello c'è un arcipelago formato da tre piccole isole chiamate "Le Sirene" (oggi Li Galli), che furono identificate dal geografo greco Strabone (I secolo a.C.) quale sede delle tre creature[194]. In antichità era situato, proprio in quell'area, un santuario dedicato alle vergini incantatrici[195].

Questa prima associazione a noi giunta tra la mitologia e l'isola Megaride ha attribuito sacralità a quella porzione di spazio. La geografia fisica sembra aver favorito la localizzazione del mito in uno scenario che ben si adattava all'ambientazione del racconto delle sirene. L'aspetto che sembra caratterizzare inizialmente l'area del monte Echia e dell'isola Megaride è quello della morte e nello specifico della decisione consapevole di quelle creature semidivine di interrompere la loro esistenza come esseri viventi, per diventare un tutt'uno con il paesaggio.

2.1.5. La leggenda di santa Patrizia

Il mito delle Sirene ha chiaramente lasciato un segno identitario all'isola Megaride, che è visibile attraverso le successive leggende legate a una figura cristiana. Un altro per-

[193] Per quanto riguarda Terina è difficile poter fare la medesima analisi paesaggistica, perché il sito ove era ubicata non è ancora stato ancora chiaramente identificato. Le ipotesi più accreditate parlano di Sant'Eufemia Vetere (CZ), anche se la tradizione la indica a Nocera Terinense, che infatti conserva l'immagine della sirena nello stemma del comune. Rimanendo nella zona della costa catanzarese, ne pressi di Falerna Marina è presente uno sperone di roccia a ridosso del mare, che ricorderebbe molto il monte Echia di Napoli e potrebbe essere un luogo plausibile dove localizzare la tomba di quest'ultima sirena. Tuttavia, lungo tutto quel tratto di costa mana l'altro elemento caratteristico, che è l'isola. Non escludo la presenza di scogli ora sommersi, ma al momento non dispongo di mezzi e conoscenze sufficienti per verificarlo.

[194] «Adiacente a Pompei è la città campana di Sorrento, da dove comincia a protendersi Capo delle Sirenusse: […] Doppiato il promontorio, si trovano le isolette deserte e rocciose che hanno il nome di Le Sirene. Dalla parte rivolta verso Sorrento si possono vedere un tempio e gli antichi doni votivi recativi dagli abitanti vicini, adoratori del sito» Strabone, *Geografia*, V, 4, 8 (tra.it. Biffi, *L'Italia di Strabone*, p. 111).

[195] Maddoli, *I culti della Campania antica: I culti greci*, pp. 247-270.

sonaggio, che vede le sue vicissitudini legate a questo sito, è santa Patrizia di Costantinopoli. La sua agiografia narra che fosse figlia di Costante e dunque nipote dell'imperatore Costantino, il che la colloca a metà del IV secolo, cioè in un periodo che sembra essere particolarmente fertile dal punto di vista delle identità geografiche legate al Cristianesimo[196]. Dopo aver fatto voto di castità, durante un viaggio per mare in pellegrinaggio verso la Terra Santa, Patrizia fece naufragio sull'isola Megaride. Lì si stabilì insieme ad alcune compagne, trasformò le numerose grotte dell'isola in celle per la preghiera solitaria e visse da eremita in quello che oggi è chiamato "Romitorio di s. Patrizia". Infatti, il toponimo "Megaride" deriva dal greco μέγαρον, cioè camera o sala, che al plurale indicherebbe un palazzo o una grande casa; è da supporre che tale nome le sia stato assegnato per le numerose cavità presenti nel tufo di cui è composto lo scoglio, facendolo apparire come una costruzione dotata di molte stanze[197]. La santa rimase sull'isola fino alla sua morte, che avvenne di lì a breve, dopo la quale fu innalzata a patrona della città partenopea[198].

Con il mito della morte di Partenope e con la leggenda santa Patrizia, l'isola di Megaride sembra instaurare un particolare legame con personaggi femminili collegati alla religione. Entrambe sono donne, vergini, nobili o semi-divine e decidono di compiere il loro destino nel medesimo posto, legandosi così alla tradizione cittadina, che le ha collegati a importanti atti fondativi: la fondazione della città nel primo caso e la sua cristianizzazione nel secondo. Entrambe approdarono sull'isola e lì vi trovano la morte, rimanendo indissolubilmente legate alla storia e all'identità del luogo, diventandone una la mitica fondatrice e l'altra la santa patrona; in entrambi i casi si assiste a un collegamento con la realtà sovraumana o ultraterrena. I punti di contatto tra queste due figure hanno condotto alcuni studiosi a teorizzare come in realtà si tratterebbe dello stesso personaggio, riproposto in chiave cristiana, con la funzione di estirpare ogni memoria pagana legata all'isola.

[196] De Sancta Patricia Virgine Constantinopolitan – Neapoli*, AA.SS.*, vol. 39 Die Vigesima Quinta Augusti, pp. 199-222.
[197] Pellegrini, *Toponomastica italiana*, p. 81 (la voce nello specifico si riferisce a Mègara Iblea, colonia greca presso Augusta (SR), in Sicilia, ma si può ritenere che la radice sia la stessa per entrambe.
[198] Maglio, *Castel dell'Ovo*, p. 7.

Vorrei aggiungere a lato di aver trovato un'ulteriore leggenda legata sia alla formazione dell'isola sia al suo nome: Megara, una giovane donna amante di Sebeto (la personificazione dell'antico fiume di Partenope), durante un giro in barca in una zona burrascosa, sarebbe caduta in mare dalla sua imbarcazione e si sarebbe trasformata nello scoglio che portava il suo nome. Sebbene non abbia trovato nessuna fonte che possa testimoniare questa tradizione, ritengo sia interessante vedere la continua produzione di racconti legati a questo contesto geografico, che cercano di spigare la nascita dell'isola, mantenendo e tramandando i τόποι di femminilità e morte, che insieme propongono un'idea antropologica di ciclo vitale.

2.1.6. La villa di Lucullo

Come detto non solo la mitologia condiziona e concorre a costruire il carattere e l'identità di un luogo, ma anche le vicende storiche che lo attraversano o di cui è parte. Notizie più certe e documentabili sul *Castrum Lucullanum* si hanno dal I secolo a.C. Il patrizio romano Lucio Licinio Lucullo (120 - c. 57 a.C.), uomo politico e generale romano, in questa area aveva la sua dimora, acquistata dopo dopo le campagne da lui condotte contro Mitridate, grazie alle ricchezze che ne aveva ottenuto[199]. La sua residenza lo fece passare alla storia per gli sfarzosi banchetti che lì si tenevano, la cui memoria è stata tramandata fino a oggi nel modo di dire "pranzi luculliani". La villa di Lucullo era composta di giardini, orti, terme, vasche, biblioteca e portici, il tutto circondato da mura con porte e occupava oltre alla piccola isola una vasta area circostante[200].

Della sontuosa residenza campana ci parla Plutarco nella *Vita di Lucullo*, il quale indica il luogo in cui era ubicata, cioè: «…lungo la costa napoletana, ove aveva forato colline con grandi gallerie, innalzato edifici cinti da fossati, in cui scorreva acqua marina per l'allevamento dei pesci, e costruito abitazioni in mezzo al mare…»[201], mentre Cicerone identificava l'intero complesso con la piccola porzione di terra in mezzo alle acque («*At hunc iis ipsis ludorum diebus videbam in insula clarissimi adulescentis, Luculli…*»[202]). In

[199] Sull'argomento v. a titolo esemplificativo Mastrocinque, *Studi sulle guerre Mitridatiche,* pp. 99-109. (1995); Plutarco, *Vita di Lucullo*, 37, 3-6.
[200] Vedi immagine 6.
[201] Plutarco, *Vita di Lucullo,* 39 (tra.it. C. Carena, *Vite Parallele*, p. 367).
[202] Cicerone, *Philippicae*, X 4, 8.

quel luogo sono rimaste le tracce di un'ampia sala, denominata oggi "delle Colonne", databile all'epoca di Lucullo e forse sede della sua biblioteca. Altre tracce riconducibili alla villa sono i resti delle vasche di cui parlarono Varrone[203]e Plinio il Vecchio[204], che sono ancora oggi visibili tra il monte Echia e il mare.

Alla morte di Lucullo la villa passò al figlio e al suo tutore Catone l'Uticense (fratello di Servilia, moglie di Lucullo), che la fece cadere in stato di abbandono e quindi in rovina, considerandola un luogo non sobrio e immorale[205]. Questa struttura, parte superstite dell'antica residenza, vide poi altri impieghi, da refettorio dei monaci che occuparono l'isola, a zona di quarantena prima dell'ingresso in città per chi proveniva da Gerusalemme[206]. In seguito, tutta l'area entrò a far parte dei beni del fisco, per essere coltivata e abitata, trasformando così quella che era stata una lussuosa dimora privata in un sobborgo, più simile a un *castrum* che a un'abitazione, da cui il toponimo col quale ne fu trasmessa la memoria[207].

2.1.7. La translatio Sancti Severini

Nello stesso periodo dell'esilio di Romolo il *Castrum Lucullanum* fu protagonista di un'altra importante vicenda storica, quella della *translatio* del corpo del santo Severino dal Norico.

> «*Igitur illustris femina Barbaria beatum Severinum, quem fama vel litteris cum suo quondam iugali optime noverat, religiosa devotione venerata est. Quae post obitum eius audiens corpusculum sancti in Itallam multo labore perductum et usque ad illud tempus terrae nullatenus commendatum, venerabilem presbyterum nostrum Marcia-*

[203] Varro, *De re reustica*, III 17, 9 («*contra ad Neapolim L. Lucullum, posteaquam perfodisset montem ac maritumum flumen immisisset in piscinas, qui reciproce fluerent ipsae, Neptuno non cedere de piscatu. […]*»)
[204] Plinius Secundus, *Naturalis Historia*, IX 30 (48); 54 (80) «*Lucullus exciso etiam monte iuxta Neapolim maiore inpendio quam villam exaedificaverat euripum et maria admisit, qua de causa Magnus Pompeius Xerxen togatum eum appellabat. |$\overline{XL}$| HS e piscina ea defuncto illo veniere pisces*»).
[205] Cantarelli, *L'ultimo rifugio di Romolo Augustolo*, p. 188. Cfr. Plutarco, *Vita di Lucullo*, 40 «Catone, che pure era suo amico e parente, si sentiva mosso a sdegno dal suo modo di vivere» (trad.it. C. Carena, *Vite Parallele*, p. 368.
[206] Maglio, *Castel dell'Ovo*, p. 20.
[207] De Duonni, *Il Castello dell'Ovo*, p. 107.

num, sed et cunctam congregationem litteris frequentibus invitavit. Tunc Sancti Gelasii sedis Romanae pontificis auctoritate et Neapolitano populo exequiis reverentibus occurrente in castello Lucullano per manus sancti Victoris episcopi in mausoleo, quod praedicta femina condidit, collocatum est.»

Eugippius, *Vita Sancti Severini*, XLVI

Il santo del Norico assunse un ruolo fondamentale nella destinazione d'uso del *Castrum*, sebbene egli sia legato a quel posto solamente *post mortem*. Dopo la morte del santo, avvenuta nel 482, i suoi discepoli decisero di portare le spoglie del loro maestro in salvo dalle incursioni dei barbari riprese nel 488[208]. Giunti a Montefeltro il presbitero Marciano ricevette numerose richieste da parte di una donna di nome Barbaria[209], affinché conducesse il corpo di Severino presso di lei nel Lucullano, per deporlo in un mausoleo che aveva fatto costruire. Accolta la richiesta lì i monaci si insediarono stabilmente, vivendo secondo la regola si san Basilio, che prevedeva romitori individuali e spazi per la vita in comune[210]. La parte legata ai monaci di San Severino si limitava inizialmente alla sola isola, la quale mantenne la sua vocazione religiosa, che l'aveva contraddistinta fin dalla più remota antichità.

Di questi avvenimenti narra Eugippio, che dal 495/509 fu per una trentina d'anni abate proprio di quella comunità. Eugippio fu uno dei seguaci di san Severino e nel 511 scrisse degli appunti sulla vita del santo, per la stesura di una sua biografia, di cui fu incaricato il diacono romano Pascasio, che però giudicò lo scritto già pronto per la circolazione[211]. Il carteggio tra i due è giunto fino a noi insieme alla *Vita Severini*, corredando così la fonte di altre utili informazioni per la ricostruzione di quel periodo storico. Oltre al dubbio sull'identificazione del Romolo delle *Variae* con l'Augustolo, c'è anche la non comprovata ipotesi che la madre di quest'ultimo coincida con l'«*illustris femina Barbaria*»[212] di cui parla Eugippio nel suo scritto. L'epistola *Ad Paschasium* contiene degli indizi che possono rivelarsi utili per confermare l'identificazione di Barbaria con la madre di Romolo. Si

[208] Markus, *The End of The Roman Empire: A Note On Eugippius,* Vita Sancti Severini*, 20*, pp. 1-7.
[209] Barbaria, *PLRE*, II, p. 210.
[210] Sull'argomento v. Lorenzi, *Gli ordini religiosi* (1995) e Basilius Magnus – Lebe*, Les regles monastiques saint Basile* (1969).
[211] «*direxisti commemoratorium, cui nihil possit adicere facundia peritorum*», *Epistola Paschasii ad Eugippium* II.
[212] Eugippius*, Vita Severini*, XLVI.

dice che Severino entrò in contatto con il presbitero Primenio, che presso di lui si era rifugiato, perché temeva di essere ucciso dagli assassini del padre di Romolo, in quanto egli faceva parte della cerchia dei fedelissimi di Oreste[213]. Le vicende biografiche di Severino si incrociarono anche con quelle di Odoacre, al quale il santo fece una profezia riguardo all'importante carriera che l'attendeva. La famiglia di Romolo sicuramente era a conoscenza della reputazione del santo, dato che entrambi provenivano dalla zona adiacente a quella in cui operava il monaco[214]: infatti Oreste era della Pannonia[215] e precisamente nei pressi del fiume Sava, quindi sul confine con il Norico, mentre la moglie era di Poetovio (Ptuj in Slovenia), un'altra città della Pannonia, che dal IV secolo apparteneva al Norico[216]. La Barbaria di Eugippio conosceva anch'ella il santo per la sua fama, in più era intercorsa una corrispondenza epistolare tra lui e suo marito.

Dato che la madre di Romolo poteva aver avuto notizie di Severino mentre viveva nella sua terra d'origine, sia tramite il presbitero amico del marito (o forse lui era venuto a conoscenza del santo dai coniugi), appare almeno verosimile che la nobildonna che chiamò nel Lucullano i monaci seguaci del santo del Norico, possa essere la stessa che nel medesimo luogo fu rinchiusa insieme al figlio. Può sembrare strano che, se Barbaria fosse stata la madre di Romolo, Eugippio non ne abbia fatto menzione alcuna; tuttavia, se così fosse, forse la cosa poteva essere data per scontata per i contemporanei del santo e quindi non essere necessario esplicitarlo. L'autore la definisce *illustris*, che all'epoca era utilizzato come titolo di rango, per cui molti studiosi hanno inteso che Barbaria fosse semplicemente la moglie di un *vir illustris*[217]. Rimane tuttavia la possibilità che in questo caso *illustris* non sia un titolo, bensì abbia il significato originale dell'aggettivo da cui deriva e cioè "illustre" nel senso di famosa. Philippe Régerat, nella sua edizione della *Vita di Severino*,

[213] Ivi, VIII («*Primenius quidam, presbyter Italiae nobilis et totius auctoritatis uir, qui ad eum confugerat tempore, quo patricius Orestes inique peremptus est, interfectores eius metuens, eo quod interfecti uelut pater fuisse diceretur*»).

[214] Severino quasi sicuramente fu un romano («*loquela tamen ipsius manifestabat hominem omnino Latinum*», Eugippius*, Epistola ad Paschasium*, X), nacque intorno al 410 e passò gran parte della sua vita nel Norico Ripense, corrispondente all'area dell'attuale Austria Danubiana e della Baviera sud-orientale. Egli fu a capo di una comunità monastica ad *Asturae* (Klosterneuburg, Austria) ai confini con la Pannonia del nord, dove si stabilì dal 454 dopo un viaggio in Oriente. In seguito, si trasferì a *Favianae* (Mautern, Austria), dove costruì un monastero per i suoi seguaci. Cfr. Genovese (a cura di), *Vita di Severino*, pp. 20-26.

[215] L'Anonimo Valesiano lo chiama *Orestes Pannonius.*

[216] Pavan, *Il* Lucullanum *e i rapporti romano-barbarici*, pp. 122-123.

[217] La definisce infatti così la *PLRE*, della quale afferma soltanto che «*Presumably her husband had been a* vir inlustris».

dubita dell'ipotesi formulata per la prima volta nel 1886 da Thomas Hodgkin[218] sulla coincidenza tra i due personaggi, asserendo che

> « illustris femina Barbaria *était la veuve d'un senateur de rang "illustre", c'est-à-dire ayant exercé de hautes fonctions classées comme* illustres*. Etait-elle la veuve d'Oreste et la mère du dernier empereur d'Occident ? Cette hypothèse, avancée notament par T. Hodgkin au siècle dernier (Italy and Her Invaders, t. 3, Londres 1885, p. 190-191), se fonde sur le fait que le* castellum Lucullaum *était à la fois le lieu d'exil du Romulus Augustule et la résidence de Barbaria, la fidèle admiratrice de Séverin. En dehors de cette proximité géographique, on peut encore invoquer la correspondance que Séverin entretenait avec l'époux de Barbaria, ce qui s'accorderait très bien avec les origines du patrice Oreste. Mais Eugippe ne nous donne pas le nom de l'homme en question et l'identification proposée, si elle n'est pas invraisemblable, reste tout de même bien fragile* »[219].

Un'altra delle teorie sull'identificazione di Barbaria ipotizza la coincidenza di quest'ultima con la *domna Barbara* delle lettere di Ennodio di Pavia[220]. Kate Cooper, nel suo contributo agli studi su Severino, Eugippio e il loro tempo, curati da Walter Pohl e Maximilian Diesenberger[221], afferma che Barbaria potrebbe essere una variante grafica di Barbara (o viceversa)[222]. Di Barbara si sa che risiedette a Roma tra il 509 e il 510[223], ma non era infrequente che l'aristocrazia avesse proprietà in più zone d'Italia. Lo spostamento di Barbara/Barbaria sarebbe in contradizione con lo *status* di esiliata della donna del *Castrum*, ma in realtà non ci è dato sapere se l'esilio avesse colpito espressamente anche la madre dell'imperatore o se lei l'avesse seguito di sua iniziativa. Le ipotesi identificative sono quindi più d'una: la prima vede la già citata corrispondenza tra la madre di Romolo e Barbaria. La seconda possibilità identificherebbe la Barbaria di Eugippio con la Barbara di Ennodio e la terza opzione farebbe coincidere tra loro tutte e tre le donne:

[218] Hodgkin, *The letters of Cassiodorus*, pp. 215-216.
[219] Régerat (dir.), *Vie de Saint Séverin*, pp. 292-293, n. 1.
[220] A lei sono indirizzate: *Epist.* VIII 16 e *Epist.* VIII 27, ma la stessa appare anche in *Epist*. VII 29 e in *Opusc.* 6. Cfr. Barbara, *PLRE*, II, pp. 209-210, in cui si affarma che è possibile che fosse stata invitata da Teoderico a essere tutrice di Amalasunta per i suoi interessi letterari.
[221] Pohl – Diesenberger (hs.), *Eugippius und Severin*.
[222] Cooper, *The Widow as Impresario*, p. 55.
[223] Ennodius*, Opera*, *Epist*. VII, 29 (maggio-agosto 509).

Barbara, Barbaria e la madre dell'Augustolo. Se Barbara fosse Barbaria, però, apparirebbe strano che Ennodio non abbia mai fatto riferimento a Severino nelle lettere alla donna. Infondo va comunque ricordato, che le tre potrebbero essere donne distinte e la Barbaria del *castrum* potrebbe semplicemente aver risieduto nella stessa zona, in cui fu esiliato Romolo con la madre.

La fondazione è databile tra il 492 e il 496, una ventina d'anni dopo la deposizione del giovane Romolo, che allora dovrebbe aver avuto all'incirca trenta/trentacinque anni[224]. Inizialmente il luogo di culto principale del *Castrum* si trovava presumibilmente sull'isola e prese il nome dalle reliquie più famose che lì vi erano conservate: quelle del santo del Norico. Il monastero di San Severino è citato anche da Gregorio Magno in una delle sue epistole, che conferma la sua collocazione all'interno del *Castrum*, laddove la matrona Barbaria, chiunque ella fosse, aveva preparato per lui un mausoleo[225]. Nell'VIII secolo il monastero del *Lucullanum* era ancora meta di pellegrinaggio e di ciò ne abbiamo notizia da Wilibaldo, monaco del Wessex. Nel 729 mentre tornava dalla Terra Santa, Wilibaldo approdò a Napoli e di questa località ricorda che lì si trovavano le reliquie del santo Severino, citando ancora una volta il castello: «*Et inde navigantes, venerunt ad urbem que vocatur Neapule; ibi esset multos dies. Ibi est sedis archiepiscopi, et magna dignitas eius illic habetur. Et ibi est prope castella, ubi requiescit sanctus Severinus*»[226].

Se si accetta l'ipotesi secondo la quale la nobile Barbaria coinciderebbe con la madre di Romolo Augusto[227], allora proprio grazie a lei si sarebbe trasmessa nuovamente l'idea di separatezza dal mondo che trasmetteva questo posto. Perpetuando l'esperienza di esilio attraverso la vita ritirata dei monaci, il *castrum* si caratterizzò come luogo isolato, benché si trovasse su un'isola particolarmente vicina alla terra ferma, accentuando per questo il carattere volontario della separazione.

[224] La datazione è possibile perché Eugippio ci informa che a quell'epoca sulla cattedra di Pietro vi era papa Gelasio e a Napoli il vescovo era Vittore (485-498).
[225] «*Postquam is qui ad episcopatum Sorrentinae civitatis electus fuerat aptus nobis non visus est, Amandum presbyterum oratorii sancti Severini, quod in castro Lucullano situm est, elegerunt.*», Gregorius Magnus, Epist. 10, 7.
[226] Vita Willibaldi episcopi Eichstetensis (BHL-8931), in *MGH*, SS 15,1, Cap.: 4, p. 102, lin. 11-13.
[227] Di questa opinione è Bratož che lo dà per certo nel DBI: Bratož, *Eugippio*, vol. 43, pp. 509-514.

2.1.8. Memorie toponomastiche

Dell'insediamento monastico dell'isola del *Castrum Lucullanum* oggi rimane la chiesa del S. Salvatore, detta anche "*in insula maris*". Originariamente fu un monastero insulare con possedimenti nell'area circostante, attestati anche nel X secolo e probabilmente una prima basilica intitolata al Salvatore esisteva verosimilmente dal VII secolo[228]. La *Vita Athanasii Napolitani episcopi* conferma che l'esperienza eremitica nelle grotte del tufo continuò fino al IX secolo, quando il vescovo di Napoli Atanasio[229], preoccupato per i costumi dei monaci, riunì gli eremiti basiliani dell'isola sotto il governo di un abate, conferendo loro la regola benedettina, che li conduceva a intraprendere una vita cenobitica stabile:

> «*Insula Salvatoris vocabulo cognominata, quae a Neapolim vix duodecim abest stadiis, quamquam multis retro annis a monachis in cellis consistentibus in propria singulari voluptate incoleretur, illic frequenter properans, crebra exortatione illos ammonens, unum super illis vice pastoris in coenobio degentibus abbatem constituit, qui eos regulari sub districtione foveret, ad quorum cotidianos sumptus ecclesiam beatae Luciae martiris in perpetuum concessit abendam cum omnibus rebus suis.*»
>
> Vita Athanasii episcopi Neapolitani, IV

La fonte conferma l'identificazione dell'isola del Salvatore con Megaride, perché riporta la distanza dalla città di dodici stadi, che corrispondono a poco più di due chilometri[230].

Le ultime notizie che si hanno delle antiche strutture sull'isola, riguardano la sua distruzione[231]. Tale avvenimento è datato 12 ottobre 902 ed ebbe luogo per decisione del duca Gregorio IV, che con l'approvazione del vescovo Stefano III fece trasportare il corpo del santo Severino in un nuovo monastero[232]. Nel 907 il vescovo della città Atanasio[233]

---

[228] Capone, *La collina di Pizzofalcone nel Medioevo*, pp. 29-39.
[229] Bertolini, *Atanasio santo*, vol. 4, pp. 508-510.
[230] 1 *stadium* = 185 m.
[231] Genovese (a cura di), *Vita di Severino*, p. 20-26; Capone, *La collina di Pizzofalcone nel Medioevo*, pp. 19-20.
[232] «*Gregorius itaque consul Neapolitanus, his cognitis, multa super castello Luculli cogitans et super eius incolis, multa iniit consilia cum Stephano episcopo et ceteris potentibus, ut, habitatoribus eius Neapolim transmigratis, oppidum illud everteretur*», Iohannis diaconi Sancti Ianuarii Neapolitani *Translatio Sancti Severini* (BHL-7658), in *MGH*, SS rer. Lang., Cap. 5, p. 455, lin. 33-34.
[233] Bertolini, *Atanasio*, vol. 4, pp. 518-519.

assegnò tutte le proprietà e le rendite del monastero del *castrum* a quello dei SS. Severino e Sossio "*extra muros*"[234]. Nonostante lo smantellamento si conservarono alcune tracce del *castrum* e questo contribuì al mantenimento del toponimo ancora a lungo e ciò fece sì che se ne conservasse la memoria dell'antico *castrum* almeno fino alla fine del Medioevo[235].

La denominazione caratteristica e caratterizzante di quel luogo fu conservata a lungo[236]. I nomi – siano essi stati attribuiti a elementi geografici come le isole o a edifici come chiese e monasteri – narrano una storia e conservano un'inconsapevole memoria della passata destinazione d'uso dei luoghi, caratterizzandone l'identità. Superato l'appellativo Megaride, legato alla descrizione geologica e dimenticato l'insediamento più famoso che ebbe lì sede, la denominazione si cristallizzò in senso cristiano. La permeabilità del luogo verso le vicende che lo dotarono di senso, unita alla forte pregnanza del Cristianesimo fa sì che le popolazioni abbiano imparato a identificare quella zona in modo alternativo, dimenticando tutta la conoscenza pregressa soffocata dalle nuove strutture cristiane e dalla cultura del tempo fortemente caratterizzata dal punto di vista religioso.

2.1.9. L'ultimo approdo

La deposizione di Romolo fu uno dei rari casi accorsi durante la storia dell'impero di Roma, il cui esito portò a un esilio, anziché alla morte di colui cui fu usurpato il trono[237]. In considerazione di ciò e della scelta del *Castrum Lucullanum* come ultima dimora del deposto imperatore, si può pensare che in questo caso l'esilio mirasse a una più cauta esclusione dal potere dell'Augusto, attuata attraverso la sorveglianza, resa più fattibile grazie alle particolari caratteristiche di vicinanza alla terraferma della piccola isola, dove

[234] Capone, *La collina di Pizzofalcone nel Medioevo*, pp. 21-26.
[235] Tutti i riferimenti ai documenti in cui è citato il *Castrum Lucullanum* dal X al XIV sec. si trovano in Capone, *La collina di Pizzofalcone nel Medioevo*, pp. 19-20.
[236] Come, ad esempio, per quanto riguarda il monastero di S. Pietro a Castello, la cui «…fondazione sorgeva […] sul cosiddetto "*campus oppidi*", nel tratto delimitato dal Palazzo reale e dal castello angioino»: sia il termine "Castello" dell'intitolazione del monastero sia il toponimo *campus oppidi* fanno riferimento alle strutture dell'antico insediamento che era esistito in quel luogo.
[237] Secondo gli *Excerpta Valesiana* l'imperatore fu risparmiato per la giovane età, tuttavia va ricordato che il padre di lui, Oreste, era stato con quello di Odoacre, Edecòne, alla corte di Attila e insieme furono ambasciatori a Costantinopoli nel 448 e in seguito Oreste fece entrare Odoacre tra le guardie imperiali che lui comandava. Cfr. Craveri (a cura di), *Le guerre: persiana, vandalica, gotica*, p. 343, n. 2.

si suppone che Romolo fosse relegato. Anche se mantenuto in vita, Romolo da solo non avrebbe costituito alcun pericolo per il nuovo detentore del potere. Il suo isolamento, in un luogo così vicino e dunque visibile, poteva essere più proficuamente sfruttato come propaganda e audace dimostrazione di forza: infatti il nuovo re poteva permettersi di non eliminare fisicamente il sovrano precedente, ma gli bastava esercitare su di lui un controllo ravvicinato.

Alla luce delle considerazioni sin qui svolte, posso ritenere avvalorate le tesi che fanno coincidere i due Romolo e la madre di lui con Barbaria; inoltre se si dà per vero che la *domus* di Agnello della *Var*. I 15 sia il *Castrum Lucullanum*, posso azzardare una ricostruzione cronologica delle vicende, che videro protagonista questo sito. Nel 476 Romolo Augustolo fu deposto da Odoacre, che lo esiliò insieme alla madre in Campania, nello stesso anno o poco dopo[238]. Una ventina d'anni dopo, intorno al 495, Barbaria madre di Romolo invitò i monaci seguaci di Severino a portare il corpo del santo presso di sé[239]. Dopo dieci o quindici anni, tra il 507 e il 511, Romolo si rivolse a Teoderico perché qualcuno lo avrebbe minacciato di privarlo di qualcosa di suo, forse della sua dimora e anche il re ricevette probabilmente pressioni in tal senso. Dalla riduzione in stato di esilio alla lettera di *Romulus* intercorrono in totale una trentina d'anni e in questo lasso di tempo qualcuno potrebbe aver reclamato dei diritti sulla proprietà in cui risiedevano Romolo e sua madre. Se prima sarebbe stato sufficiente pazientare e attendere che i due lasciassero libero "in modo naturale" il luogo in cui risiedevano, ritengo che con l'insediamento della comunità monastica sfumasse ogni speranza di rientrare in possesso di quella tenuta anche dopo la morte dei due ospiti; oppure, date le pressioni emerse dai documenti, penso sia possibile che fossero proprio queste ripetute minacce incombeti a spingere la donna a chiamare i monaci, per tutelarsi ed evitare lo sfratto. Negli stessi anni Teoderico scrisse a Festo affinché tutelasse la casa di Agnello – uno dei proprietari del *Castrum* – poiché era assediata da occupanti abusivi[240]. Credo sia possibile che i *maligni* della lettera III 35 che avevano minacciato Romolo, potrebbero aver cercato di rivendicare anche la casa di Agnello, che si trovava nello stesso luogo. Alla morte di Agnello la *domus* del *Castrum* fu

[238] Escludo che tra i due momenti possa esserci un periodo di vita libera.
[239] Eugippius, *Vita Severini* XLVI.
[240] *Var*. I 15.

donata al referendario Giovanni da Atalarico, introno all'anno 527, e in quell'occasione il re dichiarò la proprietà trasmissibile agli eredi del beneficiario. Così facendo si impedivano ulteriori rivendicazioni di quel bene, che da fiscale diventava privato e per maggior tutela Atalarico istituì delle pene in caso di nuove improprie rivendicazioni[241].

Il luogo chiamato *Castrum Lucullanum* e in particolar modo l'isola Megaride che ne faceva parte è stato al centro di vicende politiche e di culti religiosi. L'insieme di queste azioni territorializzanti di denominazione e reificazione hanno contribuito a creare e caratterizzare il *Genius* dell'area. Lo spazio geografico è stato investito di significato dall'uomo attraverso atti fondativi mitologici e religiosi, che hanno dato origine ha un processo di costruzione di identità locale. La lunga durata del tempo geografico insieme a quello evenemenziale più veloce e percepibile dall'uomo hanno plasmato lo "spirito del luogo", adattandolo alle vicende storiche che hanno coinvolto e attraversato quello spazio, ad esempio durante la cristianizzazione[242]. Tali adattamenti, però, non hanno influito sulle caratteristiche fondamentali di quell'identità geografica e non hanno mutato la sua insita vocazione a luogo sacro e al contempo di esilio, inteso non solo in senso letterale, ma anche di (auto-)esclusione dalla vita politica e dal mondo materiale. Se questa sequenza di avvenimenti e tradizioni che si sono susseguite sempre nel medesimo posto non può provare la volontarietà o la piena consapevolezza di questo processo identitario costruito dall'uomo, è comunque evidente che ciò che lì è avvenuto abbia conferito all'area una sacralità non solo religiosa. Nel caso del *Castrum Lucullanum* tale aspetto è stato mantenuto anche in vicende storiche e insediative successive, spesso corredate da un apparato leggendario[243].

Il *Genius Loci* sembra aver connesso il Castro Lucullano (e soprattutto la sua isola) a un'idea di segregazione e allontanamento dalla comunità e dal poter agire, a partire dalla sua origine legata a un racconto di morte: quello della sirena Partenope. Lucullo si ritirò nella sua villa abbandonando la vita pubblica e ponendo sull'isolotto la sua personale

[241] «*Sed ne quis forsitan tam egregiae voluntatis nostrae invidus temerator existat, iubemus eum qui ex hac re quolibet tempore vel fisci nomine vel privati movere temptaverit aliquam quaestionem, dare tibi, vel ad quem pertinere volueris domum superius designatam, poenae nomine auri libras tot et frustratum suis ausibus infamatumque discedere.*», *Var*. VIII 25, 4.

[242] Sui tre "ritmi" della storia cfr. Braudel, *Civiltà e imperi del Mediterraneo nell'età di Filippo II*, pp. XXXII-XXXIV.

[243] V. la leggenda dell'uovo da cui il castello trae la sua attuale denominazione, secondo la quale il poeta latino Virgilio vi avrebbe nascosto un uovo, che se rimosso avrebbe fatto crollare l'intera fortezza.

biblioteca, creò un ulteriore rifugio all'interno di quello che già rappresentava un luogo di separazione, sebbene fatto di continua mondanità. Romolo vi fu esiliato con la madre e forse da lei i monaci di s. Severino furono chiamati a condividere cristianamente quella solitudine, come santa Patrizia che lo scelse come eremo di preghiera. L'originaria funzione dell'isola fu quella di approdo per i naviganti esploratori ed emporio per i primi mercanti, divenendo dunque un punto di incontro tra le civiltà mediterranee. Fu quindi un crocevia per l'incontro e lo scambio di uomini, merci e idee, ma anche un luogo di isolamento e separazione. Per la protezione che poteva offrire dai pericoli esterni fu un baluardo difensivo contro i saraceni, lì vescovo Attanasio lì si rifugiò in una relegazione volontaria nell'anno 870 per sfuggire alle trame di potere[244] e per cautelare la città l'isola fu nuovamente utilizzata come luogo di segregazione, separando i pellegrini di ritorno dalla Terra Santa dal resto della popolazione durante la quarantena. L'isola del *Castrum Lucullanum* fu innanzitutto un luogo sacro per i culti pagani, divenne oasi di *otium*, poi sede di una *relegatio*, dunque eremo cristiano, tornando così al suo originario uso religioso, anche se adattato al tempo e alla mutata situazione. In ognuno di questi casi questo luogo rappresentò la meta finale e l'ultimo capitolo delle vite di chi lo elesse a propria residenza. Le sue ridottissime dimensioni e la sua ancor più ridotta lontananza dalla riva, non impedirono che essa fosse percepita sempre come un'isola vera e propria, rendendola il centro e la sede geografica di culti, funzioni e azioni rafforzanti la sua caratteristica identità insulare.

[244] Ovvero sant'Atanasio.

2.2. *L'isola di Vulcano*

2.2.1. L'Inferno di Giovino

Nella *Var*. III 47 compare come meta di esilio un luogo simile per morfologia ad altri scelti per svolgere lo stesso ruolo: ancora una volta si tratta di un'isola, che però differisce completamente per localizzazione e soprattutto per le sue peculiarità geologiche. Si tratta di Vulcano nell'arcipelago delle Eolie[245] e questo è l'unico luogo di esilio che le *Variae* citano esplicitamente[246]. Le informazioni che Cassiodoro ci fornisce su tale tipologia di punizione attraverso questa lettera di condanna sono molte: essa ci parla della tipologia di relegazione, dei criteri che stavano alla base della scelta di tale meta, delle cause che portarono a quella particolare condanna, quali attenuanti o aggravanti intervennero a stabilire l'entità della pena e degli scopi che l'autorità che condannava perseguiva attraverso questo castigo.

"XLVII. FAUSTO $\overline{PPO}$ THEODERICUS REX"

«1. In partem pietatis recidit mitigata districtio et sub beneficio punit qui poenam debitam considerata moderatione palpaverit. Iovinum curialem, quem corrector Lucaniae Bruttiorumque humani nobis suggerit sanguinis effusione pollutum (ob hoc cum mutuae contentionis ardoribus excitatus rixam verborum usque ad nefarium collegae deduxit in ritum, sed conscius facti sui intra ecclesiae saepta refugiens declinare se credidit praescriptam legibus ultionem) Vulcanae insulae perpetua relegatione damnamus, ut et sacrato templo reverentiam habuisse videamur nec vindictam criminosus evadat in totum, qui innocenti non credidit esse parcendum.

2. Careat proinde patrio foco cum exitiabili victurus incendio, ubi viscera terrae non deficiunt, cum tot saeculis iugiter consumantur. flamma siquidem ista terrena, quae alicuius corporis imminutione nutritur, si non absumit, extinguitur: ardet continue inter undas medias montis quantitas indefecta nec imminuit, quod resolvi posse sentitur: scilicet quia naturae inextricabilis potentia tantum crementi cautibus reponit, quantum illi

[245] V. immagine 9.
[246] «*Vulcana insula*», *Var*. III 47, 1.

vorax ignis ademerit. nam quemadmodum saxa incolumia permanerent, si semper inadiuvata decoquerent?

3. Potentia siquidem divina sic de contrariis rebus miraculum facit esse perpetuum, ut palam consumpta occultissimis instauret augmentis, quae vult temporibus stare diuturnis. verum cum et alii montes motibus vaporatis exaestuent, nullus simili appellatione censetur: aestimandum, quia gravius succenditur, qui Vulcani nomine nuncupatur.

4. Mittatur ergo reus capitis in locum praedictum vivus: careat quo utimur mundo, de quo alterum crudeliter fugavit exitio, quando superstes recipit quod eventu mortis inflixit: salamandrae secuturus exemplum, quae plerumque degit in ignibus. tanto enim naturali frigore constringitur, ut flammis ardentibus temperetur. subtile ac parvum animal, lumbricis associum, flavo colore vestitum. vitam praestat soli, quae mortalia cuncta consumit.

5. Memorant autem aevi pristini servatores hanc insulam ante aliquot annos undarum rupto terrore imitus erupisse, cum Hannibal apud Prusiam Bithyniae regem veneno secum ipse pugnavit, ne tantus dux ad Romanorum ludibria perveniret. plus inde mirabile, ut mons tanta flammarum congregatione succensus marinis fluctibus haberetur absconditus et ardor ibi indesinenter viveret, quem tanta unda videbatur obruere.»

Cassiodorus, *Variae*, III 47

Un anonimo governatore della Lucania e dei Bruzi (forse il Venanzio che appare nella *Var*. III 46) informò il re che un curiale di nome Giovino durante una lite arrivò ad uccidere il collega e interlocutore, di cui non si fa il nome. Giovino, dopo aver commesso l'omicidio, cercò poi di sfuggire alla giusta pena rifugiandosi in una chiesa per chiedere asilo[247]. In questa lettera Teoderico fece scrivere a Fausto, che come Prefetto al Pretorio doveva occuparsi di amministrare la giustizia. Il re per mano del suo funzionario Cassiodoro annunciò: «*Vulcanae insulae perpetua relegatione damnamus*»[248]. In sole cinque parole l'autore ci fornisce tre informazioni fondamentali: il tipo di pena, la sua durata e la

[247] *Var*. III 47, 1.
[248] *Var*. III 47, 1.

sede in cui dovesse essere scontata. Il reo fu condannato alla relegazione, quindi costretto ad essere confinato in un'area geografica, dalla quale non poteva allontanarsi, anche se al suo interno non aveva restrizioni di movimento. La meta della sua condanna fu l'isola di Vulcano ed era previsto che egli vi restasse per tutta la durata della sua vita. La perpetuità della pena e il fatto che la lettera sia indirizzata a un funzionario pubblico, che doveva rendere esecutiva la sentenza, occupandosi direttamente o delegando qualcuno di accompagnare il colpevole in esilio, fa sì che il provvedimento sia più precisamente una *deportatio*. Tuttavia, nel VI secolo per la maggior parte dei casi risulta non esserci più il ricorso a una terminologia specifica che distingua *relegatio, deportatio* ed *exilium* neppure in documenti ufficiali come furono le missive scritte da Cassiodoro.

In questo documento il re non si limitò a indicare la sentenza, ma la giustificò in ogni sua parte. La scelta di Vulcano è esplicata attraverso la sua stessa descrizione e va ricercata anche nelle azioni intraprese dall'assassino. La speranza di Giovino di trovare scampo – o dall'arresto o dalla vendetta dei parenti dell'uomo ucciso – rifugiandosi in un luogo sacro ebbe due esiti, apparentemente in contrasto l'uno con l'altro. Il primo fu che il curiale ottenne almeno parzialmente l'obiettivo sperato, ossia gli fu risparmiata la vita in virtù della sacralità del suo rifugio. Il re si preoccupò di rispettare la venerabilità della chiesa in cui il reo si era riparato, ma non poteva lasciare che l'omicidio restasse impunito, né poteva permettere che ci fossero ingerenze nella sua giurisdizione: la protezione che quella tipologia di edificio offriva non doveva implicare l'impunità davanti alla legge terrena. Ricorrendo all'esilio come *poena debita* per un reato di sangue, il re otteneva sia di onorare il luogo sacro, risparmiando la vita di chi lì si era rifugiato, sia di garantire il diritto della famiglia del morto ad avere giustizia. Il secondo effetto della richiesta di asilo di Giovino fu che a causa del suo spregiudicato tentativo di evitare la giusta punizione prevista per il reato di sangue da lui compiuto, il luogo prescelto da Teoderico per fargli scontare la pena fosse un'isola, ma molto diversa da quelle finora prese in considerazione, poiché essa vedeva il venir meno di tutte quelle agevolazioni e mitigazioni, che la relegazione permetteva rispetto alla carcerazione. Emblematica è la scelta dell'isola di Vulcano come meta dell'esilio, proprio per il tipo di reato commesso e per l'apparente attenuazione della pena ottenuta da Giovino per essersi rifugiato in chiesa. La pena di morte fu scampata dal

curiale, ma nell'attesa del trapasso egli fu condannato sia a non poter godere più del focolare domestico, quindi del ritorno alla sua casa («*Careat proinde patrio foco*»[249]), ma soprattutto a vivere un'anteprima della punizione divina, cioè la dannazione eterna tra le fiamme dell'Inferno.

Anche la descrizione fisica del luogo fornitaci da Cassiodoro[250] concorre a far ben capire il perché per l'esilio di Giovino sia stata scelta Vulcano e non Lipari o qualsiasi altra isola. L'isola eoliana era all'epoca disabitata, poiché era costituita da un vulcano allora molto attivo. La lettera che contiene la sentenza è scritta con i toni solenni e gravi di una maledizione: esprime una condanna che viene dall'alto – cioè dal re – a un inferno in terra, in attesa che la punizione definitiva ed eterna all'Inferno dell'Aldilà arrivi sempre dall'alto ma questa volta per giudizio divino. Dalle particolarità di questa condanna e del luogo di esecuzione si può dedurre come in realtà la pena capitale non sia realmente evitata da Giovino: la durata perpetua dell'esilio rende la situazione irreversibile alla pari della morte. Innanzitutto, l'allontanamento di un curiale dalla corte o da qualsiasi luogo in cui esercitare il potere decreta il suo decesso civile come politico e come cittadino attivo in grado di curare i propri interessi; inoltre, benché gli fosse stata risparmiata la vita, Giovino andava incontro a una dipartita che sarebbe avvenuta a breve, dato che per le caratteristiche geologiche di tipo vulcanico l'isola era resa inospitale, inabitata e improduttiva, quindi priva di insediamenti stabili per l'impossibilità di sopravvivere lì a causa della mancanza di risorse.

2.2.2. Cenni geografici e archeologici dell'isola

Vulcano è una piccola isola di origine vulcanica di circa 22 kmq, con alte scogliere che ne rendono difficile l'accesso. Appartenente all'arcipelago delle Eolie, l'isola di Vulcano si trova a nord della Sicilia, dalla quale dista circa 20 km ed è localizzata tra il 38° e il 39° parallelo a sud del Mar Tirreno[251]. Quella piccola porzione di terra in mezzo al mare prende il nome dall'omonimo vulcano di origine sottomarina, che la compone in quasi

[249] *Var*. III 47, 2.
[250] *Var*. III 47, 2.
[251] V. immagine 7 e 8.

tutta la sua estensione; fa eccezione la sua propaggine, che si estende in direzione di Lipari, chiamata Vulcanello[252]. Questa parte era un'isola a sé stante emersa intorno al 183 a.C.[253], che poi si collegò a quella vicina di dimensioni maggiori per mezzo di un istmo, grazie a una colata lavica avvenuta nel 1550[254].

L'attività eruttiva violenta e costante del suo vulcano principale rendeva spesso difficile la vita alla vicina Lipari – da cui dista soltanto 1 km – per l'arrivo dei densi fumi eruttivi e a maggior ragione resero inabitabile l'isola stessa[255]. L'inospitalità naturale di Vulcano è confermata dalla totale assenza di reperti archeologici nell'intera area dell'isola[256]. Gli unici ritrovamenti infatti sono stati effettuati nelle acque circostanti, dalle quali sono stati recuperati soltanto un ceppo d'àncora, tredici anfore frammentarie databili per lo stile ai primi decenni del I secolo a.C. e i frammenti di un'altra decina di anfore identiche alle precedenti[257]. Questi reperti però testimoniano solamente il passaggio di navi in quella porzione di mare, cosa tutt'altro che imprevedibile, vista la vicinanza estrema a Lipari, isola abitata costantemente e vivacemente durante tutta l'antichità[258], mentre non danno alcuna informazione riguardo a insediamenti più o meno stabili sull'isola di Vulcano. Dalla testimonianza del geografo arabo Edrisi[259] si sa che durante il

[252] V. immagine 10.

[253] Tra il 183 e il 91 a.C. a seconda della datazione degli avvenimenti coevi che ne fanno i diversi autori: a tal proposito v. De Fiore, *Vulcano*, pp. 94-95, 144-152.

[254] Per una breve descrizione fisica dell'isola (Vulcano e Vulcanello) e dei principali eventi storici delle Eolie v. Castagnino Berlinghieri, *The Aeolian Islands*, pp. 12, 14, 22, 25, 33; Cavallaro – Faro, *I vulcani attivi delle isole Eolie*, pp. 9, 81-86

[255] Così ne parla Aristotele: «Prove di tutto ciò si raccolgono per esperienza in molti luoghi: infatti un terremoto verificatosi in alcuni luoghi è cessato dopo che il vento – che produceva movimento – ha fatto irruzione nel luogo sopra la terra, chiaramente simile a un uragano, come recentemente è avvenuto ad Eraclea nel Ponto, e prima nell'Isola di Iera (che è una delle cosiddette isole di Eolo). In essa infatti una parte della terra si gonfiava, e si sollevava con rumore una massa simile ad un colle: infine essa si squarciò e ne fuoriuscì un violento soffio che proiettò anche faville e cenere, e coprì l'intera città di Lipari, che non è molto distante, giunse anche fino ad alcune città in Italia; ed ancor ora si può vedere dove avvenne il sollevamento»; Aristotele, *Meteorologia*, II 8, 367a (trad.it. L. Pepe).

[256] Castagnino Berlinghieri, *The Aeolian Islands*, p. 120 (v. tabella).

[257] Cavalier – Albore Livadie, *Archeologia subacquea 2 – Isole Eolie*, pp. 66-68. I reperti si trovano oggi nel Museo Eoliano di Lipari: 13 anfore inv. 14677-14689; frammenti inv. 11073-11082; àncora inv. 11072.

[258] Il passaggio e la sosta di navi nei pressi di Vulcano sono testimoniati anche da Tito Livio, *Ab Urbe condita*, XXI 49, 2 e 51, 3 («*[49] …Viginti quinqueremes cum mille armatis ad depopulandam oram Italiae a Carthaginiensibus missae; novem Liparas, octo ad insulam Volcani tenuerunt, tres in fretum avertit aestus… [51] …Postquam ab ea parte satis tutam Siciliam censebat consul, ad insulas Volcani, quia fama erat stare ibi Punicam classem, traiecit; nec quisquam hostium circa eas insulas inventus…*»).

[259] Noto anche come al Idrīsī.

XII secolo Lipari – che possedeva una fortezza e un porticciolo – fu abitata solo stagionalmente, mentre le isole minori erano disabitate, compresa Vulcano che egli chiama Gazirat al Burkan[260] (e Gabal Al Burkan Vulcanello[261]). A Vulcano furono attive fin dall'età del bronzo importanti miniere di allume, un metallo che secondo Diodoro Siculo in tutto il Mediterraneo era presente quasi esclusivamente in quelle isole, almeno in quantità sufficiente per mantenere florido il commercio[262]. Tale attività estrattiva fu attiva fino a tempi molto recenti e fu interrotta soltanto a causa di una forte eruzione negli anni 1888-1890[263].

Le Eolie erano già state (e continuarono ad essere anche in seguito) meta e scenario di esilî: in particolar modo Lipari fu la sede di relegazione di personaggi celebri e influenti dello scenario politico dell'epoca cui questi appartenevano. Ad esempio

> «nel 203 d.C., dopo che Caracalla aveva accusato suo suocero Plauziano, Prefetto al Pretorio, di cospirare contro Settimio Severo e lo aveva fatto uccidere, i suoi figli Plautilla, moglie di Caracalla e Plauzio, furono confinati a Lipari, dove terminarono la vita fra le privazioni e gli stenti. […] Nel 417 Onorio vi confina Attalo Prisco, che era stato proclamato imperatore da Alarico nel 410, ma che era stato sconfitto e catturato dal *comes* Costanzo nel 415 ed aveva ornato il trionfo di Onorio, costretto a camminare dinnanzi al suo carro, dopodiché gli erano state mozzate le due dita della mano destra con cui si tiene la penna. […] Da una lettera di San Teodoro Studita dell'anno 809 apprendiamo che, per ordine dell'imperatore Niceforo, furono relegati e incarcerati a Lipari ecclesiastici che si erano opposti alle decisioni del Patriarca di Costantinopoli, il quale per compiacere l'imperatore aveva reintegrato nella carica un sacerdote deposto dal suo predecessore per aver benedetto un matrimonio adultero. Dalle parole di Teodoro […] sembrerebbe trattarsi di monaci studiti che avrebbero seguito la posizione intransigente del loro maestro»[264].

[260] Bernabò Brea, *Le isole Eolie dal Tardo Antico ai Normanni*, p. 35.
[261] Cavallaro – Faro, *I vulcani attivi delle isole Eolie*, p. 92.
[262] Diodoro Siculo, *Bibliotheca Historica*, V 10.
[263] Martinelli – Lo Cascio, *Isole Eolie – Vulcanologia*, pp. 37-38.
[264] Bernabò Brea, *Le isole Eolie dal Tardo Antico ai Normanni*, pp. 12-13; 17. Per gli esilî comminati da Caracalla v. Dione Cassio, *Storia romana*, LXXVI 6, 3, mentre per quelli ecclesiastici v. Teodoro Studita, *Epistolae*, I 48, in Migne, *PG*, XCIX, coll. 1071-1072 D.

Cassiodoro fornisce un dettaglio molto rilevante sull'isola in questione, che fa pensare che in realtà il luogo esatto dell'esilio di Giovino non sia propriamente Vulcano, bensì la sua attuale penisola Vulcanello, allora un'isoletta separata, ma è altrettanto probabile che sia semplicemente un errore, data l'estrema prossimità tra le due isole[265]. L'autore aggiunse un riferimento storico e naturalistico molto preciso: ricorda che l'emersione di Vulcano avvenne l'anno in cui Annibale durante il suo volontario esilio presso Prusia, re di Bitinia, si avvelenò per non cadere vivo nelle mani dei nemici romani[266]. Lo racconta Tito Livio posizionando quell'avvenimento precisamente nell'anno 183 a.C. del calendario corrente[267] e con più precisione ne parla Orosio (IV-V secolo), che sembra essere la fonte di Cassiodoro:

> «[29]*eodem anno Scipio Africanus ab ingrata sibi urbe diu exulans apud Amiternum oppidum morbo periit. isdem etiam diebus Hannibal apud Prusiam Bithyniae regem, cum a Romanis reposceretur, ueneno se necauit, Philopoemenes, dux Achiuorum a Messanis captus occisusque est.* [30]*in Sicilia tunc Vulcani insula, quae ante non fuerat, repente mari edita cum miraculo omnium usque ad nunc manet*»[268].

2.2.3. Vulcano e la religione pagana

Attraverso le testimonianze degli antichi è possibile ripercorrere quel processo che va dall'accostamento sino alla sovrapposizione tra la figura del dio Vulcano e l'omonima isola eoliana. Questo excursus permette di vedere la costruzione del *Genius* molto ben caratterizzato che contradistugue l'isola di Vulcano e dell'influenza che l'immagine di sé ha avuto sull'utilizzo di quella terra così particolare. Agli *aevi pristini servatores* cui fa riferimento Cassiodoro vanno aggiunti Plinio il Vecchio che cita l'isola di Vulcano nella sua

[265] Sulla datazione dell'emersione di Vulcanello v. De Fiore, *Vulcano*, pp. 89-97.
[266] *Var*. III 47, 5.
[267] «*Supplicatio extremo anno fuit prodigiorum causa, quod sanguine per biduum pluuisse in area Concordiae satis credebant, nuntiatumque erat haud procul Sicilia insulam, quae non ante fuerat, nouam editam e mari esse. Hannibalem hoc anno Antias Ualerius decessisse est auctor legatis ad eam rem ad Prusiam missis praeter T. Quinctium Flamininum, cuius in ea re celebre est nomen, L. Scipione Asiatico et P. Scipione Nasica.*»; Tito Livio, *Ab Urbe condita*, XXXIX 56, 6. Nel commento al libro 39 di P. Nicolli e di P. Treves si dice che non si sa di quale scoglio vulcanico si tratti (p. 238).
[268] Orosio, *Historiarum Adversum Paganos*, IV 20, 29-30.

Naturalis Historia, narrando una delle eruzioni, che pone durante la guerra sociale[269], quindi all'inizio del I secolo a.C. Plinio nella sua opera introduce un altro argomento molto rilevante, che riguarda l'isola di Vulcano, ossia il suo legame con la religione. Egli scrive: *«[…] inter hanc [Lipara] et Siciliam altera, antea Therasia appellata, nunc Hiera, quia sacra Volcano est, colle in ea nocturnas evomente flammas»*[270]*.* Le isole Eolie erano ritenute la sede del dio dei venti Eolo e dei suoi figli. Tra queste l'isola di Vulcano anticamente era chiamata anche Ἱερά[271], poiché era sacra al dio latino dal medesimo nome e corrispondente all'equivalente greco Efesto. Il vulcano era considerato la sua fucina, in cui aiutato dai ciclopi forgiava armi e armature di divinità ed eroi, oltre alle saette di Giove/Zeus. Il collegamento tra l'isola e il dio fatto da Plinio derivava dalla convinzione dei greci, secondo i quali la fucina del dio Efesto si sarebbe trovata all'interno di un vulcano della penisola italica[272]. Così ne parla Tucidide:

> «Le isole [Eolie] sono occupate dai Liparei, coloni di Cnido. Una sola di esse, non particolarmente grande, è abitata, quella che ha nome Lipari; e da essa partono i Liparei per coltivare le altre, Didime, Strongile e Iera. La gente là crede che a Iera Efesto abbia la sua fucina, poiché di notte la si vede emettere molto fuoco, e di giorno fumo»[273].

La stessa cosa valeva anche per il mondo romano e una delle tracce di ciò appare nell'Eneide[274], nella quale Virgilio dice: «*Volcani domus et Volcania nomine tellus»*[275]*.*

---

[269] «*in medio mari Hiera et Lipara insulae Aeoliae iuxta Italiam cum ipso mari arsere per aliquot dies sociali bello, donec legatio senatus piavit*.»; Plinio il Vecchio, *Naturalis Historia*, II 238.
[270] Plinio il Vecchio, *Naturalis Historia*, III 93.
[271] Ad esempio, Vulcano è così chiamata anche da Pomponio Mela: «*Circa Siciliam in Siculo freto est Aeaee, quam Calypso habitasse dicitur, Africam versus Gaulos, Melita, Cossura, propius Italiam Galata, et illae septem quas Aeoli adpellant Osteodes, Lipara, Heraclea, Didyma, Phoenicusa, ac sicut Aetna perpetuo flagrat igne Hiera et Strongyle.*»; Pomponio Mela, *De chorografia*, II 105.
[272] Casevitz, *Volcans et Séismes dans l'œuvre de Diodore er de Pausanias*, pp. 130-131.
[273] Tucidide, *La Guerra Del Peloponneso*, III 88 (trad.it. L. Canfora).
[274] Cfr. Leroux, *La représentation de l'Etna dans l'épopée latine*, pp. 60-61.
[275] Virgilio, *Eneide*, VIII 416-422

Come si è appena visto, il collegamento tra l'isola di Vulcano e la religione era già ben presente sia nel mondo greco sia in quello latino[276]. L'Efesto ellenico e il Vulcano romano era un dio appartenenti alle divinità maggiori del pantheon: figlio di Zeus/Giove ed Hera/Giunone nacque deforme e zoppo, ma sviluppò grande forza e maestria nella forgia del metallo, cosa per la quale era considerato il protettore degli artigiani. Al dio erano dedicate le celebrazioni chiamate Volcanalia e a Roma il suo tempio era posto accanto a quello di Vesta, custode del fuoco sacro e protettrice del focolare domestico, dunque della casa e di tutta l'Urbe. Il dio del fuoco aveva la sua fucina all'interno di un vulcano e i ciclopi erano i suoi aiutanti[277]. Il dio del fuoco è legato al celebre mito di Pandora: su ordine del padre degli dèi che voleva punire Prometeo per il furto del fuoco, Efesto plasmò la prima donna[278]. A Pandora come dono per le sue nozze con Empimeteo, il fratello di Prometeo, fu dato un vaso assieme all'ordine di non aprirlo, ma cedette alla curiosità che le era stata infusa dalle divinità stesse e aprendo il vaso liberò i mali del mondo. Vulcano divenne così al tempo stesso creatore e, indirettamente, fonte di castighi per l'umanità.

2.2.4. Vulcano e il Cristianesimo

Con l'avvento e la diffusione del Cristianesimo la simbologia del fuoco proveniente dalle viscere della terra e quindi dal vulcano non venne meno, dimostrando ancora una volta come il *Genius Loci* rimanga fortemente collegato al suo luogo di appartenenza e sia in grado di adattarsi ai profondi cambiamenti culturali, senza però tradire la sua essenza Nel prendere una definizione iconografica, l'Inferno – collegato al sottosuolo e alle fiamme perenni – trovò nel vulcano la sua collocazione ideale. L'attività eruttiva frequente e spesso violente dei vulcani delle Eolie e la fortunata coincidenza toponomastica dell'isola con il suo elemento geologico caratterizzante rendeva Vulcano il luogo perfetto

[276] Qui è riportata solo una selezione di fonti fatta secondo un criterio di attinenza e coerenza tematica; per tutte le fonti del mondo antico e medievale che trattano dell'isola di Vulcano e della sua attività eruttiva v. De Fiore, *Vulcano*, pp. 135-sgg. (§ I fenomeni eruttivi storici). Sebbene l'opera sia parecchio datata l'autore fa un accuratissimo confronto tra tutte le fonti che citano il sito e tra moltissimi studi che lo hanno riguardato fino a quel momento.
[277] Capdeville, *Volcanvs*, p. 307.
[278] Esiodo, *Opere e giorni*, vv. 42-105.

dove immaginare l'ingresso dell'Inferno. A fare la fortuna di questa localizzazione fu Gregorio Magno che narrò la fine di Teoderico, secondo il quale il re fu portato all'inferno proprio attraverso il cratere di Vulcano, come castigo per aver messo a morte Simmaco e papa Giovanni I[279]. Anche in questo caso la punizione dell'Inferno è riservata agli assassini o ai loro mandanti.

> *«31. Iulianus namque, huius Romanae ecclesiae, cui Deo auctore deservio, secundus defensor, qui ante fere annos septem defunctus est, ad me adhuc in monasterio posito crebro veniebat mecumque colloqui de animae utilitate consueverat.*
> *Hic itaque mihi quadam die narravit, dicens: 'Theudorici regis temporibus pater soceri mei in Siciliam exactionem canonis egerat atque iam ad Italiam rediebat.*
> *Cuius navis appulsa est ad insulam quae Liparis appellatur.*
> *Et quia illic vir quidam solitarius magnae virtutis habitabat, dum nautae navis armamenta repararent, visum est praedicto patri soceri mei ad eundem virum Dei pergere seque eius orationibus commendar.*
> *Quos vir Domini cum vidisset, eis inter alia colloquens dixit: "Scitis, quia rex Theudericus mortuus est"?*
> *Cui illi protinus responderunt: "Absit; nos eum viventem dimisimus, et nihil tale ad nos de eo nunc usque perlatum est".*
> *Quibus Dei famulus addedit, dicens: "Etiam mortuus est; nam hesterna die hora nona inter Iohannem papam et Symachum patricium discinctus atque discalciatus? et vinctis manibus [post tergum] deductus, in hac vicina Vulcani olla iactatus est".»*[280]

La narrazione di Gregorio Magno rende bene l'idea del perché per il reato di Giovino la relegazione su Vulcano (o Vulcanello) fosse considerata la punizione più consona per il reato di omicidio, pur rispettando l'asilo garantito dalla chiesa. Proprio in virtù della sacralità del rifugio del curiale la detenzione doveva avvenire in un luogo consono e prefigurare quale sarebbe stata la condanna eterna del colpevole peccatore: l'Inferno. Che l'obiettivo fosse una proiezione terrena del castigo perenne è confermato dalla perpetuità

[279] Cfr. Azzara, *Teoderico*, p. 92.
[280] Gregorius Magnus, Dialogorum libri IV (Excerpta), SS rer. Lang., Lib.: IV, Cap.: 31, pag.: 540.

della pena, cui Giovino fu condannato. La leggenda sulla fine del re goto narrata da Gregorio si diffuse e si radicò, tanto che anche Willibaldo (VIII secolo) nel suo viaggio di ritorno dalla Terra Santa, prima di recarsi al monastero di S. Severino fece tappa a Lipari e ricordò che nell'isola di Vulcano vi era l'ingresso dell'Inferno:

«*Et ille Willibaldus pergebat illic a Constantinopoli, ut videret, quomodo esset facta illa aecclesia, etiterum remeavit ad Constantinopoli.*
Et post duobus annis navigaverunt inde cum nuntiis papae et cesaris in insulam Sicilia ad urbe Saracusam; et inde venit ad urbem Catenam, et inde venit ad Regiam civitatem in Galabria.

Et inde navigaverunt ad insulam Vulcana; ibi est infernus Theodrichi.

Cumque illic veniebant, ascendebant de nave, ut viderent, qualis esset infernus.

Statimque Willibaldus curiosius et volens videre, qualis esset intus ille infernus, et volebat ascendere in montis cacumen, ubi infernus subtus erat, et non poterat, qui faville de tetro tartaro usque ad marginem ascendentes glomerati illic iacebant et ad instar nivis, quando de caelo nivans canditas nivalesque cadentes catervas de aereis etherum arcibus arcis coacervareque solet, ita faville coacervati in apice montis iacebant, ut ascensum Willibaldo prohibebant.

Sed tamen tetrum atque terribilem horrendumque eructuantem de puteo flammam erumpere videbat, ad instar tonitrui tonantis sic flammam magnum et fumi vaporem valde supblime in alto ascendentem terribiliter intuebat.

Ille fomix, quem scriptores habere solent, illum videbat de inferno ascendentem et cum flamma proiectum atque in mare arcitum et tunc iterum de mare proiectum in aridam, et homines tollent eum et inde ducent.

Statimque post istis horribilis seu terribilis ignis flagrantiae vaporibus flammivomisque fumi fetidis mirabilis visionum spectaculis exploratis, inde levantes se, navigaverunt ad aecclesiam sancti Bartholomei apostoli, que stat in litore maris, et

venerunt ad illis montibus que sunt nominati Didimi; et ibi orantes, manebant unam noctem illic.

Et inde navigantes, venerunt ad urbem que vocatur Neapule; ibi esset multos dies.

Ibi est sedis archiepiscopi, et magna dignitas eius illic habetur.

Et ibi est prope castella, ubi requiescit sanctus Severinus»[281].

La tradizione secondo la quale l'ingresso dell'Inferno fosse nell'isola di Vulcano era attestata in ambito italico e presente anche nel mondo franco: oltre alla leggenda di Teoderico, le *Gesta Dagoberti* nel IX secolo collocano lì l'Inferno, ma Dagoberto I – a differenza del re goto – si salva in extremis grazie all'intervento miracoloso di alcuni tra i santi principali dell'area francese:

«Quod dum facere maturaret, apparuisse sibi haud procul in pelago teterrimos spiritus, vinctum regem Dagobertum in lembo per spatium maris agitantes atque ad Vulcania loca, inflictis insuper verberibus, trahentes, ipsumque Dagobertum beatos Dyonisium et Mauricium martyres et sanctissimum Martinum confessorem ad sui liberationem continuis vocibus flagitantem»[282].

Oltre ad avere una forte tradizione pagana, l'arcipelago delle Eolie era già stato cristianamente sacralizzato dal miracoloso arrivo a metà del III secolo delle reliquie dell'apostolo Bartolomeo. Dopo aver subìto il martirio in Armenia, il sarcofago contenente il suo corpo sarebbe stato gettato in mare dagli infedeli. Le sue reliquie giunte a Lipari galleggiando sul mare, furono raccolte dal primo vescovo di Lipari, Agatone, figura storicamente non attestabile. La presenza delle reliquie trasformò l'isola – che ormai era in crisi soprattutto demografica – in una meta di pellegrinaggio, in particolar modo a partire dal VI secolo[283]. La leggenda fu narrata tra gli altri da Teodoro Studita[284]; secondo

[281] Vita Willibaldi episcopi Eichstetensis (BHL-8931), in MGH, SS 15,1, Cap.: 4, pag.: 101.
[282] *Gesta Dagoberti I regis Francorum*, SS rer. Merov. 2, c. 44, p. 421.
[283] Bernabò Brea, *Le isole Eolie dal Tardo Antico ai Normanni*, pp. 14-19.
[284] Teodoro Studita, *Oratio in S. Bartholomaeum Apostolum*, in Migne, *PG*, CV, cc. 213-218.

quest'ultimo, all'arrivo delle reliquie del santo l'isola di Vulcano con le sue violente e perenni fiamme si allontanò da quella di Lipari di sette stadi (1˙295 m circa), come se la presenza dell'apostolo in quel luogo fosse già sufficiente per allontanare l'ingresso dell'inferno da dove si trovavano allora le sue spoglie.

Gregorio di Tours scrisse un'opera su s. Bartolomeo, che testimonia la presenza delle reliquie dell'apostolo a Lipari[285], mentre Gregorio Magno cita le isole in quattro delle sue epistole, più un'altra considerata dubbia[286]. Quest'ultima – sebbene sia di difficile interpretazione – è quella che desta il maggior interesse, poiché cita un monastero, che sembrerebbe essere stato localizzato sull'isola di Vulcano, considerata ancora allora disabitata da tutte le fonti, comprese quelle archeologiche. Nell'Epistola V 55 indirizzata all'abate Giovanni nel luglio del 595[287] è scritto:

"GREGORIUS IOHANNI ABBATI DE REGIO"

«*Ea quae ad correptionem religiosarum pertinent personarum nos praeterire nec decet, nec convenit.*

Pervenit itaque ad nos ina monasterio sancti Andreae quod iuxta Vulcanum est positum multa perpetrari facinora.

Atque ideo auctoritatis nostrae praeceptione suffultum ad id te monasterium proficisci necesse est et omnia quae dicuntur suptili investigatione discutere.

Et si ita, quod absit, inveneris, sic in illos regulariter vindicabis, ut digna eos coercitio a pravis et inlicitis de cetero doceat actibus abstinere»[288].

La lettera pare affermare che il monastero di S. Andrea si trovasse su Vulcano, ma l'intesa attività eruttiva l'avrebbe impedito, redendolo impossibile. In questo testo si parla di *facinora* compiuti dai monaci e il fatto che il monastero che ammetteva al suo interno la depravazione si trovasse nei pressi di Vulcano, sembra voler sottintendere che si trovasse simbolicamente molto vicino all'Inferno, a causa della condotta dei suoi monaci.

[285] Gregorio di Tours, *Libri Miraculorum – De Bartholomeo Apostolo*, in Migne, *PL*, LXXI, coll. 734 B.
[286] Le altre sono: *Epist*. III 55 (a. 593); II 16 e 17 (a. 592); VII 22 (a. 597).
[287] Datazione a cura di P. Ewald e L. M. Hartmann nell'edizione dei MGH.
[288] Gregorius Magnus, *Registrum epistolarum*, 5, 55, pag.: 359.

La bocca dell'Inferno non era dunque stata accostata a qualsiasi vulcano, bensì a quello eolico. Anche Jotsaldo lo conferma, nella vita di Odilone abate di Cluny scritta nell'XI secolo. Nel racconto si narra di un religioso di Aquitania, che di ritorno da Gerusalemme approdò su un'isola, della quale non si cita il nome, ma si dice fosse a nord-est della Sicilia. Lì risiedeva un eremita il quale affermava che in quei luoghi si trovassero le anime tormentate dai demonî, che spesso si lamentavano dell'operato dei monaci di Cluny, perché con le loro preghiere gli sottraevano nuove anime. Questo racconto spinse poi l'abate Odilone a istituire nei monasteri cluniacensi un giorno dedicato alla commemorazione defunti, dopo quello riservato a Ognissanti, il 2 novembre[289]. Infine, c'è un'ultima figura cristiana legata a Vulcano, cioè il santo Calogero[290]. Questo personaggio leggendario fu creato dalla sovrapposizione di più soggetti. Calogero era un nome molto comune, che in ambito greco dalla fine del IV secolo stava a indicare gli eremiti. Secondo la tradizione Calogero fu mandato in Sicilia dal papa per liberarla dai demonî; fermatosi a Lipari, approdando nel porto chiamato *Volcanium*, avrebbe gettato gli esseri demoniaci nel cratere di Vulcano, ottenendo così l'appellativo di "liberatore dai diavoli" e legandosi a tradizioni locali di zone caratterizzate da sorgenti termali, quindi zone di origine vulcanica. Con il passare degli anni Calogero prese il posto dell'eremita, che nella leggenda di Gregorio Magno ebbe la visione di Teoderico gettato nel vulcano dalle sue più celebri vittime[291].

Con il passaggio dal paganesimo al Cristianesimo l'isola di Vulcano continua a essere la dimora di un'entità non terrena: da fucina del dio del fuoco a sede del diavolo, in entrambi i casi due esseri legati al mondo del sottosuolo e del magma. Il vulcano con il suo aspetto selvaggio e inacessibile passa dall'essere il luogo in cui poter nascondere le deformità fisiche a quello in cui allontanare chi ha deformato la proria anima con il crimine. A differenza delle isole fin'ora analizzate, che dopo aver avuto una storia caratterizzata da miti pagani sono state cristianizzate da figure femminili, la storia di Vulcano vede un percorso molto diverso e costruito sulle sue peculiarità geologiche. I personaggi della cristianità coinvolti con l'isola sono tutti di genere maschile, perché ricoprono un ruolo

[289] Iotsaldus Cluniacensis monachus, *Vita Odilonis*, II, 15.
[290] Calogero Presbytero, in *AA.SS.*, vol. 24, t. IV, pp. 485-490.
[291] Per le fonti riportanti le tradizioni locali e i luoghi legati al culto di s. Calogero v. Bernabò Brea, *Le isole Eolie dal Tardo Antico ai Normanni*, pp. 51-53.

militare di combattenti contro i diavoli dell'inferno, che ha sede nel vulcano. Tutte queste caratteristiche hanno il comune il senso di esclusione, l'allontanamento e l'idea di punizione e ciò ha fatto sì che Vulcano si permeasse di un'identità ideale e affine all'esilio.

2.2.5. L'acqua e il fuoco come emblemi della sacralità

Come è ben noto, nel mondo pagano, così come in quello cristiano, sia l'acqua che il fuoco hanno un valore sacrale e un ruolo di primo piano nelle rispettive ritualità. Principalmente questi due elementi naturali e fondamentali ricoprono un ruolo predominante nei riti di sacrificio, di purificazione e in quelli nuziali. *« L'eau est utilisée comme moyen de purification. Pour entrer en contact avec le sacré, l'homme doit être en état de pureté. L'ablution rituelle est le geste préalable à tout acte religieux* »[292]. Nei sacrifici il fuoco agisce come intermediario per far giungere le offerte degli uomini (generalmente cibo e incenso) dal mondo terreno agli dèi nella loro sede celeste, grazie al fumo che si eleva verso l'alto durate la combustione. Acqua e fuoco hanno entrambi una funzione purificatoria all'interno delle credenze religiose pagane e cristiane: come l'acqua lava via le sozzure, così il fuoco purifica con le sue fiamme incandescenti.

Questi elementi naturali – apparentemente opposti tra loro per gli effetti dell'uno sull'altro – sono in realtà accomunati dal fatto che entrambi sono indispensabili alla vita dell'uomo in una dimensione superiore a quella animale quindi nella civiltà. Nei riti nuziali romani l'unione tra gli sposi avveniva tramite la formula dell'*aqua et igni accipere*: «*l'accueil de l'epoussée* aqua et igni *à l'entrée de la maison conjugal par son mari*»[293]. Al contrario invece l'*aqua et igni interdictio* era la formula con la quale era stabilita la pena dell'esilio volontario per chi volesse evitare una pena peggiore. Nel primo caso l'accogliere il fuoco simboleggiava l'accettare un nuovo focolare, quindi l'ingresso della donna nella casa del marito. Nel caso dell'interdizione, invece, al reo era vietato il ritorno in patria, rendendolo così di fatto un esiliato. Questa condanna implicava inoltre la sua morte civile

[292] Boëls-Janssen, *Les noces de l'eau et du feu*, p. 204.
[293] Ivi, p. 208.

per l'imposta lontananza dalla vita politica, ma anche perché chiunque gli avesse offerto l'acqua e il fuoco, cioè ospitalità nella sua casa, avrebbe subìto la stessa pena[294]. L'utilizzo di due formule simili per due situazioni opposte rende evidente come esilio e matrimonio abbiano un tratto che li collega, ossia l'inclusione o l'espulsione dalla casa. L'esistenza di uno dei due casi (l'esilio) rende impossibile l'avvenimento dell'altro (il matrimonio): chi è bandito dalla propria casa non ha più un focolare da poter offrire a una donna. Di questa apparente contrapposizione si trova traccia nell'opera del II secolo di Festo, che tramanda la lessicografia di Verrio (del secolo precedente); alla voce *Aqua* dice: «*Aqua dicitur, aqua juvamur* [Alii vivamus: *et mox quidam conjiciunt* quæ accipiunt]. *Aqua et ignis interdici solet damnatis: quam accipiunt nuptae*»[295]. Anche Ovidio – che in prima persona subì la *deportatio* a Tomi – accostò ciò che si otteneva con il matrimonio con ciò che si perdeva a causa di una delle forme di esilio: «*Quod in his vitae causa est, haec perdidit exul, His nova fit conjux: haec duo magna putant?*»[296].

Il vulcano marino può essere considerato il culmine della sacralità rappresentata da questi due elementi primordiali, insieme forze creatrici e distruttrici[297]. Il fuoco della lava distrugge tutto quello che incontra, ma al contempo, soprattutto se si trova in mare, dà origine a una nuova terra, che potrebbe potenzialmente ospitare la vita e una comunità umana. La forza vitale di Vulcano è confermata dal commentatore di Virgilio M. Servio Onorato, che a cavallo tra il IV e il V secolo disse «*Vulcanum generis esse omnis principem*»[298].

2.2.6. L'incontro tra la natura e la divinità

Nel caso di Vulcano come meta di esilio la simbologia è doppia. Il classico τόπος dell'isola come luogo in cui rinchiudere geograficamente un nemico, da escludere e isolare o nascondere dal resto del mondo civilizzato, incontra l'universo ctonio ed estremo dell'ambiente vulcanico. Il *Genius Loci* di Vulcano in antichità aveva chiaramente le sembianze del dio deforme e demiurgo associato al fuoco, alla natura selvaggia, al sottosuolo,

[294] Sulla *aqua et igni interdictio* v. bibliografia al capitolo dedicato.
[295] S. Pompeo Festo, *De verborum significatione*, Lib. I, p. 84.
[296] Ovidio, *Fasti*, lib. IV.
[297] Capdeville, *Le volcan dans la mer ou l'initiation d'Hèphaistos*, pp. 37-59.
[298] Servio Onorato, *In Vergilii carmina commentarii*, III 35.

ma anche alla creazione. Il dio pagano, forgiatore di oggetti prodigiosi destinati agli dèi e agli eroi, fu anche il creatore della prima donna e attraverso di lei fu l'origine di quei vizi che danneggiano l'uomo, ma che al contempo gli conferiscono umanità. Questi mali dell'uomo, di cui si narra nel mito di Pandora, nel Cristianesimo si chiamerebbero peccati. La curiosità della prima donna nella mitologia pagana per il vaso dal contenuto misterioso può essere paragonata alla tentazione della prima donna nella Bibbia verso il frutto dell'albero proibito. Entrambe infrangono le regole date dalla divinità e così facendo provocano l'uscita dell'umanità dallo stato di grazia[299]. Nel caso biblico l'infrangere un dettame divino provoca il bando dal luogo in cui l'uomo e la donna vivevano immuni dalle sofferenze e si crea la necessità di creare un luogo in cui destinare quelle anime che si macchiano delle colpe che l'uomo decide di compiere[300].

Nell'era cristiana il *Genius Loci* abbandona l'aspetto antropomorfo del dio Vulcano per fissarsi in una dimensione più geomorfologica. Le caratteristiche geologiche del mondo sotterraneo si allontanano dalla personificazione della divinità pagana, per cristallizzarsi nell'Inferno cristiano, che con le sue fiamme eterne tormenta le anime dei dannati. L'isola che prende il nome dall'elemento naturale che la identifica è creduta inizialmente sede del dio e della sua fucina, ma è allo stesso tempo anche un riparo dagli occhi esterni per il dio greco e romano portatore di deformità del corpo. In seguito, quell'isola e il suo vulcano diventano nell'immaginario dell'epoca l'accesso per il luogo in cui sono destinate le anime, la cui deformità è spirituale ed è data dalle colpe commesse in vita. Il fatto che Cassiodoro nella lettera di condanna a Giovino dica esplicitamente che «*Verum cum et alii montes motibus vaporatis exaestuent, nullus simili appellatione censetur: aestimandum, quia gravius succenditur, qui Vulcani nomine nuncupatur*»[301], rende evidente come la sacralità del luogo e il collegamento di esso all'Aldilà fossero non solo ben conosciuti, ma soprattutto rafforzati e resi palesi ancora allora proprio dal nome del luogo che era ed è allo stesso tempo un toponimo (l'isola di Vulcano), un geonimo (l'elemento geologico vulcano) e soprattutto un antico teonimo (il dio Vulcano).

[299] Esiodo, *Opere e giorni*, vv 100-105.
[300] Genesi, 3, 23-24.
[301] *Var*. III 47, 3.

2.3. L'isola Martana

2.3.1. L'esilio di Amalasunta

I re Amali furono parte in causa di vai casi di esilio. In quanto famiglia regnante ricoprirono ovviamente il ruolo di autorità che decretava l'esilio, soprattutto come provvedimento di condanna nel caso di reati gravi. Tuttavia, la medesima famiglia vide un suo membro protagonista diretto di un caso di relegazione: la regina Amalasunta fu esiliata dal re e cugino Teodato. Lo storico goto Giordane, che già aveva riportato l'esilio di Romolo Augustolo, ci informa anche di questo:

> «*qui inmemor consanguinitatis post aliquantum tempus a palatio Ravennate abstractam in insulam laci Bulsiniensis eam [Amalasuentha] exilio religavit, ubi paucissimos dies in tristitia degens ab eius satellitibus in balneo strangulata est.*»
>
> Iordanes, *Getica*, LIX 306

Amalasunta, figlia di Teoderico e madre dell'erede al trono degli Ostrogoti Atalarico, in poco tempo era rimasta vedova, orfana del padre e anche priva del figlio maggiore a causa della sua morte prematura[302] nel 534. Questa serie di lutti lasciò la reggente da sola al governo e quindi – sempre secondo Giordane, «*ne pro sexus sui fragilitate a Gothis sperneretur*»[303] – decise di farsi affiancare dal cugino Teodato, intenzionato però a regnare da solo.

> «C'è in Tuscia un lago, di nome Vulsino, dentro il quale sorge un'isoletta assai piccola, che però possiede una salda fortezza. Lì Teodato confinò Amalasunta, facendola tenere sotto sorveglianza. […] i parenti dei Goti che erano stati da lei assassinati, recatisi da Teodato, si erano convinti che né la sua né la loro vita erano al sicuro, se non veniva levata di mezzo al più presto Amalasunta; avutone da lui il permesso, si erano immediatamente portati nell'isola e avevano ucciso Amalasunta.»[304]

[302] «*sed in brevi infelicissimus inmatura morte praeventus*», Iordanes, *Getica*, LIX 305 (r. 17).
[303] Ivi, LIX 306 (r. 18).
[304] Procopio, *La guerra gotica* I 4 (tra.it. Craveri, *Le Guerre*, pp. 354-355).

Così Procopio raccontò la sua versione dei fatti in "Le guerre", mentre nella "Storia Segreta" narra gli stessi episodi in modo molto diverso, asserendo che Amalasunta fu fatta uccidere su istigazione di Teodora per gelosia, poiché temeva la debolezza del marito difronte alle virtù della regina gota, che aveva deciso di riparare a Costantinopoli[305]. Anche Marcellino Illirico registra la notizia nella sua cronaca:

> «*Quo tempore Theodahadus rex Gothorum Amalasuentham reginam creatricem suam de regno pulsam in insula laci Vulsinensis occidit. cuius mortem imperator Iustinianus ut doluit, sic est et ultus*»[306];

l'autore sostiene dunque la prima versione della vicenda, rafforzando con le sue parole la tradizione secondo la quale l'unico colpevole della fine di Amalasunta sarebbe stato Teodato. La stessa cosa è poi riportata nello stesso modo anche da Agnello di Ravenna:

> «*Denique istius pontificis temporibus defunctus est Athalaricus rex Ravennae 6. Nonas Octubris, et alia die elevatus est Deodatus, et deposuit Malasintha regina de regno, et misit eam Deodatus in exilium in Vulsenis pridie Kalendas Maias*»[307].

Il lago di Bolsena era stato inglobato nella provincia della *Tuscia et Umbria*[308] dalla riforma di Diocleziano e durante gli anni del regno di Teoderico in Italia questo si trovava all'interno delle proprietà personali di Teodato[309], nipote del re (da parte della sorella Amalafrida). Di Teodato le fonti riportano la sua avidità, tanto esasperata da condurlo a sottrarre terre in modo fraudolento per aumentare i suoi già sostanziosi beni. Di queste usurpazioni si lamentarono con la casa regnante i suoi vicini, infatti in "Le guerre gotiche"

---

[305] «Quando Amalasunta, desiderosa di abbandonare i Goti e di mutare vita, pensò di prendere la strada per Bisanzio, come ho detto nei libri precedenti, Teodora, considerando che quella donna, oltre che di stirpe nobile e regale, era anche avvenente ed assai impetuosa nel progettare qualunque cosa volesse, si insospettì della sua magnificenza e della sua singolare virilità ed ebbe timore della leggerezza del marito. […] con non so quali esortazioni, persuase Teodato a sopprimere Amalasunta.», Procopio, *Storia segreta* XVI (tra.it. F. Ceruti).

[306] Marcellinus comes, *Chronicon ad annum DXVIII*, Additamentum.

[307] Agnellus (qui et Andreas) abbas et presbyter Ravennas, *Liber Pontificalis Ecclesiae Ravennatis*, 62 (rr. 11-13).

[308] La provincia di Tuscia e Umbria comprendeva la Toscana, l'Umbria e la parte nord del Lazio.

[309] «*…Theodahadum consubrinum suum germanitatis gratia arcessitum a Tuscia, ubi privatam vitam degens in laribus propriis erat…*» Iordanes, *Getica*, 59.

Procopio parla di alcuni abitanti della Tuscia, che si recarono dalla regina, la quale ordinò al cugino di restituire il maltolto[310]. La conferma dell'indole predatoria di Teodato verso le altrui proprietà arriva da Cassiodoro: Teoderico infatti fece scrivere due volte al figlio della sorella poiché sia tra il 507 e il 511[311], sia tra 523 e il 526[312] era stato accusato di espropriazione e di conseguenza gli fu intimata la restituzione di ciò che aveva indebitamente sottratto.

Secondo la maggioranza delle fonti in nostro possesso Amalasunta sarebbe stata deportata in una fortezza sull'isola del lago di Bolsena e poco dopo fatta uccidere durante il bagno, per mano dei sicari di Teodato, lo stesso che l'aveva fatta esiliare, nell'anno 535. Siamo quindi difronte a un altro caso di esilio avente per vittima un regnante spodestato e l'autorità esiliante è in entrambi i casi l'usurpatore, anche se con Amalasunta il nemico era "interno". Anche in questo episodio il luoho di esilio è un'isola, dalle caratteristiche simili a Megaride: molto piccola, non troppo distante dalla costa e quindi meglio controllabile. Sicuramente la scelta di tale luogo fu condizionata dal fatto che esso era parte delle proprietà personali del re, ma come nel caso di *castrum Lucullanum* potrebbe aver risieduto in quel sito un *Genius* in grado di influenzare tale decisione e di conseguenza di rafforzare e caratterizzare l'identità locale attraverso questa esperienza di reclusione.

2.3.2. Evidenze archeologiche ed epigrafiche identificative nell'area del Lago di Bolsena

Se nel caso precedente per provare l'identificazione del sito si aveva a disposizione solamente indizi lasciati tra le righe dei documenti, questa volta si può ricorrere a qualche (se pur scarsa) traccia archeologica ed epigrafica. Identificare con la maggior sicurezza possibile il luogo in cui avennero dati eventi storici è importante, perché il contesto geo-

[310] Procopio, *Guerre gotiche*, I, IV 1. Sul rapporto tra i due regnanti v. Cooper, *The Heroine and the Historian: Procopius of Cesarea on the Troubled Reign of Queen Amalasuentha*, pp. 296-315 e La Rocca, *Amalasunta, madre di un re bambino. La competizione tra uomini e donne, tra re e regine nell'Italia dei Goti*, pp. 1-14; Eadem, *Consors regni: a problem of gender? The consortium between Amalasuntha and Theodahad in 534*, pp. 27-143.
[311] *Var*. IV 39
[312] *Var*. V 12.

grafico può fornire informazioni aggiuntve alla ricostruzione e all'interpretazione dell'avvenimento, non desumibili altrimenti. Può essere dunque utile, come primo passo, osservare l'area. Il lago di Bolsena si trova oggi all'interno della provincia di Viterbo, nei pressi dell'incrocio dei confini delle attuali regioni del Lazio, della Toscana e dell'Umbria[313]. Chiamato in antichità *lacus Tarquiniensis*[314] o più frequentemente *Vulsiniensis*, per la prossimità all'antica città etrusca di *Volsinii*, si tratta di un bacino di origine vulcanica, formato da un cratere spento del periodo pliocenico e collegato al mar Tirreno dal fiume Marta, che ne esce da sud-ovest. È il maggiore d'Italia nella sua categoria: di forma ellittica ha un perimetro di 43 km e ricopre una superficie di 114 kmq. All'interno del lago emergono due speroni di roccia che formano le due isolette, Bisentina e Martana, resti di piccoli crateri secondari[315].

Se sul lago in questione non sussiste alcun dubbio, rimane invece un'incognita di difficile soluzione. Le fonti tacciono sempre un dettaglio non trascurabile su questo episodio: non specificano mai a quale delle due isole si riferiscano esattamente come luogo di esilio della regina gota. Secondo la tradizione si tratterebbe della Martana, cioè quella che si trova dirimpetto al paese chiamato Marta, che prende il nome dall'omonimo fiume emissario del lago. Le due isole sono molto simili, per dimensione, per conformazione e per distanza dalla costa, il che rende ancor più complicato escluderne una delle due[316]. Probabilmente il collocare la vicenda di Amalasunta su una o sull'altra isola non farebbe arrivare a conclusioni diverse, nel caso il *Genius Loci* sia legato al lago e non solo alla singola isola. Dovendo fare una scelta procedo con l'analisi del luogo in cui i più hanno localizzato la sede dell'esilio della regina ostrogota.

L'isola Martana ha una forma di mezzaluna, ha una superficie di 70 metri e dista dalla riva due chilometri e mezzo. La piccola isola, oggi disabitata e di proprietà privata, è stata da sempre frequentata da gruppi di pescatori. È stata stabilmente abitata nel periodo basso medievale, tanto che la sua popolazione instaurò un proprio Comune, come testimoniano due sigilli, risalenti uno alla prima metà del XII e l'altro datato tra la seconda metà del XIII secolo e la prima del XIV, recanti entrambi la dicitura "*S[igillum] Comunis*

[313] V. immagine 11.
[314] Plinio il Vecchio, *Naturalis Historia* II 209.
[315] Bosi, *L'oscura fine di Amalasunta nell'isola Martana*, p. 201.
[316] Vedi immagine 12.

Insulae Martane"[317]. Un insediamento stabile è databile già all'VIII secolo e accoglieva sia laici sia ecclesiastici. Tuttavia, l'isola doveva già essere frequentata in età etrusca e romana.

Sull'isola e nella zona circostante le evidenze archeologiche riguardanti il periodo goto non mancano, ma sono comunque molto esigue. Durante gli anni '90 del Novecento furono ritrovate nelle acque del lago due asce da guerra "barbute", di tradizione germanica, databili al VI-VII secolo[318]. Questi ritrovamenti purtroppo non sono sufficienti a confermano la presenza gota sull'isola, da momento che lo stesso manufatto è riscontrabile anche in sepolture longobarde[319]. Il reperto più rilevante, come testimonianza della presenza gota sull'isola Martana è un frammento di epigrafe notato e copiato *in loco* da Attilio Degrassi.

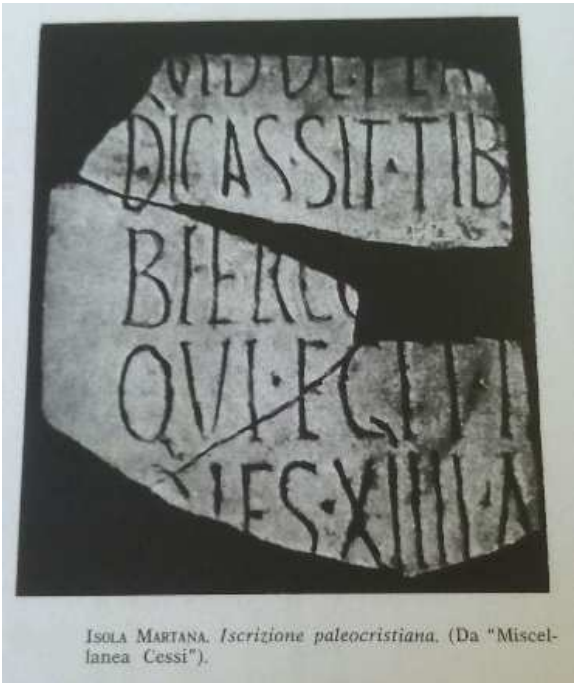

Fig. 1: L'epigrafe frammentaria rinvenuta sull'isola Martana da Attilio Degrassi

[317] Il primo è conservato al museo del Bargello, il secondo a Palazzo Strozzi (a Firenze). Guidotti – Pacioni – Severi, *L'isola Martana nel lago di Bolsena*, pp. 16-17.
[318] Rinvenimento effettuato ad opera del Centro di Ricerche dell'associazione Scuola Sub lago di Bolsena.
[319] Tagliaferri – Ahumada Silva – Lopreato (a cura di), *La necropoli di S. Stefano in Pertica: campagne di scavo 1987-1988*, pp. 47, 53, tav. XIX 1.

L'epigrafe riporta un'iscrizione di carattere sepolcrale su una lastra di marmo greco alta 27 cm, larga 25 cm e spessa circa 3 cm. L'analisi paleografica la fa datare al V-VI secolo d.C. L'iscrizione dell'epigrafe, gravemente mutila, è stata ricostruita e sciolta così da Degrassi:

– – – – – – – – – – – – – – – – si]
quid Dei la[*rgitate possedit*].
Dicas: Sit tib[i pax a Domino. – – –]
bierco De[*i servus hic quiescit*,]
qui egit i[*n saeculo ann(os)* – –, *mens(es)* – –],
dies XIIII, m[– – – – – – – – – – –][320]

Secondo lo studioso -*bierco* sarebbe la desinenza finale di un nome proprio di persona, la cui radice sarebbe andata perduta con il frammento mancante. Un nome né greco né latino, bensì goto, come dimostra la stessa desinenza declinata al femminile, presente nel nome Amala*berga* (figlia di Amalafrida ed Ermenafrido re dei Turingi), che nell'Anonimo Valesiano è chiamata con la variante Amala*birga* («*Deinde sexto mense revertens Ravennam, aliam germanam suam Amalabirgam tradens in matrimonio Herminifredo regi Turingorum et sic sibi per circuitum placavit omnes gentes*»)[321].

Per la stessa iscrizione Carlo Citter, invece, sostenne l'interpretazione che ne fece Rudolf Egger, secondo cui l'epigrafe descritta da Degrassi, databile intorno al 538, si riferirebbe alla sfera militare/amministrativa e indicherebbe un ufficiale dell'annona militare. Egger completa così il frammento:

. . . . . .
1 *quid deplan[gis mortem viator?*]
2 *dicas:sit tib [i terra levis.* Name]
3 *bierco de* [*numero . . . . .*]
4 *qui egit* [*in saeculo annos . ., menses . . ,*]
5 *dies XIIII, m[ilitavit annos . . .*][322]

[320] Trascrizione riportata in Degrassi, *Tracce del domini ostrogoto nell'isola Martana?*, p. 6.
[321] Anonymi Valesiani *Pars Posterior – Chronica Theodericiana*, LXX 42.
[322] Egger, *Grabstein von Martana*, pp. 203-205.

Citter dubita dell'ipotesi di Degrassi su *bierco*, perchè ogni altra riga inizia con una nuova parola, quindi per coerenza stilistica anche quella dovrebbe essere una parola intera e sarebbe la latinizzazione del termine greco βίαρχος, che Egger integra con *bierco de [numero]*[323]. A questa interpretazione il Degrassi risponde, affermando che l'uso del verbo *deplango* è inconsueto, di non essere a conoscenza di altri errori in *bierco* per *biarcus* e che «dopo il nome supposto dall'Egger si attenderebbe il nominativo, non il dativo»[324]. In ogni caso il Degrassi ritiene più plausibile che l'isola di reclusione della regina gota sia la Bisentina anziché la Martana, poiché, a suo parere avrebbe, potuto offrire maggiori agi[325].

A far indicare la Martana come il più probabile sito della reclusione di Amalasunta sono stati i resti di una torre tutt'ora parzialmente visibili, che perfettamente si adattano alla storia dell'esilio della regina, inserendo questo episodio storico nel *τόπος* letterario della principessa tenuta prigioniera in una torre. In realtà i ruderi sono ciò che rimane di un monastero, forse quello benedettino di Santo Stefano *de insula Martana,* citato in alcuni documenti della seconda metà del XIII secolo, quindi risalenti a un periodo molto più tardo, anche se la prima occupazione benedettina è antecedente al periodo 817-824[326]. Quest'isola ha attirato nel corso del Medioevo e della prima età moderna numerose comunità religiose – anche quando i laici smisero di abitarla stabilmente – grazie alla sua collocazione che permetteva un ritiro fisico e spirituale dal mondo. Il materiale archeologico presente sull'isola Martana pare possa essere riconducibile tutto agli edifici religiosi, però ciò non esclude che per la loro costruzione si sia fatto ricorso a materiale di riuso più antico trovato in loco. Sulla Martana sono presenti altre tracce dell'opera dell'uomo, di età più antica: si tratta di gradini intagliati nella pietra, che portano alla sommità dell'isola, la quale sembra essere stata spianata artificialmente secondo un uso tipicamente romano, e di una galleria scavata nella roccia (lunga circa 70 metri) che collega la parte superiore dell'isola sino alle acque che la circondano[327].

[323] Citter, *La frontiera meridionale*, p. 16 (v. anche nota 132).
[324] Degrassi, *Sull'iscrizione paleocristiana dell'isola Martana*, pp. 32-33.
[325] Id., *Tracce del dominio ostrogoto nell'isola Martana*, pp. 7-8.
[326] Ivi, p. 3; Cagiano de Azevedo, *La «*Wolfchanze*» di Teodato*, p. 361.
[327] Cagiano de Azevedo, *La* «Wolfschanze» *di Teodato*, p. 361; Bosi, *L'oscura fine di Amlasunta nell'isola Martana*, p. 216.

Altre tracce materiali dell'occupazione dell'isola sono presenti all'interno del lago. Pochi centimetri sotto l'attuale livello delle acque sono visibili i resti di un molo e di una banchina, che testimoniano la passata presenza di un piccolo porto risalente all'VIII secolo[328]. L'attività principale degli abitanti o dei frequentatori della Martana in età medievale fu la pesca. I pescatori del luogo avevano ideato un sistema di pesca a rete composto da una serie di pali conficcati sul fondale del lago, sistemati in modo da formare un cerchio, all'interno del quale erano sistemate delle ramaglie trattenute in basso da pietrame, in modo da ottenere una trappola per i pesci che vi sarebbero entrati. I pali conficcati nel fondale sarebbero stati assicurati alla base da una pietra per macina (nel cui foro era appunto inserito il paletto), che fungeva da zavorra e da sostegno per la trappola. Questa tecnica sarebbe stata in uso nel lago dall'IX al XVII secolo[329]. Il frutto principale di questa attività produttiva erano le anguille, che furono citate anche da Dante, quando nella sua Commedia narrò l'incontro tra i golosi del VI girone del Purgatorio con Simone di Brion, passato alla storia come papa Martino IV, lì ricordato come ghiotto delle anguille di Bolsena:

> «"Questi", e mostrò col dito, "è Bonagiunta,
> Bonagiunta da Lucca; e quella faccia
> di là da lui più che l'altre trapunta
>
> ebbe la Santa Chiesa in le sue braccia:
> dal Torso fu, e purga per digiuno
> l'anguille di Bolsena e la vernaccia".»
>
> Purgatorio XXIV, vv. 20-24

Tutti questi indizi non provano che la Martana sia stata l'isola di relegazione di Amalasunta, ma danno come probabile la presenza dei Goti nella zona del lago di Bolsena. I reperti riconducibili alla pesca e i versi danteschi che ricordano il prodotto tipico della

[328] Guidotti – Pacioni – Severi, *L'isola Martana nel lago di Bolsena*, pp. 7-8.
[329] Datazione ottenuta grazie alle analisi del radiocarbonio (^{14}C) eseguita dall'*equipe* di Gilberto Calderoni, professore di Geochimica e vulcanologia dell'Università di Roma "La Sapienza"; cfr. Guidotti – Pacioni – Severi, L'isola Martana nel lago di Bolsena, pp. 28.

zona sono utili per iniziare a ricostruire uno degli aspetti che hanno caratterizzato il luogo e la storia che lo ha attraversato.

*2.3.3. Tracce dell'isola nell'*Appendix Maximiani

Altre testimonianze ci parlano dell'isola Martana e degli eventi di cui fu protagonista o ai quali fece da scenario. Nel 1910 Heathcote W. Garrod pubblicò[330] il testo di quattro poesie celebrative del re Teodato. I brevi componimenti sono in versi latini, due in distici e gli altri in esametri. I carmi furono rinvenuti nel 1908 all'interno del *Codex Bodleianus 38 B* (ff. 13^{r}-16^{r})[331], risalente al XII secolo e conservato alla Bodleian Library di Oxford. Questi testi furono in seguito integrati da un altro testimone, il codice *Hafniensis Thott 1064 4°* (ff. 10^{v}-11^{v})[332] della Biblioteca Reale di Copenaghen, databile al XV secolo. In questo manoscritto il *c.* IV è diviso a metà in vv. 1-22 e 23-36 che diventa *c.* V, poi continua aggiungendo un ulteriore sesto componimento. L'insieme delle poesie è stato datato al 535 da Alessandro Fo[333] a metà degli anni '80 ed è conosciuto come *Appendix Maximiani*, perché segue le *Elegiae* di Massimiano nel Codice Bodleiano.

I carmi III e IV[334] furono composti da un autore anonimo[335] della corte di Teodato, che invece è esplicitamente nominato in *c.* III v. 17 e *c.* IV v. 10, come se la poesia fosse un breve panegirico, composta allo scopo di celebrare un edificio fortificato, fatto erigere dal re goto in un luogo non specificato[336]. Di seguito il testo preso in considerazione[337]:

---

[330] Garrod, *Poeseos Saecvli Sexti Fragmenta Qvattvor*, pp. 263-266.
[331] Codice *Bo*.
[332] Codice *H*.
[333] Fo, *L'Appendix Maximiani (= Carmina Garrod-Schetter). Edizione critica, problemi e osservazioni*, pp. 151-230.
[334] Il *c.* IV è in questa sede preso in considerazione interamente, quindi anche con la parte scorporata che è andata a costituire il *c.* V.
[335] Sull'attribuzione dell'intero ciclo di carmi cfr. Fo, *L'Appendix Maximiani*, pp. 151-230.
[336] Mastrandrea – Spinazzè (a cura di), *Appendix Maximiani*, pp. 219-248.
[337] Il testo di seguito riportato è quello dell'edizione di A. Fo. Nelle note sui versi sono indicate le differenze tra i codici *Bo* e *H* per i termini presi in considerazione, verificabili grazie al lavoro di Linda Spinazzè pubblicato sul sito 'musique deoque' www.mqdq.it .

III

Quisquis ad excelsi tendis fastigia montis[338]*.*
et varium miraris opus, dum singula lustras
aspice devictas ullo sine funere gentes:
non opus est conferre manus, caecoque furore
casibus incertis dubiam commitere vitam;
cedunt arma loco: pugnant pro milite rupes;
turriti scopuli[339] *atque adiectae molibus arces*
undarumque minae praeruptaeque undique ripae
et tremulum quo pergis iter pendente ruina
promittunt certam per tot discriminam vitam.
Stat muris innixa domus, compendia parvum
Distendunt spatium: recubans de culmine cuncta
Prospicit et placido fruitur custodia lecto.
Nec munisse locum satis est: iuvat eminus acem
conspicere, et blando vocat intra moenia vultu.
Quae tibi pro tali solvantur munere vota,
Theodade potens[340]*, cuius sapientia mundo*
*prospiciens, castris ne qu*i<d> *minus esset in istis*
artem naturae permiscuit, utile pulchro?
Magna quidem virtus bello prosternere gentes:
sed melius nec bella pati, cum laude quietis;
et titulo pietatis erit tot creder demptos,
quot populos tua castra regunt, instante ruina.

IV

Quod micat ornatum pulchro munimine saxum
hoc quondam nullis utile rebus erat.
Hic tantum pelagi volucres residere solebant,
cum freta turbatis aestuarentur aquis.
Nunc servant nova castra viros; licet horrida bella
stent circum, hoc septus vertice tutus eris.

[338] *mentis* in *H.*
[339] *turritis copulet* in *H.*
[340] *Theuda deponens* in *H.*

Saxa, lacus, rupes, pontes, pugnacula, turres;
tot species uitae quot loca mortis habent.
Viderat hunc scopulum lustrans sua litora solers
Theodadus atque aridi squalida terga soli:
«Aspera, nulla potens producere germina tellus,
at melius – dixit – condita ferre potes».
Caeduntur scopuli, decorantur culmina muri
fitque decus subito, numer id horror erat.
Nunc varios frucctus diversaque pignora serva[n]t
dives ab ingrato cespite facta magis.
Resque vilis nimium pretii est modo reddita tanti
quantum tuta salus grataque vita valet.
At tibi dent superi tranquillae tempora vitae
per quem nos scopuli duraque saxa iuvant.
Ipsaque, si posset, grates natura referret
quae quas non genuit laeta ministrat opes.

Nei versi di questi componimenti poetici i riferimenti al paesaggio sono molto vaghi e possono rappresentare semplicemente dei *τὸποι*. Tuttavia, le parole *rupes*, *scopulus*, *moles, saxum* possono indicare uno scoglio che si sviluppa in altezza, aspetto che si ritrova nei termini *arx*, *mons, vertex* e *praeruptus* all'interno dello stesso componimento; inoltre questo elemento naturale appare circondato dalle acque (*unda, pelagus, aqua, lacus*, e *litora*). Lo *scopulus* qui descritto è dotato di strutture difensive (*turris, pugnacula, muri, moenia, munimen, munio*), quindi è fortificato, difatti è chiamato più volte *castrum*. Tale edificio così ben difeso parrebbe non avere soltanto uno scopo militare, perché è definito anche *domus*; se ne deduce che la costruzione voluta da Teodato dovesse avere una doppia destinazione d'uso: residenziale in tempo di pace, ma anche baluardo militare in caso di necessità. Nell'elenco degli elementi naturali e artificiali fatto dall'anonimo poeta al v. 7 del *c*. IV, compare anche un lago e questo è l'unico termine al singolare: ciò potrebbe far pensare che l'autore si riferisca a un luogo specifico e reale, non dunque a uno ipotetico o ideale.

Il quinto componimento celebra anch'esso un edificio, ma il contesto appare molto diverso:

(V)

Quis tam diverso concludens atria cultu
miscuit urbanis ruris amoena locis?
Inter tecta domus[341] *silvas miramur et undas* (25)[342]
atque uno fruimur tempore cuncta simul.
Hic gelidi fontes, hic dulces arboris umbrae, 5
hic videas toto quidquid in orbe placet.
Impendet vitreis sublimis platanus undis,
aspecta <in>que suo gurgite silva tremit. (30)
Dumque niger patula contexitur arbore lucus
frigida torpentes adiuuat umbra lacus. 10
Aestibus in mediis viridi sub fronde canora
vernat avis, resonant atria, tecta nemus.
Et quae sola nimis poterant divisa placere (35)
amplius haec duplo mixta decore nitent.

La costruzione del *c.* precedente è descritta come una fortezza in un luogo impervio e quasi tetro[343], mentre per la seconda si fa ricorso ai toni tipici utilizzati per parlare del più classico *locus amoenus*[344]. Non c'è modo di sapere se le due costruzioni di cui si parla coincidano, però i due componimenti sono stati copiati insieme e posti nella stessa raccolta, addirittura i *cc.* IV e V sono un unico carme nel manoscritto Bodleiano. È probabile che Teodato non si limitò ad una sola costruzione – residenziale o militare che fosse – durante il suo regno e la sua vita, ma dell'attività edilizia di Teodato abbiamo pochissime testimonianze. Nelle *Variae* di Cassiodoro[345] si vede come l'attenzione del re fosse concentrata quasi esclusivamente sulle decorazioni[346]; l'unica testimonianza epigrafica relativa alle sue azioni costruttive riguarda una *fistula aquaria*[347], ritrovata a Roccalvecce (VT)

[341] *domos* in *H*.
[342] Numerazione dei versi se il V componimento fosse parte integrante del IV.
[343] «*…nullis utile rebus erat*» e «*…aridi squalida terga soli:/ "Aspera, nulla potens producere germina tellus…*"», *c*. IV vv. 2, 10-11.
[344] *C*. V v. 2, cfr. Fo, *Appendix Maximiani*, pp. 194-195 (p.to 3-a-α).
[345] Le uniche a tema edilizio riconducibili a Teodato sono le *Var*. X 9; 30.
[346] La Rocca, *Cassiodoro, Teodato e il restauro degli elefanti di bronzo della Via Sacra*, pp. 25-43.
[347] Recante la scritta: «*. . . .N N GLORIOSISSIMUS . . . .REX THEODAHADUS . . . .CIT*»

nel 1927 e proveniente forse da delle terme ubicate presso Viterbo[348]. Le uniche notizie che abbiamo sul luogo di reclusione di Amalasunta provengono da Procopio, il quale afferma che su una piccola isola del lago di Bolsena esisteva una fortezza (*φρύριου*) e che lì fu rinchiusa Amalasunta. Probabilmente sulla stessa isola furono nascosti i tesori di Teodato, poi depredati[349] durante l'avanzata dell'esercito imperiale di Belisario, al quale si arrese anche la zona insulare[350].

Altri indizi per l'identificazione dei luoghi descritti sono le sorgenti del *c.* V (v. 5), il lago che compare sia nel *c.* IV (v. 7), sia in quello successivo (*c*. V v. 10) e l'aridità della terra. Effettivamente sull'isola Martana esiste una piccola fonte di acqua dolce e la terra dell'isola non è mai stata coltivata, perché non adatta a tale attività produttiva, proprio come la zolla (*cespes, tergum/solum*) della poesia[351]. La parte quinta del carme vede alla fine del decimo verso la presenza ravvicinata dei termini *umbra* e *lacus*. Qui potrebbe nascondersi con un velato gioco di parole e di sensi l'indicazione del lago, che si trovava nella zona tra la Tuscia e l'Umbria, ma di questo espediente non sono comuni altri esempi simili nella poetica dell'epoca. Un'altra possibilità contempla l'errore di copiatura come si vede in altri casi, proprio in questi versi che differiscono tra i codici *Bo* e *H*. Ad ogni modo è necessario fare molta attenzione, dato che, quando si cerca una conferma, è più facile trovare le prove a sostegno della nostra ipotesi rispetto a quelle che la confutano. Se si ritiene a priori che le poesie dell'*Appendix,* che nominano Teodato ed elogiano edifici da lui fatti costruire, trattino della dimora che doveva esserci su una delle isole del lago di Bolsena, è facile far coincidere con quel bacino lacustre e le sue isole con i luoghi descritti dall'anonimo poeta. I componimenti dell'*Appendix* non parlano mai esplicitamente di un'isola o almeno l'autore non ricorre mai al termine *insula*, tuttavia sia nel *c.* IV che nel V si parla di un lago, inoltre in tutti e tre i carmi qui presi in considerazione appare un costante riferimento all'acqua. Sia Fo che Citter dubitano dell'identificazione dell'isola con

da sciogliersi in: "*Dominus n(oster) gloriosissimus rex Theodahadus (fe)cit*".

[348] Paribeni, Fistula aquaria *col nome di Teodato re, Roccalvecce (regione VII - Etruria)*, pp. 368-369; Fo, *L'Appendix Maximiani*, p. 211, nota 66.

[349] «*Theodatum occidit in loco qui dicitur Quintus iuxta fluvium Santernum et ipse subsequitur per Tusciam omnes opes Theodati diripiens, quas in Insula vel in Urbevetus congregaverat*», Marcellinus comes, *Chronicon ad annum DXVIII*, 536, 6.

[350] «*Narsete vero Arimino residente Belisarius accedens Romae ad exhiemandum in deditione suscipit Urbinum et Urbemvetus et insulam laci Vulsinensis*», Marcellinus comes, *Chronicon ad annum DXVIII*, 538, 7.

[351] Ivi, p. 217.

l'ambientazione del poemetto, poiché «Potrebbe infatti trattarsi di qualunque punto interamente circondato dalle acque e in posizione elevata ed inaccessibile. L'isola era comunque un punto strategico. In questo caso non andrebbe esclusa a priori neppure l'arce di Cosa…»[352] nell'odierna Ansedonia (GR).

Nell'edizione critica dell'*Appendix* Fo ipotizza che i componimenti vadano fatti risalire al regno di Teodato, quindi tra il maggio del 535 e il dicembre del 536; in effetti l'aggettivo *potens* accanto al nome di Teodato nel *c*. III potrebbe essere un indizio a sostegno di questa datazione. Se così fosse questo dato sarebbe in contraddizione con l'identificazione della costruzione descritta con quella che ospitò Amalasunta nei suoi ultimi giorni di vita, poiché la regina fu imprigionata poco dopo che Teodato fu associato a lei al potere. La regina quindi sarebbe stata condotta in un edificio già esistente, mentre la poesia pare essere stata scritta per celebrarne uno di recente costruzione, come se fosse un'ode di inaugurazione. Tuttavia, Michelangelo Cagiano de Azevedo ritiene che *potens* sia un «titolo che indica chiaramente la sua [di Teodato] qualifica di grande latifondista, titolo al quale egli teneva come a quello di filosofo»[353] e se così fosse la datazione potrebbe essere spostata indietro di qualche anno, permettendo di risolvere il problema della contraddizione cronologica.

Come per le tracce di natura archeologica ed epigrafica, è utile prendere in considerazione tutti gli indizi atti a dare confermare (o smentire) l'attinenza di un luogo con le rispettive vicende, affinchè anche attraverso di queste si possa andare alla ricerca del *Genius* del luogo. Questi testi non comunicano un'idea di reclusione ed esilio, ma la cosa non stupisce, visto che l'eliminazione di Amalasunta fu la conseguenza della brama di potere di Teodato, mentre il fine del cortigiano autore delle poesie aveva un chiaro intento elogiativo verso il suo re, dato dal suo ruolo a corte. Seppure l'*Appendix* non ci permetta una inequivocabile identificazione del sito, ritengo sia significativo che tra le costruzioni di Teodato sia rimasta traccia solo della fortezza sul lago di Bolsena indicata da Procopio e di questa residenza elogiata dall'anonimo poeta. Se è vero che l'attività di Teodato come costruttore non ha lasciato memoria di interventi degni di nota è possibile che l'unica costruzione veramente rilevante sia di tipo privato e corrisponda a quella che ha lasciato segno di sé all'interno di queste fonti.

[352] Citter, *La frontiera meridionale*, p. 16, nota 133.
[353] Cagiano de Azevedo, *La* «Wolfschanze» *di Teodato*, p. 360.

2.3.4. La Malta dantesca

L'associazione di una delle isole del lago di Bolsena con un luogo di reclusione, che già esisteva ed era nota per la vicenda di Amalasunta, fu ripresa e rafforzata nel tardo Medioevo da Dante Alighieri, che nel canto IX del Paradiso della "Divina Commedia" disse:

> «Piangerà Feltro ancora la difalta
> de l'empio suo pastor, che sarà sconcia
> sì, che per simil non s'entrò in Malta.»
>
> Paradiso IX, vv. 52-54

Questi versi – pronunciati da Cunizza da Romano (sorella di Ezzelino III) – parlano del cardinale di Feltre Alessandro Novello, che nel 1314 fece arrestare tre individui (Antoniolo, Lancillotto e Claruccio da Fontana), rifugiatisi presso la sua città, per farli giustiziare, con l'accusa di aver congiurato contro il reggente di Ferrara, Pino della Tosa, a nome di Roberto d'Angiò. Secondo il poeta fiorentino il gesto fu così vile che il vescovo avrebbe meritato la "Malta"[354]. A quell'epoca la Malta designava uno specifico luogo di proprietà papale, destinato a imprigionare in modo perpetuo i chierici colpevoli di gravi delitti.[355] Questa parola poteva essere intesa anche come nome comune, che indicava genericamente una qualsiasi prigione buia, umida e fangosa. Il termine, difatti, deriva dal latino *maltha*, che sta a indicare una sostanza melmosa, in pratica un pantano. Dante, però, in questi versi usa l'iniziale maiuscola per Malta, quindi si riferisce a un luogo in prticolare.

Secondo Benvenuto Rambaldi, che commentò Dante già nell'ultimo quarto del XIV secolo, in quello stesso luogo fu detenuto l'abate di Montecassino Angelario, fatto arrestare da papa Bonifacio VIII per aver permesso a Celestino V di fuggire. Benvenuto da Imola per primo identifica la Malta come luogo posto in quello che allora era denominato lago di Santa Cristina: «*Est enim Malta turris horrenda in lacu sanctæ Christinæ, carcer amarus delinquentium sacerdotum*».[356] Il cronachista bolognese Francesco Pipino, che scrisse anch'egli all'inizio del XIV secolo, nella sua opera conferma la reclusione dell'abate Angelario nella prigione posta nel lago di santa Cristina:

---

[354] Sulla vicenda v. Canzian, *Novello Alessandro*, in *DBI*, vol. 78, p. 830.
[355] Cian, *La "Malta„ dantesca*, p. 3.
[356] Benvenuti de Rimbaldis de Imola, *Comentum super Dantis Aldigherij Comœdiam*, vol. V, p. 11.

«*Verumtamen rarò videmus, quòd potentia hæc fortiatur effectum . Detentus igitur Cœlestinus apud Montem Cassinum , non post multùm latenter evasit . Unde Abbas velut improvidus in carcere trusus est apud Maltam in lacu Sanctæ Christinæ, ubi paucis diebus pane tribulationis & aqua amaritudinis subervixit afflictus*».[357]

La tradizione che vede la prigione per chierici posta nel lago di Bolsena fu data per assodata nei secoli successivi, sebbene qualcun altro abbia ipotizzato come sede della Malta un luogo sito nei pressi di Cittadella, mentre per altri, fra cui il Boccaccio, sarebbe stata una torre posta in Roma. I maggiori commentatori del XVIII e del XIX secolo, tra i quali Baldassarre Lombardi e Michelangelo Caetani, continuarono a sostenere la teoria che poneva la Malta nel lago di Bolsena[358].

È possibile che l'isola in questione non fosse la Martana, dato che non se ne fa mai esplicita menzione, ma non ci sono notizie al riguardo. Il fatto che Dante dica Ma*l*ta e non Ma*r*ta ha creato non pochi dubbi nell'identificare il luogo citato, ma va notato che il geografo tedesco Cluverio, nella sua opera *Italia Antiqua,* scrisse tra il XVI e il XVII secolo: «*Ad hujus ostium puto fuisse vicum quendam , seu insigne ædificium , nomine M A R T A N U M , quod in Itinerario marittimo corruptum est in* Maltanum & Malcanum »[359]. Infatti, all'interno dell'*Itinerarium maritimum,* è indicato nella regione di Tarquinia il luogo di approdo *Maltanum*[360]. A tal proposito, anche nell'edizione della Commedia commentata dal p. Lombardi troviamo scritto:

«Quanto osservo, in tutti i descrittori d'Italia, non trovasi intorno al lag di Bolsena altro che *Marta* […]. Ma ben, siccome ai tempi di Dante appellavasi *Monte Malo* (Par. XV 109) il monte vicino a Roma, detto oggi *Monte Mario* dovette ne' medesimi tempi del Poeta appellarsi Malta il luogo dett'oggi Marta…»[361].

[357] Fra Pipino da Bologna, *Chronicon*, XL B.
[358] «sì che nella torre, nell'ergastolo di Malta, in riva al lago di Bolsena, in cui facevano i Papi rinserrare i pessimi cherici […]. Il Caet. dice : *in lacu Viterbii est turris , quae dicitur la Malta , in qua sacerdotes delinquentes mittebantur a Papa*», in Lombardi (a cura di), *La Divina Commedia di Dante Alighieri*, p. 219.
[359] Clüver, *Italia Antiqua*, lib. 2., p. 483.
[360] Nissen, *Italische Landeskunde*, vol. II, p. 499.
[361] Lombardi (a cura di), *La Divina Commedia di Dante Alighieri*, p. 219.

Questi due esempi di denominazione topografica, simili tra loro per evoluzione, fanno ritenere plausibile la trasformazione della radice *mal-* in *mar-*. Quest'ultima considerazione va a favore dell'identificazione della Malta con la Martana, ma tuttora non c'è accordo sulla sua localizzazione[362].

Secondo la maggior parte dei commentatori, anche cronologicamente molto vicini a Dante, la Malta era una prigione in cui gli ecclesiastici da punire subivano una carcerazione in condizioni così dure da farli sopravvivere solo alcuni giorni, la quale era localizzata nel lago di Santa Cristina. Questo testimonia che, a prescindere che la prigione fosse situata esattamente in quel luogo, quest'isola continuò a svolgere nell'immaginario dei contemporanei un ruolo di reclusione e nascodimento, alimentando così – anche otto secoli dopo la relegazione di Amalasuta – l'idea di sé che ne condizionava l'identità.

2.3.5. Sacralità cristiana: s. Cristina di Bolsena

Le fonti del basso Medioevo testimoniano che il lago Vulsini aveva mutato denominazione in lago di Santa Cristina, seguendo il medesimo destino di mutamento toponomastico in senso cristiano dell'isola Megaride, detta poi di San Salvatore. La cristianizzazione dell'italia si era radicata anche nei nomi di luogo, ancorando la storia di essi a narrazioni aventi spesso come protagonisti figure della cristianità. È il caso del lago oggi chiamato "di Bolsena", che oltre le reclusioni di Amalasunta e dei prigionieri della Malta ne vede anche un'altra più antica, quella della martire e patrona di Bolsena santa Cristina.

Nel *Martyrologium Hieronymianum,* datato intorno al V secolo, tra gli avvenimenti del 24 luglio appaiono le seguenti annotazioni:

«UIIII . KL · AGS. IN TIGRO CIUIT· Natał . Sc̄e . Cristine uirginis (Cod. Bern.)
VIIII k ag̃ | […] in tyro cristinae virginis (Cod. Eptern., etc.)
VIIII K· AG· […] In tyro civīt naī sc̄ae cristinaę uirg̃ (Cod. Wissenb.)

[362] Nell'edizione critica del Paradiso curata da Anna Maria Chivacci Leonardi, pubblicata nel 1997, la commentatrice afferma che «malta era il nome proprio di molte prigioni del tempo […], tra le quali […] quella adibita a prigione per il clero su un isolotto del lago di Bolsena […] Dante usi qui il comune malta per "prigione", facendo chiara allusione alla nota prigione di Bolsena…», cfr. Dante Alighieri, *Commedia*, vol. III *Paradiso*, a cura di A.M. Chiavacci Leonardi, pp. 252-253.

|[...] natal . scae . cristinae . uirg. (Rich.)» [363]

La prima questione da trattare è la coincidenza o meno della martire Cristina della città di Tiro con quella di Bolsena, poichè nel martirologio è detto che Cristina fosse della città di Tiro, ma è dato per scontato dai commentatori che il riferimento sia senza dubbio a Cristina di Bolsena. È necessario chiarire questo punto, per verificare se la vicenda di Cristina di Bolsena incise sull'identità del luogo è ambientato il suo martirio. La Cristina di Tiro è identificata con quella di Bolsena negli *Acta Sanctorum*, che infatti la ricordano come *S. Christina Virg. et Martyre – Tyri apud Lacum Volsinium, ut volunt, in Tuscia*[364] e lo è anche nella *Bibliotheca hagiographica latina* (*BHL*), che tra le varie sante col nome di Cristina riporta anche quella di Bolsena con la dicitura *Christina v. m. Vulsinii, alias in Tyro civitate, sub Diocletiano*[365], oltre a essere entrambe ricordate dal calendario cristiano il giorno 24 luglio. La questione è stata a lungo dibattuta e sono state fatte le più svariate ipotesi per dirimerla: ad esempio l'esistenza di più di una Tiro, oppure la traslazione del corpo della martire da Tiro a Bolsena. In realtà i Tirreni – da cui *Tyr* – era l'esonimo con cui i Greci denominavano gli Etruschi, poiché il mitologico Tirreno avrebbe condotto in Etruria i Lidii fuggiti dall'Asia Minore a causa di una carestia[366]. Il *lacus Volsinii* è localizzato nell'area abitata in epoca antica dal popolo etrusco, per cui non c'è nessuno sdoppiamento né della martire né della città di Tiro[367].

Il racconto agiografico più antico, che narra le vicende della giovane martire, si trova su un frammento papiraceo di Oxyrhynchos (PSI I 27[368]), scritto in volgare greco e risalente al V o VI secolo[369], pubblicato per la prima volta nel 1912 da Lorenzo Cammelli[370]. Di questo frammento circolarono in antichità delle traduzioni in latino, una delle quali si

[363] de Rossi - Duchesne, *Martyrologium Hieronymianum*, in *AA.SS.,* LXXXII, Novembre, II (1894), p. 95.
[364] S. Christina Virg. et Martyre, in *AA.SS., Die vigesima quarta julii*, t. XXXII, pp. 495-534.
[365] *BHL*, vol. A-I, p. 264-266.
[366] Erodoto, *Storia*, I 94.
[367] Nel '*Lexikon der Christlichen Ikonographie*' ci sono due voci per s. Cristina, quella di Bolsena e quella di Tiro, ma K. G. Kaster che ha curato la voce di *Christina von Tyros* non ha identificato nessuna simbologia tipica e caratterizzante appartenente a quest'ultima e come fonti cita quelle prese in considerazione per la sua omonima di Bolsena.
[368] Oggi conservato presso la Biblioteca Medicea Laurenziana, n° inventari: BML inv. 13747.
[369] Datazione del VI secolo di E. Crisci in Cavallo – Crisci – Messeri – Pintaudi (a cura di), *Scrivere libri e documenti nel mondo antico*, pp. 160, Tav. LXIX.
[370] Cammelli, *Atti del Martirio di S. Cristina*, pp. 9-12. In seguito riedito in Morelli - Pintaudi, *Cinquant'anni di Papirologia in Italia. Carteggi Breccia – Comparetti – Norsa - Vitelli*, Napoli 1983, II, pp. 827-867.

trova nel *cod. Farfen. 29* databile al IX-X secolo[371]. La versione occidentale più antica dell'agiografia di s. Cristina si trova nel *De Virginitate* di Aldelmo di Malmesbury (VII-VIII secolo), ma non fa alcun accenno al luogo di origine o di martirio della santa, affermando solamnte che Cristina fu fatta rinchiudere in una torre[372]. Il *Martyrologium Fuldense* del X secolo non dà una indicazione precisa del luogo di provenienza di Cristina, ma la pone per la prima volta in Italia, dicendo: *VIIII Kl. Augusti: In Italia Cristinæ virginis*[373]. Il primo a identificare Tiro e il relativo mare con Bolsena e il suo lago fu Adone nel suo martirologio della metà del IX secolo annotando «*…apud Italiam in Tyro, quæ est circa lacum Vulsinum natale sanctæ Cristinæ virginis […]. Deinde cum magno saxi pondere in mare, idest in lacum Vulsinum jactata…*»[374]. Tra il X e l'XI secolo iniziò a circolare la notizia secondo la quale Cristina apparteneva alla *gens* Anicia, la quale aveva numerosi possedimenti nella zona del lago, sottintendendo un legame geografico con la zona attraverso quello parentale, già di per sé nobilitante[375]. Il culto di santa Cristina si estese anche alle chiese orientali[376] e nel *Synaxarium Constantinopolitanum*[377] non sono date informazioni aggiuntive sulla localizzazione del martirio, poiché il documento afferma, come molte altre fonti, che la vicenda avvenne a Tiro, ma non specifica altro[378].

In breve, le varie versioni greche e latine del racconto agiografico su Cristina di Tiro/Bolsena, che per la maggior parte delle vicende narrate concordano, tramandano che la giovane, secondo il più classico dei *τὸποι* cristiani sui primi martiri, fu vittima delle persecuzioni contro i cristiani perpetrate per ordine dell'imperatore Diocleziano, per essersi rifiutata di sacrificare all'imperatore. La tradizione dice che Cristina fosse figlia di Urbano,

[371] Paschini, *Ricerche agiografiche*, pp. 167-194.
[372] *«[…] turrem eidem minaci proceritate in edito porrectam et forti litura compage constructam erexit […] Verumtamen mens Deo dedita nec olidos ergastulorum squalores horrescit nec scopulum collo conexum et marinis gurgitibus immersum pavescit […]*», in Aldhelmi *De Virginitate*, XLVII.
[373] *Martyrologium Fuldense*, in *AB*, t. I, p. 33.
[374] Adone di Vienne, *Martyrologium*, in *PL*, 123, coll. 307-308, «*B. IX Kal. Augusti (24 Jul.)*.
[375] Nell'XI secolo Alfano, monaco di Montecassino e arcivescovo di Salerno, scrisse *Vita Et Passio Sanctae Christinae Virginis Et Martyris:* «*Igitur Christina gloriosissima virgo, gente patricia Aniciorum exorta…*»; in Alphanus Archiep. Salernitanus, *Vita et passio sanctae Christinae virginis et martyris*, in *PL*, col. 1269 B.
[376] Per le versioni in greco dell'agiografia di s. Cristina v. *BHG*, p. 45 (*Christina m. cca. An. 200 – Iul. 24*.).
[377] *Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanum*, in *Propylaeum ad Acta Ss. Novembris*, col. 839.
[378] Per l'elenco di tutti i manoscritti citali e altri in cui è presente una qualsiasi versione della *passio* di santa Cristina, in greco o in latino, per tutti i testi e la relativa analisi comparativa, rimando al lavoro molto accurato (sebbene parecchio datato) di Pio Paschini, *op. cit.*

un pubblico funzionario, mentre la madre discendeva dalla illustre famiglia Anicia[379]. Cristina si avvicinò al Cristianesimo in giovanissima età e il padre per cercare di farla abiurare la fece rinchiudere in una torre. Non avendo ottenuto il risultato sperato il padre di Cristina fece sottoporre la figlia a una lunga serie di supplizi, cui ella sopravvisse sempre incolume. La prova più famosa, divenuta emblematica del martirio di Cristina, fu quella della pietra: Cristina fu portata al centro del lago con al collo una pietra da molitura per farla annegare, ma invece di finire sul fondo, la pietra galleggiò e sorresse la giovane[380]. Cristina, che aveva sopportato tutte le torture, fu legata e condotta nell'anfiteatro cittadino e lì colpita con delle frecce, così morì. La salma fu raccolta e portata nelle catacombe poste a sud di Bolsena, che furono poi a lei intitolate.

I luoghi in cui secondo l'agiografia avvenne il martirio si fissarono nei *clichè* della detenzione caratterizzanti la storia del lago di Bolsena, da tempo legata all'imprigionamento, dalla fortezza di cui parla Procopio in merito all'esilio di Amalasunta, alla Malta di Dante; questo processo è visibile nella *Legenda Aurea* di Jacopo da Varazze (metà del XIII secolo), nella quale alla città in cui è ambientata la vicenda si sovrappose il luogo di reclusione e *Tyrus* diventa *Turris*[381]*.* Il forte legame tra il culto della santa e il luogo in cui secondo la tradizione avvenne il suo martirio portò in età bassomedievale alla sovrapposizione onomastica e toponomastica del nome della patrona di Bolsena con quello del lago. Questa omonimia trova la sua prima testimonianza scritta in un documento del XII secolo che dice «*In lacu sanctae Christinae, in insula Martana, monasterium sancti Stephani et sancti Valentini*»[382] e un'altra in una compravendita di Adriano IV datata 11 ottobre 1157, che tratta di due mulini posti «*Ad S. Christinam in loco qui dicitur Bulsinu*».

L'importanza del culto di santa Cristina nell'area è testimoniata dall'omonima catacomba a Bolsena, da sempre meta di pellegrinaggio. La conformazione geologica del terreno ben si presta alla diffusione di questo tipo di sepoltura, grazie al tufo facilmente scavabile di cui è composta la zona di origine vulcanica. La catacomba si trova a circa 350

[379] Nel cod. Vatic. 5771b *Passio [s. Christinae]*, del X secolo, nei ff. 304^{r}-307^{v}; 344^{r}-350^{r}, si dice «*Erat quidam sancta puella de tyro de nomie cristina […] Erat autem pater eius de genere magno dignitate magistro militum. Erat autem gentilis et mater eius puellae de genere amicorum* (sic!)…».

[380] In questo episodio, che sarà in seguito ripreso in merito ai simboli legati al luogo, appare citata anche una delle isole del lago: «*in collo eius lapidem et mitti eam in lacum bulsini in loco insule que vicina dicitur*» (cod. Barber. 586, fol. 151 b). Paschini ipotizza che l'isola cui si fa riferimento sia la Bisentina, immagino per assonanza con '*vicina*'.

[381] Varagine, *Legenda aurea*, p. 421 [cap. XCVIII (93.) *De sancta Christina*].

[382] Kehr*, Italia pontificia etc.,* vol. 2, pp. 199.

m dalla città antica, sotto una pendenza sulla quale è posta la basilica intitolata alla stessa santa e prosegue in orizzontale per circa quaranta metri, perpendicolarmente al versante dell'altura. Dal corridoio principale ne partono altri secondari, spesso uno di fronte all'altro, uno dei quali è stato collegato a una fognatura romana che passa sotto a quella che è chiamata la grotta di Santa Cristina, nella quale si trova la sepoltura della martire. Nelle pareti dei corridoi sono scavati i loculi, le nicchie che ospitavano i corpi. La maggior parte di questi sono stati violati, ma alcuni conservano ancora la chiusura, sulla quale sono talvolta presenti gli epitaffi sotto forma di graffiti o pittura sul marmo o sul laterizio. Secondo la tradizione la santa che dà il nome a questa catacomba fu posta qui tra la fine del III e l'inizio del IV secolo e il rapido sviluppo del suo culto è testimoniato da un'iscrizione datata al 373 ritrovata davanti all'altare, che sembra alludere alla giovane santa del luogo. La necropoli ha visto un suo continuo uso: infatti dietro all'abside della basilica sono state rinvenute delle tombe barbariche[383]. In epoca ignota la salma di Cristina fu tolta dalla sua originaria sepoltura per essere posta nella grotta in un grosso sarcofago di pietra, in seguito danneggiato per poterne asportare le reliquie. I resti furono raccolti in una cassettina lignea, posta in un'urna cineraria marmorea romana, chiusa con una placca di riuso recante l'iscrizione

«I. R. Q. E. S.
C. P. B. A. T. X. M.»

così interpretata: "*[H]Ic ReQuiEScit CorPus BeATae Xristinae Martiris"*. Al suo interno furono rinvenute due moneta d'argento, una databile all'epoca di Berengario I o II e un'altra battura tra il 915 e il 924[384]. La diffusione del culto della martire fu agevolata dalla favorevole posizione della catacomba rispetto alle vie di comunicazione frequentate da parte dei devoti, che fecevano tappa alla catacomba durante il pellegrinaggio verso Roma, infatti la città era posta sulla via Cassia, che collegava Roma con il nord-ovest della penisola[385]. Una delle prime e più importanti rappresentazioni di santa Cristina in Italia al di

[383] Gros, *Bolsen I. Fouilles de l'école Française de Rome à Bolsena (Poggio Moscini)*, pp. 89-90.
[384] Paschini, *Ricerche agiografiche. Santa Cristina*, p. 168.
[385] È infatti ricordato nel cod. Barber. 586, fol. 151 b «*collocavit eam in templo Apollinis iuxta lacum qui dicitur Bulsini non longe super viam qui pergit ad urbem Romanam*».

fuori di Bolsena si trova a Ravenna, nella basilica di Sant'Apollinare Nuovo, dove Cristina appare raffigurata tra le sante vergini nella decorazione musica posta nel lato sinistro della navata ed è dunque databile al VI secolo, a riprova della fama della santa in quel periodo.

Il racconto di santa Cristina percorre la storia del lago di Bolsena, innestandosi su altre vicende che ad esso si accomuna per quegli aspetti che riguardano la reclusione forzata, ma anche di soppruso da parte dell'autorità politica, che attraverso queste azioni si dimostra indegna del ruolo ricoperto. Come per l'isola del *Castrum Lucullanum* sono due donne le due figure che entrano in relazione con il luogo e anche in questo caso gli episodi determinanti per la caratterizzazione dell'identità locale sono connessi alla morte. Nel caso di Cristina l'eredità del nome al lago è di molto successiva all'epoca in cui è ambientata la sua vita, ma questo dimostra che la memoria era stata mantenuta e forse aveva ripreso vita proprio in concomitanza con la presenza della Malta, che andava a perpretare l'idea di reclusione che il lago portava con sé già dai tempi di Cristina.

2.3.6. Sacralità pagana: il rescritto di Spello

La sacralità che la zona del Bolsenata dimostra di avere attraverso il legame con la figura di santa Cristina e la relativa catacomba non ha la sua origine con il cristianesimo, ma è bensì precedente: lo si può ritrovare nella religione romana e forse prima ancora in quella etrusca. Fu ritrovata a Spello (PG) nel 1733, nei pressi delle rovine del locale teatro, la copia di una concessione imperiale del IV secolo, incisa su supporto lapideo[386]. Il rescritto conteneva la risposta dell'imperatore Costantino a una petizione degli Umbri della città di Spello, i quali chiedevano di poter tenere nella loro città le celebrazioni religiose che avvenivano ogni anno a Volsinii e cui loro partecipavano con una delegazione sacerdotale, per la difficoltà di spostamento per doversi recare fin sulle rive del lago[387]. Questa nota epigrafe testimonia che la città di Volsinii era già sede di importanti culti pagani celebrati annualmente, ai quali partecipavano sia i sacerdoti e la popolazione della Tuscia, insieme a quelli dell'Umbria. Di seguito un estratto del rescritto in cui si citano i riti celebrati a Bolsena:

[386] *CIL*, XI, 5265; ILS 705.
[387] Gregori, *Epigrafia anfiteatrale dell'Occidente romano, vol. II* Regiones Italiae *VI-XI*, pp. 39-42.

«[…] Cum igitur ita vos Tusci=
ae adsereretis esse coniunctos, ut in{i}stituto
consuetudinis priscae per singulas annorum vi=
ces a vobis [a]dque praedictis sacerdotes creentur,
qui aput Vulsinios Tusciae civitate<m> ludos
schenicos et gladiatorum munus exhibeant,
sed propter ardua montium et difficultates iti=
nerum saltuosa inpendio posceretis ut indulto
remedio sacerdoti vestro ob editiones cele=
brandas Vulsinios pergere necesse non esset,
scilicet ut civitati,
[…] manente
per Tuscia<m> ea consuetudine, ut indidem cre=
atus sacerdos aput Vulsinios, ut solebat,
editionum antedictarum spectacula fre=
quentare<t>, pr{a}ecationi {h}ac desiderio vestro
facilis accessit noster adsensus.
[…]
consequenter etiam editionum in prae=
d'i'cta civitate exhibendorum vobis
licentiam dedimus, scilicet ut, sicuti
dictum est, per vices temporis sollem=
nitas editionum Vulsinios quoque non de=
serat, ubi creati<s> e Tuscia sacerdotibus memo=
rata celebritas exhibenda est. […]»

Il dibattitto su questa epigrafe è molto vasto e acceso, poiché il suo contenuto rimane oscuro in molti punti; ad esempio ci si chiede ancora attualmente quale sia la corretta interpretazione da dare al termine *superstitio,* legato ai culti che a Spello si sarebbero da quel momento tenuti[388]. Un altro punto che ha generato opinioni contrastanti tra

[388] È stata subito accantonata l'ipotesi del Muratori, secondo il quale si trattasse di un falso, giacchè il consenso di Costantino a celebrare riti pagani non si conciliava con l'immagine dell'imperatore cristiano. Una più recente ipotesi ritiene che questa disposizione sia da collegare alla riorganizzazione provinciale della penisola; cfr. Cecconi, *Il rescritto di Spello: prospettive recenti*, pp. 273-290.

gli studiosi del rescritto è quello che cita antiche consuetudini e istituzioni (l. 17 *consuetudo prisca* e l. 55 *veteribus institutis*), poiché l'imperatore farebbe riferimento a una tradizione religiosa etrusca, in onore a divinità in comune tra Tusci e Umbri[389]. È senza dubbio difficile pensare a un diretto collegamento tra festività di epoca etrusca e cerimoniali del IV secolo d.C. in onore della famiglia imperiale e infatti G.A. Cecconi, in un contriburo del 2012 sull'epigrafe di Spello, sostiene di aver verificato vari esempi di IV e V secolo in cui *consuetudo prisca* o espressioni equivalenti sono utilizzate dai documenti per riferirsi ad avvenimenti precedenti anche di soli pochi anni[390]. Sebbene il riferimento all'antichità non sia tanto vetusto da richiamare addirittura tradizioni etrusche dell'area, va comunque ricordata l'importanza cultuale che Bolsena aveva anche in quell'epoca per mezzo del principale tempio dedicato a *Nortia*, dea etrusca del destino e del tempo[391]. Per quanto si tratti di una rimembranza molto lontana nel tempo rispetto a questa testimonianza di IV secolo d.C., le fonti confermano che la memoria di questa divinità era rimasta associata alla città di Volsinii anche per molti secoli dopo la conquista romana: infatti Tito Livio ricorda un rito ad essa associato e anche Tertulliano, in un'epoca più vicina al rescritto, parla di *Vulsiniensium Nortiam*[392].

La sacralità dell'area ha avuto continuità anche con la cristianizzazione del sito, che ha continuato a far circolare i suoi culti – prima pagani e poi cristiani – grazie alla favorevole localizzazione presso una via di grande frequentazione come la Cassia, presso la quale era situata[393]. Anche in questo caso il IV secolo pare essere un momento storico che favorisce la produzione di semantica di tipo religioso legata alla territorialità. Come per il *Lucullanum* si assiste a un luogo fortemente caratterizzato dal punto di vista sacrale, legato a una figura femminile, sia durante il paganesimo (con la dea *Nortia*), si con il Cristianesimo (con s. Cristina). Questa femminilità che caratterizza il *Genius Loci* genera identità e garantisce la conservazione del *sense of place* attraverso i secoli e il passaggio culturale, lento ma forte, tra due religioni assai diverse tra loro.

---

[389] Amann, *Reskript*, pp. 23-25; Coarelli, *Rescritto*, pp. 41-42; Manino, *Persistenza della religione etrusca in età tardo romana (rileggendo il rescritto costantiniano di Spello)*, pp. 1225-1235.
[390] Cecconi, *Il rescritto di Spello: prospettive recenti*, pp. 282-283.
[391] Reverdito (a cura di), *Storia di Roma. Il conflitto con i Sanniti (Libri VII-VIII)*, p. 270.
[392] Tertulliano, *Ad Nationes*, Lib. II, VIII 6. Tito Livio, *Ab Urbe Condita*, VII 3 («*Volsiniis quoque clavos indices numeri annorum fixos in templo Nortiae, Etruscae deae...*»).
[393] Sulla diffusione del culto v. Pietrobono, *Santi e pellegrini lungo la via Francisca o Francigena tra Lazio e Campania*, pp. 164-169 e Bertoldi – La Salvia, *La necropoli di Santa Cristina in Caio*, pp. 131-135.

2.3.7. L'esilio di William Paris

Affronteremo ora un esempio lontano nel tempo e nello spazio, ma porta in sé traccia della funzione del luogo come memoria geografica di lunga durata, particolarmente utile a mio avviso per affrontare quel processo che condensa in sé tutta una serie di episodi, in questo caso di esilio, tali da trasformare il luogo o parte di esso in *Genius*, in questo caso non del luogo ma dell'esperinza.

La fortuna della santa Cristina arrivò anche oltre Manica e secoli dopo fu utilizzata proprio allo scopo di fare un parallelismo tra la condizione di reclusione e di isolamento alla quale Cristina fu sottoposta, con le medesime esperienze vissuta dall'autore di una delle prime traduzioni del suo racconto agiografico in *Middle English*. Si tratta di William Paris[394], un laico contemporaneo di Geoffrey Chaucer dei *Canterbury Tales* e insieme a lui uno dei primi scrittori in lingua inglese del XIV secolo. Paris compose un poemetto in 528 versi sulla vita di *Seynte Cristyn* di *Bulstene* e basato su delle versioni che già circolavano in Inghilterra in latino o in francese[395]. Nell'epilogo (vv. 497-520) Paris aggiunse delle notizie autobiografiche che rendono evidente il collegamento che l'autore fa tra la sua reclusione e quella della protagonista del testo.

William Paris fu un servitore di Sir Thomas Beauchamp, dodicesimo conte di Warwick (c. 1345-1401), che seguì il suo padrone durante le sue alterne fortune, anche quando il conte – insieme ad altri suoi pari chiamati *Lord Appellant* – si ribellò al re Riccardo II nel 1387-'88, perché contrari alla pace con la Francia durante una delle fasi della Guerra dei cent'anni. In attesa del processo svoltosi a Westminster Warwick fu imprigionato alla Torre di Londra[396]. Come ci informa il cronachista contemporaneo alla vicenda, Adam Usk, Beauchamp in seguito alla sua confessione fu condannato all'esilio perpetuo con l'accusa di tradimento nel 1397 sull'isola di Man, sotto la custodia di William Lescrope, signore dell'isola[397]. In realtà quella condanna non fu definitiva, perché il conte di Warwick

[394] Varianti grafiche: William Parys o William of Paris.
[395] Il poema è stato rinvenuto nel ms. Arundel, fogli 2a-4b ed è suddiviso in strofe da 8 versi ciascuna, con rima ABABBABA; cfr. Gerould, *The Legend of St. Christina by William Paris*, pp. 129-133.
[396] Sull'argomento v. Goodman, *The Loyal Conspiracy: The Lord Appellant under Richard II*.
[397] «*Et tunc rex misit eum [Warwyc'] ad turrem Lond', et demum ad castrum insule de Manna transmittendum sub custodia domini Wyllelmi Scropp, dicte insule adtunc domini, dictis carceribus perpetuo mancipandum*», in Usk, *Chronicon Ade Vsk,* fo. 159^{r}; cfr. USK - GIVEN-WILSON, *The Chronicle of Adam Usk 1377-1421*, pp. 34-45.

tornò dall'esilio dopo il rovesciamento del re Riccardo II ad opera di Henry Bolingsbroke nel 1399[398].

William Paris si dedicò a questo componimento proprio durante la sua reclusione, perché vedeva nella leggenda della santa una fonte di consolazione, accostando la reclusione della martire a quella di un prigioniero politico[399], tant'è che il tema dell'imprigionamento è costante in tutto il testo[400]. Il luogo esatto della detenzione della martire non è mai specificato, probabilmente per la volontà dell'autore di poter permettere ai suoi lettori di immedesimarsi nella situazione di prigionia e isolamento, tuttavia accenna a un luogo angusto[401]. Come osserva Sherry Reames, autrice di un volume sulle leggende di sante in medio inglese, la vita di santa Cristina non ebbe grande circolazione oltre Manica, infatti a parte la versione di Paris ne esistono solo altre due precedenti e un'altra posteriore, per un totale di quattro poemi in *Middle English*[402]. Se Paris fece ricorso proprio a quel racconto, fu per la somiglianza che egli vide nel martirio della giovane con la vicenda sua e del suo conte, intravedendo in essa anche una speranza di salvezza. Il racconto si conclude con una preghiera, nella quale è invocato l'aiuto di santa Cristina e in cui sono presenti informazioni autobiografiche sull'autore e sul suo compagno di esilio:

«Seint Cristyn, helpe thorought thi prayere
That we may fare the better for thee,
That hath ben longe in prison here,
The Ile of Man, that stronge cuntré.
Sir Thomas Brawchaump, an erle was he;
In Warwikshire was his power.
Now is he of so pour degré,
He hath no man save on squiere.

[398] Frances, *A voice in the Wilderness: Saints, Prisoners and Exiles in William of Paris's Life of St. Christina*, § Exile, Imprisonment and Violence in the Medieval Textual Culture.
[399] «*And twelfe maydens to be hir bye,*
Of whiche she myght triste never on:
For thei were ordeyn for to aspie
How that she lyved and made hyr mon.»; Paris, *Life of saint Christina*, vv. 37-40. V. anche Winstead, *Chaste Passions*, pp. 61-69.
[400] Reames, *Medieval English Legend of Women Saints*, § Christina of Bolsena.
[401] «*But in a tour of lyme and stone/ Hyr fader ordeyn hir to lye*», vv. 35-36; «*Cristyn, was in a depe prisoun*», v. 170; «*In depe prisoun»* v. 294.
[402] *De sancta Cristina*, in *North-English Homily Collection*, MS. Harleian 4196; *Cristine*, in *Scottish Legend Collection*; Crystine, di William Paris; *Vita Sanctae Christinae* di Osbern Bokenam.

[…]

In prison site ther lorde alone.
Of his men he hath no moo,
But William Parys, be Seint John,
That with his will woll noght him fro.
He made this lyfe in Ynglishe soo,
As he satte in prison of ston,
Ever as he myghte tent therto
Whan he had his lordes service don.

[…]

Amen.»[403]

In queste righe conclusive Paris racconta brevemente la sua situazione e pone il suo personale vissuto proprio all'interno del racconto sulla santa perché egli vede e vuol far notare il parallelismo tra le due vicende.

Per quanto riguarda i luoghi di detenzione e di esilio tra Cristina e Paris ci sono degli aspetti in comune: Cristina inizialmente fu reclusa in una fortezza, come mezzo di coercizione per indurla alla devozione verso l'autorità politica costituita, cioè verso quella dell'imperatore, così come Riccardo II voleva punire chi gli si opponeva, dandogli comunque l'opportunità di schierarsi dalla sua parte, ricorrendo all'esilio e non alla più sicura condanna a morte. In questo modo Warwick conservava la possibilità che gli fossero restituiti titolo, terre e dignità, perché «*Exile as an effective form of punishment did not simply safeguard society, but also enacted symbolically the fragmentation of the victim's power*»[404]. Il nemico era così privato anche della sua identità, poiché erano i suoi avere e i suoi titoli, derivanti dal re, che lo rendevano il conte di Warwick e l'esilio sull'isola di Man rafforzava questa perdita, dato che Warwick «*was cut off from the body social, his excision symbolized geographically by the sea dividing England from the Isla of Man*»[405]. Il ruolo del luogo è centrale per veicolare un messaggio e delle informazioni, come afferma Katherine Frances:

[403] Paris, *Life of St. Christina*, vv. 497-504 e 513-520.
[404] Stouck, *Saints and Rebels: Hagiography and Opposition to the King in Late Fourteenth-Century England*, p. 86.
[405] Ibidem.

«*When Paris prays to Christina he betrays the geographical location of himself and his master; they are stranded on "[T] he Ile of Man" (l. 500). This reference is particularly interesting when read in relation to the description of Christina's baptism which takes place "in the stronde!"* [406] *(l. 280)* ».[407]

L'esilio di Cristina e quello di Paris con Warwick (insieme a quello di Amalasunta) hanno in comune l'essere stato intrapreso dal potere costituito e vigente come contromisura contro i nemici che ne mettevano a rischio il suo primo scopo, ossia la sua autoconservazione. Paris ricorse all'agiografia e in particolar modo al martirio di s. Cristina, per costruire un parallelo di ingiusta detenzione in esilio tra la vicenda sua e del suo padrone, con quella della giovane martire che si rifiutò di sacrificare agli dei pagani. Come ha notato Mary-Ann Stouck

«*In the recognize the important role an awareness of the judicial process played in the developing cult of the saints, Peter Brown has argued that the faithful interpreted the saint's trial as the exercise of a corrupt and tainted power that was reversed in the ultimate defeat of wicked temporal authorities by God's perfect power*».[408]

L'utilizzo che Paris fa del racconto di Cristina, come parallelo per il suo esilio, rende l'idea di come le esperienze di reclusione in un luogo permangano a lungo ancorate al suolo delle località in cui la dentenzione avvenne. Ciò mette in evidenza come tali contesti geografici fungano da veicolo di trasmissione della memoria, divenendo essi stessi simbolo dell'esclusione.

[406] '*Stronde' = A sea, lake, channel, or strait; pl. the waters of a sea, strait, or channel.*
[407] Frances, *A Voice in the Wildeness: Saints, Prisoners and Exiles in William Paris's Life of St. Christina*, § Exile, Imprisonment and Identity in Paris's Life of St. Christina.
[408] Stouck, *Saints and Rebels*, p. 83.

2.3.8. Il lago di Bolsena come veicolo di memoria di esclusione

I protagonisti di questi tre casi di esilio – Cristina, Amalasunta e William Paris – sono legati da aspetti comuni. Cristina e Amalasunta hanno in comune la nobiltà di sangue, dato che l'una è figlia di un magistrato romano e discendente di una grande famiglia di antiche origini, mentre l'altra la figlia del grande Teoderico; inoltre le lega la loro innocente sofferenza, che le condurrà entrambe a morte per mano o per volere dei dell'autorità politica e/o dei suoi rappresentanti ufficiali. Paris personalmente non subisce nessuna condanna, ma segue volontariamente il suo padrone, anch'egli un nobile, a conferma che l'esilio fosse una pena riservata ai componenti degli strati più elevati della società. In quest'ultimo caso, però, non c'è la conclusione tragica di una morte che porta con sé intrinsecamente il valore di un martirio sia religioso che politico. Tuttavia, l'esito positivo e reversibile di questo esilio avviene solo per il ribaltamento della situazione politica, con il rovesciamento di colui che aveva comminato la pena, che altrimenti sarebbe stata perpetua, come sentenziato. In tutti e tre i casi le barriere fisiche e geografiche impediscono la libera circolazione degli esiliati, senza però privarli completamente della possibilità di svolgere attività quotidiane, come la preghiera per Cristina, il bagno per Amalasunta e la scrittura per Paris.

Nonostante non ci sia chiarezza della localizzazione della torre di reclusione di Cristina in una delle prime prove subite durante il suo martirio[409] né sull'esatta sede dell'esilio di Amalasunta tra le due isole del lago, sicuramente entrambe le vicende furono fondamentali per legare Bolsena e il lago a una tradizione e a un'identità locale di esilio e isolamento. Tale caratterizzazione proseguì anche in età basso medievale con la Malta, prigione anch'essa non perfettamente identificata e destinata agli oppositori dell'autorità papale. Il carcere lì collocato portò avanti l'identificazione di quei luoghi con la reclusione e la punizione contro chi si opponeva all'autorità politica o religiosa. Costante è il senso di ingiustizia che contraddistingue le vicende dei reclusi in questi luoghi, poiché la tradizione ha tramandato le loro storie come quelle di vittime di un potere ingiusto, illegittimo o prevaricatore. Il valore del sacrificio dell'innocente è presente in tutti questi tre esìli: con Amalasunta si assiste alla reclusione di una donna, della quale le fonti (ad esclusione di

[409] Jacopo da Varazze afferma che al suo tempo la torre era già andata in rovina («*Turris enim , quae juxta castrum illud erat , funditus est eversa.*»), cfr. Varazze, *Legenda Aurea*, XCVIII.

Gregorio di Tours che l'accusa di matricidio[410]) parlano sempre con toni encomiastici. Specularmente il suo aguzzino è, all'opposto, oggetto del biasimo di quasi tutti gli autori della sua epoca e di quelle successive[411]. Paris, invece, si rifà esplicitamente a santa Cristina di Bolsena, con il preciso intento di paragonare il martirio della giovane cristiana con il sopruso vissuto da lui e dal suo conte ad opera di un'autorità politica indegna, che nel parallelismo con l'agiografia si accosta ai magistrati romani pagani che torturarono Cristina.

Veicolo fondamentale e scenario diretto o indiretto dei tre episodi di privazione della libertà sono il lago di Bolsena, la sua storia e gli elementi geografici e naturali che costituiscono l'area. Bolsena anticamente fu una città importante dell'Italia centrale, sia in età etrusca, sia in quella romana. Di quell'epoca rimangono tuttora numerose vestigia, indagate negli ultimi decenni dall'École Française de Rome attraverso le lunghe campagne di scavo attive soprattutto tra gli anni '70 e '80[412]. Tuttavia, le isole non sono ancora state oggetto di un'approfondita indagine archeologica, dunque non è stato finora possibile affermare con certezza quale delle due isole lacustri avrebbe potuto ospitare Amalasunta, né in quale edificio sia stata rinchiusa o ambientata la reclusione della santa di Bolsena. Sappiamo tuttavia che in età antica Volsinii era circondata da una cinta muraria di protezione in tufo, intervallata da torri. In particolare

> «Le indagini condotte nel mese di ottobre 2009 hanno consentito di riportare alla luce un complesso di strutture che appaiono verosimilmente pertinenti a una cinta muraria, con andamento tendenzialmente ortogonale alla vicina Via Cassia, prossima alla riva del lago e dotata, probabilmente, di una torre, costruita a sua volta in corrispondenza del cambio di orientamento del muro di difesa, di cui costituiva un avancorpo»[413].

[410] Gregorius Turonensis, *Libri Historiarum X*, III 31.
[411] Una lettura esaustiva su Teodato è stata recentemente fatta (2014) da Massimiliano Vitiello in Vitiello, *Theodahad. A Platonic king at the collapse of Ostrogothic Italy*. Su questo punto v. specialmente le pp. 7-13 e 94-104.
[412] Oltre ai testi già citati in nota, per un resoconto riassuntivo si v. Pietri – Pelagatti, *Bolsena 1946-1986: dallo scavo al museo: quarant'anni di ricerche dell'Ecole française de Rome*, 1987.
[413] Pellegrini – Leotta – Pacetti e al., *Bolsena e la sponda occidentale della Val di Lago*, § 62.

La presenza di torri di epoca romana nel bolsenese è testimoniata anche dalla toponomastica, ad esempio «il sito la Torretta, [è] così denominato per la presenza di una torre medievale (della torre resta tuttora una parte di elevato). La struttura medievale fu, però, edificata su una più antica, di età romana»[414]. Ciò non significa che una di quelle torri sia connessa alle reclusioni, ma senza dubbio devono aver rappresentato un elemento determinante del paesaggio nell'immaginario collettivo, tanto da aver lasciato una traccia nelle fonti della torre come luogo di reclusione della santa Cristina, a dimostrazione dell'influenza dell'ambiente e dell'ambientazione nelle narrazioni di vicende storiche e pseudostoriche.

Per quanto riguarda l'importanza dell'ambiente come scenario di vicende sacre e profane, va notato che nell'iconografia tipica, che permetteva in epoca medievale di identificare al primo sguardo un santo per i simboli peculiari con cui era rappresentato, nulla dà indicazioni chiare sulla provenienza della santa o sul luogo in cui si svolse il suo martirio. Insieme a Cristina spesso non appare neppure uno specchio d'acqua come riferimento al lago, ma ciò che invece le è accostato quasi sistematicamente è la pietra da molitura appesa al suo collo e usata per tentarne l'annegamento, che tra tutte le torture subite attraverso i più diabolici metodi e mezzi è stata elevata a suo oggetto identificativo[415]. La pietra simboleggia solo una delle prove cui la martire fu sottoposta, non quella che la portò alla morte, bensì l'unica che ebbe come scenario e protagonista proprio il lago. Nelle immagini di santa Cristina la presenza della pietra, che quasi sempre appare accanto alla martire, ha fatto sì che la si accostasse alla professione dei mugnai di cui Cristina per la Chiesa è patrona. Il legame che la giovane ebbe con il territorio in cui è ambientata la sua vicenda fa pensare che la pietra abbia sì a che fare con le attività produttive della zona del lago di Bolsena, ma non con il processo produttivo della produzione della farina (con il quale non si nota nessun altro nesso), bensì con la pesca, dato che la pietra tonda forata al centro era una parte fondamentale della tecnica per la pesca delle anguille, per cui il lago era rinomato già in antichità, oltre che in età basso medievale[416]. Quindi anche se nelle rap-

[414] Ivi, § 231 e nota 281.
[415] Cfr. Nygren, *Christina von Bolsena*, coll. 492-495.
[416] A conferma del mancato legame logico tra la pietra e la categoria dei mugnai, va notato che talvolta la santa è rappresentata con al collo una mola che per la dimensione nettamente inferiore potrebbe essere

presentazioni dedicate alla santa di Bolsena non è presente l'acqua come elemento predominante che richiami il lago, c'è la macina che collega la patrona di Bolsena all'unica delle prove subite avvenuta in acqua e con l'attività tipica del territorio: ciò muta radicalmente la lettura del personaggio, facendo sì che la santa passi dall'essere la patrona dei mugnai per essere innalzata a *Genius Loci* del lago di Bolsena.

Secondo lo storico locale settecentesco Andrea Adami, il corpo della patrona di Bolsena fu tolto dalla sua sepoltura per poterlo mettere in salvo durante le incursioni dei Goti nel 409 o dei Longobardi intorno al 568. Le reliquie furono trasportate sull'isola Martana, per essere poi ritrovate nell'anno 1085 su ordine di Matilde di Canossa, che lo fece autenticare dal pontefice papa Gregorio VII[417]. Purtroppo, l'Adami non riporta fonti a sostegno della sua affemazione, ma qualora si accettasse questa ricostruzione, si potrebbe ritenere la deposizione dei resti sull'isola la conferma di come quel luogo, sebbene non così irraggiungibile, fosse il posto più sicuro dove la popolazione poteva mettere al riparo il suo patrimonio sacro. L'isola ancora una volta avrebbe garantito separazione e riparo allo stesso tempo dai pericoli provenienti dall'esterno di essa. Di nuovo l'elemento insulare essendo seppur non particolarmente distante dalla costa poteva essere un luogo di esilio che impediva all'esiliato la fuga e al contempo permetteva all'esecutore di mantenere un controllo ravvicinato su chi vi relegava. Inoltre, il medesimo posto con la sua peculiare conformazione geografica poteva essere luogo d'elezione sia per proteggere qualcosa di prezioso, sia per dare tranquillità e pace a chi cercava un modo di ritirarsi dal mondo, potendo comunque praticare la sussistenza per mezzo delle risorse offerte dal territorio o anche grazie alla prossimità e accessibilità al resto della popolazione collocata sulla terraferma.

per lame anzichè per cereali, la quale sarebbe più coerente con lo svolgimento del racconto, seppur di tipo leggendario.

[417] Adami, *Storia di Volseno*, vol. 2, pp. 24 e 76.

2.4. La percezione delle isole tra il V e il VI secolo

2.4.1. Isole e insularità: una breve definizione

Pare opportuno a questo punto avanzare una riflessione sulle isole, ricavata da ciò che si è visto finora, dato che la dimensione insulare pare essere stata privilegiata come uno dei criteri fondamentali nella scelta dei luoghi d'esilio. Ciò non solo per delle ovvie finalità pratiche, ma forse, a maggior ragione, per una precisa identità geografica spesso legata alla sacralità, che enfatizza questa sua peculiarità fisica, facendo scaturire significato dall'incontro tra gli elementi naturali di acqua e terra.

Le isole sono per definizione una porzione di terra circondata dalle acque, ma visto che questa descrizione può corrispondere sia a un piccolo scoglio sia a un intero continente, il concetto di «insularità richiama […] due nozioni geografico-fisiche indissociabili: una dimensione relativamente contenuta dello spazio ed il suo isolamento da altri spazi»[418]. L'eccessiva dimensione delle grandi isole fa sì che la percezione dell'isolamento di chi vi risiede venga a mancare e ciò implica che esse non possano essere comprese nelle analisi dei tipici ambienti insulari. Dato che le isole rappresentano piccoli nuclei di spazio antropizzato, circondato da un altro spazio in cui l'uomo non è intervenuto, si può applicare il concetto di insularità anche a oasi nel deserto o a insediamenti nelle foreste e in alta montagna. In questi tre casi – isole, oasi, insediamenti isolati – vi è una spiccata antitesi tra la porzione di spazio abitato e l'area circostante inabitata e spesso inabitabile. Mare, deserto, distese rocciose o ghiacciate e intricate foreste sono spazi neutri che impediscono o rendono particolarmente difficoltoso l'orientamento, non portando su di sé i segni della presenza umana. Al contrario, gli insediamenti che tali habitat contengono sono tappe che tracciano percorsi e rendono possibile la mobilità tra di essi. Nel modello centro-periferia di cui le isole fanno parte vanno tenute conto le relazioni con l'esterno che esse intrattengono, sia materiali (come il commercio) che immateriali (cioè culturali). In questo modo sono maggiormente i fenomeni esogeni ad attribuire «il carattere principale nel modellamento della geografia insulare»[419]. Le isole si definiscono per antitesi con

[418] Turco, *Insularità e modello centro-periferia*, p. 13.
[419] Ivi, p. 18.

ciò che le circonda, perché rendono possibile la vita umana laddove non sarebbe altrimenti praticabile e questa opposizione è ultriormente sottolineata dalla contrapposizione della natura materiale dei due ambienti: la solidità e la staticità della terra contro la fluidità delle acque[420].

Le isole sono il soggetto d'indagine della nesologia, chiamata anche con il neologismo *isladology*[421]. La prima accezione indica quella disciplina che si concentra sulle isole dal punto di vista strettamente geografico, descrivendone origine e conformazione, la seconda invece fa riferimento a quella branca di studi che si occupa di studiare le isole e l'insularità a 360 gradi. In particolar modo, la *Islandology* tratta le «*islands as "cultural worlds" and coasts as permeable "cultural boundaries"*»[422]. L'esatta etimologia del termine 'isola' è tuttora sconosciuta e già gli antichi si interrogarono su ciò individuando una paretimologia, cioè andarono a riattribuire un originario significando ricorrendo a una falsa etimologia. I parlanti latino concordarono e tramandarono che il vocabolo *insula* avesse a che fare con il fatto che tali terre si trovassero *in salo* e perciò le isole avevano a che fare per definizione con l'elemento marino, che le definiva per contrasto[423]. Tale etimologia fu condivisa anche da Cassiodoro, secondo il quale «*insula enim dicta est, eo quod in salo sit posita*»[424].

2.4.2. Isole ed esilio nella Roma antica

L'isola e l'esilio sono sempre stati connessi nell'immaginario degli antichi. Già Plutarco nel suo scritto sull'esilio all'interno dei "Moralia", paragonò il corpo a esilio dell'anima dicendo:

> «l'origine dell'anima, qui giunta da altre regioni, Empedocle la definisce invece con affetto, usando il più dolce dei vocaboli, cioè "espatrio". Certo, con tutto il vigore

[420] Borca, *Terra mari cincta*, pp. 19-21.
[421] Tale termine va conservato in inglese poiché non traducibile in una sola parola, né italianizzabile, se non a discapito di ambiguità e fraintendimenti (sia l'islandologia che l'isologia sono e sarebbero cose ben diverse).
[422] Shell, *Islandology*, p. 23.
[423] Borca, *Terra mari cincta*, pp. 15-18.
[424] Cassiodoro, *Expositio in psalmorum*, LXXI, 10.

dell'espressione, l'animo va in esilio e si muove vagabondo, cacciato da decreti e leggi divine; poi, come un'isola battuta da tanti flutti, unita al corpo…»[425].

Come abbiamo già ricordato, nel mondo romano, già a partire dall'epoca più arcaica, le autorità facevano ricorso alle isole come mezzo per allontanare potenziali minacce dalla loro comunità. Tutto ciò che esulava dalla normalità e dalla consuetudine naturale e biologica spaventava, dunque stranezze e rarità erano interpretate come cattivi auspici. Ne sono un esempio i bambini che nascevano con un'ambiguità sessuale, i quali subivano la *deportatio in mare*, in modo da isolare il maleficio impedendone ogni possibile contagio del *monstrum* con la terra attraverso la barriera costituita dal mare[426].

Come già visto in precedenza, in ambito giuridico il connubio isola-esilio prese il via dal I secolo d.C. con l'istituzione della *relegatio* e della *deportatio in insulam*, una particolare forma di esilio che prevedeva che il condannato fosse appunto relegato su di un'isola, generalmente di ridotte dimensioni. Nelle piccole isole le condizioni di vita erano più severe per la scarsità dei collegamenti e delle risorse, indi per cui esse rappresentavano il luogo ideale in cui isolare colui che veniva bandito dal *corpus* civico. Inoltre, nei casi in cui si specificava che l'isola di relegazione o deportazione fosse deserta, significava che probabilmente era priva di una fonte di acqua dolce che la rendesse abitabile, condannando perciò l'esiliato non solo alla morte politica ma anche a un'immiente morte *tout court*. In questo modo si demandava l'applicazione della pena di morte alla natura anziché al boia, preservando almeno formalmente il privilegio dell'esilio rispetto a subire la pena capitale, di cui godeva la classe politicamente influente. Inizialmente le isole erano il luogo dove confinare coloro che non sapevano porre un freno alla propria libido, mettendo così tra l'adultero e il resto del mondo una barriera pressoché insormontabile rappresentata dai flutti marini. Il ricorso a questa pena in epoca romano-imperiale fu frequente nel caso dei membri della famiglia del *princeps*, per i quali molto spesso era l'anticamera dell'assassinio politico[427]. A partire dal II secolo in poi la detenzione su isole fu utilizzata anche

[425] Plutarco, *L'esilio*, in *Moralia*, 607D [17] (trad.it. R. Caballero e G. Viansino). Il termine che i traduttori rendono con "espatrio" in originale è ἀποδημητής, vale a dire "chi fa viaggi all'estero".
[426] Borca, *Terra mari cincta*, pp. 141-149.
[427] Lafon, *Les îles de la Tyrrhénienne*, p. 156.

per altri tipologie di reatie per le stesse accuse gli appartenenti alla classe inferiore rischiavano i lavori forzati o l'esecuzione, anche attraverso metodi atroci, come l'essere dati in pasto alle fiere[428]. La relegazione e la deportazione insulare avevano lo scopo di isolare il condannato dalla rete dei suoi contatti politici e parentali; seppure esistano casi in cui uno o più familiari seguirono il congiunto nel luogo di esecuzione della pena[429], lo scopo di tagliare i contatti con l'esterno non veniva per questo disatteso[430]. A seconda della gravità della pena (*relegatio* o *deportatio*) il condannato poteva perdere la sua *dignitas*, la potestà sui figli, i propri beni ed infine la cittadinanza e quindi tutti i diritti civili ad essa collegati[431]. La dimensione insulare era idonea ad allontanare, emarginare e appunto «a isolare chi non sa convivere con il sistema – commettendo – una grave deviazione dalla norma etica su cui si fonda la collettività»[432].

L'isolamento che si otteneva durante un soggiorno su un'isola spesso era volutamente ricercato, per l'idea di pace e il positivo distaccamento dalla vita attiva che si voleva ottenere. Oltre all'esempio di Lucullo che aveva posto proprio su un'isola la sua personale biblioteca, si ricorda che Tiberio si ritirò per anni prima nell'isola di Rodi (nel 6 a.C.) e poi in quella di Capri[433]. Infine, di questo isolamento come raccoglimento è emblematico l'esempio di Villa Adriana a Tivoli, la quale conteneva un laghetto artificiale con al suo interno un'isola fittizia, in cui l'imperatore Adriano cercava rifugio dalla mondanità[434]. Le isole (effettive o simboliche) con la loro naturale conformazione e collocazione erano il luogo ideale sia per escludere uno o più individui indesiderati, sia per escludere tutto ciò di esterno ad esse.

[428] Bingham, *Life on an Island*, p. 381.
[429] Si ricorda il caso qui trattato di Romolo Augustolo in esilio con la madre.
[430] Bingham, *Life on an Island*, p. 382, nota 27.
[431] Per un elenco dei relegati/deportati su isole tra la fine del I secolo a.C. e la metà del I d.C. e relativi dettagli (chi, dove perché, da chi…) v. idem, p. 397-399, appendix 1 e Lafon, *Les îles de la Tyrrhénienne*, p. 161.
[432] Borca, *Terra mari cincta*, p. 145.
[433] V. Idem, pp. 146-149 (in cui sono indicate le fonti primarie).
[434] Lafon, *Les îles de la Tyrrhénienne*, p. 157.

2.4.3. Isole e isolamento in Rutilio Namaziano

Il rifugiarsi su delle isole era un modo per poter sfuggire al resto del mondo, sia per chi cercava le condizioni ideali al raccoglimento, sia per chi cercava scampo dai pericoli, sia per chi volesse sfuggire al controllo. Ciò emerge in Rutilio Namaziano[435], aristocratico della Gallia Narbonese. Rutilio oltre che un uomo di governo fu anche un fervente partigiano del paganesimo, in chiave specificamente anticristiana, al suo estremo declino durante il V secolo[436]. Nel novembre tra il 415 e il 417 Rutilio intraprese un viaggio di piccolo cabotaggio (per sfuggire ai pericoli di agguati viaggiando via terra) che lo portava da Roma – dove aveva avuto la sua brillante carriera politica e dove probabilmente si era istruito – verso la Gallia, dove erano i latifondi di famiglia. Durante la navigazione il funzionario annotò ciò che incontrava e osservava insieme alle sue considerazioni, che andarono a formare il *De Reditu*, un breve poemetto in due libri, in forma di diario odeporico, pervenutici incompleti[437].

Durante il suo viaggio Rutilio descrisse con disprezzo i membri di una comunità monastica sorta sull'isola Capraia, accusandoli di voler vivere senza testimoni e li paragona ai condannati che devono scontare una pena. Stesso giudizio di condanna è riservato a un giovane nobile e ricco, che lasciò tutti i suoi averi per farsi eremita, questa volta sull'isola Gorgona. Attraverso questa condanna esplicita indirizzata prettamente al monachesimo – sia nella sua forma di vita comune, come è presente sulla Capraia, sia in quella solitaria, come nel caso del giovane sulla Gorgona – è possibile anche leggere tra le righe come la vita sulle piccole isole fosse da considerarsi disprezzabile, se l'isolamento del luogo comportava il ritiro dalla civiltà. La Capraia e la Gorgona sono due piccole isole del Mar Ligure che fanno parte dell'arcipelago toscano[438]. Durante gli anni in cui avvenne il viaggio di Rutilio Namaziano queste erano ricettacolo di individui che decidevano di intraprendere la vita monastica, come era divenuto particolarmente frequente nel primo quarto del V secolo[439]. Della Capraia e della comunità monastica che la popola dice:

---

[435] Rutilius Claudius Namatianus, *PLRE*, II, pp. 770-771.
[436] Figlio del governatore della Tuscia e dell'Umbria Lacanio, fu *magister officiorum* nel 412 e *praefectus Urbi* nel 413 o 414.
[437] Rutilio Namaziano - Fo (a cura di), *Il ritorno*, pp. V-XVII; Lassandro*, Descrizione geografica e rievocazione storica nel «De reditu suo» di Rutilio Namaziano*, pp. 113-123.
[438] V. immagine 13.
[439] Corsaro, *Studi Rutilani*, p. 84 (v. nota 41).

«Processu pelagi iam se Capraria tollit;
squalet lucifugis insula plena viris.
Ipsi se monachos Graio cognomine dicunt,
quod soli nullo vivere teste volunt.
Munera fortunae metuunt, dum damna verentur.
Quisquam sponte miser, ne miser esse queat?
Quaenam pervasi rabies tam stulta cerebri,
dum mala formides, nec bona posse pati?
Sive suas repetunt factorum ergastula poenas,
tristia seu nigro viscera felle tument.» [440]

La piccola isola di Capraria, che si trova quasi a metà strada tra il nord della Corsica e la costa occidentale dell'Italia dirimpetto, è al centro della polemica anti-monastica dell'autore del *De Reditu*. Egli osserva che questa isola è piena di uomini che come scarafaggi fuggono la luce, il che la rende sporca e squallida. Questi uomini, che si fanno chiamare con la parola di origine greca "monaco", sono per Rutilio esecrabili per aver scelto di vivere isolati, cioè lontano da testimoni. Questa scelta di vita è resa possibile proprio in virtù dell'aver eletto come sede della loro comunità una piccola isola. Il vivere in solitudine, lontano da testimoni e dalla civiltà, avvicina questi uomini alle bestie, infatti Rutilio per descrivere la loro pazzia utilizza il termine *rabies*, più affine a definire la ferocia animale, rispetto a *furor*, più adeguato agli umani. Forse il ricorso al termine *rabies* è fatto anche per concordare meglio semanticamente a *cerebrum*, che per assonanza ricorda *Cerberus*, il cane guardiano dell'Ade e proprio dei cani e tipica la rabbia, malattia che provoca la perdita di controllo su se stessi. In questo modo si rafforzerebbe ulteriormente l'accostamento dei monaci agli animali, per la loro scelta di vivere lontano dalla civiltà.

In questa descrizione non manca l'accostamento della vita isolata a una condanna a vita. «*Sive suas repetunt factorum ergastula poenas*»[441] è un passaggio cruciale nella traslazione simbolica dall'isolamento fisico su un'isola a quello spirituale ottenuto attraverso la vita monacale. L'interpretazione di *ergastula* è molteplice e per alcuni indica i luoghi di pena e cioè le isole su cui i monaci cercavano un distacco dal mondo. Secondo

[440] Rutilius Namatianus, *De Reditu*, I 439-452.
[441] Ivi, I 447.

altri *ergastula* è un accusativo e il senso della frase indicherebbe che i monaci «richiedono il penitenziario come giusta pena dei loro misfatti»[442], dove il penitenziario sarebbe l'isola e l'isolamento in cui essi vivono. Nel caso in cui invece fosse un nominativo, ma non riferito a un luogo come ipotizzato pocanzi bensì a uomini, gli *ergastula* sarebbero i monaci stessi che sono come ergastolani sull'isola o nella condizione di isolamento. Alessandro Fo, che ha curato un'edizione critica dell'opera nel 1992, sostiene l'ultima di queste posizioni ma va oltre, ritenendo che *ergastula* sia un nominativo, che indica allo stesso tempo i monaci e il luogo di detenzione «indicando i monaci come penitenziario di se stessi»[443]. Questa espressione, breve ma densa, delinea come la *relegatio in insulam* da pena per dei reati si stia lentamente trasformato in una relegazione in se stessi, come punizione per i propri peccati.

Dopo la Capraia, Rutilio incontra una situazione simile anche sull'isola della Gorgona: è il settimo giorno di viaggio (datato 24 novembre 415 o 4 novembre 417).

«Adsurgit ponti medio circumflua Gorgon
inter Pisanum Cyrnaicumque latus.
Adversus scopulos, damni monumenta recentis:
Perdius hic vivo funere civis erat.
Noster enim nuper iuvenis maioribus amplis,
nec censu inferior coniugiove minor,
impulsus furiis homines terrasque reliquit
et turpem latebram credulus exul agit.
Infelix putat illuvie caelestia pasci
seque premit laesis saevior ipse deis.
Num, rogo, deterior Circaeis secta venenis?
Tunc mutabuntur corpora, nunc animi.» [444]

[442] Fo, *Il ritorno*, p. 102.
[443] Fo, *Il ritorno*, pp. 102-103 (v. 447).
[444] Rutilius Namatianus, *De Reditu*, I 515-526.

Qui sono ripetute le tematiche della parte precedente: l'allontanamento dalla civiltà (*lucifugi viri – humanum displicuisse genus / civis erat*)[445], la pazzia che spinge a intraprendere tale stile di vita (*rabies / furia*)[446], il nascondimento e quindi la lontananza da testimoni o controllori (*soli nullo vivere teste volunt / latebra*)[447] e ancora l'accostamento monaco-animale (i monaci sono pazzi come cani rabbiosi e sporchi come maiali, dal riferimento a Circe)[448], il dolore dell'animo (*tristis – sollicitudines – dolor / vivere funus – infelix*)[449], la sporcizia del luogo dove si vive, che rispecchia quella dell'anima di chi ricerca questa esistenza (*squaleo / turpis – illuvies*)[450] e la condanna (*ergastulas – poena / exul*)[451]. La situazione di quest'ultimo caso è vista con maggiore strazio dal politico romano, poiché il giovane fattosi eremita sulla Gorgona proveniva dalla classe amministrativa, che aveva obblighi militari, civili e di *pater familias*, tutti aspetti cui i monaci rinunciavano o rifiutavano[452].

Oltre a queste due, Rutilio nomina anche l'isola del Giglio e l'Elba[453]. In questo caso per entrambe l'autore usa parole di encomio, per la prima per essere stata rifugio durante le scorrerie degli invasori, la seconda per la sua ricchezza di ferro. Nel caso del Giglio l'isolamento che essa procura è visto positivamente da Rutilio:

«Eminus Igilii silvosa cacumina miror,
quam fraudare nefas laudis honore suae.
Haec proprios nuper tutata est insula saltus
sive loci ingenio seu domini genio,
gurgite cum modico victricibus obstitit armis
tamquam longinquo dissociata mari.
Haec multos lacera suscepit ab urbe fugatos,
hic fessis posito certa timore salus.

[445] Vv. I 440, 452 / 518.
[446] Vv. I 445 / 521.
[447] Vv. I 442 / 522.
[448] Vv. I 445 / 526.
[449] Vv. I 448, 450, 451 / 518, 523.
[450] Vv. I 440 / 522, 523.
[451] Vv. I 447 / 522.
[452] Corsaro, *Studi Rutiliani*, pp. 82-83.
[453] Sono citate anche la Sardegna (I, 296 e 354) e la Corsica (I, 429-438), ma non sono qui prese in considerazione per le loro vaste dimensioni che le fanno perdere le caratteristiche peculiari identitarie tipiche delle piccole isole.

Plurima terreno populaverat aequora bello
contra naturam classe timendus eques:
Unum mira fides vario discrimine portum 335
tam prope Romanis, tam procul esse Getis.»[454]

Quest'isola offrì rifugio a chi fuggiva dalle orde dei Visigoti, probabilmente durante il sacco di Roma avvenuto nell'anno 410. Chi lascia la citta – centro della vita attiva – per isolarsi, in questo caso lo fa soltanto perché in fuga e il mare che si frappone tra il Giglio e la penisola è fonte di salvezza, resa possibile proprio grazie alla natura del luogo, ovvero all'essere un'isola. Nonostante la lontananza fisica l'isola è ugualmente vicino a Roma poiché ospita i suoi cittadini incolumi, grazie alla distanza che si frappone tra di essi e i Goti. Tuttavia, i rifugiati sono costretti a vivere in esilio, come coloro cui era interdetto l'esercizio dei loro diritti civili in seguito a una condanna. Anche l'isola del Giglio insieme a quella di Montecristo di lì a poco sarebbero state legate in modo significativo all'eremitaggio, per mezzo del vescovo di Palermo Mamiliano. Egli nella prima metà del V secolo fu dapprima deportato in Africa e dopo essere stato liberato partì alla volta della Sardegna, per poi da lì dirigersi verso l'isola di Tavolara e infine a quella di Montecristo (allora chiamata Montegiove), dove morì dopo aver condotto una vita in eremitaggio[455]. Le sue reliquie furono poi portate al Giglio, probabilmente per essere venerate con maggiore facilità.

2.4.4. Le Isole Fortunate di Cassiodoro

Cassiodoro nelle sue lettere cita varie isole e solo Vulcano è caratterizzata in modo cupo e negativo, tanto da essere associata al luogo ideale dove svolgere una pena all'esilio perpetuo, cosa che prova che ciò dipende dalle sue caratteristiche vulcaniche e non dall'essere semplicemente un'isola. Tuttavia, nelle *Variae* vi è una lettera in cui Cassiodoro ricorda come sia opportuno che vi sia sempre un controllore a vigilare sulla condotta degli abitanti, come a dire che sulle isole sarebbe più facile vivere senza legge, come sosteneva Rutilio Namaziano. Cassiodoro sostiene questo nel libro VII, che contiene la formula sul

[454] Rutilius Namatianus, *De Retidu*, I 325-336.
[455] De s. Mamiliano episcopo panormitamo, *AA.SS.*, vol. Septembris t. 5, p. 49 (A, B, C, pt. 17-18).

comes delle isole di Curitana e di Celsina. Senza mezzi termini il funzionario del governo ostrogoto ricorda che

> «*Constat plerumque bene posse agi, ubi non defuerit persona monitoris*. *omnia enim sine priore confusa sunt et dum unusquisque iuxta voluntatem suam cogitat vivere, regulam cognoscitur omittere disciplinae* – e inoltre aggiunge che – *Iustum est enim ut qui a reliquorum hominum sunt conversatione divisi, ad habitationes corum vadat qui eos probabili ratione componat, ne quaedam sit necessitas iniustitiae communes actus longe positos ignorasse*».[456]

Questa formula rende esplicito come l'isolamento fosse percepito anche al tempo di Cassiodoro – allo stesso modo di circa un secolo prima – come una situazione rischiosa a causa della difficoltà di controllare ciò che in un'isola avveniva in mancanza di un rappresentante del potere centrale in loco. Curitana corrisponde all'attuale isola di Veglia, cioè Krk in Croazia, mentre Celsina corrisponderebbe all'attuale Cherso, cioè Cres[457]. Come sostiene Giovanni Cecconi, che ha curato l'edizione critica di questa lettera,

> «Le loro dimensioni non trascurabili […] giustificherebbero l'esigenza amministrativa espressa con precisione dal nostro testo, in particolare alle ll 6-7 (*reliquorum hominum sunt conversatione divisi…*) dove si accentua il fenomeno della marginalizzazione rispetto al consorzio umano per motivi geografici e si allude alla volontà di estendere anche a queste terre isolate il controllo del governo».[458]

In tutti gli altri casi in cui scrive di isole, Cassiodoro parla dell'abbondanza di risorse che esse producono ed esportano, tanto da chiamarle *insulae nobiles*[459] e *insulae pulcherrimae*[460].

[456] *Var*. VII 16, 1 e 2.
[457] Ovviamente queste due isole avevano anche una notevole importanza strategica nell'Adriatico all'epoca. Sull'argomento v. Goldstein, *Discontinuity/Continuity in Croatian History from the Sixth to the Ninth Century*, pp. 195-212 e Gatto, *Il Mare Adriatico nelle* Variae *di Cassiodoro*, pp. 271-286.
[458] Cecconi, *Varie*, p. 230.
[459] *Var*. IX 6, 3 (riferito alle isole di Baia).
[460] *Var*. XII 22, 5 (riferito alle isole dell'Istria).

Per elogiare quanto un luogo possa essere accogliente, meraviglioso e propizio Cassiodoro ricorre anche al mito delle isole Fortunate. Non a caso l'autore delle epistole, che in questi anni è Prefetto al Pretorio, utilizza questa immagine rivolgendosi a Massimo, il cancellario della Lucania e dei Bruzi, terra da cui Cassiodoro proveniva. L'autore si riferisce in particolar modo a «*Scyllaceum prima urbium Bruttiorum*»[461] lodandone il suo clima mite e temperato sia in estate che in inverno[462], i prodotti della pesca, attività che ha dato luogo anche ad opere ingegneristiche, affinché si sviluppasse ulteriormente[463]; sono inoltre elogiate le vendemmie, la mietitura e gli uliveti[464]. Tanti beni e tanta prosperità fanno sì che Cassiodoro paragoni la sua terra alle mitiche Isole Fortunate, dicendo che «*alii dicant insulas, ego habitationes tuas appellem potius Fortunatas*»[465].

Secondo la tradizione le Isole Fortunate, spesso dette anche (o associate) alle Isole dei Beati, erano un arcipelago localizzato nell'Atlantico, che godeva del bel tempo durante tutto l'anno. Queste terre sarebbero state talmente fertili da non avere la necessità di essere coltivate, poiché producevano cibo in abbondanza spontaneamente[466]. Pare che l'origine di questo mito sia da ricercare nell'antico Egitto, per i quali però non si trattava di un'isola in mezzo al mare, bensì di un'oasi posta nel deserto occidentale[467]. Tale tradizione si diffuse ampiamente nel mondo greco e poi in quello romano, grazie all'espansione delle conoscenze geografiche che rendevano possibile poter localizzare in luoghi certi gli episodi contenuti nelle tradizioni mitiche. Più una terra era lontana, meno era conosciuta e le informazioni su di essa mutavano passando di bocca in bocca, enfatizzando gli aspetti più estremi o inconsueti, non verificabili per la distanza o la difficoltà di accesso, che la ponevano al di fuori del tempo e dello spazio umani[468]. La seconda denominazione fa riferimento ai Beati, poiché secondo i Greci in quell'isola conducevano in serenità la loro

[461] *Var*. XII 15, 1.
[462] «*aeris quoque temperatione donata apricas hiemes, refrigeratas sentit aestates et sine aliquo maerore transigitur, ubi infesta tempora non timentur. hinc et homo sensu liberior est, quia temperies cuncta moderatur*.», *Var*. XII 15, 2.
[463] *Var*. XII 15, 4.
[464] *Var*. XII 15, 5.
[465] *Var*. XII 15, 7.
[466] Orazio, *Epododi*, XVI 41-46; Pomponio Mela, *Chrographia,* III 102.
[467] Manfredi, *Le Isole Fortunate*, p. 1.
[468] Borca, *Terra mari cincta*, pp. 53-62.

esistenza gli Eroi, dopo aver terminato la loro vita terrena, in pratica facendole corrispondere ai Campi Elisi[469]. Successivamente, nelle opere dei principali autori romani che ne trattarono, quelle isole videro gradualmente diminuire il loro aspetto di paradiso degli eroi, a favore di una visione sempre più concreta e terrena, fino a essere identificate con le Isole Canarie[470]. Il mito delle Isole Fortunate o Felici resistette per tutta l'Antichità e proseguì fino al V secolo, durante il quale ne scrive Marziano Capella[471]. Non stupisce quindi che i riferimenti a questo paradiso naturalistico, ormai privo di ogni aspetto sovrannaturale, fossero ancora presenti e conosciuti all'epoca di Cassiodoro, che infatti ricorre a questa immagine di luogo ideale in cui vivere, proprio per descrivere la sua terra di provenienza.

In questo ultimo passaggio è possibile notale come l'insularità in sé non avesse una univoca concezione. Le isole potevano rappresentare un luogo di allontanamento dalla vita civile attiva, quindi un posto ideale in cui praticare l'annullamento politico di un nemico politico o annientamento di un individuo pericoloso per la collettività. Le stesse caratteristiche di lontananza e di difficoltosa accessibilità facevano sì che un occhio esterno giudicasse negativamente e con sommo biasimo coloro che volontariamente decidessero di vivere in solitudine o in comunità su una terra lontana dal controllo e dai centri i cui si svolgeva la vita civile. Al contempo, però, proprio la fuga dalla mondanità spingeva i monaci eremiti a scegliere le isole come sede del loro ritiro per la separazione dalle cose del mondo. Negli stessi secoli, tra il V e il VI, si assiste a questa contemporanea ma non contraddittoria ambivalenza dell'insularità, i cui aspetti sono elogiati o denigrati alternativamente in base all'idea e al giudizio che l'autore vuole trasmettere. Benché le isole fossero un ricorrente luogo di esilio durante il regno ostrogoto, Cassiodoro si fa portavoce di questa idea di insularità che può essere sia un infernale mezzo di punizione, sia la sede di un paradiso terrestre fonte ricchezze[472], salubrità[473], abbondanti risorse[474] e di protezione[475].

[469] Esiodo, *Le Opere e i Giorni*, 166-173; Pindaro, *Olimpica*, II 61-67; Flavio Giuseppe, *Guerra giudaica*, II, 8, 11; Plutarco, *Vita di Sertorio*, 8.
[470] Strabone, I, 1, 5; Diodoro Siculo, V 19-20; Pseudo Aristotele, *De Mirabilibus Auscultationibus*, 84; Plinio il Vecchio, *Naturalis Historia*, VI 202; Solino, *Collectanea Rerum Memorabilium*, LVI 13-19.
[471] Marziano Capella, *De Geometria*, VI 702.
[472] *Var*. XII, 24.
[473] *Var*. IX 6, 3.
[474] *Var*. V 2, 2.
[475] *Var*. XII 22, 5.

3. *Il punto di vista del soggetto esiliato: il caso di Boezio*

«*Hic ipse locus, quem tu exsilium vocas, incolentibus patria est*.»

Boezio, *De consolatione Philosophiae*, II, 4.17.

Attraverso la documentazione giunta fino a noi, riguardante l'esilio, come è stato visto è possibile ottenere numerose informazioni su questa pratica giuridica e spesso i dettagli più interessanti non sono espressi esplicitamente, ma vanno ricercati tra le righe. A seconda del caso, quindi del reato, del tipo di condanna e di eventuali ripensamenti si può fare una ricostruzione delle finalità che il soggetto esiliante perseguiva per mezzo delle sue decisioni. Invece, è molto più difficile vedere come l'esilio fosse vissuto da chi lo subiva, perché le testimonianze dirette sono rare. La maggior parte degli espisodi qui trattati sono stata tratti dalla raccolta delle Varie, le quali però ci forniscono solo la visione di una delle parti, anche quando alcune di queste rendono manifesta una precedente richiesta da parte di un condannato[476]. Uno dei pochi casi in cui abbiamo il punto di vista di un esiliato è quello di Boezio, che proprio durante la sua pena compose la sua più famosa e influente opera la *Consolatio philosophiae*. Questo è un esempio particolare di esilio, perché secondo le fonti si trattò in realtà di una vera e propria detenzione, ma il senso di oppressione che Boezio viveva, soprattutto a causa dell'impossibilità di dedicarsi ai suoi studi facevano vivere al filosofo quella carcerazione come un esilio del corpo e dello spirito e proprio come un esule si descrive e definisce.

Anicio Manlio Torquato Severino Boezio, nato a Roma tra il 474 e il 480, nacque dal console del 487 e da una donna della *gens Anicia*. Rimasto orfano in giovane età, fu affidato al patrizio Quinto Aurelio Memmio Simmaco, di cui diventò genero nel 495 circa, sposandone la figlia Rusticiana. Boezio iniziò la sua carriera politica nell'amministrazione del regno nel 510, quando l'Italia era già sotto il dominio goto. Nel 522-523 Boezio ricoprì la carica di *magister officiorum*, quella che dopo di lui fu affidata a Cassiodoro, il quale si guardò bene dal lasciare notizie rilevanti sull'attività del suo predecessore all'interno delle *Variae*, dato che dovette la sua fortuna professionale anche alle disgrazie del collega. In qualità di *magister officiorum*, Boezio ebbe la responsabilità della direzione del corpo di

[476] Cfr. ad esempio i casi di Crispiano e di Adeodato in *Var*. I 37 e III 46.

guardia di corte e di capo dell'amministrazione, oltre che ad avere compiti giudiziari. Per svolgere le sue mansioni Boezio dovette lasciare Roma a seguito della corte, tra Ravenna, Verona e Pavia.

Nel 523 la sua fortuna ebbe un capovolgimento. Con la morte del papa Ormisda, garante della pace religiosa con l'Oriente e la successiva nomina sul soglio pontificio di Giovanni I, Teoderico sentì minacciata la sua autorità, temendo un accordo alle sue spalle e a suo danno tra il nuovo papa e l'imperatore d'Oriente. In occasione dell'elezione del nuovo pontefice, Roma comunicò a Costantinopoli l'avvenuta elezione, per mano del patrizio Albino. I Goti venuti in possesso di tali missive, le usarono come pretesto per accusare Albino di tradimento, per poter dare un forte colpo alla parte romana al potere, facendo leva sui timori ormai ossessivi del re. Nella sua veste di *magister officiorum* Boezio intervenne nella questione e si pose a difesa del patrizio; questa posizione fu sfruttata dal principale accusatore, il referendario Cipriano, per estendere la calunnia di tradimento anche a Boezio, grazie alle false testimonianze di Gaudenzio, di Opilione e di Basilio. Boezio attraverso questo pretesto venne accusato di voler ostacolare la giustizia e di far ricorso ad arti magiche. A questo punto il re lo privò della carica e dei beni e lo fece arrestare, per farlo condurre a Pavia, dove fu incarcerato tra il 523 e il 524 all'interno di un battistero. Durante la sua detenzione Boezio compose la sua opera più celebre, senza però riuscire a concluderla: la *Consolatio*[477]. Boezio fu condannato a morte da una commissione di senatori, senza lasciare all'imputato la possibilità di difendersi. Nel 525 Teoderico confermò la condanna, che fu eseguita brutalmente nell'*ager Calventianus*, vicino Pavia[478]. Dopo di lui, nel 526, una sorte simile toccò anche al suocero di Boezio Simmaco e al papa Giovanni I[479].

Nella *Consolazione* Boezio immaginava un dialogo (scritto in cinque libri) con la personificazione della filosofia, espresso in prosimetro, cioè con mescolanza di versi e prosa. Boezio, disperato per la sua sfortunata condizione e frustrato dal fatto che la sua

[477] L'edizione qui utilizzata è quella a cura di Maria Bettini, con trad.it. di B. Chitussi e note di Giovanni Catapano, del 2010.
[478] Anonimo Valesiano, *Pars Posterior - Chronica Theodericiana*, XIV, 85-87.
[479] Per una breve introduzione biografica v. Boezio – Bettini (a cura di), *La consolazione di Filosofia*, pp. X, XVI-XXI, XLIII-XLVI.

lealtà al regno e alle leggi fosse stato ricambiato con il tradimento e l'ingratitudine, si immagina rimproverato da Filosofia, nelle sembianze di una donna sovraumana. In questa opera Boezio chiamò la sua condizione di cattività *exsilium* e di conseguenza definì sempre sé stesso come *exsul*, poiché subì un coatto allontanamento dai luoghi dove egli esercitava il suo potere al servizio dello stato, ma anche dalla possibilità di frequentare le biblioteche, dove conduceva i suoi studi.

Nel momento in cui a Boezio apparve Filosofia egli le chiese: *«…Quid, inquam, tu in has exsilii nostri solitudines, o omnium magistra virtutum, supero cardine delapsa venisti?*»[480]. Filosofia confermò la situazione di Boezio rispondendo: «*Cum te, inquit, maestrum lacrimantemque vidissem, ilico miserum exsulemque cognovi; sed qua id longinquum esset exsilium, nisi tua prodidisset oratio, nesciebam*»[481]. Filosofia, agendo come un medico che interroga il malato sui suoi sintomi per farne una diagnosi, fece capire a Boezio come in realtà l'esilio che egli viveva non fosse uno stato giuridico o fisico in cui si trova con il corpo bensì mentale, che aveva portato il filosofo a dimenticare chi e che cosa egli fosse e quale fosse il fine ultimo di tutte le cose[482]. Per Filosofia l'infelicità di Boezio e il suo sentirsi in esilio derivava dal fatto che l'uomo generalmente non bada tanto a ciò che possiede, quanto piuttosto a ciò che gli manca, lamentandosene. L'esilio non è un luogo, per cui essere in esilio non implica per forza una condanna, giacché «Questo stesso luogo, che tu chiami esilio, è la patria di chi vi abita»[483] e dunque è sufficiente rendersi abitanti di quel luogo per non essere più esuli o stranieri.

La filosofia permette al suo allievo di capire che la patria da cui è stato allontanato non è quella terrena, ma quella intellegibile[484], che non è retta dal governo del popolo, ma da un solo signore e da lì non è lecito esiliare chi abbia deciso di dimorarvi[485]. Secondo

[480] Boezio, *De consolatione Philosophiae*, I, 3.3.
[481] Boezio, *De consolatione Philosophiae*, I, 5.2.
[482] «*Sed dic mihi, meministine quis sit rerum finis quove totius naturae tendat intentio? – Audieram, inquam, sed memoriam maeror habetavit […] – Iam scio, inquit, morbi tui aliam vel maximam causam ; quid ipse sis nosse desisti. Quare plenissime vel aegritudinis tuae rationem vel auditum reconciliande sospitatis inveni. Nam quoniam tui oblivione confunderis et exsulem te expoliatum propriis bonis esse doluisti…*»; Idem, I, 6.10, 17-18.
[483] Idem, II, 4.17 (trad.it. Chitussi, p. 55).
[484] Per i riferimenti a questo tema neoplatonico v. commento in Idem, p. 263, nt. 67.
[485] Idem, I, 5.4-5 («*Si enim cuius oriundo sis patriae reminiscare, non uti Atheniensium quondam multitudinis imperio regitur, sed εἷς χοίρανός έστι, εἷς βασιλεύς, qui frequentia civium, non depulsione laetetur, cuius agi frenis atque obtemperare iustitiae libertas est. An ignoras illam tuae civitatis antiquissimam legem, qua*

Filosofia, Boezio non ha il diritto di chiamarsi e di sentirsi esule, perché egli non è lontano dalla sua patria; tuttavia Boezio si è smarrito e il fatto di aver perduto il giusto orientamento lo rende causa del suo esilio («*Sed tu quam procul a patria non quidem pulsus es sed aberrasti! ac, si te pulsum existimari mavis, te potius ipse pepulisti*…»[486]). Boezio si sente e si definisce *exsul*, *inops* e *ignominiosus*[487], mentre un sapiente dovrebbe essere un uomo potente e ricco nei mezzi come negli onori e dovrebbe poter godere di ciò all'interno della propria patria[488]. Come si è visto nei casi precedentemente presi in analisi, la povertà e l'ignominia erano compagne costanti degli esiliati, poiché a costoro erano sottratti i beni e su di loro spesso cadeva il disonore, a meno che non intervenisse il re in persona a ristabilire la condizione del condannato al tempo precedente la condanna.

In Boezio si assiste a come l'esilio passi all'interno dell'esperienza di una sola persona dall'essere percepito inizialmente come impossibilità fisica di uscire da un luogo o di raggiungerne altri, fino ad essere definito uno stato dell'anima. Questo status psicologico era la percezione individuale del soggetto, che poteva o meno sentirsi in esilio, perché la vera patria di un *sapiens* non è un posto fisico sulla terra, bensì uno stato dell'intelletto, da cui nessuno ha il potere di bandire, ma da dove ci si può allontanare perdendosi. Boezio fu accusato, calunniato, destituito dalla sua carica, privato di una difesa, spogliato dei suoi beni, arrestato, rinchiuso, torturato e infine giustiziato. Molte di queste pratiche risultavano illegali già all'epoca e ciò è evidente nei casi di altri esili, che compaiono nelle Varie: questo vale per la tortura, la difesa negata e le false testimonianze. Nei precedenti casi si assiste all'intervento del re per rimediare alle ingiustizie commesse, mentre nel caso del filosofo sembrano venir meno le leggi in vigore, fino a quel momento onorate anche dalla massima autorità gota.

La dimensione spaziale appare divenire più vasta e simbolica, quindi anche meno incasellabile in specifiche categorie: il luogo dell'esilio non si suddivide più semplicemente in due gruppi – quello in cui si è confinati e quello da cui si è banditi – come in precedenza.

---

sanctum est ei ius exsulare non esse quisquis in ea sedem fundare maluerit? Nam qui vallo eius ac munimine continetur, nullus metus est ne exsul esse mereatur; at quisquis inhabitare eam velle desierit pariter desinit etiam mereri.»)

[486] Idem, I, 5.3.

[487] Idem, IV, 5.2.

[488] Ibidem.

Qualsiasi cosa che isoli dall'esterno è un luogo di esilio. Dopotutto, il carcere era associato all'Inferno[489], per eccellenza il luogo in cui le anime erano esiliate, più vicino a un'area spaziale di confino (magari da ricercarsi nei pressi delle isole Eolie) che a una struttura; dunque anche la cella di Boezio era di per sé un inferno e quindi un luogo di esilio. Si può fare un passo oltre e vedere come ogni impedimento a svolgere attività, umane o spirituali, rappresentasse una condanna all'esilio, diventando quella stessa situazione di impossibilità un luogo di esilio, come dimostra ancora una volta il filosofo Boezio attraverso il suo scritto.

[489] Cfr. *Var*. III 46 e XI 40.

V. L'INFLUENZA DEL CRISTIANESIMO SULLA PERCEZIONE DELL'ESILIO

1. *Esperienze d'esilio nei testi sacri*

Il tema dell'esilio è stato fortemente valorizzato dal Cristianesimo e il diffondersi del nuovo credo contribuì al ribaltamento della prospettiva. Se durante l'epoca precedente l'allontanamento dalla civiltà e dal consorzio umano non poteva avere nessuna implicazione positiva ed era un mezzo per disinnescare la pericolosità sociale dei criminali appartenenti all'élite o dei nemici politici, con il Cristianesimo l'isolamento divenne un mezzo per allontanarsi dai pericoli della mondanità e avvicinarsi a Dio. Inoltre, la solitudine favoriva la riflessione, la preghiera e la penitenza, cioè la pratica di esercizi funzionali al raggiungimento della perfezione dello spirito. Per favorire queste attività i monaci dei primi secoli intraprendevano spesso esperienze eremitiche, in completa solitudine oppure accompagnati da qualche seguace. Allo scopo di raggiungere l'elevazione spirituale agognata i religiosi si recavano in luoghi dalle caratteristiche geografiche che sfavorivano un'ampia frequentazione: le localizzazioni ideali furono individuate nel deserto per i padri orientali e in piccole isole per quelli occidentali[490]. In entrambi i casi gli anacoreti si circondavano di enormi distese costituite da un ambiente inabitabile (deserti o acque), cercando in questo modo di limitare il più possibile il contatto con la civiltà che avevano abbandonato.

Nella Bibbia appaiono diversi episodi di esilio, sia collettivo che individuale, che si declina nelle sue varie forme. Già nel libro della Genesi sono presenti due casi: nel primo si assiste al bando dal giardino dell'Eden dei primi uomini per aver disobbedito a Dio[491]. Adamo e la moglie Eva sono quindi cacciati dal loro luogo di origine per aver disatteso una legge ed è chiaro qui il valore punitivo di questo irrevocabile provvedimento divino. Nel secondo caso è il loro figlio Caino a essere bandito dalla sua terra per aver ucciso il fratello Abele. In questo episodio non solo Caino commette un crimine agli occhi di Dio, ma in-

[490] Cfr. Cap. V, 2.

[491] Gen., 3, 23-24 («*Emisit eum Dominus Deus de paradiso Eden, ut operaretur humum, de qua sumptus est. Eiecitque hominem et collocavit ad orientem paradisi Eden cherubim et flammeum gladium atque versatilem ad custodiendam viam ligni vitae*»).

frange una regola della civiltà, per questo è scacciato dal luogo in cui ha commesso il fratricidio ed è costretto a vivere come un fuggiasco e senza una patria[492]. In quanto colpevole di un delitto contro Dio, contro la famiglia e contro la convivenza tra gli uomini Caino non solo è costretto all'esilio, ma è pure condannato a una perenne fuga poiché è colpito da un provvedimento, che prevede che chiunque lo incontri sia legittimato a ucciderlo. Nell'Antico Testamento si parla anche della deportazione, intesa però come trasferimento in massa del popolo ebraico a Babilonia, che tra l'altro rappresenta per tradizione il luogo della perdizione[493]. Nel libro del profeta Daniele, che tratta di vicende avvenute durante la cosiddetta "Cattività babilonese", vi è un passo in cui Dio dà un messaggio a Nabucodonosor in forma di sogno, che egli fa interpretare da Daniele, il quale sentenzia: «*Ejicient te ab hominibus, et cum bestiis ferisque erit habitatio tua, et foenum ut bos comedes, et rore caeli infunderis*»[494]. In queste righe la vita condotta lontana dal consorzio umano accomuna colui che è espulso agli animali, per il modo infimo in cui quest'ultimo è costretto a vivere. Questo stile di vita semplice e modesto, tanto da essere ridotto all'essenziale, se nel Vecchio Testamento ricorda l'esistenza animale, in seguito si riconduce allo stile di vita dei monaci eremiti.

Nel Nuovo Testamento non ci sono dei veri episodi di esilio, almeno in senso stretto. Tuttavia, sono presenti esperienze di isolamento volontario e di vita ritirata che nei primi secoli del Cristianesimo sono state ritenute così significative da fungere da modello di vita per molti dei primi adepti, in particolar modo per chi cercava di avvicinarsi a Dio attraverso l'allontanamento dal resto del mondo. Quello che potrebbe essere considerato il primo eremita "cristiano" è Giovanni detto il Battista, che venne identificato nei Vangeli come colui del quale il profeta Isaia aveva preannunciato la venuta, dicendo: «Voce di uno che grida nel deserto»[495]; infatti di questa figura è detto che egli vivesse nel deserto vestito di pelli e nutrendosi di ciò che trovava in quel inospitale habitat[496]. Non a

[492] Gen., 4, 11; 14 : «*Nunc igitur maledictus eris procul ab agro, qui aperuit os suum et suscepit sanguinem fratris tui de manu tua! [...] ecce eicis me hodie a facie terrae et a facie tua abscondar et ero vagus et profugus in terra omnis igitur qui invenerit me occidet me*».

[493] Per la precisione se ne tratta: nel Secondo Libro dei Re, nel Secondo Libro delle Cronache (o Paralipomeni), in Esdra, Neemia, Geremia, Lamentazioni, Ezechiele, Daniele, Aggeo, Zaccaria e in alcuni Salmi.

[494] Dan. 4, 22. La stessa sentenza è ripetuta anche in Dn. 4,29, Dn. 4, 29, Dn. 4, 30 e infine in Dn. 5, 21.

[495] Mt. 3, 3 («*in diebus autem illis venit Iohannes Baptista praedicans in deserto Iudaeae et dicens paenitentiam agite adpropinquavit enim regnum caelorum hic est enim qui dictus est per Esaiam prophetam dicentem vox clamantis in deserto parate viam Domini rectas facite semitas eius*»). Idem in Lc. 3, 4, in Mc. 1, 3 e in Gv. 1, 23.

[496] Mc. 1, 6.

caso la Chiesa elesse Giovanni Battista a patrono dei monaci, i quali presero a modello la sua vita solitaria, ritirata e semplice, tutta votata alla preghiera. I monaci orientali seguirono il suo esempio estremo ritirandosi anch'essi nel deserto, mentre quelli occidentali – per i quali era più difficile raggiungere quel particolare ambiente – cercarono un'alternativa dimensione spaziale che avesse in sé il medesimo significato, ricercando e ricreando quel deserto in luoghi similmente isolati, a partire proprio dalle isole, dove essi installarono i loro eremi, in mezzo alle acque che fungevano da deserto. Nei quattro Vangeli si menzionano spesso episodi in cui il Messia ricercava luoghi deserti dove andare a pregare. In questo caso gli evangelisti si riferiscono a zone abitualmente non frequentate, sottintendendo semplicemente la ricerca della solitudine necessaria alla preghiera. Vi è anche il caso in cui i quattro evangelisti affermano che il Cristo si ritirò anch'egli nel deserto, per ispirazione divina, poiché si dice che fu spinto dallo Spirito Santo ed è il caso in cui Gesù vagò nel deserto per quaranta giorni per essere tentato da Satana[497].

Per la verità, all'interno della raccolta degli scritti che compongono il Nuovo Testamento è presente un caso di esilio inteso nel senso stretto del termine, per la precisione si tratta di una *relegatio in insulam*. Questa relegazione si trova nell'Apocalisse di Giovanni, nella quale l'autore sostiene di trovarsi sull'isola di Patmos a causa della parola di Dio e della testimonianza di Gesù[498]. Rimanendo nell'ambito della predicazione apostolica è possibile scorgere nelle lettere di Paolo come per i primissimi cristiani l'esilio fosse già un tema cui fare ricorso per trasmettere l'idea di come la vera vita fosse quella dell'anima nel regno celeste, infatti in una delle lettere ai Corinzi esso afferma che «siamo in esilio lontano dal Signore finché abitiamo nel corpo»[499]. Va notato che per affermare questo concetto il traduttore utilizza il verbo *peregrinor*, un termine che verrà ripreso e che diventerà il cuore del monachesimo irlandese, come si vedrà in seguito[500]. Un'ultima osservazione riguardante il lessico, va fatta per avere un brevissimo paragone con le altre fonti qui prese in esame. Nella versione latina della Bibbia, la Vulgata tradotta da Girolamo tra

[497] Mt. 4, 1; Mc. 1, 12-13.
[498] «*Ego Ioannes, frater vester et particeps in tribulatione et regno et patientia in Iesu, fui in insula, quae appellatur Patmos, propter verbum Dei et testimonium Iesu*», Ap. 1, 9.
[499] 2Cor. 5, 6.
[500] Cfr. cap. V, 3.

la fine del IV e l'inizio del V secolo, nonostante vi si narrino diversi casi di esilio il suo traduttore non fa mai ricorso alla terminologia specifica che lo indica, in nessuna delle forme più specifiche del lessico giuridico.

Da questi pochi ed essenziali cenni è possibile ricavare una breve riflessione funzionale all'analisi dell'influenza sull'esilio data dal Cristianesimo e dai suoi testi fondanti. Innanzitutto, nella Bibbia il deserto è il luogo per eccellenza in cui allontanare e abbandonare un individuo sgradito a Dio o al suo popolo. Di per sé non rappresenta mai qualcosa di positivo, è piuttosto un luogo simbolico che si fa mezzo, attraverso il quale purgare l'anima o scontare le colpe[501]. Nonostante il valore punitivo attribuito al deserto, nei Vangeli vi si ricorre volontariamente: i pericoli che esso rappresenta e contiene sono funzionali a vivere un'esperienza edificante in quella dimensione che è ostile per il corpo ma salvifica per l'anima. Dall'episodio del ritiro di Gesù nel deserto prima della sua Passione è possibile vedere come sia Dio a spingere a vivere questa esperienza di isolamento, la quale però non è finalizzata a una immediata salvezza, poiché lo scopo primo è un'ulteriore prova, cioè la tentazione demoniaca[502]. Anche nella traslazione che si ha di questa narrazione nell'esperienza eremitica, Dio ispira i suoi eletti a cercare un ambiente che possa essere definito "deserto", affinché essi siano messi alla prova proprio dalle insidie che queste aree hanno in sé, come la solitudine, la privazione, la carenza di risorse, ecc... D'altra parte, anche la civiltà è fonte continua di tentazioni e in quest'ottica il deserto è un luogo che per sua stessa costituzione concilia la riflessione e la serenità necessaria alla preghiera.

[501] Come ad esempio i quarant'anni nel deserto del popolo d'Israele dopo l'uscita dall'Egitto come punizione per la loro idolatria, a riguardo cfr. il libro dell'Esodo.
[502] Mc. 1, 12-13; Mt. 4, 1; Lc. 4, 1.

2. *Il punto di svolta di Lerino: il rifiuto del mondo e la lode dell'eremo*

Un esempio molto evidente di come il Cristianesimo abbia valorizzato in senso positivo gli aspetti tipici e punitivi dell'esilio (come l'esclusione sociale e l'isolamento), convogliati poi nell'eremitaggio, è il caso di Lerino. Le *Îles de Lérins* sono un piccolo arcipelago al largo della costa meridionale francese, che fronteggiano a meno di un chilometro e mezzo il Capo de la Croisette (vicino Cannes). L'arcipelago è composto da due isole maggiori: l'isola più grande, *Lero*, si trova più a nord e oggi prende il nome di Sainte-Marguerite, mentre la più piccola, *Lerino,* è l'odierna Isola di Saint-Honorat, che si trova a meno di un chilometro dalla precedente e dà il nome all'intero gruppo. Attorno a queste ci sono altri isolotti minori disabitati[503]. Lero e Lerino ebbero entrambe un ruolo fondamentale nel monachesimo occidentale, nella più famosa Lerino si insediò una comunità monastica in rapida evoluzione numerica, mentre nell'altra si esercitava più sporadicamente l'anacoretismo[504]. Secondo la tradizione l'asceterio di Lerino fu fondato da Onorato, un asceta originario della Gallia, il quale dopo lunghe peregrinazioni scelse quell'isola come sede per la sua vita eremitica, per lo *squalor loci* fatto di vegetazione intricata e creature selvatiche pericolose, che per inospitalità l'avvicinava al deserto[505]. La data di fondazione è ad oggi incerta, ma l'ipotesi più probabile la colloca all'inizio del V secolo[506].

Le isole rappresentavano l'ambiente naturale ideale per coloro che in Occidente aspiravano a imitare le esperienze eremitiche, che in Oriente si svolgevano nel deserto. L'insularità – oltre a fornire la separazione ambita dai monaci, al fine di circondarsi di silenzio e dedicarsi alla cura dell'anima – permetteva anche di essere lontani dal controllo delle autorità civili ed ecclesiastiche, quindi garantiva una maggiore libertà. Come spesso capitava, l'esempio di un eremita si diffondeva rapidamente, dando lustro al personaggio il quale veniva caricato di santità e ciò richiamava molti altri suoi emuli a raggiungere il monaco, attorno al quale andava via via a costituirsi una comunità sempre più numerosa, la qual cosa rendeva presto necessario dotarsi di una regola[507].

[503] V. immagine 14.
[504] Pricoco, *L'isola dei santi*, p. 25.
[505] Ivi, p. 29.
[506] Ivi, pp. 30-40;
[507] Ivi, pp.77-93.

Senza addentrarsi nel dettaglio della storia del celebre monastero insulare e degli importanti personaggi ad esso legati, è interessante soffermarsi su due particolari opere ivi composte da uno dei membri più illustri della comunità di monaci dei primi secoli, cioè Eucherio di Lione[508]. Eucherio arrivò all'isola di Lero con la moglie e i due figli nel secondo decennio del V secolo e scelse di dimorare sull'isola maggiore poiché su Lerino si stava già sviluppando una comunità cenobitica e sulla quale erano presenti anche abitazioni adibite a celle per gli asceti, che praticavano l'anacoretismo di tipo egizio[509]. Eucherio è l'autore di due testi che ben illustrano l'influenza che il Cristianesimo ebbe nel V secolo nel valorizzare l'esilio, trasformando l'esule in eremita e questi due scritti sono il *De laude eremi* e il *De contemptu mundi*. Il primo in ordine cronologico è la 'Lode dell'eremo', che fu composta tra il 428 e il 429[510], mentre 'Il rifiuto del mondo' è datato dallo stesso autore all'anno 1184 dalla fondazione dell'Urbe, il che lo colloca all'incirca all'anno 430[511]. Queste due opere sono ben distinte per struttura: la prima appare come una trattazione elogiativa, in cui l'autore enuncia tutti i motivi per i quali è da preferire la vita nel "deserto", per sostenere i quali elenca numerosi esempi, presi dai testi sacri. Il secondo testo è un'epistola indirizzata a un non meglio identificato Valeriano, consanguineo di Eucherio, al quale il monaco scrisse per esortarlo a lasciare il mondo e dirottare la sua passione per gli studi filosofici verso quelli teologici[512]. Eppure, a mio parere, questi due scritti per contenuti sembrano due parti del medesimo, poiché nell'insieme sono un trattato in cui l'autore indica cosa elogiare (l'eremo) e cosa disprezzare (il mondo); in entrambi i casi la vita monastica ed eremitica sono la via della salvezza, che trova la sua espressione migliore proprio nelle isole di Lerino e nella vita monastica che lì si conduce.

Eucherio, che ha come principale pubblico i suoi confratelli lerinesi, traccia per loro la strada verso la vita eterna e in particolar modo nel *contemptus* prevale un'accorata esortazione da parte dell'autore a perseguire la strada che si allontana dal mondo. È infatti centrale la tematica anti-secolare della "separazione" – ossia l'abbandono della società e la pratica della vita monastica, in forma solitaria o comunitaria – per affermare la quale

[508] Eucherius 3, *PLRE*, II, p. 405.
[509] Pricoco, *L'isola dei santi*, pp. 39-40.
[510] Ivi, p. 37.
[511] Id. *Il rifiuto del mondo*, pp. 14-15.
[512] Eucherio, *De contemptu mundi*, ll. 693-720.

Eucherio insiste ripetutamente lungo tutto il testo su come la vita terrena sia ricolma di reali pericoli e gioie effimere e su come la cura dell'anima debba prevalere su quella del corpo[513]. La "separazione" diviene quindi un ideale da perseguire attivamente e non bastava cercare un deserto interiore, occorre recarvisi fisicamente[514]. Un monaco che aspiri alla vita eterna non solo deve rifiutare il sistema di valori mondano, deve altresì abbandonare la società che tale sistema crea, trasmette e perpetua. Come un esule egli deve lasciare dietro di sé i suoi beni, gli interessi e le attività economico-politiche, lo stile di vita, la patria, la casa, la famiglia e gli affetti in generale[515].

Ma qual è allora l'alternativa al mondo? Eucherio lo aveva già anticipato nella sua opera precedente: «L'alternativa alla vita nel secolo è l'eremo monastico. Dimorarvi significa restare nel mondo solo fisicamente, ma esserne fuori con lo spirito; significa non lasciare la patria eppure vivere in essa come uno straniero o un esule»[516]. Eucherio idealizza l'eremo come luogo ideale dove condurre un'autentica esperienza monastica, lontano dalla tentazione e dalla possibilità di commettere peccato[517]. La *Laus* rappresenta l'elogio che Eucherio fa della vita ascetica e dell'eremo dove è possibile condurla; tale luogo è un vero e proprio rifugio per l'anima dai pericoli, dalla fatica e dalla tentazione e dunque è la via diretta verso la vita eterna[518]. L'eremo per eccellenza è il deserto. Eremo e deserto sono quindi sinonimi e un buon monaco che aneli alla vita eterna ricerca questi luoghi apparentemente inadatti alla vita, ma creati da Dio appositamente per questo scopo, quale sua dimora prediletta[519]. La terminologia concorre a sottolineare l'importanza della "separazione" garantita dell'eremo, infatti i termini che appaiono più spesso sono: *eremus, desertum, remotio, remotus, secedere, solitudo, solus, claudere, claustrum, conclave,*

[513] Pricoco, *L'isola dei santi*, pp. 144-154.
[514] Ivi, p. 132; Id., *Elogio dell'eremo*, p. 53.
[515] Eucherio, *Elogio dell'eremo*, VII 3; XXX 1-2.
[516] Pricoco, *L'isola dei santi*, pp.135-136. Il riferimento all'esilio è approfondito nella nt. 24.
[517] Eucherio, *Elogio dell'eremo*, XXXI 2. L'autore dà delle definizioni di eremo in *De laude eremi* III 3 e XXVIII 1.
[518] Dessì – Lauwers, *Désert, Église, Île sainte. Lérins et la santification del îles monastiques de l'Antiquité à la fin du Moyen Âge*, pp. 231-280.
[519] Eucherio, *Elogio dell'eremo*, V 1-2.

segegare, seponere, tegere. L'eremo è al tempo stesso una fortezza difensiva e l'anticipazione del paradiso, come una *civitas Christi* in cui dimora il popolo degli asceti[520]. Le motivazioni che spingono Eucherio a giustificare la sua forte convinzione sull'importanza di esularsi dal mondo provengono direttamente dalle scritture, nelle quali l'autore vede chiaramente la volontà di Dio di condurre i suoi eletti nel deserto attraverso i quarant'anni nel deserto del popolo di Israele al seguito di Mosè (con il quale ritorna il tema di esilio e *peregrinatio*), la predicazione del Battista, le numerose volte in cui il Cristo stesso vi si recò a pregare spinto dallo Spirito Santo e gli che cercarono la solitudine nel deserto egizio[521].

L'importanza di queste opere sta nel fatto che Eucherio rende evidente la centralità del V secolo nel cambiamento di prospettiva attraverso la quale la separazione tipica dell'esilio passa dall'essere un aspetto negativo a positivo con l'esaltazione della vita monacale, soprattutto quella degli anacoreti. Inoltre, è detto esplicitamente che l'esempio da imitare e l'insegnamento da apprendere proviene direttamente dai testi sacri, quindi è il volere divino. La diffusione degli eremiti in Occidente e le parole di esortazione di Eucherio mostrano il completo ribaltamento della prospettiva rispetto all'esilio, pur mantenendo inalterate tutte le caratteristiche tipiche di questa pratica. In altre parole, la vita nell'eremo – proprio come quella in esilio – è caratterizzata dalla solitudine e dall'abbandono del mondo, inteso come vita attiva. Il ribaltamento sta nel fatto che l'esilio è l'allontanamento dalla civiltà, mentre per l'eremita è il mondo "esterno" a essere per lui luogo di sofferenza e lontananza dalla vita vera, cioè quella contemplativa. Un punto in comune tra l'esule e l'eremita è la necessità e la conseguenza di lasciare dietro di sé oltre al mondo con le sue attività, anche i propri affetti. Chi si reca all'eremo deve lasciare persone e luoghi cari, ma in cambio riceverà la garanzia di santità, attraverso la purgazione che l'eremo offre, così come l'esilio offre la redenzione delle colpe.

[520] Ivi, XXXVIII 2.
[521] Lenkaitytė, *Eucher interprète de la Bible dans l'« Éloge du désert »*, pp. 83-104.

3. *Paradisi, inferni ed eremi insulari nella* Navigatio sancti Brendani

La *Navigatio sancti Brendani* è un racconto più odeporico e fantastico che agiografico, che può esserci utile per constatare la visione che all'epoca della sua composizione si ebbe sia riguardo le isole, sia delle esperienze religiose eremitiche che su di esse avevano luogo frequentemente nei secoli iniziali del Medioevo. Di questa narrazione si possiede la prima testimonianza scritta in due manoscritti, oggi conservati uno a Londra e uno a Monaco e posteriori alla prima metà del X secolo come datazione[522]. Queste versioni derivano da una una *Vita* di età altomedievale oggi perduta e appartengono a due tradizioni di trasmissione distinte, di cui non sono i capostipiti, bensì il prodotto di decenni di copie fatte in precedenza, andate perdute a causa delle devastazioni subite dalle biblioteche irlandesi, che provocarono un vuoto nella tradizione manoscritta fino al XII secolo[523]. Di questi manoscritti non si conosce la sede della redazione ma l'autore era originario dell'Irlanda e ciò emerge con chiarezza dall'uso della lingua antico-irlandese, dai riferimenti geografici e topografici, dalle descrizioni dei luoghi e dalla conoscenza di usi, cultura e di tecniche, oltre che dalle scelte stilistiche tipiche della letteratura irlandese[524]. Le vicende narrate nei due testi trattano di una figura storicamente esistita, cioè il monaco irlandese Brendano di Clonfert, di cui ci sono state trasmesse anche informazioni riguardo la sua appartenenza al gruppo parentale (tribù, stirpe d'origine e discendenza[525]), che permette di individuare nel sud-ovest dell'Irlanda il luogo della sua provenienza, poiché Clonfert, al centro dell'isola, fu la sede della sua principale fondazione monastica. Secondo diversi annali ibernici, che si rifanno tutti a un a cronaca dell'inizio del VIII secolo, Brendano nacque intorno all'ultimo quarto del V secolo nel Munster e morì quasi centenario negli anni '70 del secolo successivo e fu sepolto nel suo monastero a Clonfert.

La *Navigatio* di san Brendano è un'opera emblematica del monachesimo irlandese del primo Medioevo incentrato sulla *peregrinatio pro Christo*. L'importanza di questa opera per il tema dell'esilio sta proprio nella pratica della peregrinazione di questi monaci,

[522] Ms. L: Brit. Lib. Add. 36736; ms. M: Clm. 17740.
[523] Mackley, *The Legend of St. Brendan: A Comparative Study of the Latin and Anglo-Norman Versions*, pp. 13-30.
[524] Nel quarto capitolo infatti è descritta in modo fedele e accurato la tecnica di costruzione dell'imbarcazione che sarà utilizzata per intraprendere il viaggio.
[525] *Navigatio*, cap. I, 1.

poiché questo tipo di pellegrinaggio era percepito come un volontario esilio, un continuo viaggio senza una meta predeterminata, in cui i monaci si lasciavano guidare dalla Provvidenza divina cui si affidano, come mezzo ascetico. Gli itinerari erano costellati di tappe in cui spesso avvenivano fondazioni monastiche e di frequente la meta era un nuovo eremo in cui il monaco girovago si fermava per stabilirsi alla ricerca dell'isolamento necessario all'ascesi dello spirito. Il pellegrino, come un esule, lasciava la sua patria e la famiglia per diventare uno straniero e tale accostamento dal VII secolo diede il nome a queste figure di *deorad Dé*, ovvero 'esule di Dio'[526]. L'esilio dei monaci in *peregrinatio* era volontario, ma era anche una necessità, poiché attraverso di esso chi lo intraprendeva poteva aspirare a raggiungere la perfezione spirituale. Questo tipo di esilio era itinerante ma nel caso in cui il monaco avesse trovato una sede, questa si localizzava solitamente in un eremo, spesso insulare, come è possibile vederne ancora oggi traccia in piccole isole inospitali e di difficile accesso al largo delle coste d'Irlanda[527]. I monaci irlandesi che prendevano la via dell'esilio volontario lasciavano la loro terra per un altro luogo irlandese, o per recarsi oltre mare, nelle isole minori, oppure più lontano, raggiungendo il continente[528]. Dal VIII secolo in poi l'*homo viator* fu scoraggiato e spinto a praticare la *stabilitas* e della vita cenobitica, che permetteva un maggiore controllo sui *peregrini*[529].

La Navigazione di san Brendano va letta come «metafora della *peregrinatio* e della vita monastica protesa al paradiso»[530]. In questo viaggio escatologico l'abate e i suoi monaci dovettero affrontare delle avventure, che misero alla prova le loro virtù e la loro fede nel costante ausilio di Dio, il quale avrebbe provveduto loro sia in caso di pericolo sia negli approvvigionamenti. La *Navigatio* porta in sé sia la concezione del monaco eremita e in pellegrinaggio, dovuta alla cultura da cui trae origine il racconto, sia l'accezione del mo-

[526] Clayton, *Hermits and the Contemplative life in Anglo-Saxon England*, pp. 147-175; Latvio, Neimed – *Exploring Social Distinctions and Sacredness in Early Irish Legal Sources*, pp. 220-242.
[527] Ne sono un esempio il piccolo monastero insulare di Skellig Michael (nelle acque a sud-ovest dell'Irlanda), la cui fondazione è tradizionalmente collocata nel VI secolo (la prima attestazione scritta però è della fine dell'VIII) e quello di Inishmurray (in quelle di nord-ovest) fondato intorno alla seconda metà del VI secolo. Horn – Marshall, *The Forgotten Hermitage of Skellig Michael*, pp. 10; Edwards, *The Archaeology of the Early Medieval Celtic Churches*, cap. 11.
[528] Thom, *Early Irish Monasticism*, pp. 151-1 58; Bitel, *Isle of the Saints*, pp. 222-234.
[529] Silva Goems, *Peregrinatio e stabilitas: monaquismo e cristandade ocidental do século VI A VIII*, pp.83-98.
[530] Orlandi – Guglielmetti (a cura di), *Navigatio sancti Brendani*, p. CXXII.

nachesimo più votato alla vita in comune tipica dei secoli in cui i manoscritti furono prodotti: infatti in ben due punti è intonato il salmo "Oh quanto è bello e piacevole che i fratelli abitino insieme!"[531], una delle due volte è affermata da un santo eremita, il che mostra come la prospettiva sia cambiata e si voglia spingere i religiosi a preferire la vita in comune[532]. Il viaggio di san Brendano, dunque, raffigura simbolicamente e allo stesso tempo il cammino escatologico del monaco verso la salvezza della sua anima, l'ideale monastico dello stile di vita eremitico che avviene con l'isolamento, ma anche la simbologia delle isole esistente durante quei secoli, che voleva trasmettere l'immagine di un luogo che passava dall'essere il posto adatto a mettere in pratica punizioni, a quello in cui cercare la purgazione, fino ad essere un luogo salvifico proprio per quest'ultimo motivo.

Il testo della navigazione può essere suddiviso in ventotto capitoli, che corrispondono ad altrettanti episodi. Il primo è introduttivo: contiene l'antefatto e spiega il contesto in cui si svolge la vicenda. Brendano, abate di una vastissima comunità monastica composta da circa tremila monaci, viene a conoscenza dall'abate Barindo[533] che il figlio di quest'ultimo, Mernòc, «*voluit esse solitarius*»[534] sull'*Insula Deliciosa*. Andato a fargli visita, Barindo insieme a suo figlio raggiunse la *Terra Repromissionis Sanctorum* e al suo ritorno raccontò tutto al confratello Brendano, il quale decise di intraprendere lo stesso viaggio insieme ad altri monaci, per poter raggiungere anch'egli la Terra Promessa dei Santi. Brendano decise così di partire alla volta della medesima meta, cioè il *paradiso Dei*[535] sostenendo «*Decrevimus enim peregrinari diebus vitae nostrae*»[536]. Dunque, a dare il via alla *peregrinatio* del protagonista è la volontà di seguire l'esempio di un eremita ritiratosi su di un'isola, che già dal nome si prospettava come un luogo di delizie terrene e celesti. Brendano e i suoi seguaci sceglievano di vivere come esuli, lasciando le famiglie e rinunciando al diritto di ereditare, poiché il vagare al quale si stavano apprestando era l'essenza stessa del monaco[537].

[531] Ps. 133, 1.
[532] *Navigatio sancti Brendani*, XI 35 e XXVI 15.
[533] Corrisponderebbe a Barrind abate del monastero di Drumcullen (contea di Offaly), morto nel 548 o nel 552.
[534] *Navigatio sancti Brendani*, I 7.
[535] Ivi, I 32.
[536] Ivi, V 2.
[537] Ivi, II 5 («*Nonne parentes nostros dimissimus? Nonne hereditatem nostram despeximus?*»).

Il viaggio di Brendano è un pellegrinaggio della durata complessiva di sette anni, alla ricerca della versione cristianizzata dell'Isola dei Beati destinata alla fine dei tempi alle anime più meritevoli[538]. Durante questo percorso l'abate si imbatté prima in altre isole, ognuna delle quali sembra avere un insegnamento o un messaggio da trasmettere al santo. La prima ricorda il girone dantesco riservato agli ignavi questo luogo è un limbo in cui giungono le anime che durante la caduta degli angeli ribelli non si schierarono e lì dimorano nei giorni di festa in forma di uccelli bianchi, dove non subiscono né castighi né ricevono premi. Quel luogo è chiamato *Paradiso Avium*, cioè 'Paradiso degli Uccelli'; ritengo sia il caso di notare che *avium* significa anche luogo deserto o remoto e in questo caso anche tali significati sono coerenti con l'isola che è inabitata e difficile da raggiungere. Questa particolare isola non pare possedere caratteristiche o condizioni particolarmente positive o negative e a mio parere sembra rappresentare molto bene alcuni degli aspetti tipici degli eremi e dei luoghi di esilio: la solitudine e la difficile accessibilità data dal posizionamento.

Una delle tappe successive del viaggio del santo avviene su un'isola che ospita la comunità monastica di Ailbe o Albeo (*Insula Familiae Ailbei*[539]), figura semileggendaria di un monaco irlandese e pellegrino, morto nel secondo quarto del VI secolo tra il 527 e il 542[540]. Essi osservavano come regola il rispetto di un costante silenzio, interrotto solo per intonare canti e orazioni[541]. I monaci di s. Ailbe stanziati su quell'isola erano destinati a vivere lì sino al giorno del Giudizio, senza mai invecchiare o ammalarsi e senza doversi preoccuparsi di procurarsi il sostentamento e l'olio per le lampade, poiché tutto era fornito loro in base alle necessità da una misteriosa provvidenza[542]. L'isola della comunità di Ailbe rappresenta la difficoltà di vivere in un luogo remoto, soprattutto per la difficoltà dell'approvvigionamento, aspetto che rendeva particolarmente punitivo essere destinati a vivere in quella particolare realtà geografica, ma indica anche la necessità per i religiosi affidarsi fiduciosamente alla Provvidenza, la quale rende indispensabile il trovarsi in un luogo inospitale affinché essa possa manifestarsi.

---

[538] «*Dominus enim revelavit vobis istam terram quam daturus est suis sanctis*», Ivi, I 21.
[539] Ivi, XII 74.
[540] *AASS*, vol. Sept. IV, pp. 26-31.
[541] Thom, *Early Irish Monasticism*, pp. 86-94.
[542] *Navigatio sancti Brendani*, XII.

Dopo l'isola chiamata paradiso ma che è in realtà un limbo e l'isola in cui vive la comunità di sant'Ailbe, l'imbarcazione con i religiosi fa tappa all'isola degli anacoreti[543], detta anche Isola degli Uomini forti[544]. Il passaggio su questa terra mette in evidenza come la *peregrinatio* in quanto esilio era percepita anche come sacrificio; infatti in ambito irlandese si riteneva che ci fossero tre tipologie di martirio: quello rosso era il martirio in senso più stretto e tradizionale, cioè quello per mezzo del quale si perdeva la vita, il secondo tipo, bianco, prevedeva verginità e ascesi, mentre il terzo tipo, azzurro, contemplava pentimento e autoflagellazione oppure pellegrinaggio e missione. Queste tre categorie cromatiche corrispondono alle tre schiere degli Uomini Forti sull'isola degli Anacoreti e la *fortitudo* era una delle caratteristiche tipiche dei màrtiri[545]. In questa ascensione alla perfezione si assiste a quella che ritengo essere una sorta di evoluzione o crescita delle prove e di chi le subisce e supera: i fanciulli indossano la veste candide, che rappresentano il primo passo che i monaci devono compiere nel loro percorso spirituale, attraverso l'astinenza dai bisogni del corpo. Essi infatti per la giovanissima età non subiscono ancora le pulsioni sessuali e vivono senza affanno il primo livello del sacrificio. Il secondo gruppo è quello dei giovani, che portano la veste del colore dei giacinti e rappresentano il traguardo successivo, che i monaci irlandesi mettono in pratica con il loro costante girovagare. Gli uomini adulti che vivono in esilio (volontario o imposto) vengono meno ai loro doveri familiari, rifiutandosi o non potendo trasmettere il proprio sangue e i propri possedimenti. La porpora portata dagli anziani rappresenta l'estremo sacrificio, che però non è richiesto agli asceti, poiché a loro Dio concede di vivere nella carne fino alla fine del mondo. Tra queste tre tipologie quella prediletta dal monachesimo insulare è quella della *peregrinatio*, che è infatti innalzata a ideale di vita religiosa.

Dopo aver incontrato delle isole che sembrano l'anticamera dell'Aldilà, i monaci con il loro abate incontrano delle isole infernali. La prima isola appare tale anche nell'aspetto, giacché pare avere le caratteristiche tipiche delle isole vulcaniche: «*insula […] rustica, saxsosa atque scoriosa, sine arboribus et herba…*»[546]. Inoltre, è detto che fosse

[543] Ivi, XII 64.
[544] *Navigatio*, XVII.
[545] Orlandi – Guglielmetti (a cura di), *Navigatio sancti Brendani*, p. 159 (r. 10).
[546] *Navigatio*, XXIII 1.

piena di fucine e abitata da un popolo di fabbri, barbari (*barbarus*[547]) tenebrosi (*tenebrosus*[548]) e focosi (*igneus*[549]). Il paesaggio e i suoi abitanti appaiono come un tutt'uno nelle caratteristiche descrittive; sembrano provenire dalle stesse fiamme che hanno carbonizzato la vegetazione dell'isola e la pelle dei fabbri, il che attribuisce a tutto un aspetto infernale, cui il racconto allude. La vicenda è speculare all'episodio omerico di Odisseo nell'isola dei Ciclopi: analogamente i fabbri scagliano grossi massi contro la nave di Brendano in allontanamento[550]. Come già visto i ciclopi erano considerati gli aiutanti del dio Vulcano, fabbro degli dèi[551]. Nella professione del fabbro, che qui pare essere tipica dei luoghi infernali, c'è anche l'implicito riferimento a Tubalcain, «il fabbro, padre di quanti lavorano il bronzo e il ferro»[552], discendente di Caino, condannato da Dio a essere «ramingo e fuggiasco sulla terra»[553], per aver ucciso il fratello. Quando il santo si allontanò, l'isola «*apparuit quasi tota arsa*»[554] ed emise per mezzo dei suoi abitanti un forte ululato e anche un potente fetore[555], che annunciava che quell'isola era l'avamposto dell'Inferno («*quia sumus in confinibus infernorum*»[556]). Anche le sensazioni uditive e olfattive richiamano il vulcano, sebbene sembrino provenire dai fabbri, il che li fonde in un tutt'uno: le caratteristiche geologiche del vulcano si antropomorfizzano nei fabbri, per dare una descrizione a tutto tondo dell'Inferno, che sebbene si trovi sulla terra ha comunque una dimensione ultramondana.

Subito dopo essersi imbattuti in quel luogo infernale è avvistato quello che si rivela essere l'Inferno vero e proprio, che si trova anch'esso un'isola vulcanica («*mons altus […] et valde fumosus erat in summitate […] et coloris carbonis*»[557]), dove uno dei monaci è trattenuto e trascinato dai demòni, come se fosse travolto dalla lava del vulcano, per aver meritato di finire tra i tormenti e le fiamme[558]. Anche in questo racconto – geograficamente lontano dall'Italia gota – le isole vulcaniche sono associate all'inferno e all'esilio,

[547] Ivi, XXIII 8.
[548] Ivi, XXIII 5.
[549] Ibidem.
[550] *Navigatio*, XXIII, 9.
[551] Cfr. cap. V, 2.2.3.
[552] Genesi, 4, 22.
[553] *Navigatio*, IV 14.
[554] Ivi, XXIII 13.
[555] Ivi, XXIII 14.
[556] Ivi, XXIII 15.
[557] Ivi, XXIV, 1-3.
[558] Ivi, XXIV, 7.

alla punizione delle anime e dei corpi, al bando dal paradiso e dalla civiltà umana. Dopo essersi lasciato alle spalle le isole infernali, Brendano e i suoi compagni incontrano su uno scoglio Giuda, il quale, per benevolenza divina, ha una tregua dai tormenti durante i periodi festivi, lontano dall'Inferno, cui è stato condannato. In questo parte è scritto:

> «*Beatus Brendanus coepit interrogare illum: quis esset aut pro qua culpa missus est ibi, seu quid meriti habuit ut talem poenitentiam sustineret. Cui ait : « Ego sum infelicissimus Iudas atque negotiator pessimus. Non meriti habeo istum locum sed misericordiae ineffabilis Iesus Christi. Non mihi computator poenitentiae locus sed indulgentiae redemptoris propter honorem dominicae resurrectionis" (nam erat dies dominicus tunc).*»[559]

Qui si parla di Giuda e della sua dannazione usando gli stessi termini con cui ci si riferisce a un condannato al carcere o all'esilio per un qualche reato commesso. Giuda è un *captivus*[560]: reo di una grave colpa è stato condannato a dover trascorrere l'eternità in un luogo di penitenza. Come nel decreto di indulgenza di Cassiodoro[561], anche qui – sebbene non altrettanto esplicitamente – vi è il paragone del carcere con l'Inferno e viceversa, sia come luogo da cui non si può uscire, sia per le torture (*tormenta*[562] *e cruciare*[563]), cui le anime o i corpi reclusi sono costantemente sottoposti. In entrambi i casi – in Cassiodoro e nella *Navigatio* – è prevista la possibilità per il dannato di ricevere un'indulgenza, in occasione di qualche festività religiosa. Con la Varia XI 40 Cassiodoro emanava un'indulgenza che apriva le porte del carcere per alcune categorie di condannati, mentre Giuda riceve la possibilità di godere periodicamente del refrigerio delle acque del mare, al riparo dalle fiamme della montagna che lo bruciano[564] e dai diavoli che lo percuotono senza sosta[565]. Nonostante la temporanea pausa domenicale dalla sua agonia dimostri come il ruolo di

[559] Ivi, XXV 7-9.
[560] Ivi, XXV 29.
[561] Cfr. cap. IV 1.1.3.
[562] Ivi, XXIV 7.
[563] Ivi, XXV 14 e 15.
[564] «*Nam ardeo sicut massa plumbi liquefacta in olla die ac nocte in medio montis quem vidisti*»; Ivi, XXV 11.
[565] Ivi, XXV 13.

Giuda sia stato fondamentale e necessario per la redenzione del mondo, egli è bandito per l'eternità dal Paradiso ed è costretto alla relegazione perpetua sull'isola degl'inferi.

Dopo essersi lasciato alle spalle l'isola sede dell'Inferno, Brendano approda a una nuova isola, che ospita la santità. Lì avviene l'incontro con *Paulus heremita spiritualis*[566], monaco del monastero di san Patrizio[567], il quale ricevette ordine dal suo abate, appena trapassato, di lasciare i suoi confratelli e salpare per mare, lasciandosi trasportare dal volere di Dio, per raggiungere l'eremo dove trascorrere la sua vita in contemplazione e solitudine fino al giorno della sua morte. Qui le tematiche insite in questo luogo insulare e nella vicenda del suo abitante sono diverse: intanto il protagonista è il seguace del monaco simbolo del cristianesimo irlandese, ossia del patrono d'Irlanda s. Patrizio, a dimostrazione di come la vita eremitica e la peregrinazione per raggiungerla siano il marchio identitario dei monaci irlandesi. Questo concetto è ulteriormente rafforzato dal fatto che l'eremita Paolo riceve l'ordine dal santo in persona... o meglio in spirito; essendo deceduto ciò garantisce che questa sia la volontà di Dio, del quale Patrizio si fa portavoce. Inoltre, questo personaggio sembra fare riferimento a un omonimo, cioè a Paolo di Tebe[568], ricordato dalla Chiesa per essere stato il primo eremita della storia cristiana, per questo pioniere e simbolo di questo nuovo stile di vita, praticato in luoghi desertici. Altri temi in questo capitolo sono la *peregrinatio* e la provvidenza: Paolo riceve l'ordine di farsi trasportare passivamente dai flutti del mare, cioè di vagare senza una destinazione da lui stabilita, affidandosi alla volontà divina, la quale lo farà approdare all'eremo prescelto per lui.

Il viaggio di Brendano è ciclico ed è per questo che rappresenta bene la *peregrinatio*. Il girovagare dei monaci irlandesi è un cammino che non si ferma mai: pur avendo una meta finale, essa si colloca in una dimensione spirituale ed extra terrena. La peregrinazione di Brendano difatti compie un percorso che, essendo circolare, rappresenta l'eternità. Le tappe fin qui descritte sono ripercorse annualmente e tra queste c'è anche la sosta su *Iasconius*, un gigantesco pesce mostruoso, che i monaci inizialmente credono essere

[566] Ivi, XXVI 6.
[567] *AASS*, vol. Mar. II, pp. 512-589.
[568] *AASS*, vol. Jan. I, pp. 602-609.

un'isola, approdandoci sopra in cerca di rifornimenti[569]. Qui ovviamente i monaci non incontrano nessun personaggio con cui interfacciarsi, ma l'enorme pesce a mio avviso sembra incarnare quegli aspetti che rendono spaventosa e pericolosa la vita su isole disperse e selvagge, proprio come è pericoloso avvicinarsi a quella creatura. Alla fine, Brendano e i suoi giungono alla Terra Promessa, che ricorda molto le Isole Fortunate, perchè su di essa abbondano i fiori e i frutti in ogni stagione. La vera fine del viaggio dell'abate però non è l'isola paradisiaca, bensì il ritorno al punto di partenza («*Revertere itaque ad terram nativitatis*»[570]). La *peregrinatio* dei monaci irlandesi è pur sempre un esilio volontario e come tale è aperto alla possibilità di porvi fine.

Come l'isola dei fabbri era l'avamposto dell'Inferno, l'isola dell'eremita Paolo annuncia la prossimità della tanto ricercata Terra Promessa dei Santi. Nel viaggio di Brendano le isole ospitano sia inferni, sia paradisi; le due essenze delle isole, di dannazione o di redenzione, emergono nel destino di due monaci che seguirono Brendano nel suo viaggio, sebbene non fossero stati scelti come membri dell'equipaggio dell'imbarcazione: «*unus peregrinabitur in Insula quae vocatur Anachoretarum, porro alter morte turpissima condemnabitur apud inferos*»[571]. Il santo di Clonfert lascia il suo monastero e il mondo da lui conosciuto, verso un viaggio di rivelazioni divine che lo porterà ad addentrarsi in un mondo fatto di meraviglie e miracoli. In questo percorso le isole assumono l'aspetto di un luogo esterno a ogni dimensione: il Paradiso degli Uccelli – che non è né un posto infernale né uno paradisiaco –, le isole infernali e il Paradiso dei Santi sono collocate sulla terra, ma non appartengono al mondo terreno e neppure a quello ultraterreno.

Durante il viaggio si assiste anche a un progredire verso la perfezione della vita religiosa, si passa infatti dalla comunità cenobitica di Ailbe, per poi passare alle schiere degli anacoreti che vivono a gruppi e alla fine si raggiungere il solitario eremita Paolo, che più di tutti è vicino alla beatitudine, tanto che nella *Vita Brendani* l'abate lo incontrerà direttamente nel Paradiso dei santi[572]. L'isolamento dell'eremo e la vita da esiliati dei monaci incontrati da Brendano ricordano spesso i primi eremiti orientali che si ritiravano nel

[569] *Navigatio*, X; XV, 32; XXVII, 7.
[570] *Navigatio*, XXVIII 14.
[571] Ivi, XII 64.
[572] Orlandi – Guglielmetti, *Navigatio sancti Brendani*, pp. 177 (la vita cui si fa riferimento è la *Vita Insulensis* o *Oxoniensis*, per queste versione v. ivi, pp. LXXXII-LXXXV.

deserto, ambiente dalle medesime caratteristiche escludenti del mare; infatti, data l'importanza della dimensione spaziale fondamentale per raggiungere una perfetta ascesi, il monachesimo irlandese ricercava in mezzo alla vastità delle acque del mare o dell'oceano il deserto dove raggiungere la perfezione spirituale per poter entrare in comunicazione con il Divino[573]. La regola del silenzio della comunità di Ailbe fa sì che anche quei monaci che vivono insieme ad altri lo facciano come se in realtà fossero soli, privi di qualsiasi interazione sociale: la rinuncia alla parola, insieme ai digiuni, era anche un mezzo di negazione della loro parte corporale.; invece canti e preghiere sono un modo per comunicare con Dio e non con i confratelli. I personaggi delle terre esplorate durante la navigazione hanno caratteristiche simili a quelle possedute dai padri del deserto, a partire dalle doti profetiche fino al vivere coperti dei soli propri peli e nutriti da fonti d'acqua o di cibo miracolose. Comune tra loro è inoltre l'eccezionale longevità, con la naturale conseguenza di essere canuti, dato che i monaci incontrati da Brendano sono destinati a vivere fino al giorno del Giudizio, grazie alla perfezione ascetica raggiunta attraverso la vita eremitica. Gli ambienti insulari visitati, a eccezione del Paradiso dei santi, si caratterizzano generalmente come luoghi selvaggi e non coltivabili, difatti i monaci durante le loro soste si cibano di radici ed erbe spontanee[574].

Il fatto che uomini di fede abbiano eletto le isole a loro dimora ideale dove condurvi una vita contemplativa purifica questi luoghi dapprima utilizzati come mezzo di relegazione e disinnesco della pericolosità sociale, rendendoli ameni e pieni di delizie grazie all'ascesi spirituale. Anche le isole stesse vivono una trasformazione, che le porta ad essere luogo ideale dove posizionare l'Inferno, se le loro caratteristiche geologiche le fanno apparire spaventose, pericolose e inospitali per qualsiasi forma di vita umana, ma sono anche l'ambiente ideale dove posizionare il Paradiso, se queste sono ricoperte da una natura rigogliosa e caratterizzate da un clima che le rende produttive in ogni stagione dell'anno. La *Navigatio sancti Brendani*, nonostante la data incerta della sua composizione, fotografa chiaramente quel periodo storico in cui l'ambiente insulare assiste a una trasformazione della prospettiva attraverso la quale viene percepito, interpretato e investito di senso. In questo racconto anche se per quanto riguarda le isole rappresentanti

[573] Picard, Miles insulans. *Les îles monastiques irlandeses et l'idéal du desert marin*, pp. 301- 318.
[574] *Navigatio*, I 12; XIII, 4 e 7, XVI 22 e 32; XVIII 12-13.

l'Inferno continuano a permanere aspetti provenienti dal paganesimo (ad esempio l'allusione al vulcano come officina del dio del fuoco e la sovrapposizione dei fabbri ai ciclopi della mitologia greco-romana), a mio parere emerge in modo chiaro come sia fondamentale il ruolo del Cristianesimo nel cambiamento dell'ottica che fa passare l'insularità dall'essere un luogo di punizione fine a se stessa a uno di purificazione dell'anima.

VI. CONCLUSIONI

1. *L'esilio come tema di interesse pluridisciplinare di continua attualità*

Questa ricerca – sicuramente limitata – vuole essere un tentativo di offrire un approccio nuovo, che veda la collaborazione attiva verso la storia della disciplina geografica e dei suoi strumenti; quest'ultima non deve apparire come banale corredo utile solo a descrive lo scenario in cui gli eventi storici avvennero, ma deve proporsi l'obiettivo di fornire uno sguardo diverso, in grado di vedere quegli aspetti altrimenti non visibili attraverso la sola ricerca storica. Questa breve indagine si inserisce in un panorama che ad oggi continua ad essere abbastanza attivo per quanto riguarda gli studi sull'esilio e in particolare quelli che si collocano tra il Tardo Antico e l'Alto Medioevo. Qui ci si è proposto di far dialogare approcci più tradizionali con le varie declinazioni della geografia, le quali tendono generalmente ad avere per oggetto dei fenomeni, che si inseriscono in un contesto temporale più contemporaneo rispetto al periodo storico qui preso in esame. Il tema dell'esilio desta notevole interesse nell'àmbito di molte discipline (psicologia, sociologia, diritto, scienze politiche…) e vi è un vivo interesse verso tale tematica anche in ambito storico. Ciò permette un proficuo dialogo interdisciplinare in grado di dar vita a domande nuove.

L'aspetto originale che ho tentato di dare a questa tesi, è stata l'introduzione di concetti e prospettive geografiche in una tematica prettamente storica e storico-giuridica, al fine di avere uno sguardo nuovo, in grado di offrire risultati e interpretazioni inedite del fenomeno. Lo *Spatial Turn* che ha rappresentato la svolta geografica negli studi, in questo caso ha fatto sì che il territorio in cui sono avvenuti determinati avvenimenti storici non sia visto solo come uno scenario statico e passivo, bensì come un co-protagonista degli eventi con la capacità di influenzare le scelte politiche dei personaggi coinvolti. La definizione di *Space & Place* ha permesso di fare chiarezza sulla distinzione tra spazio e luogo; qui è stata infatti utilizzata per mettere in ulteriore evidenza come la dimensione territoriale in cui un evento avviene non sia soltanto un mero contenitore inerme ma una dimensione che dialoga attivamente con ciò che in essa avviene.

Nella teoria della territorializzazione la denominazione è il primo atto – fondante e fondamentale – di questo processo. Attraverso la denominazione l'uomo ha iniziato ad

appropriarsi di uno spazio geografico, che si è progressivamente caricato di senso antropizzandosi. Allo stesso tempo la denominazione rappresenta la codifica in un toponimo di una complessa identità e tale nome è in grado di racchiudere in sé tutta una serie di informazioni fatte di storia, mitologia, avvenimenti naturalistici e umani, che si condensano in un nome in grado di far sopravvivere tutto questo secolare carico di storia e senso attraverso le generazioni, radicandosi nel luogo e nella memoria collettiva della gente che lo abita.

L'identità di un luogo creato dalla denominazione, da tutti gli altri atti territorializzanti e dalla sua conformazione geografica, si incarna nel *Genius Loci*. Il *Genius Loci* originariamente è stata una delle entità tra le molte che hanno popolato la religione romana, di recente è stato ripreso a partire dall'architettura per indicare lo spirito che risiede un dato luogo, il quale va interpretato per costruire in armonia con il paesaggio, senza snaturare la sua vocazione, natura e tradizione. Tale *Genius* possiede delle caratteristiche che traggono origine da quelle morfologiche e geologiche del luogo di cui è il nume tutelare. Attraverso questa lente geografica è possibile vedere come il *Genius Loci* e gli atti territorializzanti da cui trae origine abbiano influenzato la scelta dei luoghi prescelti in epoca gota come sede di esilio, sia che si sia trattato di una tipologia geografica più generica (come le isole), sia nel caso dei singoli luoghi specifici.

Questa tesi si inserisce in un panorama di studi attivo e fervente, dunque per dare qualcosa di nuovo ho provato ad ampliare lo sguardo, inserendo e marcando il punto di vista geografico: i luoghi di esilio sono stati resi protagonisti e punto di partenza della ricerca. Da sfondo quali prima erano, essi sono stati innalzati fino a farli diventare parte integrante e imprescindibile di questa indagine. Per fare questo ho cercato di coniugare e far dialogare una tematica storica e giuridica con gli strumenti e soprattutto le prospettive geografiche – dallo *Space & Place* agli *Insular Studies* – rendendo questa ricerca multi- e interdisciplinare. Per quanto riguarda l'avanzamento dello stato dell'arte, spero che questo mio lavoro possa contribuire a far progredire la comprensione di questo fenomeno, soprattutto per l'approccio pluridisciplinare che qui è stato utilizzato. La reale apertura della storia verso la geografia permette di applicare questa metodologia anche ad altri temi, di altri tempi e di altre zone geografiche. Quando ci approcciamo a indagare un evento o un fenomeno storico, soprattutto se questo ha un particolare rapporto con la

dimensione spaziale che lo ospita, occorre prima di tutto chiedersi cosa ci comunica il territorio, di quali significati esso sia carico e se questo possa aver influito sul passato. Dobbiamo altresì domandarci se e in che modo la popolazione percepisca (o abbia percepito) l'identità del luogo che abita. Se è vero che "non esiste luogo che non abbia un suo Genio", bisogna scoprire come questo abbia avuto origine e se abbia influenzato la storia che ha attraversato il luogo da lui rappresentato. Queste domande ci permettono di cercare risposte nuove e di mettere in relazione tra loro dati in grado di fornirci informazioni inedite, cui dare diverse interpretazioni, che a loro volta forniranno nuova conoscenza.

L'aver scelto questo tema nel progetto di ricerca mi ha permesso di confrontarmi innanzitutto con le metodologie della *digital history* e l'opportunità di poterle applicare o meno all'argomento qui esaminato ha influenzato non poco l'idea di partenza e il successivo svolgimento del lavoro, cui sono stati più volte apportati degli aggiustamenti. Le tecnologie informatiche sono oggi un ausilio fondamentale nella ricerca storica, ma è evidente come esse non siano adatte a ogni ricerca, rischiando addirittura di diventare uno strumento limitante. In questo caso infatti si è dimostrato come la ricchezza della lingua latina non potesse essere ingabbiata nelle categorie rigide, che l'informatica richiede per essere utilizzata. Perciò, le molteplici varianti con cui l'esilio è stato apellato e applicato, unito alla variabilità con cui le diverse forme sono state descritte nelle fonti, hanno fatto sì che non fosse possibile un pieno sfruttamento delle potenzialità informatiche. Tuttavia, il dover sacrificare la parte più quantitativa che era prevista in questa ricerca, mi ha permesso di ampliare l'indagine qualitativa sui luoghi d'esilio, ottenendone dei risultati inaspettati e a mio avviso di notevole interesse.

2. *Evoluzione delle tipologie di esilio della e relativa terminologia in epoca romana: la semplificazione nella pluralità*

Questa mia indagine è partita prendendo in considerazione un periodo molto lontano rispetto quello in cui è collocato l'oggetto d'indagine principale. Sebbene la mia finalità fosse quella di approfondire l'esilio durante il regno goto d'Italia – quindi tra il V e il VI secolo – ho ritenuto importante partire da molto prima, sia per andare alla ricerca dell'origine dell'istituto giuridico nel mondo romano, sia per ricercare quali esperienze significative avessero attraversato e caratterizzato i luoghi poi prescelti come sede dove scontare gli esilî studiati più da vicino. Dopo aver valutato come fondamentale il conoscere in modo adeguato i fondamenti giuridici su cui l'esilio si basava fin dalla sua istituzione, è emersa la necessità di chiarire in modo inequivocabile l'utilizzo di tutto il lessico riguardante l'esilio. La prima domanda che mi sono posta riguardava quale fosse l'uso corretto di questo termine: si è esiliati *da*... o si è esiliati *a...*? Un esule è colui che è cacciato da un luogo o è colui che in un luogo viene confinato? Chi è costretto a fuggire può essere ugualmente considerato un esiliato? Infine, l'esilio è una condizione unicamente politica? Da ognuna di queste domande si è sviluppata tutta una serie di possibili termini e definizioni che hanno ampliato la consapevolezza della necessità di anteporre una premessa, che chiarisse – prima di tutto a me in fase di ricerca e in secondo luogo al lettore – cosa fosse lecito inscrivere nel più grande insieme semantico definibile attraverso la parola generica "esilio".

Sono dunque andata alla ricerca delle varie forme di esilio – sia in senso restrittivo sia in senso esclusivo – a partire dall'età romana più arcaica. Da questa prima analisi è emerso come in antichità si provvedesse inizialmente a eliminare un pericolo sociale allontanando l'individuo ritenuto contaminato (come l'*homo sacer*) o interdicendogli la patria (per mezzo dell'*aqua et igni interdictio*). Solo nei casi più gravi le autorità socio-religiose provvedevano a relegare qualcuno, come nei casi dei portatori di caratteristiche fisiche mostruose, ritenute gravemente infauste; in questo caso l'abbandono in luoghi avversi per natura (come le isole deserte) o per politica (territori di popolazioni nemiche), avrebbero condotto i relegati a un rapido decesso. Se nel caso dell'interdizione la morte era politica, dunque simbolica, poiché la lontananza dalla propria terra rendeva assai difficile poter

continuare a gestire i propri interessi, con la relegazione la morte tout court era pressoché assicurata. In epoca repubblicana il ricorso all'esilio iniziò a cambiare forma: l'esilio era una procedura di allontanamento volontario, che un uomo influente poteva intraprendere per evitare un procedimento a suo carico e ciò mette in evidenza come questa possibilità sia stato in realtà un privilegio riservato una sola categoria dei cittadini. Il momento di svolta centrale lo si ebbe con Cicerone e le figure di maggior rilievo a lui connesse (come Catilina e Clodio). Il famoso oratore fu coinvolto a vicende di esilio in maniera attiva e passiva. Nell'anno del consolato ciceroniano con la *lex Tullia* l'esilio passava dall'essere una sorta di escamotage dell'élite per evitare provvedimenti più gravi a una pena prevista dalla legge per specifici reati. Paradossalmente fu proprio il console del 63 a.C. a subire l'esilio a causa delle leggi fatte emanare dal suo rivale Clodio cinque anni dopo, in una delle quali si stabiliva anche esattamente a quale distanza Cicerone dovesse tenersi dall'Italia. In questo episodio è chiaro come il provvedimento avesse uno scopo puramente politico, volto a eliminare dalla scena l'avversario. In origine l'esilio permetteva all'accusato di evitare il processo o la condanna, favorendo la mobilità dell'esule e di conseguenza il rafforzamento dei legami gentilizi; da questo momento in poi, stabilendo uno spazio geografico entro i quali confini non era possibile rimanere, l'obiettivo dell'esilio diventava l'opposto, ossia impedire che l'esule potesse far ricorso all'aiuto dei propri *clientes*, isolandolo dal punto di vista geografico, politico e del clan familiare.

Divenuto più isolante che escludente, l'esilio prese una forma più rigida e restrittiva, istituzionalizzandosi nelle due forme della *relegatio* e della *depotatio in insulam*. Volendo isolare i condannati all'esilio si ritenne che il metodo più efficace per ottenere ciò fosse partire dalla dimensione geografica. All'esilio su isole si fece particolare ricorso durante l'età imperiale, a partire dal principato di Augusto, il quale emanando *lex Iulia de adulteriis* allo scopo di ristabilire la moralità del *mos maiorum,* vedeva tra le prime vittime di questa severa legge la propria figlia e la propria nipote. Le relegazioni inizialmente sembrano colpire maggiormente le donne appartenenti alla famiglia reale, ma inseguito l'applicazione di queste forme di esilio sarà notevolmente ampliata. Rimane tuttavia marcato il carattere elitario di questo provvedimento: come in periodi più antichi l'esilio era una pena più blanda rispetto a quella capitale, che per i medesimi reati colpiva gli appartenenti alle classi più basse. Con la restrizione assoluta della mobilita di un individuo relegato su di una piccola isola, si ottiene l'effetto di annullare la sua capacità di agire politicamente,

poiché insieme alla libertà di spostamento è impedita – o almeno fortemente inibita – la possibilità di comunicare con l'esterno.

Durante l'Impero Romano si assiste dunque a un proliferare delle forme di esilio, ognuna delle quali ha delle proprie caratteristiche ben chiare che la distinguono dalle altre (confisca del patrimonio, perdita della cittadinanza, possibilità di ritorno...). Le tipologie di esilio alla fine del periodo imperiale continuano a essere sostanzialmente due: l'allontanamento da un luogo e il confino in una porzione di spazio geografico. Nonostante i due tipi di esilio siano tra essi opposti, la terminologia che li indica si semplifica tanto da non essere sempre chiara e inequivocabile; presto il lessico che definiva e identificava le varianti dell'esilio andò sovrapponendosi, fino a perdere la sua specificità. Infatti si assiste spesso all'uso concomitante dei termini 'relegazione' ed 'esilio' (ad esempio nella frequente espressione "relegato in esilio…").

3. *L'esilio in età ostrogota: aspetti giuridici*

In questa tesi mi sono data l'obiettivo di indagare gli aspetti giuridici, geografici e culturali dell'esilio. Dal punto di vista della legislazione va notato prima di tutto come le fonti a nostra disposizione siano piuttosto limitate, ma va anche rilevato come da queste sia stato possibile ricavare utili informazioni, sebbene talvolta non fossero espresse esplicitamente, ma da ricercare tra le righe. In questa sezione è stato possibile ricercare (più o meno direttamente), attraverso gli editti e per tramite dei singoli casi, sia la legislazione emanata dal re Teoderico, sia quella attuata sotto il suo diretto successore Atalarico. Da queste fonti sono state rilevate diverse caratteristiche: la durata dell'esilio, la possibilità di essere graziati, quindi reintegrati nella società dalla quale si era stati espulsi e infine le eventuali pene accessorie che accompagnavano il provvedimento principale.

L'analisi fatta partendo dai testi giuridici è stata limitata. Nel caso dell'Editto di Teoderico l'impedimento è stato rappresentato dalla dubbia paternità di questo, ma dato che la questione non è stata ancora risolta in modo definitivo, la fonte non è stata completamente esclusa dall'analisi, ma vi si è stato fatto ricorso solo parzialmente. Nonostante questo ostacolo i provvedimenti di Teoderico sono stati quelli in verità più approfonditi e ciò è stato possibile grazie all'utilizzo di quei documenti che riguardavano singoli casi, per i quali il re intervenne per prendere o per rivedere una sua decisione in merito. In questo modo sono emerse informazioni interessanti e forse non prese in considerazione fino ad ora. Per quanto riguarda la durata che il provvedimento poteva avere, è normale aspettarsi che l'esilio potesse essere o temporaneo o perpetuo. Quello che inizialmente era il mio obiettivo era il ricercare se, come immaginavo, ci fosse una connessione tra la durata della pena e la gravità del reato. Quello che in realtà ho scoperto è stata l'esistenza di una forma sottile e poco evidente dell'esilio, ma dagli effetti permanenti, quindi molto più grave rispetto all'esilio per così dire "classico". Infatti, al di là di costringere un individuo a lasciare la comunità in cui costui era insediato, per ave commesso un crimine (semplicemente cacciandolo o relegandolo), erano possibili altre forme di esclusione sociale, che pur consentendo la permanenza di costui sul territorio, lo avrebbero messo di fatto nella condizione di subire i medesimi effetti che avrebbe riscontrato se

fosse stato effettivamente esiliato. Nei documenti, tra i casi in cui era previsto o minacciato l'esilio, sono apparse due eventualità che avrebbero provocato l'esclusione perpetua, anche senza ricorrere al bando. Da una parte si minacciava di essere marchiati e anche se non si specifica in che modo, si suppone che si tratti di un segno indelebile fatto allo scopo non solo di punire chi lo riceveva, ma soprattutto di mettere in guardia chi avesse incontrato il delinquente. Il marchio avrebbe così avuto l'effetto di allontanare gli interlocutori da chi lo portava, provocando in questo modo una sua esclusione perenne dalla società, pur rimanendone in realtà al suo interno. Una situazione in parte simile avrebbe vissuto colui al quale fosse impedito contrarre matrimonio. Questo divieto avrebbe provocato l'impossibilità di avere dei figli legittimi cui trasmettere i propri beni e il proprio nome.

Nell'Editto di Atalarico l'esilio appare come una garanzia della pena, in grado di escludere la possibilità di evitare una giusta punizione. Nei due articoli in cui è citato, il ricorso all'esilio era previsto nei casi in cui sissisteva il rischio che l'imputato non potesse adempiere ai provvedimenti previsti. Ad esempio, nel caso di appropriazione indebita, colui che l'avesse commessa avrebbe dovuto risarcire il danneggiato: nel caso questi non avesse posseduto le sostanze necessario, vi sarebbe stato il rischio che questi potesse rimanere impunito e di conseguenza la possibilità della reiterazione del reato. Il secondo articolo in questione andava a punire il seduttore di donne sposate; colui il quale avesse compiuto questo atto illecito e sacrilego avrebbe subito la medesima sorte vedendosi annullare il proprio matrimonio o incorrendo nel divieto di contrarlo. Anche in questo caso, come nel precedente, vi era la possibilità che il reo restasse impunito qualora egli non avesse già avuto in partenza possibilità di matrimonio, di nuovo con il conseguente rischio della reiterazione. Anche qui l'esilio garantiva la giustizia, impedendo che vi potesse essere impunità e quindi reiterazioni o vendette personali.

Una differenza sostanziale è emersa nelle diverse finalità che l'esilio temporaneo aveva rispetto a quello perpetuo e in quest'ultimo caso il luogo prescelto assumeva un significato simbolico di grande rilievo. L'esilio con una durata stabilita rende evidente come questo provvedimento passi da puramente punitivo a essere un mezzo di redenzione, capace di purgare il colpevole, rendendolo nuovamente degno di essere reinserito nel corpo sociale, cui era stato espulso per le sue colpe, senza conservare alcuna macchia

sulla sua reputazione. Non sempre l'esilio era temporaneo fin da subito e ciò implica l'esistenza della possibilità di essere graziati. Come infatti emerge dai documenti osservati, il re poteva rivedere le sue decisioni, o perché riteneva che la colpa fosse da ritenersi meno grave per la presenza di attenutati, che rendevano parzialmente giustificabile il delitto, oppure perché ritenesse ci fosse stato un procedimento non pienamente corretto nei confronti del condannato. Dall'altra parte, invece, chi fosse stato ritenuto colpevole di un delitto molto grave come l'omicidio, la quale colpa non solo non fosse alleggerita da qualche giustificazione, ma fosse al contrario aggravata dal tentativo di sfuggire alla giustizia, allora l'esilio sarebbe stato unicamente punitivo e dunque senza alcuna possibilità di ritorno. Da questo punto di vista è di grande interesse, a mio parere, il caso in cui il luogo d'esilio è una piccola isola disabitata sede di un vulcano allora molto attivo. Ritengo che qui la simbologia sia inequivocabile. Come si è visto, a dichiarare apertamente che colui che si è macchiato di omicidio, tentando di sfuggire alla giustizia, sarà condannato senza possibilità di redenzione, è la sentenza di esilio perpetuo e la relegazione a Vulcano, isola di morte perché inabitabile, che simboleggiva apertamente le fiamme dell'Inferno, che attendevano l'omicida nell'Aldilà.

4. L'esilio in età ostrogota: aspetti geografici

A partire da questo caso lampante di importanza del luogo di esilio si è proceduto a prenderne in esame altri, dai significati meno evidenti ma non meno rilevanti, intraprendendo quella parte sugli aspetti geografici dell'esilio, come si enuncia nel titolo. Grazie alla prospettiva geografica e a una ricostruzione dell'identità dei luoghi, condotta ripercorrendo le vicende storiche e mitologiche lì ambientate è stato possibile osservare l'esilio da un punto di vista finora poco esplorato. Ogni luogo ha una sua storia, che si compone di importanti fatti "storici", ma anche di una quotidianità di lungo periodo, fatta di piccole azioni e tradizioni popolari. La storia più arcaica ha lasciato i suoi segni nella memoria collettiva, che ha preso forma nella mitologia, la quale si è conservata trasmettendosi tra le generazioni, talvolta intrecciandosi con la Storia vera e propria. Tutto questo ha concorso a costruire l'identità di un luogo, che più o meno consapevolmente è stata percepita dai frequentatori di quei luoghi. Spesso queste identità, persistenti per secoli, prendono forma e costituiscono quello che gli antichi romani chiamavano *Genius Loci*. Il *Genius* non è chiaramente definibile, non assume una forma di esseri reali o mitologici, con un aspetto raffigurabile in modo univoco, ma traccia un'impalpabile immagine, fatta di "caratteri", come possono essere la femminilità e la verginità, il sacrificio e la morte, la dannazione e la redenzione, l'aspetto ctonio o elisio. Anche se il *Genius Loci* non si concretizza in figure realistiche o irreali, esso lo si ritrova spesso nei personaggi che incrociano con le loro vicende quei luoghi. Le loro storie hanno dei punti in comune con gli spiriti dei luoghi e sono così intimamente connessi ad essi tanto, da non poter chiaramente distinguere se siano le caratteristiche geografiche e geologiche a esprimersi attraverso racconti mitologici e agiografici o se siano questi ultimi a potare in sé un bagaglio di conoscenza che si condensa nelle narrazion, per conservarsi più a lungo nella memoria. In definitiva possiamo dire che l'identità del luogo si esprime attraverso il suo *Genius* e che questo rappresenta il territorio in cui esso risiede, condensando in sé tutto l'essere, costituito da uno spazio geografico che è stato antropizzato da chi lo ha abitato e da ciò che essi hanno lì vissuto, sia nelle grandi vicende e nel breve periodo, sia nel duraturo e continuo ripetersi delle piccole quotidianità del lungo periodo. È difficile poter affermare con sicurezza con quanta consape-

volezza questo *Genius* sia stato percepito dai contemporanei e in che modo ciò abbia potuto influenzare gli accadimenti. Un tentativo di verifica è stato fatto attraverso la ricostruzione della storia e il confronto tra i fatti avvenuti in un dato luogo e poi tra i luoghi stessi e i loro significati nella Storia e nelle singole storie.

I luoghi che qui sono stati qui esaminati sono tre e hanno evidenti punti in comune. Il più lampante è l'aspetto insulare, ma non è l'unico aspetto ad aver destato particolarmente il mio interesse. Ad esempio, il primo luogo preso in considerazione, cioè l'isolotto napoletano di Castel dell'Ovo, ha visto su di sè e attorno a sé lo svolgersi di numerose vicende, che si sono svolte dalla mitologia alla storia, dall'età pagana a quella cristiana, dalla più remota antichità fino ai secoli a noi più vicini e che indubbiamente hanno lasciato il segno sul territorio e sulla memoria collettiva. La ricostruzione gli avvenimenti storici e mitologici possono forse a prima vista sembrare un mero esercizio di erudizione, tipico di chi si occupa di storia locale, ma in questo caso è stato un passo fondamentale al fine di far risaltare l'evoluzione dell'identità e dei significati legati a quel dato luogo. Infatti, è stato possibile vedere come a questo particolare sito siano legate o ambientate varie storie di esclusione: da quelle idilliache e volontarie a quelle tragiche che sfociano nella disperazione e nella morte. Questi racconti hanno vissuto un processo di adattamento al passare dei tempi, senza che questo intaccasse in profondità la struttura della narrazione, necessaria alla sua trasmissione nel tempo e nello spazio. Nel periodo più antico, in questo particolare luogo è stato ambientato il mito della morte delle sirene, le quali arrivate al punto di aver fallito nel loro più importante scopo (ovvero l'attirare i naviganti per farli morire), prese dalla disperazione decisero di darsi la morte. L'isola del *Lucullanum* è stata ritenuta l'approdo del corpo senza vita della più famosa e importante delle tre mostruose creature. La morte è di certo la forma più totale e assoluta di esclusione e l'importanza che questo racconto, così lontano nel tempo, ha avuto per la città partenopea sta appunto nel processo di denominazione, che da qui ha avuto origine e si è cristallizzato, tanto che il nome della sirena è utilizzato ancora oggi per identificare la città di Napoli. Questa figura, così importante per la città, diventò incompatibile con il Cristianesimo, ma ciò non fu motivo sufficiente per cancellare dalla memoria collettiva quello che rappresentava l'atto denominativo e al tempo stesso fondativo della città. La nuova religione non fece altro che fare suo questo personaggio, trasferendolo dal mondo del mito a quello del suo

Aldilà. Infatti, su quella stessa isoletta fu ambientato il naufragio della santa Patrizia. Questa figura condivide con quella che si può ritenere la patrona pagana della città un'ascendenza nobiliare, la decisione di vivere la vita in castità e il tutto in forma di donna: una sembianza non solo umana, quindi, ma femminile.

L'analisi geografica di questo luogo mi ha permesso di indagare un argomento collaterale rispetto all'esilio: ho tentato di inserirmi nel dibattito storiografico, che talvolta si riaccende, sulla coincidenza dell'identità del Romolo che compare nelle Varie di Cassiodoro, con il famoso ultimo imperatore della parte occidentale dell'impero di Roma. Ho letto le molte prese di posizione da parte degli studiosi italiani e stranieri, alcuni di parecchi decenni addietro, altre più recenti, ma nessuno di questi ha preso in considerazione il luogo che le fonti indicano come sede dell'esilio di Romolo, come se questo dettaglio fosse ininfluente. Ho provato a ribaltare completamente la cosa mettendo proprio questo dettaglio al centro della ricostruzione e sebbene non si possa comunque avere una risposta definitiva su questa questione credo e spero di aver fornito ulteriori informazioni su cui poter riflettere. Al di là della specifica vicenda credo che questo tipo di ricostruzione storica, che parte non dai personaggi ma dal luogo, abbia potuto dimostrare la sua utilità nel far emergere sfumature altrimenti difficili da scorgere.

Passando a un altro luogo protagonista di un simile evento in un periodo vicino, cioè l'isola Martana nel lago di Bolsena, sono emersi parecchi aspetti in comune con il caso precedente. Il punto di partenza dell'analisi di questo luogo è stato l'esilio della regina Amalasunta. Allargando lo sguardo su un periodo più ampio è emerso con evidenza come la zona del bolsenese e del suo lago fossero intimamente connesse a una tradizione di esclusione, reclusione e punizione. Al di là del primo caso, si è visto come in quell'area vi fosse stato ambientato il martirio della giovane Cristina, il cui simbolo – la pietra – appare essere connesso alla principale attività produttiva del lago. Andando ancora più indietro nel tempo troviamo di nuovo una tradizione legata alla religione e alla femminilità, ossia il culto della dea etrusca *Nortia*. L'isola Martana, come quella di Castel dell'Ovo, è una piccola isola, il che rende difficoltoso andarsene, ma è vicina alla costa e questo facilita il controllo dall'esterno. Entrambe sono in zone con caratteristiche vulcaniche e protagoniste di culti pagani al cui centro vi era una divinità femminile. Entrambi i luoghi convertono la loro forte carica sacrale presente in età pagana e la riadattano alla nuova religione,

senza minimamente abdicarvici. Il martirio di Cristina – localizzato in quel IV secolo che sembra così fecondo nella collocazione di eventi cristianizzanti lo spazio – sembra prolungarsi fino al tradimento e alla morte della regina gota avvenuta nel medesimo luogo. La memoria di quei sacrifici ha fortemente caratterizzato l'identità del lago e dei territori circostanti, tanto che successivamente si diffuse la convinzione che proprio lì fosse localizzata la prigione riservata alla carcerazione degli ecclesiastici. Anche il *Genius* del lago di Bolsena ha quindi sembianze femminili ed è fortemente legato all'esilio, alla reclusione e alla sofferenza spesso ingiusta. Il mezzo di trasmissione più efficace di questo carattere connesso al luogo è la narrazione e nel caso dell'inglese Paris dimostra quanto lontano nel tempo e nello spazio questa possa arrivare, mantenendo forti i suoi contenuti più profondi. Se nel caso del *Lucullanum* si poteva azzardare un'identificazione del personaggio, in quello del lago di Bolsena è proprio la localizzazione specifica a restare ignota, in quanto i documenti non si esprimono mai chiaramente su quale delle due isole i fatti si siano svolti/siano ambientati. Anche qui si è tentata un'identificazione, che è stata attuata attraverso il confronto delle fonti che trattassero dell'episodio in sé o dei personaggi ad essi collegati, come nel caso di Teodato e della sua dimora elogiata nel componimento poetico. A differenza della ricostruzione fatta su Romolo i risultati qui sono stati meno eloquenti, ma comunque utili per avere uno sguardo d'insieme.

L'esilio verificatosi sull'isola di Vulcano è stato quello più eloquente, poiché la causa della condanna e le particolari caratteristiche dell'isola vulcanica quasi gridavano la simbologia di cui quel luogo era carico. Rispetto a tutti i casi qui visti – sia quelli in cui l'esilio rappresentava un allontanamento dal luogo in cui era stato commesso il crimine, sia quelli in cui invece si era proceduto con la relegazione – quello avvenuto sull'isola eolica è di certo *sui generis* e la sua univocità è senza dubbio legata alla peculiarità delle caratteristiche geologiche dell'isola, ancora più evidenti in quell'epoca, in cui l'attività vulcanica era molto presente. È stato interessante notare come secondo le fonti la localizzazione dell'ingresso dell'Inferno non fosse semplicemente da ricercarsi in un vulcano, ma in un'isola vulcanica e non in una qualunque ma proprio in questa, il cui elemento principale ha dato il nome a tutto quel piccolo lembo di terra emersa che costituisce: Vulcano. Anche qui si è in presenza di una zona vulcanica, che si vede protagonista della religiosità

pagana, poi convertita in cristiana. Il dio Vulcano è tra gli déi principali del pantheon romano; è legato al fuoco, alle profondità della terra, alla distruzione e al tempo stesso alla creazione. Sicuramente è la personificazione stessa di quello che è un vulcano. Ovviamente la cristianizzazione dell'area non poteva che vedere in quel luogo la localizzazione dell'Inferno. Nella storia vediamo come colui che commise un omicidio senza alcuna attenuante, ma anzi tentando di sfuggire la pena rifugiandosi in un luogo sacro, sia condannato a un anticipato inferno in terra in attesa di quello divino nell'Aldilà. Nella leggenda si assiste a come sia stata ambientata in questo vulcano la dannazione di Teoderico, gettato nel cratere dai fantasmi delle sue innocenti vittime. Dal medesimo luogo, da cui costantemente uscivano densi fumi e forti miasmi, si sentivano i demonî gioire per i dannati o lamentarsi per le anime redente. La negatività dell'isola era tale che all'arrivo delle reliquie di uno degli apostoli, queste fecero allontanare dal luogo di approdo quell'infernale terra.

Come per i siti precedenti anche qui ci sono dei punti oscuri da chiarire. Innanzitutto, sulla localizzazione rimane un piccolo dubbio da sciogliere, anche se è molto probabile che in realtà gli autori delle fonti sovrappongano semplicemente l'isola di Vulcano con quella che ora è la penisola di Vulcanello, ma che nel VI secolo doveva apparire ancora come un'isola a sé, per una conoscenza geografica limitata riguardo la zona. Quello che invece è più interessante riguarda uno dei documenti coinvolti, che presenta un aspetto dibattuto, cioè la non chiara attribuzione di una delle lettere di Gregorio Magno in cui è nominata Vulcano. L'informazione controversa riguarderebbe la localizzazione di un monastero funestato dall'immoralità, che si sarebbe trovato sull'isola qui in questione. L'analisi che qui è stata fatta, la quale ha messo in relazione gli aspetti geografici, con i fatti storici e con i racconti leggendari aventi al centro questo luogo, mi ha permesso di ipotizzare come in realtà la prossimità a Vulcano del monastero intesa dall'autore non sia geografica ma reale, vale a dire che la congregazione religiosa a causa della propria condotta peccaminosa si trova vicina alla dannazione e dunque al luogo in cui essa ha sede, cioè l'Inferno, ovverosia l'isola di Vulcano.

Dopo aver visto nel dettaglio i singoli luoghi in cui vi furono delle relegazioni durante il regno ostrogoto è apparso subito evidente quale fosse la caratteristica macroscopica in comune: i luoghi di *relegatio* continuavano a essere isole. Accertato questo

aspetto, per approfondire ulteriormente i significati insiti nei luoghi di esilio è stato ritenuto opportuno indagare se vi fosse una "reputazione" delle isole, cioè se il contesto geografico 'isola' rappresentasse e trasmettesse qualcosa di positivo o di negativo. Inoltre, questa dimensione spaziale è il punto di collegamento con la sezione successiva in cui si è indagato il passaggio da aspetto punitivo dell'esilio "giuridico", a quello positivo ed elettivo del ritiro dal mondo per mezzo dell'eremitaggio. L'insularità ha insita in sé una fortissima ambivalenza tra isolamento e comunicazione. Le isole (così come le oasi) sono piccoli lembi di terra separati dal resto della terraferma, ma al tempo stesso sono punti di contatto che permettono l'attraversamento di un grande spazio inabitabile. Ciò fa sì che tale elemento geografico sia stato indispensabile per le comunicazioni, i viaggi, i commerci e gli scambi, ma talvolta anche sinonimo di morte. Il carattere vitale e quello funereo delle isole erano ben presenti negli autori dell'epoca antica e infatti esistono fonti che testimoniano l'uno e l'altro aspetto.

Il testimone più importante e dal giudizio più severo riguardo il rischio corso da chi decida di vivere isolato è Rutilio Namaziano. La descrizione dei luoghi ospitanti monaci durante il suo viaggio è in chiave fortemente anticristiana, ma Rutilio si scaglia con particolare veemenza contro di loro per aver scelto di vivere nascosti, lontano dalla civiltà e dalla vista. Le parole di Rutilio verso gli eremiti insulari sono molto forti, tanto che arriva a paragonarli direttamente e indirettamente (attraverso la scelta stilistica e lessicale) alle bestie. Particolarmente interessante è l'accostamento che l'autore fa tra eremiti ed esuli, che in comune hanno proprio il luogo in cui conducono la loro vita. D'altra parte, però, c'è anche chi come Cassiodoro ripropone il mito delle isole Fortunate, emblema di abbondanza e prosperità, racchiuse in un'isola lontana, in una posizione misteriosa e dunque difficile da raggiungere. Si può dire quindi che le isole in età tardo antica siano state viste alternativamente come luogo di punizione (terrena e divina), indegno ad ospitare la vita civile, ma anche portatrici di ricchezze e di benessere. Quello che accomuna le due visioni è l'idea di separazione e di difficile accessibilità che l'elemento geografico 'isola' porta con sé, il quale può essere interpretato come aspetto positivo o negativo a seconda dell'uso che se ne fa e delle opinioni che ne ha l'osservatore.

5. *L'esilio in età ostrogota: aspetti culturali*

Per dare completezza a questo studio è stato dato rilievo anche alle influenze culturali che la pratica dell'esilio ha avuto e ha subito. Ci si è concentrati principalmente su come il consolidarsi del Cristianesimo abbia influito sul ricorso all'esilio come mezzo di espiazione e come di conseguenza l'esilio abbia cambiato il modo in cui essere percepito. Le caratteristiche tipiche dell'insularità, cioè l'isolamento, la lontananza (reale o simbolica) e l'esclusione, dapprima furono viste prevalentemente come caratteristiche negative e dunque adatte a punire un criminale o un nemico; grazie al Cristianesimo la prospettiva subì un ribaltamento che portò a valorizzare questi aspetti e a innalzarli a mezzo perfetto per perseguire un'ideale di vita ascetica. L'isolamento e l'allontanamento dal mondo civilizzato diventò dunque una condizione di esistenza da scegliere e da preferire rispetto a quella della vita civile attiva. Il monachesimo e in particolare l'anacoretismo sono due espressioni di come il Cristianesimo abbia radicalmente ribaltato la percezione dell'isolamento dell'individuo. L'esilio passò dall'essere percepito come morte sociale (così come nelle intenzioni dell'autorità esiliante), a stile di vita nuovamente prescelto, questa volta come fuga dal peccato, morte dell'anima e come ricerca di perfezione spirituale.

La rivalutazione e il ribaltamento della prospettiva trassero origine dalla rilevanza data dalle esperienze di esilio e dal ruolo rappresentato dal deserto all'interno dei testi sacri. Di conseguenza furono esaltate quelle esperienze di vita ascetica e ritirata avvenute nel deserto. Chi aspirava alla perfezione spirituale doveva cercare un suo deserto in cui ritirarsi. Questo passaggio si manifesta in modo emblematico in due opere il *De laude eremi* e il *De contemptu mundi*, composte da Eucherio di Lione, eremita nell'isola di Sant'Onorato, nell'arcipelago delle isole di Lerino. Lerino è dunque un'isol, un monastero e un'isola-monastero, in cui si concretizza il connubio tra l'isolamento dell'isola in mezzo al mare e l'isolamento del monastero che diventa esso stesso isola, divenendo l'emblema dell'isolamento e quindi del deserto monastico.

C'è infine un'opera che sembra trattare dell'evoluzione che l'idea di esilio e di insularità ha avuto tra il V e il VI secolo (sebbene la prima versione scritta in nostro possesso sia molto più tarda) ed è la *Navigatio* del santo Brendano. Questo racconto leggendario a mio parere illustra perfettamente – sebbene in modo molto simbolico – il percorso che porta

l'allontanamento dal mondo a essere visto come punizione prima e come stile di vita poi e come le isole siano state un luogo di punizione, ma diventino poi la sede in cui immaginare il paradiso dei beati. Il racconto narra il viaggio del santo irlandese alla ricerca un'isola paradisiaca; Brendano intraprende un percorso che lo porterà a trovare isole in cui si radunano quelle anime che sono state escluse dal Paradiso, a interfacciarsi con personaggi negativi relegati su isole in cui scontano la loro pena, fino alla meta finale cioè le isole delle delizie e dei Santi. Questo percorso mostra bene le funzioni ricoperte delle isole: l'esclusione, la punizione e la quiete spirituale. Durante la navigazione i monaci incontrano una comunità di confratelli che vivono in modo cenobitico, ma seguendo la regola del silenzio e ciò li porta a isolarsi nonostante la vita in comune. Proseguendo i naviganti incontrano gli anacoreti, che per definizione vivono una vita solitaria, sebbene costoro siano una moltitudine, suddivisa in tre gruppi secondo l'importanza dei loro meriti. Infine, incontrano colui che ha trovato la perfezione della vita terrena in attesa della fine dei tempi, cioè l'eremita che da decenni vive in completa solitudine, spinto in quel luogo direttamente da Dio tramite il suo emissario s. Patrizio. Si può quindi dire che quello di Brendano sia un viaggio verso l'innalzamento spirituale, tanto che il la sua avventura può essere letta anche come un manuale per il buon monaco, che vuole raggiungere la perfezione dell'anima e che la via giusta per arrivare a questo scopo è la *peregrinatio*, ovverosia l'esilio.

Infine, tra gli aspetti culturali che riguardano l'esilio possiamo inserire anche la prospettiva del soggetto esiliato. Per osservare ciò durante il periodo goto si è fatto ricorso alle vicende del filosofo Boezio, sebbene il suo sia un caso particolare. Infatti, il celebre collaboratore di Teoderico non fu bandito o relegato in un'isola, ma fu rinchiuso in una cella in attesa dell'esecuzione della condanna a morte. Tuttavia, egli si definì in esilio ed è qui che si assiste alla traslazione dell'esilio da stato del corpo a condizione dello spirito, poiché l'esilio di Boezio si rivela essere non la sua condizione in stato di arresto bensì la lontananza dalle stanze degli amati studi.

6. Nuove prospettive e futuri sviluppi

Ciò che si è potuto constatare attraverso questa ricerca è come i secoli del Tardo Antico e del primissimo Medioevo siano stati un periodo fecondo di significati, che si sono ancorati al suolo e questo fissaggio ha permesso alla sottile memoria di eventi passati di conservarsi a lungo. L'esilio è quindi soltanto uno degli eventi che si possono vedere sotto una luce nuova partendo da una prospettiva che metta al centro il luogo. Si può dire che l'esilio sia stato una pratica di cui si fece ancora un largo uso nel V-VI secolo in tutte le sue forme. Vi è una coesistenza in questo periodo dell'impiego dell'esilio in ambito giuridico e dell'equivalente pratica di allontanamento esercitata in ambito religioso. Allargando lo sguardo per avere una visione generale è stato rilevato che l'esilio ha senza dubbio avuto un'evoluzione giuridica, che lo ha portato dall'essere una via di fuga legittima, a una pena restrittiva nelle forme del bando e della relegazione. Nella versione eremitica del monachesimo sono ben visibili quegli stessi caratteri tipici dell'esilio, che in un certo senso rendono l'uno l'antesignano dell'altro.

La scelta di questo tema ha dato molti risultati, alcuni dei quali inaspettati. Innanzitutto, ha permesso di mettere alla prova metodologie nuove e di rilevare come a volte non possano dare un valore aggiunto quanto un punto di vista diverso dal solito. La scelta di procedere a partire dai luoghi ha prodotto un reale dialogo interdisciplinare tra storia e geografia e questo ha fatto sì che emergessero i significati che la storia ha lasciato sul territorio, infondendogli un carattere e un'identità che si sono trasformato nello spirito stesso emanato dal luogo. Il mettere al centro delle riflessioni i luoghi in cui sono avvenute le relegazioni ha permesso di mettere in luce aspetti inediti e più profondi riguardo l'esilio e di ottenere informazioni sulle sedi di relegazioni altrimenti non chiaramente visibili. La necessità di ricostruire le origini dell'istituto giuridico dell'esilio ha dato l'opportunità di spaziare cronologicamente e di dedicare una parte importante della ricerca alla storia antica; sebbene la disciplina sia la medesima la peculiarità tipica degli studi antichistici ha concorso ad arricchire il bagaglio di conoscenze utili ad avere una visione più completa del fenomeno.

Questo lavoro ha avuto come oggetto di studio un tema di costante interesse, che tuttavia non è stato sufficientemente indagato per l'età ostrogota e soprattutto non ha mai avuto come punto centrale i luoghi di relegazione. Confido che questo tentativo di

indagare in modo nuovo un tema tradizionale (con tutti i limiti, le lacune e le imperfezioni che esso presenta), rappresenti uno stimolo a intraprendere più frequentemente un dialogo tra le discipline, nonostante le differenti metodologie e approcci, al fine di ottenere un avanzamento della conoscenza del passato, del territorio e dunque di un'identità condivisa.

VII. APPENDICE

1. *Immagini*

1.1 Castrum Lucullanum

Immagine 1: Localizzazione del *Castrum Lucullanum* in Campania

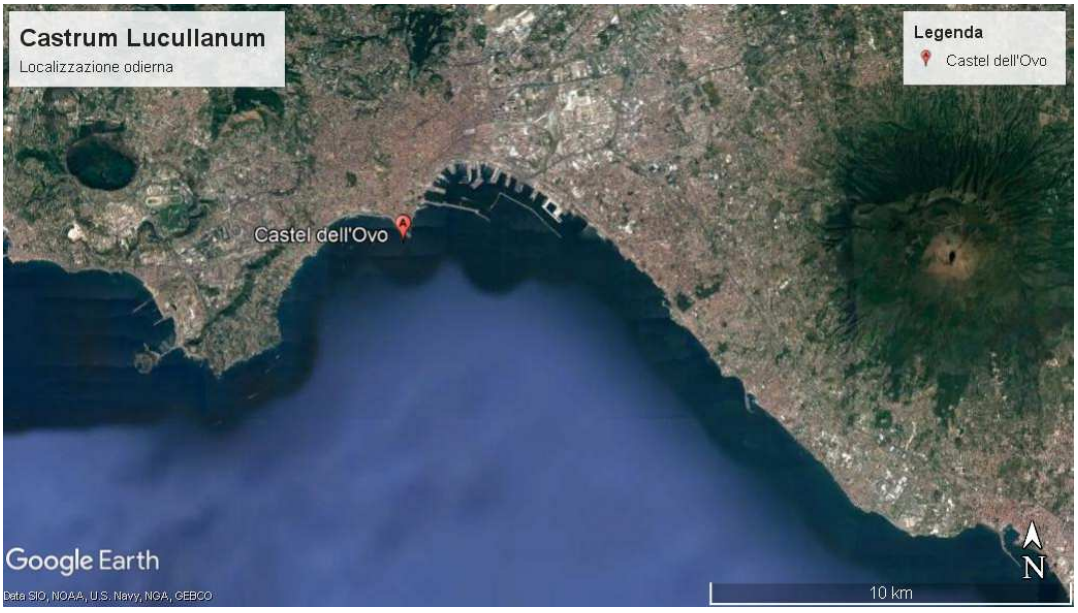

Immagine 2: Localizzazione del *Castrum Lucullanum* rispetto all'attuale città di Napoli

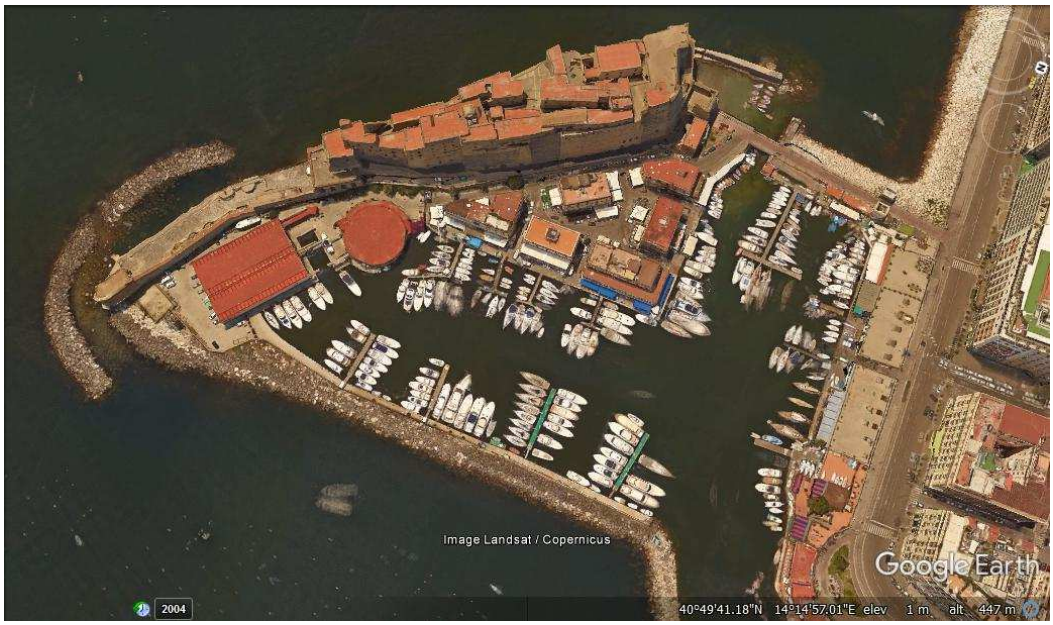

Immagine 3: L'isolotto di Megaride (Castel dell'Ovo), in cui è evidente la prossimità alla costa.

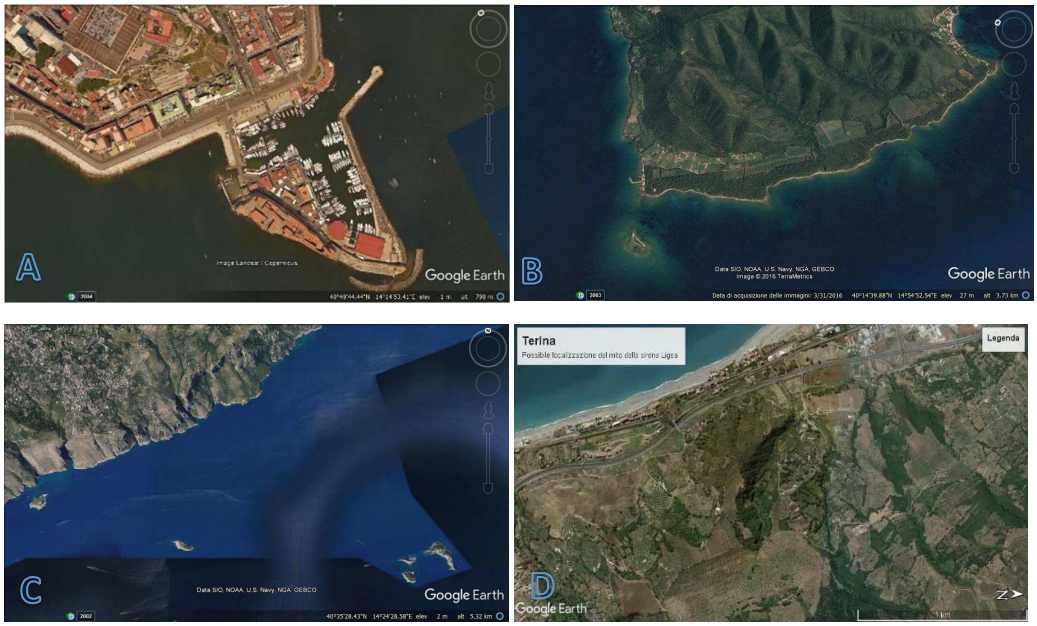

Immagine 4: Confronto delle conformazioni geografiche delle aree legate al mito della morte delle sirene. A) il monte Echia (visibile in alto al centro) con l'isola Megaride; B) l'isola Licosa e il promontorio; C) isole di Li Galli e Punta delle Campanelle; D) la rupe in zona Falerna Marina.

Immagine 5: I luoghi in cui è stato ambientato il mito della morte/delle tombe delle sirene.

Immagine 6: La collina di Pizzofalcone (NA), sito ove è stata localizzata l'ampia villa di Lucullo.

1.2 Isola di Vulcano

Immagine 7: Localizzazione isola di Vulcano.

Immagine 8: Vulcano nell'arcipelago delle isole Eolie

Immagine 9: Isola Vulcano

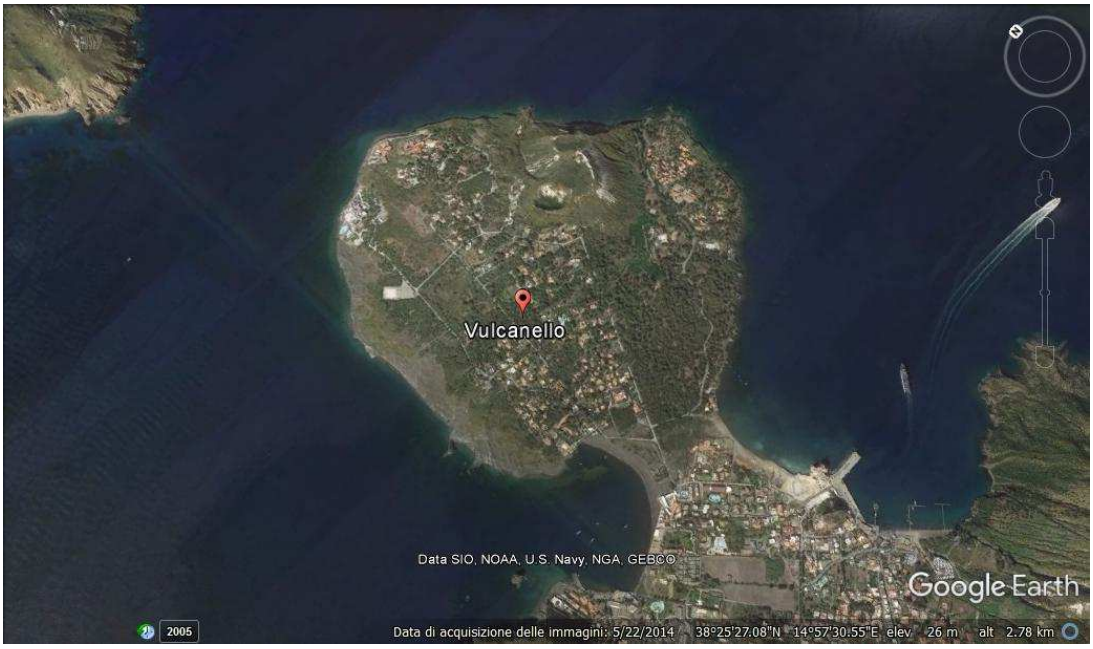

Immagine 10: penisola di Vulcanello che si estende verso la vicina isola di Lipari.

1.3 Isola Martana

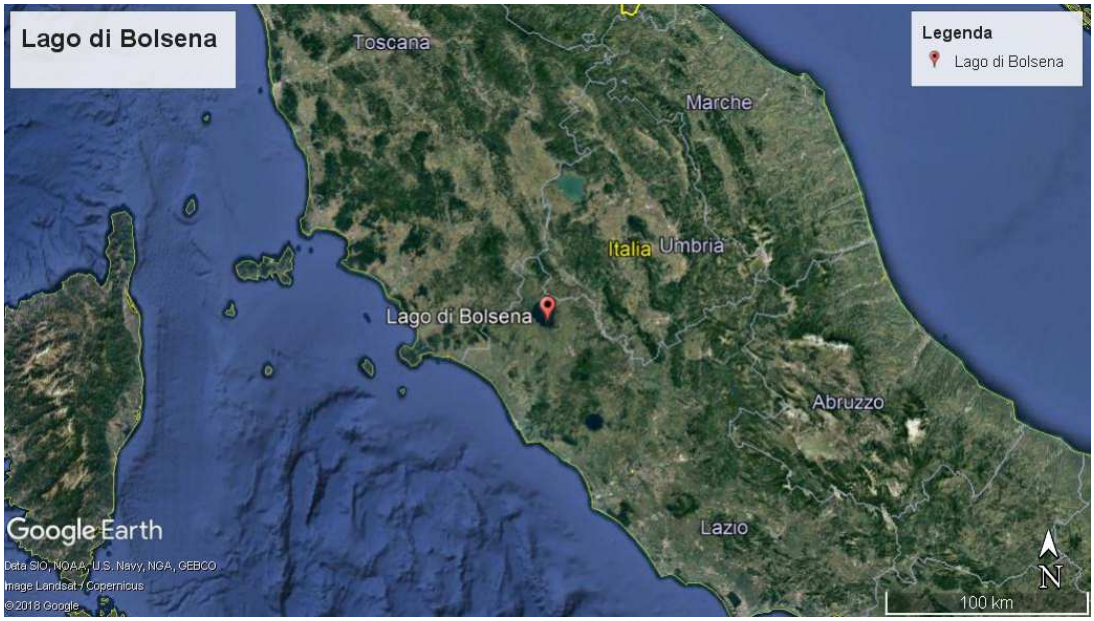

Immagine 11: Localizzazione del lago di Bolsena in Italia.

Immagine 12: Le due isole del lago di Bolsena, la Martana (a destra) e la Bisentina (a sinistra).

1.4. Isole e monaci

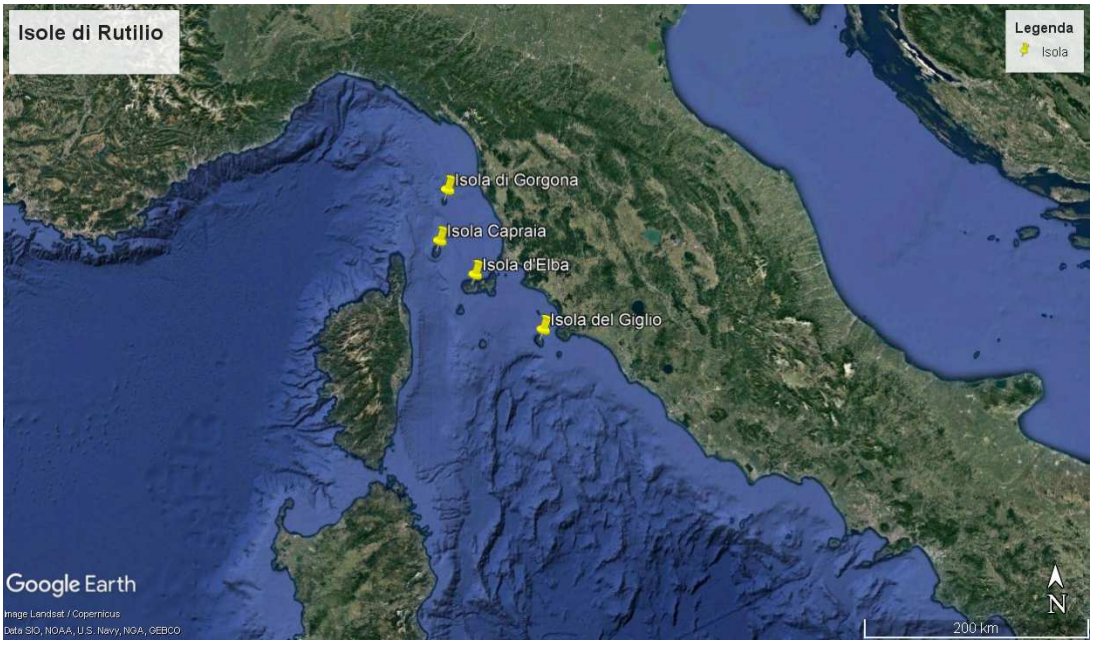

Immagine 13: Isole incontrate da Rutilio e descritte in modo positivo o negativo a seconda dell'opinione che l'autore ebbe dell'uso che se ne fece all'epoca.

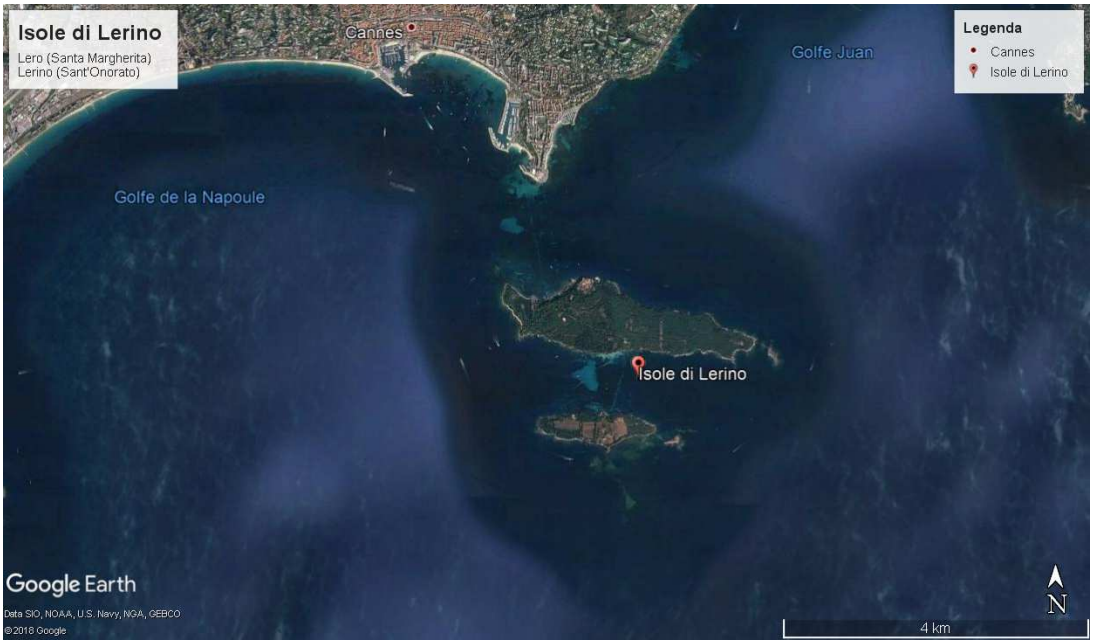

Immagine 14: Le isole di Lerino (Santa Margherita a nord e Sant'Onorato a sud)

ESPOSIZIONE RIASSUNTIVA DEL LAVORO SVOLTO

1. Riassunto dell'elaborato finale

Il tema di questa tesi è l'esilio nelle sue molteplici forme giuridiche; il contesto geografico e cronologico è quello del regno goto d'Italia. L'idea dell'argomento di questa ricerca nasce dal costante interesse che l'esilio riscuote come oggetto di studio in ambito accademico – ma anche nell'opinione pubblica – per quei fatti di attualità che fanno sì che sia sempre in voga l'uso di questo termine, dotandolo di un senso rinnovato di volta in volta. Gli aspetti qui indagati sono principalmente quelli geografici, giuridici e culturali. Dal punto di vista geografico è stata fatta un'analisi sui luoghi che sono stati coinvolti in casi di esilio, sia in senso inclusivo (relegazione) sia esclusivo (espulsione), con un focus particolare sulle isole, andando a indagare la funzione e la percezione di esse durante l'antichità. Dal punto di vista giuridico si è fatto un excursus sul diritto romano per andare alla ricerca dell'origine dell'istituto adottato nella principale civiltà sviluppatasi nella penisola italica, che maggiormente ha influenzato i regni successivi. In seguito, si sono utilizzati i documenti giuridici di età ostrogota, incrociando le disposizioni legislative con i casi specifici di esilio del periodo, provenienti da altre tipologie di fonti. Per quanto riguarda gli aspetti culturali mi sono soffermata principalmente sull'influenza esercitata dal Cristianesimo, il quale ha fortemente valorizzato in senso positivo gli aspetti tipici dell'esilio (solitudine, isolamento, lontananza, ecc...), tanto da farne uno stile di vita ideale per gli eremiti. Infine, sono andata alla ricerca del punto di vista diretto del soggetto esiliato, la qual cosa è però limitata al solo caso di Boezio, il quale definisce 'esilio' la sua condizione di reclusione nella sua celebre opera 'La Consolazione della filosofia', nella quale è si evidenzia esplicitamente il passaggio dell'esilio dalla dimensione corporale a quella dell'anima.

La prima parte di questa tesi contiene lo stato dell'arte, sia per quanto riguarda gli studi più recenti o tuttora in atto, che trattino di esilio e di pratiche d'esclusione politica simili tra il Tardo Antico e l'Alto Medioevo in area euro-mediterranea; inoltre lo stato

dell'arte è presente anche per le ricerche aventi per oggetto le isole, le quali appaiono essere il luogo più significativo legato all'esilio in questa epoca. Questa pratica di esclusione desta notevole interesse nell'ambito di molte discipline (psicologia, sociologia, diritto, scienze politiche, ecc.) e vi è un vivo interesse verso tale tematica anche in ambito storico. Nell'introduzione è anche stata illustrata la metodologia attraverso la quale si è condotta la ricerca, gli strumenti utilizzati, le fonti prese in considerazione, ma anche gli imprevisti e le difficoltà che questo argomento porta con sé, sia per la vastità dell'argomento sia per il tentativo di adottare un approccio inedito per affrontare un argomento tanto studiato senza rischiare di ripetere risultati già noti alla comunità scientifica.

Nel primo capitolo introduttivo si fa un breve riepilogo dell'evoluzione più recente degli studi geografici e su come questi abbiano influenzato le altre discipline, a partire dalla svolta geografica dello *Spatial Turn*, che ha coinvolto anche gli studi storici e ha senza dubbio condizionato il mio lavoro. Un'altra influenza fondamentale che si percepisce in questa mia ricerca e che è esplicitamente enunciata proviene dai lavori di Angelo Turco sui processi di territorializzazione e in particolar modo sulla fase chiamata 'denominazione', che mi ha spinto a cercare il passato dei luoghi sede di esilî a partire dalla loro denominazione. Tutte queste nozioni geografiche sono funzionali per ricostruire il *Genius Loci*, del quale vado alla ricerca per ogni luogo di esilio, al fine di verificare se e come un luogo possa influenzare gli avvenimenti storici e futuri.

Nella prima parte della tesi si parla della legislazione romana, ma questa sezione contiene anche quella che ho ritenuto essere una premessa indispensabile in cui si introduce il lessico dell'esilio, al fine di mostrare le diverse pratiche esistenti e le loro peculiarità, soprattutto per presentare una distinzione originaria esistente tra di esse, che come si vedrà, andrà via via confondendosi o scomparendo. Conseguenza naturale di questa spiegazione terminologica è la parte sull'esilio nel mondo romano, da quello repubblicano a quello più tardo, al fine di trovarne gli influssi nei casi di esilio successivi. Per quanto riguarda il periodo della Roma antica l'esilio è stato notevolmente studiato, concentrandosi però sempre sui tratti giuridici teorici; tali studi hanno mirato sostanzialmente a dare una definizione e una denominazione chiara alle varianti di esilio esistenti in epoca romana (es.: *aqua et igni interdictio, relegatio* o *deportatio in insulam*…). Questi studi sono

stati comunque presi in considerazione in questa tesi, come indispensabile base storica e giuridica da cui partire.

La parte principale e centrale della tesi prende in esame i casi di esilio riconducibili al periodo ostrogoto. Come prima cosa si sono prese in esame le fonti giuridiche: gli editti di Teoderico e di Atalarico. Al primo si è dedicato minor spazio, data la sua paternità dubbia, tuttavia la legislazione del regno di Teoderico, per quanto riguarda l'esilio, è stato possibile ricostruirla in parte a partire dai singoli casi presenti *nelle* Variae di Casisodoro. Da queste lettere è stato possibile indagare alcune delle caratteristiche che accompagnavano la pratica dell'esilio, come la durata (temporanea o perpetua), le possibili attenuanti e la possibilità di essere graziati, quindi di tornare dall'esilio. L'editto di Atalarico, sempre confrontato con le *Variae*, permette di scorgere la necessità di ribadire le leggi, che appaiono disattese proprio dalle procedure riferibili ai singoli casi.

Successivamente ho proceduto all'analisi dei singoli luoghi sedi di esilî durante il regno ostrogoto, ricostruendo la storia di ogni singola area e coniugandola ai racconti mitologici ivi ambientati, al fine di verificare se la scelta di tale luogo possa essere stato condizionato dal *Genius Loci* o se, al contrario, questi casi di esilio abbiano concorso e in che misura a creare tale *Genius*. Tra i casi presi in considerazione ne è stato esaminato anche un caso dubbio (quello dell'esilio di Romolo Augustolo), sul quale il dibattito è tutt'ora aperto, poiché non è ancora stata presa una posizione definitiva dagli studiosi sulla coincidenza del *Romulus* delle *Variae* con l'ultimo imperatore d'Occidente. Una piccola parte dell'elaborato si inserisce in questo dibattito, con un'analisi che prende in esame non solo le poche fonti scritte da noi possedute, ma anche e soprattutto il luogo in cui l'esilio sarebbe avvenuto, con le sue vicissitudini e i personaggi ad esso legati, per poter dare un'opinione in merito, attraverso un approccio inedito e informazioni prima solo parzialmente considerate.

I casi di esilio analizzati sono in totale circa una decina. Tre di questi nominano esplicitamente il luogo di relegazione e ciò permette di fare un'analisi dello *Space & Place.* Attraverso questo punto di vista si può intravvedere il perché si sia scelto un posto anziché un altro e ciò rivela come tale scelta fosse legata – più o meno consapevolmente – alla

storia e all'identità della sede dell'esilio. Altri due casi permettono di analizzare le eventuali attenuanti prese in considerazione, per assegnare la condanna all'esilio e la possibilità di essere graziati: le due casistiche mostrano che la pena poteva essere solo temporanea (sin dalla sentenza) oppure reversibile. Un altro paio di casi rendono evidente che all'esilio potevano accompagnarsi delle pene accessorie, sia di tipo pecuniario sia fisiche. Un ultimo caso concreto permette di avere la testimonianza diretta di un esiliato: seppure la sua condizione sia tecnicamente quella di carcerato, poiché fu rinchiuso in una struttura e non confinato in un luogo geografico, Boezio definisce la sua situazione come un esilio, dato che gli fu impedito continuare con le sue attività in particolar modo con lo studio.

Avendo preso in considerazione in quali luoghi fosse più spesso espletata la condanna all'esilio, avendo constatato che le isole sono il luogo che ricorre più spesso in questi casi, ho ritenuto opportuno approfondire il tema dell'isola e dell'insularità tra il Tardo Antico e l'alto Medioevo, attraverso la mitologia, le funzioni e le percezioni. Ho peso in considerazione per il primo punto il mito delle Isole Fortunate, ho ribadito la *relegatio* e la *deportatio in insulam* per il secondo e infine l'opinione di Rutilio Namaziano per l'ultimo punto.

In conclusione, ho cercato di capire se e quale influenza il Cristianesimo possa aver avuto sull'esilio, facendolo passare da pratica punitiva a stile di vita elettivo per gli eremiti. Tale osservazione è partita dall'aver constatato che i luoghi di esilio erano caratterizzati dapprima da una forte sacralità pagana, poi riconvertita in cristiana, mantenendo comunque inalterato tutta l'importanza e la valenza sacra del sito. Per fare ciò sono partita dai principali casi di esilio contenuti nell'Antico e nel Nuovo Testamento. Non potendo affrontare in modo esaustivo tale tema mi sono soffermata su due casi in cui il ritiro spirituale che avvicina meglio l'esilio all'eremitaggio, cioè il monachesimo insulare. I due casi osservati sono uno fantastico, cioè la navigazione dell'irlandese santo Brendano e di uno reale, cioè le opere del fondatore del monastero di Lerino.

2. *Sintesi dei risultati ottenuti*

Uno sguardo d'insieme ha permesso di vedere quale evoluzione vi sia stata nella pratica dell'esilio dal mondo romano a quello ostrogoto, soffermandosi particolarmente sull'importanza della storia dei luoghi e della loro identità come fattore significante e determinante nella scelta di un sito in cui attuare l'esclusione e l'annullamento civile, politico o sociale di un nemico, che rappresentava un pericolo per l'autorità costituita o per l'intera comunità. L'analisi della legislazione ha permesso di osservare non solo gli aspetti prettamente giuridici ma anche quelli terminologici, attraverso i quali è stato possibile vedere l'evoluzione del linguaggio riferito all'esilio. Il percorso ricostruito in questo studio traccia l'evoluzione che subisce tale fenomeno, sia dal punto di vista giuridico che culturale. Dopo aver constatato un iniziale irrigidimento nelle modalità di esecuzione della pena dell'esilio, la quale in età romana passa dall'essere un allontanamento volontario a un'espulsione o una più severa relegazione (in entrambi i casi imposta). La diffusione di quest'ultima pratica ha fatto sì che l'allontanamento e la relegazione che l'esiliato subiva avvenisse spesso su isole, emblema di per sé di isolamento e dimensione geografica utile a esercitare un più efficace controllo sul condannato da parte dell'autorità.

I risultati presentati sono di due tipi: i primi trasversali a due contesti culturali diversi (quello romano e quello ostrogoto) e i secondi più specificamente relativi al regno goto. Nel confronto tra le due realtà esaminate è emerso che il lessico utilizzato per definire l'esilio vede una sua semplificazione. Inizialmente – in ambito giuridico, ma non solo – per descrivere o nominare una particolare forma di esilio, chi scriveva faceva ricorso al più appropriato termine, il quale indicasse un preciso provvedimento e non uno simile; successivamente questo utilizzo puntuale della terminologia va perdendosi. L'esilio, inoltre, sia in epoca romana sia in età ostrogota, si caratterizza per essere una prerogativa riservata agli appartenenti alla classe eminente, che attraverso l'esilio evitano la pena di morte o il carcere, ma ribadiscono anche il privilegio della loro condizione di nascita.

Un ulteriore risultato emerge sul piano culturale e riguarda la notevole influenza data dalla diffusione del Cristianesimo, che si ha nella percezione di quella che nasce come una pena giuridica, o comunque un escamotage per evitarne una peggiore, diventando poi

uno stile di vita religioso, che esalta quelle caratteristiche dell'esilio, che dovrebbero invece renderlo un mezzo di punizione e repressione. L'isolamento e l'allontanamento dal mondo civilizzato è visto da chi lo sceglie come una condizione di esistenza da preferire rispetto alla vita civile attiva. Il monachesimo che si esprime attraverso la predilezione di questo vita ritirata è la dimostrazione di come il Cristianesimo abbia radicalmente ribaltato la percezione rispetto all'isolamento dell'individuo. L'esilio passa quindi dall'essere percepito come morte sociale (così come nelle intenzioni dell'autorità esiliante), a modello di vita nuovamente scelto (come in antico), ma questa volta con finalità completamente diverse, cioè alla ricerca della perfezione spirituale.

I risultati più innovativi appaiono dall'analisi dei luoghi e della storia di cui essi sono stati scenario o protagonisti attivi e diretti. In ogni luogo di esilio è possibile individuare un *Genius* che lo caratterizza: esso ha tendenzialmente origine dalle caratteristiche geologiche e morfologiche della località, sulle quasi si innesta una tradizione mitologica, che caratterizza la sua identità nei secoli, riadattandosi poi ai cambiamenti storici, politici, culturali e sociali, senza mai tradire il forte legame che intrattiene con le sue caratteristiche geografiche. La difficoltà dell'obiettivo di questa tesi sta nel fatto che dai documenti generalmente non traspare la consapevolezza della presenza di un'identità peculiare propria di un territorio, ma è a mio avviso comunque evidente come tale entità condensi in sé gli avvenimenti che lì sono accaduti, le interpretazioni che si sono date ai tratti geo-morfologici e l'influenza che questi hanno avuto nel *dare luogo* ad altri fatti di rilevanza storica. Il conferimento a un sito del suo specifico *Genius* lo si deve dunque agli atti territorializzanti – a partire dalla denominazione –, che questo ha ricevuto dalle comunità che lo hanno insediato e abitato. I luoghi qui analizzati, che nel VI secolo sono stati scelti come località dove esiliare e isolare qualcuno, portano dunque con sé il loro carico di significati, che sono stati loro attribuiti in modo stratificato a partire dalle epoche più antiche; questo bagaglio semantico con il trascorrere dei secoli si è conservato, per essere poi reinterpretato, a fine di essere meglio compreso e sfruttato dai contemporanei.

Un ulteriore risultato è emerso dall'analisi topologica del più frequente luogo di esilio riscontrato: le isole. Questo dato ha mostrato come per tale elemento geografico sia esistita una dicotomia riguardo la percezione su di esse. Si assiste qui a un ribaltamento della

considerazione che gli intellettuali dell'epoca ebbero delle isole, tanto da essere alternativamente viste come sede/ingresso dell'Inferno o come luogo paradisiaco. Al di là delle simbologie religiose, le isole furono considerate da alcuni autori in modo negativo, poiché erano lontane dai centri del potere, dove un uomo aveva l'obbligo morale di agire. Inoltre, essendo anche lontane dallo sguardo e quindi dal controllo, ciò poteva indurre a vivere secondo uno stile di vita considerato incivile. Tale percezione, secondo alcuni, rendeva le isole un luogo degno di accogliere solo i soggetti allontanati dalla società. Dal lato opposto l'isola è vista come terra feconda, che rende possibile una vita serena e agiata, grazie all'abbondanza delle sue risorse e dei suoi prodotti, tanto da mantenere ancora vivo durante il VI secolo il mito delle Isole Fortunate.

3. Riepilogo del lavoro di ricerca

Il primo anno è stato dedicato principalmente alla formazione, sia quella obbligatoria fornita dalla Scuola di Dottorato, sia partecipando a molte attività e incontri organizzati anche da altri Atenei. Data la vastità dell'argomento principale del progetto, i numerosi aspetti da analizzare e soprattutto l'area geografica e il periodo che inizialmente avevo preso in considerazione, il primo anno è stato necessario per focalizzare l'argomento, adeguare le metodologie e ridefinire i confini della ricerca. La partecipazione come uditrice a convegni e seminari è stata utile per ottenere input e stimoli, provenienti anche da argomenti non prettamente pertinenti, ma comunque affini. Inoltre, queste attività si sono rivelate essere anche utili occasioni di incontro con gli altri studiosi del periodo e hanno offerto proficue possibilità di confronto, scambio di idee e di opinioni e spunti di riflessione. Una parte del primo anno è stata dedicata anche a rinforzo delle lingue straniere, attraverso la frequenza di corsi (Academic English e francese) offerti dal dipartimento DiSSGeA e dall'Ateneo padovano in vista delle esperienze all'estero inizialmente previste.

Per quanto riguarda strettamente il lavoro di ricerca, durante il primo anno di dottorato come prima cosa è stata fatta una ricognizione bibliografica sugli studi più recenti riguardanti l'esilio nel Tardo Antico e nell'Alto Medioevo in area europea e mediterranea, per avere un quadro generale e aggiornato dello stato dell'arte. Come tematica è stata affrontato principalmente la parte più antica dell'argomento da trattare: l'origine dell'istituto giuridico dell'esilio nel mondo romano antico, l'istituzione della *relegatio in insulam* nel I secolo d.C. con i suoi destinatari più frequenti, l'originale volontarietà della pratica e la sua successiva evoluzione in provvedimento coatto, ma rappresentante ugualmente un privilegio riservato all'élite. Indispensabile premessa a ciò è stato il lavoro di discriminazione della terminologia utilizzata nelle fonti e sulla semantica delle parole indicanti l'esilio (da intendersi sia come bando, cioè interdizione *da* un luogo, sia come confino *in* un luogo fisico o geografico), sull'evoluzione del lessico e del suo utilizzo nei secoli successivi.

Nella parte finale del primo anno e in quella iniziale del secondo ha avuto luogo la mia *visiting studentship* in Francia, a Parigi presso il Laboratoire ICT Identités, Cultures, Territoires dell'Université Paris 7 Diderot, dove ho partecipato al ciclo di lezioni del prof.

Didier Lett. Durante questo periodo ho approfittato della mia presenza a Parigi per frequentare principalmente i seminari LaMOP (Laboratoire de Médiévistique occidentale de Paris), tenuti all'Université Paris 1 Panthéon Sorbonne dai maggiori studiosi francesi di Alto Medioevo quali Régine Le Jan, Geneviève Bührer-Thierry, François Bougard e Laurent Feller. Inoltre, durante il mio soggiorno ho partecipato ad altri incontri (convegni, seminari, ecc.) sul Medioevo.

Durante il secondo anno le missioni finalizzate alla frequenza di seminari e convegni sono state ridotte e tale periodo è stato prevalentemente riservato alla ricerca sulle fonti primarie. L'approccio iniziale è stato quello della ricerca lessicale (dopo una preventiva individuazione dei termini da ricercare indicanti le pene, i luoghi e la denominazione dei soggetti) attraverso il ricorso alle fonti digitalizzate, che permettessero una loro interrogazione incrociata attraverso l'applicazione di specifici filtri di ricerca. I dati ottenuti sono stati contestualmente suddivisi per periodi e incrociati tra loro al fine di rilevare una maggiore o minore frequenza nell'abbinamento pena-soggetto-luogo. La metodologia utilizzata e le osservazioni preliminari date da questa attività di raccolta e riordino dei dati hanno fatto sì che il progetto di ricerca originario fosse ridefinito nei suoi limiti cronologici e geografici e parzialmente tematici, privilegiando gli aspetti geografici e culturali, che fino ad ora rappresentano quelli meno approfonditi dalla storiografia recente.

Parte del secondo anno è stata utilizzata per preparare la partecipazione come relatrice a diversi incontri, a partire dal seminario di Canazei. Oltre a questo impegno istituzionale c'è stata la mia partecipazione alla conferenza per il Circolo Storici Padovani, che seppur di ambito extra universitario, tale iniziativa può esser considerata un'attività di Public History, quindi coerente con la terza missione del Dipartimento DiSSGeA. Fondamentale è stata la mia partecipazione al workshop ad Halle, che mi ha permesso di ottenere un ulteriore aggiornamento sugli studi tutt'ora in corso in abito europeo (inglese, tedesco, francese e spagnolo) delle ricerche sull'esilio in area euro-mediterranea tra il Tardo Antico e l'Alto Medioevo. Infine, sempre in questo periodo mi sono adoperata per la costituzione e il coordinamento di un panel da proporre e poi presentare al VII Congresso della Società Italiana delle Storiche (titolo del panel: *Retorica e prassi nella costruzione dell'autorità politica tra Antichità e Alto Medioevo: virilizzazione, de-virilizzazione e*

femminilizzazione; titolo paper: *Amalasunta e Teodato: la virilità come caratteristica legittimante per l'accesso al potere*). Durante questo anno, inoltre, è stato dato il via all'organizzazione di due attività, che però non hanno visto la loro realizzazione per motivi organizzativi. Era stata preparata una call for paper internazionale, per un seminario da organizzarsi a Padova dal titolo *Luoghi e forme di esclusione e re-inclusione tra impero romano e mondo postromano (I-IX secolo d.C.).* Infine è stato preparato un panel da presentare al secondo seminario annuale SISMed per dottorandi medievisti e previsto per settembre, poi annullato per il ritiro di alcuni partecipanti.

Il terzo anno è stato quasi interamente dedicato alla scrittura della tesi e, in funzione di ciò, alla sistemazione della sua struttura. Durante questa ultima fase il dare forma concreta alla ricerca, attraverso l'elaborato scritto, ha fatto sì che emergesse l'esigenza di dare un ulteriore approfondimento ad alcune delle tematiche affrontate. Ciò ha implicato il dover mettere in alcuni momenti in pausa la scrittura in favore di altro studio necessario a questa e dunque un rallentamento nel completamento della tesi in fase finale. Anche se con meno assiduità ho continuato a frequentare le attività seminariali proposte dalla Scuola di Dottorato, ma non solo, soprattutto quelle più pertinenti con il mio ambito di ricerca. In questo ultimo periodo, in vista della conclusione del dottorato, mi sono in parte dedicata ad ampliare i miei orizzonti riguardo l'utilizzo delle competenze e conoscenze raggiunte durante questo percorso, anche al di fuori del mondo accademico, orientandomi soprattutto verso la Public History. A tale scopo ho ritenuto importante partecipare interamente ai due convegni, svoltisi in contemporanea a Ravenna, quello della neonata Associazione Italiana di Public History, insieme a quello della più consolidata International Federation for Public History/Fédération International pour l'Histoire Publique.

Seppur fuori dalle attività ufficiale di dottorato (con l'incarico di Tutor Junior), durante il secondo e il terzo anno, all'interno del tirocinio formativo destinato ai laureandi del Corso di Laurea triennale in Storia, ho tenuto dei seminari aventi per tema l'approccio alla tesi (ricerca e redazione) e l'utilizzo critico delle fonti online. Sempre in questa veste ho supervisionato, nella loro versione finale, alcune tesi di studenti della laurea triennale in Storia. Infine, in questi ultimi mesi ho collaborato con l'Associazione Alumni della Scuola Galileiana di Studi Superiori dell'Università di Padova per la realizzazione di percorsi di-

dattici destinati alle scuole di ogni ordine e grado delle province di Padova e Rovigo, riguardanti i medesimi temi dei seminari dedicati ai laureandi, ovviamente ricalibrando i contenuti e i metodi in base all'età. Di questo progetto parlerò alla seconda conferenza annuale dell'AIPH a Pisa, sia attraverso una relazione in un panel sia nella sezione poster (dal titolo: *Fare Ricerca: mai così facile? Le competenze dello storico nella lotta alle fake news*).

VIII. BIBLIOGRAFIA

1. *Fonti primarie*

ADONE di Vienne, *Martyrologium*, in *PL*, 123, coll. 307-308.

AGNELLUS (qui et Andreas) abbas et presbyter Ravennas, *Liber Pontificalis Ecclesiae Ravennatis*.

ALDHELMUS, *De Virginitate*.

ALIGHIERI Dante, *Commedia*, vol. III *Paradiso*, a cura di Anna Maria Chiavacci Leonardi, Milano, A. Mondadori, 1997.

ALIGHIERI Dante, *La Divina Commedia di Dante Alighieri col comento del p. Bonaventura [sic!] Lombardi,* Prato, David Passigli, 1847-1852.

ALPHANUS Archiep. Salernitanus, *Vita et passio sanctae Christinae virginis et martyris*, in *PL*, col. 1269.

ANONIMO VALESIANO, *Pars Posterior - Chronica Theodericiana*.

APOLLODORO, *Epitome*.

ARISTOTELE, *Meteorologia*, trad.it. di Lucio Pepe, Milano, Bompiani, 2003.

BASILIUS Magnus, *Les regles monastiques saint Basile*, introduction et traduction par Leon Lebe, Maredsous, Maredous, 1969.

Bibbia (Vulgata)

BIFFI Nicola (a cura di), L'*Italia di Strabone. Testo, traduzione e commento dei libri 5 e 6 della Geografia*, Genova, Dipartimento di archeologia, filologia classica e loro tradizioni, 1988.

BOEZIO Anicius Manlius Torquatus Severinus, *La consolazione di filosofia,* a cura di Maria Bettetini traduzione di Barbara Chitussi note di Giovanni Catapano, Torino, Einaudi, 2010.

BOLLAND Jean, *Acta sanctorum...*, Bruxelles, apud Alphonsum Greuse, bibliopolam, 1863-1910. (*AA.SS.*)

CASSIODORO, *Expositio in psalmorum*.

CASSIODORUS Flavius Magnus Aurelius, *The letters of Cassiodorus being a condensed translation of the Variae Epistolae of Magnus Aurelius Cassiodorus senator,* edited by Thomas Hodgkin, London, H. Frowde, 1886.

Catalogus regum et imperatorum: Catalogus Eutropio subiectus (-1106), in *MGH, SS* 13, p. 266

CESSI Roberto (cura di), *Fragmenta Historica ab Henrico et Hadriano Valesio [Anonynus Valesianus]*, t. XXIV, parte IV, in *Raccolta degli storici italiani dal cinquecento al millecinquecento ordinata da L. A. Muratori*, a cura dell'Istituto storico italiano per il Medio Evo, Città di Castello, S. Lapi, 1912-1913.

Christina m. cca. An. 200 – Iul. 24, in *BHG*, p. 45.

Christina v. m. Vulsinii, alias in Tyro civitate, sub Diocletiano, in *BHL*, vol. A-I, p. 264-266.

CICERONE, *Philippicae*.

CLÜVER Philipp, Philippi Cluueri Italia antiqua, Lugduni Batavorum, ex officina Elseviriana, 1624.

Codex Theodosianus

Corpus Iuris Civilis

DA VARAZZE Jacopo, *Legenda Aurea*.

DIODORO Siculo, *Bibliotheca Historica*.

DIONE Cassio, *Storia romana*.

ENNODIO, Epistola, VII 29.

ERODOTO, *Storia*.

ESIODO, *Le Opere e i Giorni*.

EUCHERIO di Lione, *Elogio dell'eremo*, a cura di Salvatore Pricoco, Bologna, EDB, 2014.

EUCHERIO di Lione, *Il rifiuto del mondo*, a cura di Salvatore Pricoco, Firenze, Nardini-Centro internazionale del libro, 1990.

EUGIPPE, *Vie de Saint Séverin introduction*, traduction, notes et index par Philippe Régerat Paris, Les Éditions du Cerf, 1991.

EUGIPPIO, *Epistola a Pascasio*.

EUGIPPIO, *Vita di Severino*, introduzione, traduzione e note a cura di Armando Genovese, Roma, Citta Nuova, 2007.

EUSTAZIO di Tessalonica, *Commentari all'Odissea di Omero*.

FESTO Sesto Pompeo, *De verborum significatione*.

FO Alessandro, *L'Appendix Maximiani (= Carmina Garrod-Schetter). Edizione critica, problemi e osservazioni*, Roma, Herder, 1984.

GAIO, *Istituzioni*.

GARROD Heathcote William, *Poeseos Saecvli Sexti Fragmenta*, "Classical Quarterly", n. 4 a. 4 (1910), pp. 263-266.

Gesta Dagoberti I regis Francorum, SS rer. Merov. 2, c. 44, p. 421.

GIARDINA Andrea - CECCONI Giovanni Alberto - TANTILLO Ignazio (a cura di), *Varie. Flavio Magno Aurelio Cassiodoro Senatore*, Roma, Istituto italiano per la storia antica - L'Erma di Bretschneider, 2015.

GIUSEPPE Flavio, *Guerra giudaica*.

GREGORIO di Tours, *Libri Historiarum X*.

GREGORIO di Tours, Libri Miraculorum – De Bartholomeo Apostolo, in Migne, *PL*, LXXI.

GREGORIO Magno, *Dialogorum libri IV*.

GREGORIO Magno, *Registrum epistolarum* (Epistole: III, 1; X, 7; VIII 16; VIII 27; VII 29; X 7; III 55; II 16 e 17; VII 22; V 55).

GUGLIELMETTI Rossana E. - ORLANDI Giovanni, *Navigatio sancti Brendani alla scoperta dei segreti meravigliosi del mondo*, Firenze, Sismel, 2014.

Iohannis diaconi Sancti Ianuarii Neapolitani Translatio Sancti Severini (BHL-7658), in *MGH, SS rer. Lang.,* Cap. 5, p. 455.

IORDANES Gothus, *Getica*.

IORDANES Gothus, *Romana*.

IOTSALDUS Cluniacensis monachus, *Vita Odilonis*.

ISIDORO di Siviglia, *Etymologiae*.

KEHR Paul Fridolin, *Italia pontificia sive Repertorium privilegiorum et litterarum a romanis pontificibus ante annum 1198. Italiae ecclesiis, monasteriis, civitatibus singulisque personis concessorum*, iubente Societate Gottingensi congessit Paulus Fridolinus Kehr Berolini [poi] Turici, apud Weidmannos, 1961-1975.

KEHR*, Italia pontificia etc.,* vol. 2, pp. 199.

LEROUX Virginie, *La représentation de l'Etna dans l'épopée latine*. in *Connaissance et représentations des volcans dans l'antiquité*, sous la direction de Éric Foulon, Clermont-Ferrand, Presses universitaires 2004, pp. 57-78.

LICOFRONE, *Alessandra*, trad.it. Guido Paduano, Milano, Guerini, 1991.

LIVIO, *Ab Urbe condita.*

LOMBARDI (a cura di), *La Divina Commedia di Dante Alighieri*, p. 219.

MARCELLINUS comes, *Chronicon ad annum DXVIII*.

Martyrologium Fuldense, in *AB*, t. I, p. 33*.*

Martyrologium Hieronymianum.

MARZIANO CAPELLA, *De Geometria*.

MASTANDREA Paolo - SPINAZZÈ Linda (a cura di), *Appendix Maximiani*, Amsterdam, Hakkert, 2014.

MELA Pomponio, *De chorografia*.

MIGOTTO Luciano (a cura di), *Orpheus Argonautiche orfiche*, Pordenone, Studio Tesi, 1994.

NAMATIANUS Rutilius, *De Reditu*.

NICOLLI Pellegrino - TREVES Piero (a cura di), *Dalla fondazione di Roma. Libro 39*, Firenze, Le Monnier, stampa 1972.

NISSEN Heinrich, *Italische Landeskunde*, vol. II *Die Staedte*, Amsterdam, A. Hakkert, 1967 (Rist. anast. dell'ed.: 1883-1902).

OMERO, *Odissea*.

ORAZIO, *Epododi*.

OROSIO, *Historiarum Adversum Paganos*.

OVIDIO, *Fasti*.

OVIDIO, *Tristia*.

PARIS William, *Life of saint Christina*.

PASCASIO, *Epistola a Eugippio*.

PAVAN Massimiliano, *Il* Lucullanum *e i rapporti romano-barbarici*, in *Hestíasis: studi di tarda antichità offerti a Salvatore Calderone*, pp. 105-126.

PINDARO, *Olimpica*.

PLINIO, *Naturalis Historia*.

PLUTARCO, *Cicerone*, a cura di Joseph Geiger, Beatrice Mugelli e Lucia Ghilli, Biblioteca universale Rizzoli, 2000.

PLUTARCO*, L'esilio*, trad.it. Raul Caballero e Giovanni Viansino, Napoli, M. D'Auria, 1995.

PLUTARCO, *Le vite di Cimone e di Lucullo Plutarco*, trad.it. di Carlo Carena, Milano, Fondazione Lorenzo Valla: A. Mondadori, 1997.

PLUTARCO, *Vita di Cicerone*, in *Vite parallele*.

PLUTARCO, *Vita di Lucullo.*

PLUTARCO, *Vita di Sertorio*.

POLIBIO, *Storie*, libri 1-40, trad.it di Alessandro Vimercati, Milano, Rusconi, 1987.

PROCOPIO di Cesarea, *Storia inedita*, trad.it. di Federico Ceruti, Milano, Rusconi, 1977.

PROCOPIO di Cesarea, *Le guerre persiana, vandalica, gotica*, trad.it. di Marcello Craveri, Torino, Einaudi, 1977.

PSEUDO ARISTOTELE, *De Mirabilibus Auscultationibus*.

Rescritto di Spello*, CIL*, XI, 5265 / ILS 705.

RUTILIO NAMATIANO Claudio, *Il ritorno*, a cura di Alessandro Fo, Torino, Einaudi, 1992.

SENECA, *Consolatio ad Helviam matrem*.

SERVIO Mario Onorato, *Commento all'Eneide*.

SOLINO, *Collectanea Rerum Memorabilium*.

STRABONE, *Geografia*.

STRABONE, *L'Anatolia meridionale in Strabone libro 14 della Geografia*, trad.it. di Nicola Biffi, Bari, Edipuglia, 2009.

Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanum

TACITO, *Annales*.

TEODORO Studita, *Epistolae*, I 48, in Migne, *PG*, XCIX, coll. 1071-1072 D.

TEODORO Studita, *Oratio in S. Bartholomaeum Apostolum*.

TERTULLIANO, *Ad Nationes*.

TUCIDIDE, *La guerra del Peloponneso*, trad.it. Luciano Canfora, Milano, Mondadori, 2007

VARRO, *De re reustica*.

VIRGILIO, *Eneide*.

Vita Willibaldi episcopi Eichstetensis (BHL-8931), in *MGH, SS* 15,1, Cap.: 4, p. 102.

2. Letteratura secondaria

ADAMI Andrea, *Della storia di Volseno metropoli della Toscana libro terzo descritta dall'abbate Andrea Adami*, tomo secondo, Roma, nella stamperia di Antonio de' Rossi, 1734.

AGAMBEN Giorgio, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino, Einaudi, 1995.

AGNEW John, *The United States in the world-economy. A regional geography*, vol. 1, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.

AMANN Petra, *Das konstantinische" Reskript von Hispellum"(CIL XI 5265) und seine Aussagekraft für die etrusko-umbrischen Beziehungen,* "TYCHE–Contributions to Ancient History, Papyrology and Epigraphy", n. 17 (2002), pp. 25-30.

AMIOTTI Gabriella, *Primi casi di relegazione e di deportazione insulare nel mondo romano*, in *Coercizione e mobilità umana nel mondo antico*, a cura di Marta Sordi, Milano, Vita e Pensiero, 1995, pp. 245-258.

AMORY Patrick, *People and identity in Ostrogothic Italy, 489-554*, Cambridge, Cambridge University Press, ©1997.

AZZARA Claudio, *Teoderico storia e mito di un re barbaro*, Bologna, Il mulino, 2013.

BACKHAUS G., *Phenomenology/Phenomenological Geography*, in *International Encyclopedia of Human Geography*, ed. Rob Kitchin and Nigel, Thrift, Elsevier, 2009, pp. 137-144.

BAGLIONI Igor (cura di), *Monstra costruzione e percezione delle entità ibride e mostruose nel mediterraneo antico* a Igor Baglioni Roma, Quasar, 2013.

BENVENUTI DE RIMBALDIS de Imola, *Comentum super Dantis Aldigherij Comœdiam*.

BERNABÒ BREA Luigi, *Le isole Eolie dal tardo antico ai Normanni*, Ravenna, M. Lapucci Ed. del girasole, c1988.

Bertoldi – La Salvia, *La necropoli di Santa Cristina in Caio*, pp. 131-135.

BERTOLDI Stefano - LA SALVIA Vasco, *La necropoli di Santa Cristina in Caio: inquadramento spaziale all'interno dell'insediamento*, in *VII Congresso nazionale di archeologia medievale*, Vol. 2, Firenze, All'Insegna del Giglio, 2015, pp. 131-ss.

BERTOLINI Paolo, *Atanasio santo*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 4, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, 1962, pp. 508-510.

BERTOLINI Paolo, *Atanasio*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 4, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, 1962, pp. 518-519.

BIJSTERVELD A.J.A., The medieval gift as agent of social bonding and political power, in Medieval Transformations. Texts, Power, and Gifts in Context, edited by Ester Cohen and Mayke B. de Jong, Leiden/ Boston/ Köln, Brill, 2001, pp. 123-156.

BIJSTERVELD Arnoud-Jan, *Do ut des: gift giving, memoria, and conflict management in the medieval Low Countries*, Hilversum, Uitgeverij Verloren, 2007.

BINGHAM Sandra, *Life on an island: a brief study of places of exile in the first century AD*, "Studies in Latin Literature and Roman History", n. 11 (2003), pp. 376-400.

BITEL Lisa M., *Isle of the saints: monastic settlement and Christian community in early Ireland, Ithaca,* Cornell University Press, 1994.

BJORNLIE Michael Shane, *Politics and tradition between Rome, Ravenna and Constantinople. A study of Cassiodorus and the Variae, 527-554*, Cambridge, Cambridge university press, 2013.

BOËLS-JANSSEN Nicole, *Les noces de l'eau et du feu*, in *L'eau et le feu dans les religions antiques*, 2004, p. 204-ss.

BORCA Federico, *Terra mari cincta insularità e cultura romana*, Roma, Carocci, 2000.

BOSI Mario, *L'oscura fine di Amalasunta nell'isola Martana*, in *Fatti e figure del Lazio medievale*, a cura di Renato Lefevre, Roma, F.lli Palombi, 1978.

BOUGARD François, *Le blason pénal du corps (Occident, VIe-Xe siècle)*, [inedito presentato in occasione del seminario *L'exclusion dans les sociétés du haut Moyen Âge* II, *La construction du sujet exlu (IV^e^-XI^e^ siècle), l'individu, la société et l'exclusion*, pp. 1-16].

BRATOŽ Rajko, *Eugippio*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 43, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, 1993, pp. 509-514. (DBI)

BRAUDEL Fernand, *Civiltà e imperi del Mediterraneo nell'età di Filippo II*, Torino, Einaudi, 2002.

CAGIANO DE AZEVEDO M., *La «*Wolfchanze*» di Teodato*, in *Philias Charin Miscellanea di studi classici in onore di Eugenio Manni,* a cura di Eugenio Manni, Roma, G. Bretschneider, 1980 pp. 355-366.

CALCULLI Marina - HAMADI Shady, *Esilio siriano*, s.l., Guerrini e associati, 2016.

CAMMELLI Lorenzo, *Atti del Martirio di S. Cristina*, in *Omaggio della Società Italiana per la ricerca dei papiri greci e latini in Egitto*, Firenze, 1911, pp. 9-12.

CANTARELLI Luigi, *L'ultimo rifugio di Romolo Augusto*, "Historia", n. II (1928), pp. 185-190.

CANZIAN Dario, *Novello Alessandro*, in *DBI*, vol. 78, p. 830.

CAPDEVILLE Géraed, *Le volcan dans la mer ou l'initiation d'Hèphaistos*, in *L'eau et le feu dans les religions antiques*, 1995, pp. 37-59.

CAPDEVILLE Gérard, *Volcanus recherches comparatistes sur les origines du culte de Vulcain* Roma, École française de Rome, 1995.

CAPONE Gabriele - LEONE Alfonso, *La collina di Pizzofalcone nel Medioevo*, Napoli, Arte tipografica, 1991.

CARTER Paul - McKENZIE Lawrie, *The Road to Botany Bay: An Essay in Spatial History*, London, Faber & Faber, 1987.

CASEVITZ Michel, *Volcans et séismes dans l'œuvre de Diodore et de Pausanias*, in *Connaissance et représentations des volcans dans l'antiquité*, sous la direction de Éric Foulon, Clermont-Ferrand, Presses universitaires 2004, pp. 127-138.

CASTAGNINO BERLINGHIERI Elena Flavia, *The Aeolian Islands: crossroads of mediterranean maritime routes a survey on their maritime archaeology and topography from the prehistoric to the Roman periods,* Oxford, Archaeopress, 2003.

CAVALIER – ALBORE LIVADIE, *Archeologia subacquea 2 - isole Eolie*, "Bollettino d'arte" (supplemento), Roma, Istituto poligrafico e zecca dello Stato, stampa 1985.

CAVALLARO Carmelo - FARO Angelo, *I vulcani attivi delle isole Eolie*, Genova, Sagep, c1993.

CAVALLO Federica L., *Insularità e portualità come dialettica spaziale tra apertura e chiusura*, "Portus", vol. 26, pp. 1-7.

CAVALLO Federica L., *L'insularità tra teoria geografica e archetipo culturale*, "Rivista geografica italiana", n. 109, a. 2 (2002), pp. 281-313.

CAVALLO Guglielmo (a cura di), *Scrivere libri e documenti nel mondo antico*, Firenze, Gonnelli, 1998.

CECCONI Giovanni Alberto, *Il rescritto di Spello: prospettive recenti. Costantino prima e dopo Costantino*, Bari, Edipuglia, 2012, pp. 273-290.

CIAN Vittorio, *La "Malta" dantesca,* Torino, Carlo Clausen, 1894.

CITTER Carlo, *La frontiera meridionale*, Kurze W. e Citter C., *L'occupazione della Maremma toscana da parte dei Longobardi*, in Gian Pietro Brogiolo (a cura di), *Città, castelli, campagne nei territori di frontiera*, Mantova, Padus, 1995, pp. 170-186.

CLAYTON Mary, *Hermits and the Contemplative Life in Anglo-Saxon England, in Holy Men and Holy Women: Old English Prose Saints' Lives and Their Contexts*, ed. Paul E. Szarmach, 1996, pp. 147-175.

COARELLI Filippo, *Il rescritto di Spello e il santuario etnico degli Umbri*, in *Umbria cristiana. Dalla diffusione del culto al culto dei santi. Secoli IV–X*, Spoleto, 2001 pp. 39-51.

COHEN Sarah T., *Augustus, Julia and the Development of Exile "Ad Insulam",* "The Classical Quarterly", n. 58 (2008), pp. 206-217.

COOPER Kate, *The Heroine and the Historian: Procopius of Cesarea on the Troubled Reign of Queen Amalasuentha*, in A Companion to Ostrogothic Italy, edited by Jonathan J. Arnold, M. Shane Bjornlie, Kristina Sessa, Leiden-Boston, Brill, 2016, pp. 296-315.

COOPER Kate, *The Widow as Impresario*, in *Eugippius und Severin*, herausgegeben von Walter Pohl und Maximilian Diesenberger, Wien, Osterreichische Akademie der Wissenschaften, 2001, pp. 53-64.

COSENTINO Salvatore, *Prosopografia dell'Italia Bizantina*, vol. 1, Bologna, Lo scarabeo, 1996. (PIB)

COSTA Emilio, *Crimini e pene da Romolo a Giustiniano*, Bologna, Zanichelli, stampa1921.

CREMASCHI Carlo, *Sull'atteggiamento di Cicerone di fronte all'esilio*, "Aevum", n.18, Fasc. 1/4 1944, pp.133-168.

CRESSWELL Tim, *Place*, in *Dictionary of Geography*, ed. Susan Mayhew, Oxford, Oxford Reference, 1997, pp. 169-170.

CRESSWELL Tim, *Place: an introduction*, Hoboken, John Wiley & Sons, 2014.

CRESSWELL, *Place: An Introduction*, s.l., Wiley Blackwell, 2015[2].

CRIFÒ Giuliano, *Exilica causa, quae adversus exulem agitur. Problemi dell'aqua et igni interdictio*, "Publications de l'École Française de Rome", n. 79 (1984), pp. 453-497.

CRIFÒ Giuliano, Ricerche sull'«exilium» nel periodo repubblicano, Milano, Giuffre, 1961.

CRIFÒ Giuliano, *Ricerche sull'«exilium», l'origine dell'Istituto e gli elementi della sua evoluzione*, Milano, Giuffré, 1971.

CRIFÒ Giuliano, *L'esclusione dalla città altri studi sull'exilium romano*, Perugia, s. n., 1985.

D'AGOSTINO B. - GIAMPAOLA D., *Osservazioni storiche e archeologiche sulla fondazione di Neapolis*, in *Noctes Campanae, studi di storia antica e archeologia dell'Italia preromana e romana in memoria di Martin W. Frederiksen,* a cura di William V. Harris ed Elio Lo Cascio, Napoli, Luciano editore, 2005*, pp.* 63-72.

DAMIGELLA Anna Maria, *Gauguin a Tahiti*, Firenze, Giunti, 2005.

DE DUONNI Veronica, *Il Castello dell'Ovo dalla Regola di Eugippio all'organizzazione dello spazio monasteriale*, Napoli, Arte tipografica, 2012.

DE FIORE Ottorino, *Vulcano - Isole Eolie*, Napoli, coi tipi Cozzolino, 1922.

DE PETRA Giulio, *Le sirene del Mar Tirreno*, Napoli, Stab. Tipipografico della R. Università Ditta A. Tessitore e C., 1906 .

DE SANCTIS Gianluca, *La religione a Roma. Luoghi, culti, sacerdoti, dèi*, Roma, Carocci, 2012.

DEGRASSI Attilio, *Sull'iscrizione paleocristiana dell'isola Martana*, Accademia dei Lincei, 1963, pp. 32-33.

DEGRASSI Attilio, *Tracce del dominio ostrogoto nell'isola Martana*, Roma, Ed. di Storia e Letteratura, 1958.

DESIATO Luca, *Il doppio esilio di Ovidio*, in *Metamorfosi*, a cura di Giuseppe Papponetti, L'Aquila – Sulmona, Regione Abruzzo – Centro ovidiano di studi e ricerche, 1997, pp. 203-210.

DESSÌ Rosa Maria - LAUWERS Michel, *Désert, Eglise, île sainte. Lérins et la sanctification des îles monastiques, de l'Antiquité au Moyen Age*, in *Lérins, une île sainte de l'Antiquité au Moyen Âge,* sous la direction de Yann Codou et Michel Lauwers, Turnhout, Brepols 2009, pp. 231-280.

DROGULA Fred K., *Controlling travel: deportation, islands and the regulation of senatorial mobility in the Augustan principate*, "The Classical Quarterly", n. 61 (2011), pp. 230-266.

DU CANGE Charles, *Glossarium mediae et infimae Latinitatis*, Bologna, A. Forni editore, stampa 1971.

DU CANGE et al., *Glossarium mediæ et infimæ latinitatis,* Bologna : A. Forni editore, stampa 1971.

EDWARDS Nancy, *The Archaeology of the Early Medieval Celtic Churches*, London, Routledge, 2017.

EGGER Rudolf, *Zum Grabstein von Martana*, in *Analecta archaeologica*, hrsg. Fritz Fremersdorf, Köln, Der Löwe Reykers, 1960.

FEZZI Luca, *Catilina. La guerra dentro Roma*, Napoli, Edises, 2013.

FEZZI Luca, *Il tribuno Clodio Luca*, Roma, GLF editori Laterza, 2008.

FEZZI Luca, *La legislazione tribunizia di Publio Clodio Pulcro (58 a.C.) e la ricerca del consenso a Roma*, "Studi Classici e Orientali", n. 47 (2001), pp. 245 – 341;

FRA PIPINO da Bologna, *Chronicon*.

FRANCES Katherine, *A Voice in the Wilderness: Saints, Prisoners and Exiles in William of Paris's Life of St. Christina*, "Hortulus" vol. 6,1 (2010).

GARBINI Paolo, *Il visibile funesto: i vulcani nel medioevo latino*, "I quaderni del m.ae.s", n. XII-XIII (2009-2010), pp. 23-45.

GAROFALO Luigi, *Homo liber e homo sacer: due archetipi dell´ appartenenza*, Milano, Giuffrè, 2010.

GAROFALO Luigi, *Sulla condizione di 'homo sacer' in età arcaica*, "Studia et documenta historiae et iuris", n. 56 (1990), pp. 223-255.

GAROFALO Luigi, *Sulla condizione di homo sacer in età arcaica*, Roma, Pontificia universitas lateranensis, 1990, pp. 223-255.

GATTO Ludovico, *Il Mare Adriatico nelle Variae di Cassiodoro*, in *L'Adriatico dalla tarda Antichità all'età carolingia*, a cura di Giampietro Brogiolo e Paolo Delogu, Firenze, All'insegna del giglio, 2005, pp. 271-286.

GEROULD Gordon Hall, *The Legend of St. Christina by William Paris*, "Modern Language Notes", n. 29.5 (1914), pp. 129-133.

GIVEN-WILSON Chris (ed.), *The Chronicle of Adam Usk*, 1377-1421, Oxford, Oxford University, 1997.

GOEMS Francisco José Silva, Peregrinatio e Stabilitas: monaquismo e cristandade ocidental do século VI a VIII, "Textos de História. Revista do Programa de Pós-graduação em História da UnB.", n. 9.1-2 (2001), pp. 83-98.

GOLDSTEIN Ivo, *Discontinuity/continuity in Croatian history from the sixth to the ninth century*, in *L'Adriatico della tarda Antichità all'età carolingia*, a cura di Giampietro Brogiolo e Paolo Delogu, Firenze, All'insegna del giglio, 2005, pp. 195-211.

GOODMAN Anthony, *The Loyal Conspiracy: The Lords Appellant Under Richard II*, Coral Gables, University of Miami Press, 1971.

GREGORI Gian Luca, *Epigrafia anfiteatrale dell'Occidente romano*, vol. II Regiones Italiae VI-XI, pp. 39-42.

GRIMAL Pierre, *Mitologia*, Milano, Garzanti, c2004.

GROS Pierre (a cura di), *Bolsena guida agli scavi*, Roma, École française de Rome, 1981.

GUIDOTTI Mariapace - PACIONI Mirko - SEVERI Egidio, *L'isola Martana nel lago di Bolsena: storia, archeologia e natura*, s.l., s.n., 2009.

HARVEY David - BRAUN Bruce, *Justice, Nature and Geography of Difference*, vol. 468, Oxford, Blackwell, 1996

HEERS Jacques, *L'esilio, la vita politica, la società nel Medioevo*, Napoli, Liguori, 1997.

HILLNER Julia, *Prison, punishment and penance in Late Antiquity*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015.

HORN Walter William, *The forgotten hermitage of Skellig Michael*, Berkeley, University of California Press, 1990.

HUBBARD Phil, *Space/Place*, in *Cultural geography: A critical dictionary of key concepts*, edited by Phil Hubbard and Rob Kitchin, London, Sage, 2005.

JOŃCA M., *The Scope of exilium voluntarium in the Roman Republic*, in *La repressione criminale nella Roma repubblicana fra norma e persuasione*, a cura di Bernardo Santalucia, Pavia, IUSS, 2009, 77-91.

KASTER K. G. *Christina von Tyros*, in *Lexikon der Christlichen Ikonographie*, vol. 6: *Ikonographie der Heiligen*, Freiburg i. Br., Herder, 1974.

KELLY Gordon P., *A history of exile in the Roman Republic*, Cambridge, University Press, 2006.

LA ROCCA Cristina, *Amalasunta, madre di un re bambino. La competizione tra uomini e donne, tra re e regine nell'Italia dei Goti*, pp. 1-14 [in corso di edizione].

LA ROCCA Cristina, *Cassiodoro, Teodato e il restauro degli elefanti di bronzo della Via Sacra*, "Reti Medievali Rivista", n. 11/2 (2010), pp. 25-44.

LA ROCCA Cristina, *Consors regni: a problem of gender? The consortium between Amalasuntha and Theodahad in 534*, in *Gender and historiography. Studies in the earlier middle ages in honour of Pauline Stafford*, Eds. Janet L. Nelson, Susan Reynolds and Susan M. Johns, London: Institute of Historical Research, 2012, pp. 127-143.

LAFFERTY Sean D. W., *Law and society in the age of Theoderic the Great a study of the Edictum Theoderici*, Cambrige, Cambridge University Press, 2013.

LAFON X., *Les îles de la mer Tyrrhénienne : entre palais et prisons sous les Julio-Claudiens*, in *Carcer. Prison et privation de liberté dans l'antiquité classique*, sous la direction de Cécile Bertrand-Dagenbach, Paris, De Boccard, 1999, pp. 149-161.

LAIDLAW James, *A free gift makes no friends*, "Journal of the Royal Anthropological Institute", n. 6, a. 4 (2000), pp. 617-634.

LASSANDRO, Descrizione geografica e rievocazione storica nel «De reditu suo» di Rutilio Namaziano, in *Geografia e storiografia del mondo classico*, a cura di M. Sordi, Milano, s.n., 1988, pp. 113-123.

LATVIO Riitta, Neimed: *exploring social distinctions and sacredness in early Irish legal sources*, in *Approaches to religion and mythology in Celtic studies*, eds. Katja Ritari and Alexandra Bergholm, Newcastle, Cambridge Scholars, 2008, pp. 220–242.

LAUVLAND Gro – ELLEFSEN Karl Otto – HVATTUM Mari Lauvland, *An Eye for Place: Christian Norberg-Schulz: Architect, Historian and Editor*, s.l., Akademisk publisering, 2009.

LENKAITYTĖ, *Eucher interprète de la Bible dans l'« Éloge du désert »*, in *Lérins, une île sainte de l'Antiquité au Moyen Âge,* sous la direction de Yann Codou et Michel Lauwers, Turnhout, Brepols 2009, pp. 83-104.

LÉVI-STRAUSS Claude, *Introduction to the work of Marcel Mauss*, London, Routledge, 1987.

LORENZI Gabriele M. - BOSI Roberto (a cura), *Gli ordini religiosi storia e spiritualità, Vol.2, Basiliani, Agostiniani, Trappisti, Certosini, Carmelitani, Comboniani, Salesiani*, Firenze, Nardini, 1995.

MACKLEY Jude S., *The legend of St. Brendan: a comparative study of the Latin and Anglo-Norman versions*, Leiden, Brill, 2008.

MADDOLI G., *I Culti della Campania antica: I culti greci*, in *Storia e civilta della Campania: L'Evo antico,* a cura di Giovanni Pugliese Carratelli, Napoli, Electa, c1991, pp. 247-270.

MAGLIO Luigi, *Castel dell'Ovo*, s.l., Giannini, 2005.

MANFREDI Valerio Massimo, *Le Isole Fortunate topografia di un mito,* Roma, L'Erma di Bretschneider, 1996.

MANINO L., *Persistenza della religione etrusca in età tardo romana (rileggendo il rescritto costantiniano di Spello)*, in *Secondo congresso internazionale etrusco*, Firenze, 1989, pp. 1225-1235.

MANSI Giovanni Domenico, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, Graz, Akademische Druck u. Verlagsanstalt, 1960-1961.

MARKUS Robert A., *The End Of The Roman Empire: A Note On Eugippius,* Vita Sancti Severini, 20, Nottingham Medieval Studies, n. 26 (1982), 1-7.

MARTINDALE, J. R., *The prosopography of the later Roman Empire*, vol. 2: A.D. 395-527, Cambridge, Cambridge University press, 1980. (PLRE)

MARTINELLI Maria Clara - Lo Cascio Pietro (a cura di), *Isole Eolie: vulcanologia*, Palermo, Regione siciliana, Assessorato dei beni culturali e dell'identità siciliana, Dipartimento dei beni culturali e dell'identità siciliana, 2015.

MASSEY Doreen Barbara, *A Global Sense of Place in Barnes*, Aughty. org, 2010. del 1994.

MASSEY Doreen, *Places and their Pasts*, "History workshop journal", n. 39, (1995), pp. 184-192.

MASTROCINQUE Attilio, *Studi sulle guerre Mitridatiche*, Stuttgart, F. Steiner, 1999.

MAUSS Marcel, *Essai sur le don : Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, Paris, Presses Universitaires de France, 2012.

MILANI Giuliano, *L'esclusione dal Comune. Conflitti e bandi politici a Bologna e in altre città italiane tra 12° e 14° secolo*, Roma, sede dell'Istituto, 2003.

MOMIGLIANO Arnaldo, *La caduta senza rumore di un impero nel 476 D. C.,* in *Decimo contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, a cura di Riccardo Di Donato, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2012, pp. 159-179.

Morelli D. -Pintaudi R., *Cinquant'anni di Papirologia in Italia,* vol. II *Carteggi Breccia – Comparetti – Norsa - Vitelli*, Napoli, s.n., 1983, pp. 827, 867.

NARDUCCI Emanuele, *Perceptions of exile in Cicero: The philosophical interpretation of a real experience*, "American Journal of Philology", n. 118 (1997), pp. 55-73.

NORBERG-SCHULZ Christian, *Genius Loci. Paesaggio, ambiente, architettura*, Milano, Electa, 2007.

NORBERG-SCHULZ Christian, *Genius loci: towards a phenomenology of architecture,* s.l., s.n., 1980.

NYGREN, *Christina von Bolsena*, in *Lexikon der Christlichen Ikonographie*, vol. 6: *Ikonographie der Heiligen*, Freiburg i. Br., Herder, 1974, coll. 492-495.

PARIBENI R., Fistula aquaria *col nome di Teodato re, Roccalvecce (regione VII - Etruria)*, "Notizie Scavi", 1927, pp. 368-369.

PASCHINI Pio, *Ricerche agiografiche: S. Cristina di Bolsena*, "Rivista di archeologia cristiana" vol. 2 (1925) p. 167-194.

PATLAGEAN Evelyne, *Byzance et le blason pénal du corps*, "Publications de l'École Française de Rome", n. 79 (1984), pp. 306-320.

PELLEGRINI Enrico, *Bolsena e la sponda occidentale della Val di Lago: un aggiornamento*, "Mélanges de l'École française de Rome-Antiquité", n. 123-1 (2011), pp. 13-105.

PELLEGRINI Giovanni Battista, *Toponomastica italiana. 10.000 nomi di citta, paesi, frazioni, regioni, contrade, fiumi, monti, spiegati nella loro origine e storia*, Milano, Hoepli, c1990.

PELLEGRINI Luigi, *L'incontro tra due" invenzioni" medievali: Università e Ordini Mendicanti,* Napoli, Liguori, 2003.

PENSABENE Patrizio, *Fouilles de l'Ecole Française de Rome à Bolsena (Poggio Moscini)*, 1962—1967, « MEFR » Tome II *Les Architectures*, Suppl. 6, 1976.

PICARD, Miles insulans. *Les îles monastiques irlandeses et l'idéal du desert marin*, pp. 301-318.

PIETRI Charles – PELAGATTI Paola, *Bolsena 1946-1986: dallo scavo al museo: quarant'anni di ricerche dell'Ecole française de Rome*, Roma, Procom, 1987.

PIETROBONO Sabrina, *Santi e pellegrini lungo la Via Francisca o Francigena tra Lazio e Campania: fonti e tracce archeologiche*, in *VII Congresso nazionale di archeologia medievale*, Vol. 2, Firenze, All'Insegna del Giglio, 2015, pp. 164-ss.

POHL Walter - DIESENBERGER Maximilian (herausgegeben von), *Eugippius und Severin der Autor, der Text und der Heilige*, Wien, Osterreichische Akademie der Wissenschaften, 2001.

PORSIA Franco (a cura di), *Liber monstrorum*, Bari, Edizioni Dedalo, 1976.

PRICOCO Salvatore, *L'isola dei santi il cenobio di Lerino e le origini del monachesimo gallico*, Roma, Edizioni dell'Ateneo & Bizzarri, 1978.

PRICOCO Salvatore, *Monaci, filosofi e santi; saggi di storia della cultura tardoantica*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 1992.

REAMES Sherry L. (ed.), *Middle English legends of women saints*, Western Michigan University, Medieval Institute Publication, 2003.

REVERDITO Guido (acura di), *Il conflitto con i sanniti.* Tito Livio Libri 7-8, Milano, Garzanti, 1994.

ROSEMBAUM Francine, *Le umiliazioni dell'esilio. Le patologie della vergogna dei figli dei migranti*, s.l., Franco Angeli, 2013.

SANTALUCIA Bernardo, *Studi di diritto penale romano*, vol. 7, Roma, L'Erma di Bretschneider, 1994.

SAVAGE, *Place Names*, in *Dictionary of Geography*, ed. Susan Mayhew, Oxford, Oxford Reference, 1997, p. 178.

SHELL Marc, *Islandology geography, rhetoric, politics,* Stanford, Stanford University Press, 2014.

STOUCK, M.-A., *Saints and rebels: Hagiography and opposition to the king in late fourteenth-century England*, "Medievalia et humanistica", n. 24 (1997), pp. 75-94.

TAGLIAFERRI Amelio - SILVA Ahumada Isabel - LOPREATO Paola (a cura di), *La necropoli di S. Stefano in Pertica: campagne di scavo 1987-1988*, Cividale, Museo Archeologico Nazionale di Cividale, 1990.

THOM Catherine, *Early Irish monasticism: an understanding of its cultural roots*, in "Theological Studies", n. 68.3 (2007), pp. 720-sgg.

TORRES AGUILAR Manuel, *La pena del exilio: sus orígenes en el Derecho romano*, "Anuario de historia del derecho español", n. 63, (1993), pp. 701-786.

TUAN Yi-Fu, *Space and Place: Humanistic Perspective*, in *Philosophy in geography*, Dordrecht, Springer, 1979, pp. 387-427.

TURCO Angelo, *Insularità e modello centro-periferia l'isola di Creta nelle sue relazioni con l'esterno*, Milano, Unicopli, 1980.

TURCO Angelo, *Verso una teoria geografica della complessità*, Milano, Unicopli, 1988 (Studi e ricerche sul territorio).

TURCO Angelo, *Insularità e modello centro-periferia: l'isola di Creta nelle sue relazioni con l'esterno*, Milano, Unicopli, 1980.

VALLEJO GIRVÉS Margarita et al., "In insulam deportatio" *en el siglo IV d. C.: aproximación a su comprensión a través de causas, personas y lugares*, "POUS, Revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad Clásica", n. 3, (1991), pp. 153-167.

VISMARA Giulio, *Edictum Theoderici*, Milano, Giuffrè, 1967, pp. 177-188.

VITIELLO Massimiliano, *Theodahad a Platonic king at the collapse of Ostrogothic Italy,* Toronto, University of Toronto Press, 2014.

VITIELLO Massimiliano, *Il principe, il filosofo, il guerriero. Lineamenti di pensiero politico nell'Italia ostrogota*, Stuttgart, Steiner, 2006.

WASHBURN Daniel, *Banishment in the later Roman Empire, 284-476 CE*, New York – London, Routledge, 2013.

WINSTEAD Karen Anne (ed.), *Chaste passions: medieval English virgin martyr legends*, Cornell, Cornell University Press, 2000.

WITHERS Charles WJ., *"Spatial Turn" in Geography and in History*, "Journal of the History of Ideas", n. 40, a. 4 (2009), pp. 637-658.

ZIMMERMANN Odo John, *The late latin vocabulary of the variae of Cassiodorus*, Washington, The Catholic university of America press, 1944.

ZORIĆ Vladimir, *Banished with No Force: Exile and Metonymy in Cicero's Pro Caecina Oratio*, "diacritics", n. 40, a. 4 (2012), pp. 72-103.

3. Sitografia

(S')Exiler, goo.gl/QpyzEx.

AGNEW John A. UCLA College of Letters and Science di Los Angeles, https://geog.ucla.edu/people/john-agnew.

ALONI Gila - TRACY Larissa (Ed.), Topology of Exile and Identity Formation, goo.gl/CDf2v1 (Call for Submissions for An Edited Volume).

ARNOUX Mathieu, *Ban, Banality*, in *Encyclopedia of the Middle Ages*, Edited by André Vauchez, https://goo.gl/vw8f7W.

BIRNBAUM Michael, *How Catalonia's independence went from dream to defeat in just a mont*h, in *The Washington Post,* October 31, 2017, https://tinyurl.com/yd68yuub .

Brepol*i*s, in Brepols Publishers Online, www.brepolis.net (eMGH).

Computational Historical Semantics, comphistsem.org.

CRESSWELL Timothy, *GeoHumanities*, Association of American Geographers, http://www.aag.org/cs/publications/journals/gh.

DAVID W. Harvey, Ph.D. Programs in History, Earth and Environmental Sciences e Anthropology, The Graduate Center of the City University of New York, https://www.gc.cuny.edu/Faculty/Core-Bios/David-Harvey.

Digital MGH (Monumenta Germaniae Historica), www.dMGH.de.

École Française de Rome, *L'exclusion dans les sociétés du haut Moyen Âge*, goo.gl/6KQEeq, 2012-2015.

Exils des langues, langues d'exil : les deux rives de la Méditerranée, goo.gl/UKLRq9.

Fondation maison des sciences de l'homme - Collège d'études mondiales, goo.gl/3a6DpX.

International Small Islands Studies Association, www.isisa.org.

Journal of Marine and Island Cultures, jmic.online.

Künste im Exil, goo.gl/VRtsDZ.

LEE Gavin, *Catalan crisis: Carles Puigdemont 'worsened situation' for ministers*, in *BBC News*, 10 November 2017, https://ydz59um2 .

MASSEY Doreen Barbara, The Open University, http://www.open.ac.uk/.

MEYER Franziska (Edited By), *Exile Studies,* goo.gl/G8aT8z.

MUSSEAU François, *Puigdemont en Belgique, un exil politique ou judiciaire? «Puigdemont en Belgique, un exil politique ou judiciaire?»*, in *Le Temps*, 30 octobre 2017, https://tinyurl.com/yah7y4za .

Online Etymology Dictionary, https://www.etymonline.com/.

PIANIGIANI Ottorino, *Vocabolario etimologico della lingua italiana*, www.etimo.it

Portale AIRE, metaricerca.cab.unipd.it .

President.cat, president.exili.eu (ora oscurato).

RANKIN Jennifer, *Exiled in Belgium, has Carles Puigdemont met his Waterloo?*, in *The Guardian*, 2 Mar 2018, https://tinyurl.com/ybhafkyd .

Regesta Imperii, www.regesta-imperii.de.

Research Centre for German and Austrian Exile Studies (EXILE), goo.gl/XCvkrg.

Reti Medievali, www.rmoa.unina.it.

SPINAZZÈ Linda, *'musique deoque'*, www.mqdq.it.

The Migration of Faith: Clerical Exile in Late Antiquity, goo.gl/GXKjpF.

TURCO Angelo, Università IULM di Milano, http://www.iulm.it/wps/wcm/connect/iulmit/iulm-it/docenti/turco-angelo.

Ringraziamenti

Alla fine di questo lungo lavoro della durata di quasi quattro anni sento la necessità di fare dei ringraziamenti, che vadano al di fuori dell'ambiente accademico.

Come prima cosa vorrei ringraziare il dott. Salviati, neurologo del Centro Cefalee del Policlinico di Verona, per avermi curato l'emicrania, il primo "risultato" che ho ottenuto in questo percorso (oltre all'insonnia, gli attacchi d'ansia, la dismenorrea, ecc...). Dopodiché vorrei ringraziare la mia sanità mentale per aver retto durante tutto questo tempo, anche se a fatica. Ringrazio poi i bar di Padova per avermi consolata e per aver di fatto reso possibile il ringraziamento precedente.

Ringrazio tanto (il mio personale san) Francesco, che non mi abbandona mai nei miei deliri e mi aiuta sempre nel momento del bisogno. Un grazie anche ai "Lu-rina" per avermi adottata in questi ultimi mesi di solitudine e relegazione.

Il ringraziamento più grande va ovviamente a Valerio, al quale dedico questa mia fatica, che mi ha impedito di raggiungerlo nel suo esilio in terra teutonica (anche se lui si è vergognato troppo per farmi un qualsiasi straccio di dedica o ringraziamento nella sua tesi ufficiale).

Infine, un ringraziamento che sento essere dovuto, ma anche sinceramente sentito va a quell'anima pia di G.C., per non essersi mai rifiutato di aiutarmi, anche se non era di sua competenza.