

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA
DIPARTIMENTO DI DIRITTO PRIVATO E CRITICA DEL DIRITTO
DIPARTIMENTO DI DIRITTO PUBBLICO, INTERNAZIONALE E
COMUNITARIO



CORSO DI LAUREA MAGISTRALE IN GIURISPRUDENZA
A.A. 2022/2023

TESI DI LAUREA IN DIRITTO ROMANO
FIDES: DALLA MITOLOGIA AL GIURAMENTO
NELL' EPOCA ROMANA.

RELATORE: CHIAR.MA PROFESSORESSA PAOLA LAMBRINI

LAUREANDO: CARLO FERRO
MATRICOLA N. 1147531

Ai miei genitori.

Senza il vostro supporto, nulla di tutto questo sarebbe stato possibile.

INDICE

<i>Introduzione</i>	7
---------------------------	---

CAPITOLO PRIMO

FIDES TRA MITOLOGIA E RELIGIONE

1. <i>Fides</i> : cenni al significato e valore nella mentalità romana.....	11
2. <i>Fides</i> per Ovidio.....	19
3. Religione e Culto di <i>Fides</i>	33

CAPITOLO SECONDO

FIDES NEL VINCOLO RELAZIONALE

1. Evoluzione del concetto di <i>fides</i> : il pensiero di Fraenkel, Heinze e Lombardi.....	45
2. <i>Fides</i> come promessa: il credito e l'impegno.....	76
3. <i>Dextram dare</i> e <i>dextrarum iunctio</i> , la gestualità della <i>fides</i>	83
4. <i>Fides</i> e Giuramento, una dualità sovrapposta.....	89
<i>Conclusioni</i>	119
Bibliografia.....	123
Indice delle fonti.....	129

Introduzione

Uno degli aspetti maggiormente affascinanti che caratterizzano la differenziazione linguistica e culturale delle varie popolazioni che vivono o hanno vissuto sul globo, consiste nella chirurgica precisione con cui una comunità affida a un singolo dato termine o concetto un significato così articolato e complesso che difficilmente risulta possibile comprendere pienamente senza aver potuto apprezzare nel suo insieme quella specifica cultura o popolazione. Per fare degli esempi, il tedesco ‘*waldeinsamkeit*’, il quale esprime ‘l’esperienza del vagare da soli in una foresta e nel venire sopraffatti dalla sensazione di solitudine che l’ambiente boschivo trasmette’¹, molto rappresentata nei quadri di Caspar David Friedrich; oppure il giapponese ‘*mono no aware*’ stante a indicare la partecipazione emotiva sperimentata di fronte a determinati avvenimenti che ricordano a chi la prova la caducità di ogni cosa, come tutto sia destinato a passare o morire, curiosamente non troppo dissimile dall’espressione virgiliana «*lacrimae rerum*»², attribuita dall’autore a Enea quando quest’ultimo capisce di essere al sicuro in quanto conscio di trovarsi fra persone che si commuovono di fronte all’impermanenza di tutto nonché della fragilità della vita umana³. *Fides*, secondo chi scrive, rientra perfettamente in questa categoria di vocaboli: un concetto estremamente complesso nella sua accurata definizione teorica, ma al contempo legato all’intrinseco sentire della comunità, un valore condiviso dalla società che non necessitava di alcuna particolare esplicita specificazione nelle sue plurime accezioni, in quanto perfettamente incastonato fra i principi di natura giuridica, religiosa, sociale e politica condivisi nella storia romana fin dai suoi albori. Fortunatamente, l’articolato concetto analizzato in questa sede è stato oggetto di numerose opere letterarie, giuridiche, filosofiche nonché mitologiche nel corso dei secoli: sarà proprio la mitologia il

¹ S. GRILLO, *Waldeinsamkeit, la sensazione di solitudine sperimentata all’interno di una foresta*, in *Metropolitan Magazine*, 7/10/2021.

² Vir. *Aen.* 1.462.

³ L. BIENATI, A. BOSCARO, *La narrativa giapponese classica*, Venezia, 2010, 9 ss.

punto di partenza nello svolgimento della metaforica matassa costituita da *fides*, fondamentalmente per due motivi. Il primo, derivante dalla complessità stessa del valore protagonista di questa disamina, risulta essere congruente alla medesima ragione per la quale furono utilizzati in generale i miti, le leggende o, succesivamente, le parabole: una miglior metabolizzazione della nozione mediante esempi proiettati sulla vita o su vicende di natura eccezionale, utili tanto a spiegare il concetto che a valorizzarlo. Il secondo, riguarda invece l'immedesimazione nella mentalità di coloro che, nel corso degli anni, hanno identificato questi miti come loro storia popolare, contribuendo a ingrandirli o assimilando i loro precetti; utilizzando la mitologia si va a usufruire di una fonte di conoscenza facilmente comprensibile seppur metaforica, qualora si riesca ad andare oltre alla singola vicenda e al collegare invece le narrazioni leggendarie fra di loro. Questo ci consente di osservare sotto diverse angolazioni i principali significati attribuiti al termine in esame, nonché cercare di cogliere i tratti comuni di tale concetto nei diversi ambiti in cui esso risulta applicabile, in una ricostruzione che impossibilmente potrà essere univoca, ma che almeno consenta, si spera, di percepire il motivo di un'attenzione tanto considerevole e persistente nei confronti di una concezione tanto complessa quanto, paradossalmente, istintiva. Parlo di istintività in quanto *fides* viene primariamente associata all'ambito relazionale, che si parli di trattati internazionali conclusi fra popolazioni oppure di una stretta di mano fra amici; la 'forza' cogente che spinge primordialmente al rispetto della parola data assume per i Romani un termine ben specifico, *fides*. La quale si pone in un percorso evolutivo che consentirà di scindere tale principio dall'apparato religioso in cui era inizialmente inserito, ossia principalmente il giuramento, senza perderne le caratteristiche di sacralità o solennità.

CAPITOLO PRIMO

FIDES TRA MITOLOGIA E RELIGIONE

Sommario: 1. *Fides*: cenni al significato e valore nella mentalità romana.-2. *Fides* per Ovidio.-3. Religione e Culto di *Fides*

1. *Fides*: cenni al significato e valore nella mentalità romana

Addentrarsi nel definire con precisione un concetto di portata ampia quanto quella di *fides* è un'opera difficilmente realizzabile. Innanzitutto, perché il termine è stato oggetto di una costante e periodica evoluzione: religiosa, mitologica, semantica, storica, istituzionale e filologica; oltre a ciò, difficilmente un individuo al giorno d'oggi potrebbe comprendere la valenza di *fides* come lo farebbe un Romano, essendo molto diverso odiernamente il modo concepire l'*ethos*, nonché le complesse dinamiche religiose e sociali a essa collegate. *Fides* è una concezione di origine propriamente arcaica: come vedremo, la maggioranza degli studiosi⁴ ritiene come sin dalle origini essa abbia manifestato una valenza in ambito morale ed etico, che va oltre il suo significato e la sua efficacia nei rapporti giuridici. La sua importanza risulta essere infatti fondamentale in ambito sociale: *fides* va a rappresentare l'onore e la correttezza⁵ di una persona, la sua coerenza e lealtà nella stipulazione di accordi, nonché l'impegno messo nel far seguire i fatti alla parola data. Sin dalle origini di Roma, la struttura della *societas* risulta essere fondata su una visione etico-gerarchica: non a caso, *fides* si pone come uno dei valori della *nobilitas*⁶, una *virtus* da seguire per ottenere

⁴ R. HEINZE, '*fides*', in *Hermes*, LXIV, 1939, 140 ss.; R. HEINZE, *Vom Geist des Römertums*, Berlino, 1938, 25 ss.; L. LOMBARDI, *Dalla 'fides' alla Bona 'fides'*, Milano, 1961, 11 ss.; P. BOYANCÉ, *La main de 'fides'*, in *Études sur la religion romaine*, Roma, 1972, 123 ss.; P. BOYANCÉ, *Les Romains, peuple de la 'fides'*, in *Études sur la religion romaine*, Roma, 1972, 136 ss.; E. BENVENISTE, *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, Parigi, 1969, 108 ss.; tuttavia, E. FRAENKEL, *Zur Geschichte des Wortes 'fides'*, in *RhM*, LXXI, 1916, 187 ss., risulta esserne la principale voce contraria.

⁵ G. FREYBURGER, '*Fides*'. *Étude sémantique et religieuse depuis les origines jusqu'à l'époque augustéenne*, Parigi, 1986, 52 ss.; G. DUMÉZIL, *Idee Romane*, trad. it., Genova, 1987, 54 ss.; L. LOMBARDI, *Dalla 'fides'*, cit., 12.

⁶ R. CARDILLI, '*Bona fides*'. *Tra Storia e Sistema*, Milano, 2014, 8 ss.

riconoscimento sociale e prestigio. In epoca repubblicana tale valore, cui continuano a ispirarsi le antiche famiglie dell'aristocrazia romana, rimane in gran considerazione anche presso categorie differenti dal patriziato, andando a condizionare l'intera struttura sociale. Ciò lo testimonia la qualificazione, in ambito pubblico così come legale, del cosiddetto 'vir bonus'⁷: un modello comportamentale chiaramente ispirato alle virtù della *nobilitas*, fra cui *fides*. *Vir bonus* non era infatti chi necessariamente provenisse da una delle più antiche o influenti *gentes romanae*, ma colui che seguiva i dettami della buona e retta condotta per come delineata dalla *nobilitas*. La considerazione per questi principi morali e per la definizione di un individuo come *vir bonus* va a influenzare i principi e le regole che disciplinano l'apparato non solo sociale, ma anche normativo. Questo chiaramente non deve sorprendere, in quanto «è difficile pensare che i modelli di valore espressi dal *ius* di quest'epoca (III-II sec. a.C) possano allontanarsi da quelli del ceto nobile patrizio-plebeo, di cui la *iurisprudencia* coeva era sicura espressione»⁸. Di ciò ne dà testimonianza Catone il Censore, per come riportato da Aulo Gellio:

Gell. *Noct. Att.* 14.2.26: *Atque ego a maioribus memoria sic accepi si quis quid alter ab altero peterent, si ambo pares essent, sive boni sive mali essent, quod duo res gessissent, uti testes non interessent, illi, unde petitur, ei potius credendum esse. Nunc si sponcionem fecisset Gellius cum Turio, ni vir melior esset Gellius quam Turius, nemo, opinor, tam insanus esset, qui iudicaret meliorem esse Gellium quam Turium: si non melior Gellius est Turio, potius oportet credi, unde petitur*

Viene qui ricordata la regola per cui, se due individui sono considerati 'pari' moralmente e non vi siano testimoni, la vittoria giudiziale spetti automaticamente al convenuto. Due quindi sono gli elementi da considerare per la vittoria di quest'ultimo: l'assenza di testimoni e la 'parità' in ambito etico. Ne

⁷ Sull'argomento, fra i tanti: L. LOMBARDI, *Dalla 'fides'*, cit., 191.; R. CARDILLI, *'Bona fides'*, cit., 7; P. BOYANCÉ, *Les Romains*, cit., 149.; R. HEINZE, *'fides'*, cit., 142.

⁸ R. CARDILLI, *'Bona fides'*, cit., 7.

deduciamo che nell'ipotesi in cui non fosse possibile portare *testes* come prova a fondamento della propria pretesa, il giudizio avrebbe potuto fondare la vittoria dell'attore mediante l'accertamento del '*vir melior*': una verifica basata sul suo prestigio morale e riconoscimento presso la comunità. In quel caso, avrebbe prevalso l'affidabilità dell'affermazione del *vir melior* rispetto alla negazione del convenuto; al contrario, nell'ipotesi secondo cui *ambo pares essent* come nell'esempio riportato, sarebbe stato il convenuto a essere assolto.

Notiamo invece mediante una testimonianza diretta di Gellio come in età imperiale (Gellio vive sotto l'*imperium* da Adriano a Marco Aurelio) si stesse indebolendo la condivisione di una struttura normativa fortemente orientata sulla base di cardini etico-sociali; in un processo da lui descritto in cui ebbe ruolo di *index*⁹, probabilmente una causa formulare per un mutuo di denaro (*petebatur apud me pecunia, quae dicebatur data numerataque*), i *patroni* del convenuto, di cui si dice che «*hominem esse non bonae rei vitaeque turpi et sordida convitumque volgo in mendacis plenumque esse perfidiarum et fraudum*», contestano l'utilizzo del parametro del *vir bonus* come criterio fondativo della decisione: essi non lo fanno per attaccare il contenuto del modello di valore evocato, ma la sua pertinenza con il processo in corso, «*de petenda pecunia apud iudicem privatum agi, non apud censores de moribus*». Il modello di virtù, quindi, rimane conosciuto e utilizzato in ambito giuridico, ma l'importanza e la valenza a esso collegate, che portavano a estenderlo a ogni tipologia di comportamento, cominciano a venir meno.

Tornando a *fides*, le sue radici sono rivendicate dai Romani della tarda Repubblica e del Principato¹⁰ per ricordare alla popolazione stessa come la società sia orgogliosamente intrisa di quel valore dagli albori di Roma stessa. Nel *de officiis*¹¹, Cicerone istruisce su come sia necessario imitare i *maiores*, ma con due riserve: innanzitutto, non copiarne gli errori; secondo, quando per natura non

⁹ Gell., *Noct. Att.* 14.2.4.

¹⁰ Fra i molti: Liv. 1.24; Dion. 2.75; Ov. *met.* 1.81 ss; Virg. *Aen.* 1.292; Plut. *Num.* 13.

¹¹ Cic. *off.* 1.121.

sia possibile imitarne le gesta, «*si igitur non poterit sive causas defensitare sive populum contionibus tenere sive bella gerere*», comunque è doveroso dar prova delle virtù che siano in proprio potere: «*institiam, fidem, liberalitatem, modestiam, temperantiam*». Un recupero di tale principio viene ritenuto doveroso proprio durante l'impero di Augusto¹², necessitando il nuovo *princeps* sia di virtù che potessero essere propagandisticamente utili, sia per riportare in auge un valore che avrebbe potenzialmente reso maggiormente coesa la società dopo anni di guerra civile. Non a caso Virgilio, nella piena campagna pro-augustea, porta esempi volti a esaltare il ruolo di *fides*; degno di menzione appare innanzitutto un passaggio del secondo libro dell'*Eneide*: il greco Sinone, le cui intenzioni ingannatrici e sinistre sono anticipate con vari epiteti, fra i quali «*vanum etiam mendacemque*»¹³, «*dolis instructus*»¹⁴, mente ai troiani circa la fuga dei Greci e sul significato del 'dono' del cavallo di legno a essi lasciato. Egli nondimeno, per sottolineare la veridicità delle proprie parole, esclama: «*Troia fidem, si vera feram, si magna rependam*»¹⁵, dando quindi esempio di come scelleratezza e maestria nell'inganno vengano accompagnati da un consapevole spregio della lealtà e della propria parola, intesa con *fidem*. Un'ulteriore descrizione del concetto vi è nel libro sesto: mentre l'eroe che dà titolo all'opera si trova nei Campi Elisi, ritrova il padre Anchise; quest'ultimo andrà a predire l'avvento delle più importanti personalità che faranno di Roma la grande potenza conquistatrice e regolatrice che Augusto vuole mostrare. Fra queste, viene riconosciuto da Enea il giovane Marcello, nipote di Augusto e morto prematuramente a soli diciannove anni; con lacrime agli occhi, il padre dell'eroe riconosce come il ragazzo abbia potuto manifestare le sue virtù solo in maniera potenziale:

Virg. *Aen.* 6.879: *heu pietas, heu prisca fides invictaque bello dextera!*

¹² P. BOYANCÉ, *La main*, cit., 128 ss.; G. FREYBURGER, 'Fides', cit., 324 ss.

¹³ Virg. *Aen.* 2.80.

¹⁴ Virg. *Aen.* 2.152.

¹⁵ Virg. *Aen.* 2.159.

In un contesto in cui la potenza militare di Roma era uno dei principali argomenti di propaganda, nell'esclamazione poc'anzi riportata, alle qualità militari di Marcello viene altresì paragonata la sua *fides*: ciò sembra essere sufficiente per inquadrare anche tale virtù nei valori maggiormente sentiti dalla società romana.

Virtù militare, coraggio e *fides* sono spesso oggetto di racconti da tramandare e ricordare: importante paradigma se ne può trarre dal racconto di Caio Mucio Scevola. La vicenda viene narrata sia da Livio¹⁶ che da Dionigi¹⁷ con qualche lieve differenza: sul finire del VI sec. a.C. (507-506 a.C) Roma si vide assediata dagli Etruschi (chiamati Tirreni da Diogene) guidati da Porsenna; Caio Mucio, *adulescens nobilis*, chiede ai consoli di indire una riunione del Senato, dinanzi al quale si assume l'impegno di recarsi presso l'accampamento etrusco, fingendosi un disertore, per uccidere il sovrano nemico. Ottenuto l'assenso dei senatori, entra all'interno del campo nemico con una spada nascosta sotto le vesti, pronto a colpire. Mescolandosi in mezzo alla folla, si avvicina al palco sopra cui stava il sovrano; per pura casualità, si trattava del giorno destinato al pagamento delle truppe, operazione compiuta da uno scrivano seduto vicino a Porsenna e similmente vestito. Impossibile era per Mucio domandare quale fosse il monarca dei due, visto che altrimenti il suo inganno sarebbe stato facilmente smascherato; decide quindi di colpire affidandosi alla sorte, sgozzando però lo sfortunato funzionario del re. Il giovane romano viene quindi catturato e portato sul palco dinanzi a Porsenna: Mucio, «*metuendus magis quam metuens*»¹⁸, si presenta al re nemico e chiarisce senza menzogna quali fossero le sue intenzioni, altresì minaccia Porsenna, dicendo che molti altri lo seguiranno in quel tentativo: «*Nec unus in te ego hos animos gessi; longus post me ordo est idem petentium decus. Proinde in hoc discrimen, si iuvat, accingere, ut in singulas horas capite*

¹⁶ Liv. 2.12.

¹⁷ Dion. 5.27 ss.

¹⁸ Liv. 2.12.

*dimices tuo, ferrum hostemque in vestibulo habeas regiaes*¹⁹. Il re etrusco, furibondo e al contempo intimorito, minaccia di arderlo vivo se non rivelerà maggiori informazioni circa tali intimidazioni; la risposta di Mucio è tanto audace quanto sprezzante: «*en tibi ut sentias quam vile corpus sit iis qui magnam gloriam vident*»²⁰ afferma, prima di porre volontariamente la mano destra in un braciere acceso, lì posto per i sacrifici religiosi, senza mostrare alcun segno di sofferenza. Il re, sbalordito da questo gesto, si alza dal suo scranno e ordina di liberare il giovane, lodando il suo coraggio. Mucio, «*quasi remunerans meritum*»²¹, decide allora di rivelargli ciò che il re aveva rifiutato di strappargli con la tortura: riferisce che trecento giovani Romani hanno giurato di attentare alla vita di Porsenna e che, indipendentemente dalla fine che toccherà loro, continueranno a provarci finché la sorte non lo esporrà ai loro colpi. Il Romano viene allora ricondotto in città, dove prenderà il nome ‘Scevola’, ossia ‘mancino’²²; il re dei Tirreni deciderà invece di abbandonare la conquista di Roma.

All’interno della vicenda leggendaria troviamo peculiari elementi riconducibili alle pratiche sociali e religiose usate a Roma: innanzitutto Mucio lascia ardere la mano destra, sede corporea della *fides*²³, in un braciere usato per i sacrifici rituali, lasciando intendere come questo atto abbia quasi una valenza liturgica. Secondo, sia Mucio che re Porsenna tengono in gran considerazione la *virtus* nella condotta dell’avversario: Porsenna rispetta l’audacia dell’*adulescens*, rifiutando di torturarlo ulteriormente e anzi decidendo di liberarlo; mentre Mucio, in rispetto del *virtuti honos* dimostrato, rivela al re i pericoli che lo

¹⁹ Liv. 2.12.

²⁰ Liv. 2.12.

²¹ Liv. 2.12.

²² G. DE SANCTIS, *Storia dei Romani. I. La conquista del primato in Italia*, Firenze, 1956, 454, tuttavia, ritiene che Scevola come cognome derivi da un amuleto omonimo posto tradizionalmente al collo dei bambini; tali argomentazioni deriverebbero da Var. *de l. l.* 7.97.

²³ P. BOYANCÉ, *La main*, cit., 121 ss.; G. FREYBURGER, ‘*Fides*’, cit., 136 ss., 234 ss.; G. DUMÉZIL, *L’héritage indo-européen a Rome*, Parigi, 1949, 165 ss.: l’autore in particolare crea parallelismi tra il sacrificio dell’arto destro da parte dell’eroe romano e il sacrificio del medesimo arto nella differente mitologia norrena da parte di Týr, dio della guerra.

attendono in futuro²⁴. *Fides* qui si manifesta fra due avversari, traducendosi in onore e stima reciproci: non vi sono patti negoziati fra i personaggi del racconto, ma entrambi sembrano rispettare gli estremi di un tacito accordo, un legame instauratosi sulla base della vicendevole stima.

Eroe rappresentante per eccellenza di *fides* è però senza ombra di dubbio Attilio Regolo: nuovamente, la virtù del mantenere la parola data viene esaltata durante il principato augusteo, in quanto fra gli autori²⁵ che narrano delle sue gesta vi sono anche Livio²⁶ e Orazio²⁷, il quale dedica un intero *carmen* alla sua *virtus*. Durante la prima guerra punica, Regolo invase le coste africane²⁸, ottenendo una grande vittoria militare che gli concesse di occupare Tunisi; in seguito, «*quaerente deinde fortuna ut magnum utriusque casus exemplum in Regulo proderetur*»²⁹, i Cartaginesi ingaggiarono il comandante spartano Santippe, che riuscì a sconfiggere le truppe di Regolo e a catturarlo. I Cartaginesi inviarono quindi il console prigioniero a Roma per trattare le condizioni di pace e, qualora questa non fosse stata possibile, per concordare uno scambio di prigionieri con la persona di Regolo. Prima di partire, egli avrebbe giurato³⁰ al nemico di tornare nel caso in cui la sua missione avesse dato esito negativo: proprio per questo motivo desta scalpore come sia lo stesso Regolo a consigliare al Senato di non accettare le condizioni di Cartagine. Convinta l'assemblea, egli rispetta la *fides* data al nemico e, nonostante fosse a conoscenza della tortura e della morte che lo attendevano al suo ritorno³¹, egli si riconsegna nelle mani dei Cartaginesi. Il rispetto della *fides* qui viene manifestato come superiore al valore stesso della

²⁴ Per Diogene, le minacce di Mucio sono in realtà false: rivelate per ingannare Porsenna e indurlo alla resa.

²⁵ Cic. *off.* 3.99; Val. Max. 1.1.14; Sil. Ital. *Pun.* 6; Gell. *Noct. Att.* 7.4; Agost. *civ.* 1.15.

²⁶ Liv. *Ab Urbe Condita Periocha*, 18.

²⁷ Or. *Od.* 3.5.

²⁸ G. DE SANCTIS, *Storia dei Romani*. III. *L'età delle guerre puniche*, Firenze, 1967, 151 ss.

²⁹ Liv. *Ab Urbe Condita Periocha*, 18.

³⁰ Liv. *Ab Urbe Condita Periocha*, 18: *iureiurando adstrictus*.

³¹ Or. *Od.* 3.5: *Atqui sciebat quae sibi barbarus tortor pararet; non aliter tamen dimovit obstantis propinquos et populum reditus morantem*; Liv. *Ab Urbe Condita Periocha*, 18: *et cum fide custodita reuersus esset, supplicio a Carthaginiensibus de eo sumpto periit*.

vita, un esempio morale che verrà ripreso sia da Cicerone³², il quale evidenzia e valorizza la *magnitudo animi et fortitudo* dimostrata dall'eroe romano, che da Seneca nei suoi *Dialoghi*, il quale esalta i *maiores* e ricorda con nostalgia e malinconia come nei tempi antichi il giuramento e la *fides* fossero propriamente carichi di importanza, degni esempi di coerenza da celebrare:

Sen. *Dial. Ad Helv. Matr. De Cons.* 10.7: *itaque tunc per fictiles deos religiose iurabatur: qui illos inuocauerant, ad hostem morituri, ne fallerent, redibant.*

Numerose sono le ulteriori vicende leggendarie, in cui *fides* viene inserita, che fanno parte del patrimonio della storia mitologica romana; quelle fin qui esaminate consentono altresì di delineare già alcuni dei suoi caratteri focali: la vediamo protagonista di vincoli o rapporti che si instaurano fra una o più persone, non necessariamente di natura giuridica o quantomeno formale, ma dettati quasi dall'istinto o dall'animo umano. Una virtù propria e spontanea dell'uomo leale e valoroso, i cui esempi sono ricollegati alla protostoria romana mediante racconti leggendari. In quelli fin qui riportati, nonostante vi potesse essere qualche elemento riguardante il sovrannaturale, *fides* riguarda sempre un rapporto fra due (o più) individui 'mortalì', non strettamente o necessariamente legata al piano metafisico. Questo chiaramente non esclude che essa possa assurgere a elemento determinante nei rapporti fra l'umano e il 'divino'³³: il successivo paragrafo si propone di analizzare come *fides* fosse un elemento valorizzato anche dagli dèi nella mitologia romana, per come riportata da Ovidio.

³² Cic. *off.* 3.98.

³³ A. DI PIETRO, *La 'fides publica' romana*, in *Il ruolo della buona fede oggettiva*, a cura di L. Garofalo, Padova, 2003, 506.

2. *Fides* per Ovidio

La scelta di questo autore come paradigma si motiva prevalentemente in due direzioni: innanzitutto, egli come Livio, Orazio e Dionigi si colloca nel periodo in cui Roma era sotto il potere e l'influenza di Augusto; dove quindi l'esame della *virtus* in questione viene semplificato dall'operato dell'autore stesso che vuole evidenziarla e valorizzarla. In secondo luogo, come già menzionato prima, è possibile osservare mediante l'analisi delle opere ovidiane come *fides* avesse una grande rilevanza anche per quanto concerne la sfera mitico-religiosa³⁴. L'importanza etica di *fides* nella mitologia viene notoriamente fatta risaltare dal poeta di Sulmona: egli la inserisce nelle sue principali opere, i *Fasti* e le *Metamorfosi*. Risulta qui fondamentale ricordare l'educazione giuridica ricevuta dal poeta nella sua gioventù³⁵, la quale emerge anche attraverso l'oculata scelta di termini appartenenti all'area tecnica, di cui risulta essere emblematico (ma non esclusivo) l'incipit dei *Fasti*:

Ov. *fast.* 1.1: *Tempora cum causis Latium digesta per annum lapsaque sub terras orta que signa canam.*

Il '*digesta*', familiare a qualunque giurista, non è infatti casuale; si può infatti facilmente supporre che faccia riferimento all'omonima opera di Publio Alfeno Varo, *consul suffectus* nel 39 a.C.: una riorganizzazione (appunto da *digerere*) dei *responsa*; tramite tale citazione si può quindi intuire l'approccio di Ovidio nei *Fasti*, utilizzando lo stesso principio organizzativo alle festività del calendario romano³⁶. Il pensiero di Ovidio in relazione al concetto di *fides* può essere quindi analizzato non solo in chiave poetica, ma ulteriormente in chiave etico-legale;

³⁴ L. SCOLARI, *La 'fides' e la promessa: forme di reciprocità tra dèi e uomini nella riscrittura di Ovidio*, in *I Quaderni del Ramo d'Oro on-line*, 2016, VIII, 112 ss.; F. PRESCENDI, *Décrire et comprendre le sacrifice. Les réflexions des Romains sur leur propre religion à partir de la littérature antique*, in *Kernos Revue internationale et pluridisciplinaire de religion grecque antique*, 2008, XXI, 362.

³⁵ P. LAMBRINI, *Ovidio Giurista*, in *Ovidio e i Fasti. Memoria dall'antico*, a cura di L. Garofalo e F. Ghedini, Venezia, 2023, 168 ss.

³⁶ P. LAMBRINI, *I Fasti di Ovidio e i Digesta di Alfeno Varo*, in *Studi in Ricordo di Carlo Augusto Cannata*, a cura di L. Garofalo e L. Vacca, Napoli, 2021, 472.

ciò emerge forse con più chiarezza nell'opera delle *Metamorfosi*: nella protostoria umana in essa descritta, in seguito alla modellazione dell'uomo da parte di Prometeo (figlio di Giapeto), peraltro creato con la specifica caratteristica dell'intelletto e della capacità di dominare gli altri animali³⁷, viene ad inaugurarsi la prima delle quattro ere descritte dal poeta, l'Età dell'Oro. Questo idilliaco periodo temporale presenta numerose caratteristiche: gli uomini non costruiscono navi né ritengono necessario spingersi ad altri lidi, non vi sono mura a difesa delle città perché la guerra non è conosciuta, la gente vive tranquillamente nell'ozio e la terra dona spontaneamente frutti di cui cibarsi³⁸. Prima di tutte queste qualità viene però anteposta l'assenza di leggi (in particolar modo le XII Tavole) e di attività giudiziale, in quanto spontaneamente l'uomo agiva mediante *fides*³⁹: il concetto risulta qui essere quasi contrapposto alla vigenza delle norme, qualificazione curiosa sempre osservando l'ambito culturale cui il giovane Ovidio si era dedicato. Peculiare infatti come «L'ordine naturale delle cose dell'età dell'oro è descritto come assenza delle nefandezze umane»⁴⁰ e come quindi fra di esse siano fatte rientrare le fonti centrali del diritto romano (paragonabili così alla guerra o alle armi); ciò in realtà si spiega proprio avvalorando il pensiero secondo cui *fides* viene a mostrarsi come uno dei principi fondanti non solo il diritto, ma il ruolo del diritto nel contesto sociale: un principio che vincola gli uomini al di là della legge scritta o della sentenza, un legame di lealtà e correttezza che si ripercuote positivamente nella struttura sociale, consentendo la convivenza in armonia e virtù⁴¹. Ulteriormente, va specificato come *vindex* nel verso 86esimo del primo libro delle *Metamorfosi* non possa essere ristretto al termine di 'giudice', bensì «il riferimento potrebbe

³⁷ Ov. *met.* 1.76: *Sanctius his animal mentisque capacius altae deerat adhuc et quod dominari in cetera posset.*

³⁸ Ov. *met.* 1.94 ss.

³⁹ Ov. *met.* 1.81 ss.

⁴⁰ M. BASILE, *Le metamorfosi di Ovidio: compare il genere umano e l'età dell'oro*, in *Saturnia Tellus* 31/1/2019, 2.

⁴¹ G. PASQUALETTO, *L'età dell'oro ne 'Le metamorfosi di Ovidio'*, in *Un mondo da rifare* (serie di conferenze), 2012, 6 ss.

essere, invece, al *vindex* che talvolta interveniva a tutela del condannato nella *manus iniectio*; secondo la nota procedura disciplinata dalle XII Tavole, nell'antica esecuzione personale il *vindex* era la persona che poteva difendere il convenuto dall'assoggettamento al potere dell'attore vittorioso, il quale avrebbe potuto tenere l'*addictus* in una sorta di carcere privato, finché qualcuno non lo avesse riscattato; in mancanza lo avrebbe anche potuto vendere come schiavo *trans Tiberim* o addirittura uccidere e distribuirne i pezzi tra tutti i creditori. Prima che il magistrato effettuasse l'*addictio*, un amico garante, il *vindex* appunto, avrebbe potuto fare opposizione all'esecuzione prendendo su di sé il processo, con il rischio di essere condannato al doppio della somma dovuta in precedenza.»⁴², passando poi a qualificare «generalmente chiunque si faccia garante di una giusta causa, liberando quindi da un pericolo o vendicando un'offesa subita»⁴³. Vediamo nel poema un concetto strettamente giuridico che dimostra ancora come per Ovidio il principio etico-morale possa porsi gerarchicamente sopra le costruzioni legali che egli approfonditamente conosce anche nell'ambito pratico, potendo quindi valutare e comparare la purezza dell'osservare un comportamento retto in base ad una virtù morale con la complessità e l'opacità dell'agire nell'ambito giurisprudenziale. La figura del *vindex*, considerato in senso strettamente tecnico, ci permette altresì di ragionare su un'ulteriore interpretazione di questo passo: la presenza di *fides* comporta la futilità di garanti in senso giuridico, proprio poiché la permeanza di questo principio fa salva a priori la correttezza esercitata da ogni uomo, senza alcun bisogno di strumenti tecnici del diritto di natura coercitiva per assicurare la solvenza del debito. Le epoche successive descrivono la caduta dell'essere umano: non vi è una causa unica o un singolo evento negativo, ma un graduale sconvolgimento dell'ordine

⁴² P. LAMBRINI, *L'età dell'oro nelle Metamorfosi di Ovidio e Augusto 'vindex libertatis'*, in *'Liber amicarum et amicorum'*. Scritti in onore del prof. Leo Peppe, a cura di E. Hobenreich, M. Rainer, G. Rizzelli, Lecce, 2021, 7.

⁴³ P. LAMBRINI, *L'età*, cit., 8.

cosmico ed etico; se infatti la creazione del mondo deriva dal Caos⁴⁴, la sua caduta viene rappresentata da un ritorno a un Caos di natura etica dovuto alla *hybris* umana⁴⁵. Le successive *aetates* sono caratterizzate per la progressiva perdita di tutto ciò che aveva contraddistinto come perfetta l'Età dell'Oro: l'Età dell'Argento infatti nasce dal passaggio del potere da Saturno a Giove, che dividerà l'anno in stagioni, da cui deriverà la necessità di un riparo per gli uomini e della manodopera umana nell'agricoltura⁴⁶; l'Età del Bronzo viene succintamente definita come più crudele, ma non tanto scellerata come la successiva⁴⁷. Infine vi è l'Età del Ferro, in cui ogni virtù viene abbandonata e avviene un sovvertimento dell'ordine cosmico, speculare nella narrazione rispetto alla descrizione dell'*Aurea Aetas*: le navi solcano i mari, il contadino deve arare il terreno e la terra viene scavata non solo per la semina, ma per trovare ciò che si nasconde vicino alle ombre del fiume Stige, cioè oro e ferro che corrompono l'uomo e lo spingono al crimine⁴⁸. Tale decadenza tocca inevitabilmente anche le virtù morali e l'ordine sociale: nuovamente *fides* viene menzionata, ma nella sua scomparsa, sostituita da ciò che le è esattamente in antitesi, cioè «*fraudesque dolusque insidiaeque*»⁴⁹. Abbiamo dunque una diretta indicazione dei negativi di *fides* nei primi versi descrittivi dell'Età del Ferro, ma ulteriormente Ovidio ne dipinge le conseguenze in quelli successivi⁵⁰: la mancanza di lealtà, virtù, fiducia e armonia la cui presenza caratterizza l'Età dell'Oro si traduce in ambito sociale con una specifica sintomatologia, che si sostanzia in comportamenti validamente descrittivi di un apparato sociale marcatamente materialista ed egocentrico, forse vagamente indicativa come critica di Ovidio alla sua contemporaneità: si vive di rapina, l'ospitalità stessa

⁴⁴ Ov. *met.* 1.5.

⁴⁵ M. BASILE, *Le metamorfosi di Ovidio: l'Età dell'Argento, del Bronzo e del Ferro*, in *Saturnia Tellus* 21/4/2019, 3 ss.

⁴⁶ Ov. *met.* 1.113 ss.

⁴⁷ Ov. *met.* 1.125.

⁴⁸ Ov. *met.* 1.127 ss.

⁴⁹ Ov. *met.* 1.131.

⁵⁰ Ov. *met.* 1.143 ss.

così sacra a Giove⁵¹ viene sostituita dal sospetto, non esiste più concordia nell'apparato familiare, dove il fratello trama contro il fratello, il genero contro il suocero, coniuge contro coniuge e persino figlio contro il padre. In un drammatico crescendo, il poeta qui narra come quindi non vi possa essere una via mediana: o la presenza di *fides* illumina e armonizza i rapporti umani, o dalla sua assenza direttamente derivano il *dolus*, la *fraus*, e le *insidiae*, così marcatamente innaturali e spregevoli da intaccare persino l'unità cardine della struttura sociale romana, ossia la *familia*. Per Ovidio quindi, tale degenerazione colpisce direttamente la Giustizia, sia nel piano metaforico che nel piano mitologico, in questa sede rappresentata da Astrea, figlia di Eos (Aurora) e di Astreo (Crepuscolo), 'inzuppata' o 'madida'⁵² di sangue, sconfitta quindi in modo cruento e costretta a cercare riparo nella volta celeste, ricongiungendosi col divino e assumendo la forma della costellazione della Vergine, monito astrale per gli uomini.

Non solo nelle *Metamorfosi* possiamo trovare riferimenti diretti ed indiretti a *fides*, ma anche in un'altra fra le principali opere di Ovidio: i *Fasti*. Come già osservato, il poeta si concentra sugli antichi miti e costumi latini seguendo come traccia la suddivisione del calendario romano, prevedendo quindi dodici libri; l'opera rimarrà incompiuta a causa dell'allontanamento dell'autore da Roma per volere di Augusto. Il poema si distingue per essere «l'opera ovidiana meno lontana dalle tendenze culturali, morali, religiose del regime augusteo»⁵³ e ciò mediante la proiezione ideale nel tempo remoto dello stato di grazia di cui gode Roma il cui merito spetta proprio al *princeps*, tessendo un rapporto continuo tra la *felicitas* del presente e quella delle età mitostoriche⁵⁴. Al di là del proemio che è già stato oggetto di analisi, vi è uno specifico testo da cui possiamo ricavare

⁵¹ M. BASILE, *Le metamorfosi*, cit., 4.

⁵² Ov. *met.* 1.149: *victa iacet pietas, et virgo caede madentis ultima caelestum terras Astraera reliquit.*

⁵³ G. B. CONTE - E. PIANEZZOLA, *Lezioni di Letteratura Latina*, Milano, 2010, 370.

⁵⁴ G. L. GRASSIGLI, *L'uno e il molteplice: storia di un'identità dispersa. Lo scudo di Numa*, in *OTTIUM*, 2016, I, Art. 5, 3.

argomenti per l'analisi del significato e della rilevanza di *fides* nella narrazione mitologica per Ovidio: il cosiddetto 'Racconto dello Scudo'. La vicenda viene in realtà riportata anche da altri importanti autori, fra i quali Dionigi di Alicarnasso⁵⁵ e Plutarco⁵⁶, con alcune differenze: Dionigi narra del ritrovamento misterioso di uno scudo da parte del re Numa nella sua reggia, la cui inesplicabile origine viene indirizzata agli dèi; Plutarco invece riporta di una pestilenza che affliggeva la città e di come la comparsa di uno scudo la salvò: Numa ne fece fare quindi undici copie identiche per impedire di riconoscere quello inviato dagli dèi. Ovidio colloca la narrazione all'interno del Libro Terzo dei *Fasti*, aprendola con la descrizione della pace sociale ottenuta da Numa, questa volta però mediante l'introduzione del diritto e del timore degli dèi⁵⁷ ed in seguito mediante la dazione delle leggi 'per limitare il potere di chi era più forte'⁵⁸. Tale magnifica opera venne compiuta dietro il prezioso aiuto e consiglio della ninfa Egeria, in segreto sposata da Numa⁵⁹, la quale avrà un ruolo centrale nella vicenda stessa. Similarmente a come posto da Plutarco, il racconto si apre con un'improvvisa rottura della serena quiete appena descritta: il Padre degli dèi (*Deum Genitor*) riempie le nubi di lampi e fa versare dal cielo torrenti d'acqua tali da inaridire le sorgenti celesti⁶⁰, suscitando il terrore del volgo e di Numa stesso, cui è richiesto di porvi rimedio⁶¹. Egeria consola il sovrano e gli consiglia quindi di cercare i riti necessari a placare l'ira divina mediante le conoscenze di Pico e Fauno⁶², da ottenere 'non senza violenza' e altresì non esitando a sorprenderli e legarli⁶³; gli descrive quindi come poter attirare i due Numi mediante un astuto stratagemma: dopo aver offerto un sacrificio alla divinità della sorgente situata

⁵⁵ Dion. 2.71.

⁵⁶ Plut. *Numae*, 13.1 ss.

⁵⁷ Ov. *fast.* 3.277: *Principio nimium promptos ad bella Quiritis molliri placuit iure Deumque metu.*

⁵⁸ Ov. *fast.* 3.279: *Inde datae leges, ne firmior omnia posset.*

⁵⁹ Ov. *fast.* 3.261.

⁶⁰ Ov. *fast.* 3.285.

⁶¹ Plutarco, in *Numae*, 13.2, invece cerca di razionalizzare, sostituendo al cataclisma celeste una pestilenza che avrebbe colpito Roma e gran parte della penisola.

⁶² Divinità minori silvestri del suolo romano.

⁶³ Ov. *fast.* 3.294: *Nec sine vi tradent: adbibe tu vincula captis.*

ai piedi dell'Aventino, Numa dispone coppe di vino profumato intorno alla zona. Gli dèi, attirati dal sacrificio e insonnoliti dal vino, si addormentano, permettendo al re di legarli: molto curioso come qui la posizione di preminenza fra umano e divino si inverte, dove sono le divinità ad essere metaforicamente e letteralmente al giogo di un umano⁶⁴. Nonostante ciò, per non eccedere e sfociare nella *hybris*, il sovrano chiede perdono alle divinità e spiega il motivo di tale stratagemma, scongiurando la furia di Fauno e ottenendone invece il favore. I Numi quindi, mediante riti che all'uomo sono vietati di sapere⁶⁵, riescono ed evocare Giove affinché il re possa parla con il dio, l'unico in grado di spiegare come scongiurare la sua stessa ira. La presenza del Padre degli dèi orripila Numa⁶⁶, il quale nondimeno per convincere Giove, «formula una preghiera che fa leva principalmente sull'adeguatezza del *rogans* e sulla sua aderenza alle più importanti prescrizioni rituali: l'aver sempre purificato le mani prima di accostarsi ai *donaria*, i luoghi del tempio in cui si custodivano le offerte votive, e l'aver avanzato la propria richiesta nel rispetto della *pietas*»⁶⁷, chiedendo quindi un riconoscimento alla sua scrupolosità del rispetto delle forme e nell'osservanza dei rituali. Giove *adnuit*, dando il suo assenso, ma iniziando con Numa un 'duello verbale' in cui il re deve spingersi ai limiti della *hybris* per ottenere ciò che vuole dal Padre degli dèi senza recare offesa: Giove infatti chiede «*Caede caput*»⁶⁸, a cui Numa risponde con coraggiosa ironia «*cepa meis*»⁶⁹; insiste Giove «*hominis*»⁷⁰ cui nuovamente Numa ribatte «*sumes capillo*»⁷¹; ancora Giove insiste chiedendo un'anima, a cui Numa risponde laconicamente con «*piscis*»⁷². Ciò scatena la risata di Giove, il quale valuta Numa come «*vir conloquio*

⁶⁴ G. L. GRASSIGLI, *L'uno*, cit., 7.

⁶⁵ Ov. *fast.* 3.325: *scire nefas homini*.

⁶⁶ Ov. *fast.* 3.331: *corda micant regis, totoque e corpore sanguis fugit, et hirsutae deriguere comae*.

⁶⁷ L. SCOLARI, *La 'fides'*, cit., 115 ss.

⁶⁸ Ov. *fast.* 3.339.

⁶⁹ Ov. *fast.* 3.340.

⁷⁰ Ov. *fast.* 3.341.

⁷¹ Ov. *fast.* 3.341.

⁷² Ov. *fast.* 3.342.

*non abigende Deum*⁷³: accetta quindi non un sacrificio umano, ma l'offerta suggerita da Numa e altresì sancisce che non appena Cinzio (cioè il Sole) sarà apparso in cielo, gli darà «*imperii pignora certa*»⁷⁴. Qui, in questo frammento, vediamo l'essenza di *fides* per Ovidio: un accordo siglato fra umano e divino, rispettoso di forme rituali ben specifiche e di una natura che potremmo definire sinallagmatica; Numa è stato ossequioso dei riti e dell'adorazione nei confronti di Giove, quindi Giove non solo concede la risposta alla richiesta del monarca, ma altresì ritenendolo degno di conversare con gli dèi, si impegna a conferire un simbolo, un emblema di riconoscimento affinché ciò venga accertato universalmente e concretamente. Il *Deus* si impegna a una *traditio* di un *pignum* la cui consegna rispetta un termine preciso, a cui Numa si attiene in atteggiamento di adorazione e in piena *fides*: lealtà e trasparenza nel rapporto con il dio, chiarezza e specificità nella richiesta, fiducia e sicurezza nel mantenimento della parola data da parte di Giove. Il popolo invece si mostra come dubbioso e scettico, la loro *fides* alla parola del re è 'scarsa' e 'lenta'⁷⁵, tant'è che Numa deve rassicurarli, dicendo loro che l'indomani avrebbe ricevuto da Giove un pegno 'a sicura garanzia del mio potere'⁷⁶; nonostante ciò, essi se ne vanno dubbiosi, rimettono la *fides* al giorno successivo⁷⁷. Vediamo qui la distinzione fra il monarca e il popolo: Numa dimostra la sua *fides* nei confronti del Padre degli dèi, poiché sa che lo stesso garante di natura divina mai potrebbe mancare alla sua parola, soprattutto immotivatamente di fronte a colui che ha dato prova di essere uno dei suoi più umili e sinceri seguaci, quindi possiamo quindi discernere una punta di 'fede' di natura religiosa nel rapporto di *fides* che vincola umano e divino. Il popolo invece non è stato testimone della mirabolante apparizione di Giove, l'unica cosa che Numa porta per convincerli è la propria parola, che non

⁷³ Ov. *fast.* 3.344: uomo degno di stare a colloquio con gli dèi.

⁷⁴ Ov. *fast.* 3.346: pegni sicuri di comando.

⁷⁵ Ov. *fast.* 3.350: *tarda venit dictis difficilisque fides.*

⁷⁶ Ov. *fast.* 3.354: *imperii pignora certa dabit.*

⁷⁷ Ov. *fast.* 3.356: *dependetque fides a veniente die.*

si rivelerà sufficiente: «I Romani se ne vanno *dubii*, faticano a credere che i *dicta* del re si avvereranno. Senza una garanzia di attendibilità, la loro *fides* nelle sue parole è tarda e *difficilis* perché lenti e difficili a compiersi appaiono i *promissa* di Giove. La fiducia nel re è dunque appesa a un filo: dipende dal giorno seguente, dalla constatazione dell'avverarsi di quella promessa»⁷⁸. Numa è cosciente di ciò, sa che affinché il popolo gli accordi la sua *fides*, lui dovrà dar prova concreta di quanto avvenuto in presenza di Giove: nel testo troviamo come egli dica alla popolazione dubbiosa riunita «*At certe credemur si verba sequitur exitus*»⁷⁹, ossia se alle parole seguiranno i fatti; Numa è quindi conscio di dover dar prova di aver aderito al codice etico-sociale della *fides*, il quale precisamente richiede che ciò che si dice debba corrispondere a ciò che si fa. L'indomani, al mattino, Numa si siede su di un trono d'acero dinanzi alla sua dimora, dove si stava raccogliendo una grande folla⁸⁰. Da specificare è che il re siede con il volto coperto da un velo bianco⁸¹, come vedremo uno dei requisiti iconici che caratterizzerà il culto della dea Fides, venerata dai tre flamini maggiori in cerimonia con il volto e la mano destra coperti, per l'appunto, da un velo bianco. Numa esorta quindi Giove a mantenere la parola, a conferire *fides* a quanto detto⁸² il giorno prima; proprio quando il Sole si mostra per intero, si odono tre tuoni e per tre volte un fulmine colpisce il terreno, chiaro simbolo della manifestazione del Padre Celeste. 'Ecco che portato da un lieve venticello, cadde uno scudo'⁸³; il pegno rappresenta la *fides* annunciata e mantenuta nonché la lealtà di Giove, da un lato, e il credito che il re ha verso di lui, dall'altro: si potrebbe argomentare infatti come sia un *pignus* lo scudo disceso dal cielo e come il popolo romano che assiste all'intera scena sia testimone dell'accordo instaurato fra il monarca e il Padre degli dèi

⁷⁸ L. SCOLARI, *La 'fides'*, cit., 116.

⁷⁹ Ov. *fast.* 3.351: Espressione utilizzata dal poeta parallelamente a *dicta fides sequitur* (*met.* 3.527), in entrambi i casi significante l'avverarsi della parola promessa o profetizzata.

⁸⁰ Ov. *fast.* 3.357 ss.

⁸¹ Ov. *fast.* 3.363: *caput niveo velatus amictu*.

⁸² Ov. *fast.* 3.366: *Pollicitam dictis, Iuppiter, adde fidem*.

⁸³ Ov. *fast.* 3.373: *Ecce levi scutum versatum leniter aura decedit*.

all'insegna della *fides*. Nondimeno, il dono crea un legame fra Numa e Giove: rende infatti visibile dinanzi agli occhi della popolazione la fiducia e la considerazione che il dio ripone nel re. Dimostra quindi che l'*imperium* regio trova conferma su un piano non solo umano, ma divino⁸⁴; infatti «Quel segno divino veniva a costituire il simbolo stesso dello stato e soprattutto la garanzia che Giove guardava a Roma con occhi propizi, perché la solidità dell'*imperium* del re costituiva il presupposto fondamentale per la sicurezza e per la prosperità dell'urbe.»⁸⁵. Dopo aver compiuto sacrifici propiziatori, Numa ricorda che allo scudo, definito 'ancile' in quanto arrotondato lungo tutta la sua linea⁸⁶, è legato il destino del suo regno⁸⁷ quindi si rivolge al fabbro Mamurio, di cui «difficile dire se fosse più rigoroso di costumi o riguardo all'arte di fabbro»⁸⁸ affinché ne faccia ulteriori⁸⁹ copie esatte. Nuovamente, assumono importanza le parole scelte per la scena narrata: Numa viene definito «*munificus*»⁹⁰, cioè non solo generoso, ma anche incline ad adempiere ai doveri della propria carica e a onorare i propri impegni, la cui *fides* è testimoniata proprio dal *munus* a lui dato dal Padre degli dèi in persona; rilevanti sono altresì i vocaboli usati dal re nell'esprimersi con il valente fabbro: «*Facti pete praemia, si mea nota fides, inrita nulla petes*»⁹¹. Il re è quindi conscio che la sua credibilità è stata accertata, così come Mamurio sa di poter chiedere qualunque premio al re, visto che egli ha dato la sua parola, ora confermata ed esaltata nel suo valore da un agente divino, massimo garante nella concezione del mito. Riassumendo, due sono le accezioni di *fides* nel racconto: la prima, nel rapporto che intercorre fra Giove e Numa, di cui l'ancile è *pignus*, simbolo dell'onestà e correttezza morale del re dinanzi al volere degli dei e alla sua meticolosità e chiarezza nell'attenersi alle forme rituali

⁸⁴ L. SCOLARI, *La 'fides'*, cit., 117.

⁸⁵ L. GRASSIGLI, *L'uno*, cit., 10.

⁸⁶ Ov. *fast.* 3.377: *ancile vocat, quod ab omni parte recisum est.*

⁸⁷ Ov. *fast.* 3.379: *memor imperii sortem consistere in illo.*

⁸⁸ Ov. *fast.* 3.383: *morum fabraene exactior artis difficile est ulli dicere.*

⁸⁹ Per Plutarco, undici oltre l'originale (*Numae*, 13.6).

⁹⁰ Ov. *fast.* 3.385.

⁹¹ Ov. *fast.* 3.386.

religiose prescritte; la seconda invece lega il monarca al popolo di Roma: prima dubbioso della parola del re, poi convinto dalla manifestazione divina del volere del Padre degli dèi, attestazione della credibilità del sovrano e conferma del suo *imperium*.

Al racconto di Numa si accostano, in quanto riconfigurate nel segno della *fides*, altre storie appartenenti alla mitologia classica e di riscrittura ovidiana: risulta necessario menzionare infatti la vicenda di Re Mida e di Bacco. Racconto già ben conosciuto prima della riedizione da parte di Ovidio⁹², ma al quale il poeta rende centrale nuovamente il rapporto fra l'umano e il divino nonché la *fides* come caposaldo di tale relazione. Il passo è situato nel libro XI delle *Metamorfosi*⁹³, dopo la morte di Orfeo, ed inizia con Bacco che raggiunge i vigneti ai piedi del monte Tmolos insieme al suo corteo di seguaci, a cui manca però il satiro Sileno; quest'ultimo, 'barcollante per gli anni ed il vino'⁹⁴, viene riconosciuto e rapito da alcuni contadini della Frigia che lo portano dal loro Re, Mida. Il sovrano era stato tuttavia già iniziato ai riti religiosi di Bacco grazie a Orfeo e al trace Eumolpo⁹⁵, quindi riconosce in Sileno un vecchio amico e compagno e indice in suo onore dieci giorni e dieci notti di festa. Al termine di questi, riaccompagna Sileno dal suo *alumnus*, Bacco: il dio, per la riconoscenza nei confronti di Mida per non solo avergli riportato il suo maestro, ma altresì per aver ampiamente e calorosamente rispettato le regole dell'accoglienza nei confronti di un ospite, decide di compiere un gesto che spera possa essere «*gratum*»⁹⁶, cioè concedere a Mida un premio per il servizio reso. Fondamentale qui è la scelta del lessico: 'reddere', 'recipere', 'munus', 'dona', fanno parte del lessico del dono e dello scambio⁹⁷, indicando come fra Mida e Bacco si stia instaurando

⁹² Citato, ad esempio, nel *Pluto* di Aristofane e nel *Polibio* di Aristotele.

⁹³ Ov. *met.* 11.85 ss.

⁹⁴ Ov. *met.* 11.90: *titubantem annis meroque*.

⁹⁵ Ov. *met.* 11.92: *cui Thracius Orpheus orgia tradiderat cum Cecropio Eumolpo*.

⁹⁶ Ov. *met.* 11.100.

⁹⁷ E. BENVENISTE, *Le vocabulaire*, cit., 96 ss.

un rapporto reciproco⁹⁸. Il poeta altresì descrive la possibilità concessa da Bacco come ‘facoltà lusinghiera, ma pericolosa’⁹⁹, tant’è che Mida «*male usurus donis*»¹⁰⁰ fa una richiesta eccessiva e sconsiderata: «*quicquid corpore contigero, fulvum vertatur in aurum*»¹⁰¹; Bacco esaudisce la richiesta del re, ma a malincuore, avendo sperato che egli avesse scelto altro. Il dio infatti, acconsente prendendo su di sé un impegno formale: «l’assenso divino alla formulazione della richiesta del re significa, per Bacco, impegnarsi a esaudire qualunque desiderio del suo interagente, anche se sdebitarsi con lui significherà accordargli un *munus nociturum*»¹⁰². Mida tuttavia se ne va ben soddisfatto, con l’intenzione di saggiare il potere appena ottenuto per verificare il mantenimento della *fides* da parte del dio: stacca un ramo da una verde frasca, raccoglie un sasso, afferra una mela, tocca una zolla di terreno, coglie spighe di grano e si sciacqua le mani in un rivolo. Lo straordinario effetto si verifica sempre: tutto ciò che tocca si tramuta in oro¹⁰³. Questo, tuttavia, porta conseguenze tragiche quando il Re cerca di sfamarsi e dissetarsi: il cibo si copre di una lamina di oro, l’acqua mista a vino si trasforma in oro liquido¹⁰⁴; non si può mangiare oro, non si può bere oro. *Divesque miserque*¹⁰⁵: questo è diventato Mida, un ossimoro vivente, un povero ricco che però ha il coraggio di denunciare il suo errore¹⁰⁶; Mida infatti non ha altra scelta se non chiedere il perdono e l’aiuto di Bacco, alzando le braccia al cielo e scongiurandolo. Il dio, avendo visto il pentimento e l’errore del sovrano, ‘scioglie il dono concesso solo per rispettare la *fides* del patto’¹⁰⁷: questo si potrebbe qualificare come risanamento dell’accordo da parte di Bacco. Fin da subito è infatti chiarito come il dono concesso, nocivo per il re, sia stato un

⁹⁸ L. SCOLARI, *La ‘fides’*, cit., 118 ss.

⁹⁹ Ov. *met.* 11.101: *muneris arbitrium gaudens altore recepto*.

¹⁰⁰ Ov. *met.* 11.102.

¹⁰¹ Ov. *met.* 11.103.

¹⁰² L. SCOLARI, *La ‘fides’*, cit., 120.

¹⁰³ Ov. *met.* 11.107 ss.

¹⁰⁴ Ov. *met.* 11.121 ss.

¹⁰⁵ Ov. *met.* 11.127.

¹⁰⁶ L. SPINA, *Re Mida, una leggenda davvero aurea*, in *Dionysus ex machina*, 2012, 420 ss.

¹⁰⁷ Ov. *met.* 13.134: *pactique fide data munera solvit*.

munus concesso per far fede ad un accordo, per mantenerne appunto la *fides*; tuttavia, proprio perché la scelta del re è stata male ponderata, recando danno allo stesso, decide di revocare la promessa e di liberarlo dagli effetti del dono. Vediamo anche qui, similmente come per Numa e Giove, un rapporto riscritto nel segno della *fides*: dove per Numa questa era stata fonte di riconoscimento e rispetto da parte del dio prima e della sua comunità poi, qui invece il rispetto della *fides* si manifesta proprio nella lealtà e correttezza di Bacco, prima nel concedere il dono richiesto dal sovrano, pur scientemente sapendo la sua natura potenzialmente nociva, sia poi accontentando una seconda richiesta mediante scongiura da parte del medesimo soggetto di liberarlo dall'infausto *munus*.

Un ulteriore esempio si può trovare, sempre nelle fonti ovidiane, mediante il racconto di Anio e le sue figlie¹⁰⁸: la vicenda si apre con il dialogo fra Anchise, ospite di Anio, re di Delo e sacerdote di Apollo, che chiede notizie circa i figli e le figlie di quest'ultimo¹⁰⁹. Re Anio risponde come Apollo (*Delius augurium*) abbia dato al figlio maschio l'arte del vaticinio, mentre Libero (altro nome di Bacco), abbia concesso alle sue figlie peculiari abilità: 'ogni cosa da loro toccata si trasformava infatti in grano, in vino puro o nelle olive di Minerva'¹¹⁰. Per lo stesso sovrano si tratta di «*voto maiora fideque munera*»¹¹¹, ossia un dono che va oltre i suoi *vota* e la sua *fides*; similmente a quanto concesso a Mida, anche qui si tratta di un dono corrispettivo; Anio infatti aveva consacrato le sue figlie al *numen* di Libero, il quale per ricompensa aveva concesso a ciascuna uno specifico potere: al tocco di ognuna, ogni cosa si trasformava rispettivamente in frumento, vino e olio. Il dono di Bacco, dunque, è un dono di contraccambio. Il dio risponde con una forma di retribuzione alla pari, un *munus* con cui ricambiare la dedizione e la *fides* di Anio, dimostrando altresì il credito e il favore di cui questi

¹⁰⁸ Ov. *met.* 13.650 ss.

¹⁰⁹ Ov. *met.* 13.640.

¹¹⁰ Ov. *met.* 13.652: *nam tactu natarum cuncta mearum in segetem laticemque meri canaeque Minerva transformabantur.*

¹¹¹ Ov. *met.* 13.651.

gode presso di lui¹¹². Anche questo rapporto intercorrente fra Libero e il sovrano di Delo, similmente a quelli fra Numa e Giove o fra Bacco e Mida, viene rielaborato nell'importanza e valore della *fides*: le figlie del monarca sono offerte come *vota*, in cambio il dio, nel rispetto della *fides*, conferisce loro un dono esclusivo; da questo momento le fanciulle godono di un rapporto privilegiato con il dio stesso. Proprio a Bacco le fanciulle si rivolgeranno in tono di supplica¹¹³ quando Agamennone¹¹⁴ tenterà di rapirle per utilizzare i loro doni come sostentamento per la Guerra di Troia; ancora una volta, il rapporto di *fides* intercorrente fra Bacco e le sue donatarie si manifesterà nel fatto che il dio stesso non le abbandoni alla loro sorte: le tramuterà in colombe, concedendo loro di scappare¹¹⁵.

Nei racconti esaminati, il vincolo di *fides* che unisce mortali e divinità sorge dal merito, dal valore, dall'osservanza delle regole religiose e dalla correttezza dimostrata: è un vincolo che non viene tradito né infranto. Un accordo a seguito del quale la divinità promette e si impegna a mantenere la parola data nei confronti di coloro che si sono resi degni di ciò mediante le loro azioni: per Numa, la sua condotta integerrima, l'osservanza delle regole liturgiche e la sua irreprensibilità morale; per Mida, il rispetto delle regole poste alla base dell'ospitalità e il ritorno del satiro Sileno; per le figlie di Anio, la loro devozione al dio da parte del padre nonché il loro completo affidamento a Bacco nel momento del bisogno. Da un'analisi più approfondita si può trarre come «all'interno delle più comuni relazioni mitiche tra uomini e dèi, una dinamica più rara, in cui a emergere in seguito al merito dell'attore umano è la *fides* del dio (e non solo quella umana), la sua attitudine a mantenere gli impegni solennemente assunti con una promessa, ma anche a revocare giuramenti e doni pur di

¹¹² L. SCOLARI, *La 'fides'*, cit., 121 ss.

¹¹³ Ov. *met.* 13.669: *Bacche pater, fer opem.*

¹¹⁴ Ov. *met.* 13.655: *Atrides.*

¹¹⁵ Ov. *met.* 13.668 ss.

salvaguardare l'incolumità dell'interagente»¹¹⁶. Tra le narrazioni, spicca però quella relativa alla vicenda di Numa: innanzitutto in quanto vicenda appartenente alla mitologia puramente latina, non una rielaborazione di una leggenda greca; in secondo luogo poiché la narrazione crea un parallelismo fra la figura di Numa, leggendario monarca che riuscì a ispirare nella comunità il rispetto della *fides*, dei giuramenti e della parola data, e la figura di Augusto, il quale si pone come rifondatore dei costumi Romani e portatore della *fides augustea*. Infine, il racconto consente, mediante una rappresentazione letteraria, di dare un contorno a ciò che si poteva qualificare come *fides Romana*: un valore, una qualità e un principio di origine divina¹¹⁷, mantenuta e rispettata dal più valente e corretto sovrano della monarchia come cardine dei rapporti di interazione non solo fra umano e divino, ma altresì nell'ordine sociale.

3. Religione e Culto di *Fides*

Nel determinare l'influenza che *fides* ha avuto in quasi ogni ambito della cultura e società di Roma va menzionata, ovviamente, la sua pregnanza di significato nell'ambito religioso; la stessa religione romana infatti va a intaccare un'infinita molteplicità di settori che spaziano dal piano politico a quello etico-sociale. Per quanto riguarda l'origine della civiltà romana poche sono le certezze; fra le numerose teorie che ipotizzano il formarsi di un nucleo sociale che andrà poi a identificarsi con la *civitas*, una fra le più accreditate¹¹⁸ vede come protagonisti le prime genti latine (i Prisci o i Casci Latini) scese ad abitare la pianura laziale solcata dal Tevere e l'Aniene: erano popolazioni agricole e socialmente ben strutturate. Sul piano politico erano organizzate in una confederazione di città presieduta da Alba nel cui centro sorgeva il tempio di Giove, divinità comune a

¹¹⁶ L. SCOLARI, *La 'fides'*, cit., 124 ss.

¹¹⁷ Letteralmente, nella rappresentazione dell'ancile, venuta dal cielo.

¹¹⁸ G. DE SANCTIS, *Storia*, I, cit., 184 ss.; J. BAYET, *Histoire politique et psychologique de la religion romaine*, Parigi, 1957, 21 ss.

tutte le *gentes Latinae*. Fra il X e l'VIII secolo a.C. un gruppo di Latini Prisci scese verso il mare, stabilendosi su una collina dalla vetta pianeggiante da cui si elevavano tre cime: il Germano, la Velia e il Palatinum. Questa altura si qualifica come la 'Roma primitiva', cinta da un cerchio sacro chiamato pomerio. La fondazione di Roma si potrebbe quindi ricollegare alla decisione delle popolazioni che vivevano sulle diverse cime di fondersi in un'unica comunità. Con il passare del tempo, essa si allargò anche alle popolazioni dell'Esquilino e del Celio ed infine con l'aggiunta del Viminale, Quirinale e Campidoglio. I caratteri della religione nonché della religiosità romana nascono proprio in questo contesto, caratteri i cui lineamenti si sono mantenuti pressoché inalterati durante i secoli della sua storia¹¹⁹. Si presenta infatti come una religione di un popolo agricolo «in assiduo contatto con la terra che ha bisogno di essere continuamente sistemata con imponenti opere collettive di drenaggio all'insidioso impaludamento, che deve essere coltivata con diuturna fatica e preservata con i riti e le formule che il rituale prescrive dai pericoli che minacciano la vegetazione ad ogni epoca dell'anno.»¹²⁰. La religione risulta essere quindi strumento per soddisfare le esigenze del popolo agricoltore, una religione non particolarmente variopinta, ma pragmatica¹²¹ e ricca di precisazioni etico-giuridiche che attribuiscono a ciascuno, sia uomo che dio, ciò che gli spetta¹²² e che garantiscono l'armonia fra il mondo umano e quello divino, tutelando la *pax deorum* che fu la principale preoccupazione del culto pubblico romano. Proprio il rapporto fra la *civitas* e gli dèi qualifica il tema

¹¹⁹ N. TURCHI, *La religione di Roma antica*, Roma, 1939, 5.

¹²⁰ N. TURCHI, *La religione*, cit., 7.

¹²¹ G. DUMÉZIL, *La religion romaine archaïque, suivie d'un appendice sur la religion des Étrusques*, trad. it., Milano, 1977, 115: «Il pensiero dei Romani è pratico... I Romani non si concedono speculazioni; se sono in grado di agire, se non hanno dubbi sull'oggetto e sui mezzi della loro azione, sono soddisfatti e non cercano di comprendere né di immaginare di più».

¹²² G. DUMÉZIL, *La religion*, cit., 115: «Il pensiero dei Romani è giuridico. I Romani hanno posseduto ben presto la nozione di persona, e su di essa, sull'autonomia, sulla stabilità, sulla dignità delle persone, hanno costruito il loro ideale dei rapporti umani -*ius*- , prevedendo l'intervento degli dei solo come testimoni e garanti.».

centrale della religione romana: *'religio'*, secondo un'antica etimologia¹²³, sarebbe l'intreccio di legami fra uomini e dèi; un punto focale della tradizione romana sta nel ruolo degli dèi di manifestarsi e inserirsi nello sviluppo della città, intesa sia come luogo fisico che come comunità politica¹²⁴. Il collegamento che va a instaurarsi è rappresentativo di un'ulteriore caratteristica tipica della religione romana: essa non è qualificata da peculiari sviluppi teologici, né da trasporti di misticismo; non è infatti un caso che in origine non vi sia presente un mito cosmogonico, poiché semplicemente si sostanzia nel riconoscimento delle diverse divinità, ciascuna associata a uno specifico ambito della vita pubblica o privata. Proprio in tale contesto va a inserirsi il culto di *Fides*: si tratta di un credo religioso estremamente antico, tant'è che Plutarco individua il suo fondatore in Numa Pompilio¹²⁵, che edificò per primo un tempio in onore della divinità che presiede 'il giuramento più solenne', insieme a un tempio dedicato a *Terminus*, dio del confine. Prima di Plutarco, anche Livio¹²⁶ attribuisce a Numa l'origine del culto¹²⁷, andando a descrivere le ritualità che ne accompagnavano l'adorazione e ponendo anche la loro istituzione nel periodo della monarchia numana; nonché Dionigi D'Alicarnasso¹²⁸, il quale attribuisce al secondo re di Roma l'istituzione del primo tempio dedicato a *Fides* e i primi riti sacrificali a essa intitolati. Va premesso però come indubbiamente la divinità *Fides* sia più tarda del concetto astratto che esprime, e dunque *fides* venga prima di *Fides*; tuttavia abbiamo buone ragioni per pensare che l'idea di *fides* fosse connotata originariamente in senso religioso¹²⁹. Ciò emerge con più chiarezza attraverso l'esempio del giuramento o del patto solenne, in cui la *fides* umana va a sovrapporsi a quella divina: dove *infidelis* o *infidus* non era il miscredente (ossia

¹²³ F. SANTANGELO, *La Religione dei Romani*, Bari, 2022, 3.

¹²⁴ F. SANTANGELO, *La Religione*, cit., 4.

¹²⁵ Plut. *Numae*, 16.

¹²⁶ Liv. 1.21: *Et Fidei sollemne instituit.*

¹²⁷ G. DE SANCTIS, *Storia*, I, cit., 371; G. DUMÉZIL, *Idee*, cit., 55.

¹²⁸ Dion. 2.75.

¹²⁹ I. RAMELLI, *Studi su 'fides'. Premessa alle traduzioni di E. Fraenkel, R. Heinze, P. Boyancé*, Madrid, 2002, 21.

l'infidelis degli autori cristiani), ma colui su cui non si può contare, l'infido, lo sleale, lo spergiuro, l'incostante¹³⁰. Il processo di deificazione che porta da *fides* a *Fides*, ossia l'elevazione di una virtù all'ambito religioso, è molto complesso e risulta pericoloso muoversi attraverso affermazioni certe; innanzitutto poiché risulta difficile qualificare la deificazione di un concetto, non avendo parametri tecnici che consentano un netto divario dalla mera personificazione: certamente la prima comporta l'adorazione e la venerazione del concetto stesso, ma la personificazione sembra essere un passo necessario alla divinizzazione di un principio astratto. Ulteriormente, perché risulta difficile attribuire un motivo certo, un movente, che abbia spinto la comunità romana del periodo monarchico a concedere tale elevazione a *fides*. Unici elementi su cui si possa contare sono i cosiddetti «external evidences of whorship»¹³¹: ossia la presenza di templi dedicati, ordini religiosi le cui funzioni e i cui rituali siano specificamente indirizzati, festività nel calendario dedite, l'esistenza di altari, nonché l'utilizzo della nomenclatura '*sacrum*' nelle formule liturgiche, oppure l'utilizzo dell'appellativo *Deus/Dea* nel rivolgersi alla virtù deificata. Da precisare tuttavia come il termine *sacer* e i suoi derivati siano col tempo stati utilizzati anche in ambito letterario e poetico senza finalità marcatamente religiose, paragonabile quindi al termine italiano 'divino'. Tornando a *Fides*, vediamo ora in che modo il concetto di *fides* si presta al processo di deificazione secondo quanto osservato: per quanto attiene la dedica di templi, la questione già risulta complicarsi. Il primo tempio dedicato a *Fides* sembra infatti essere quello costruito sul Campidoglio¹³² fra il 250 e il 254 d.C. da Atilio Calatino¹³³, ma già in passato doveva essere stato ad essa dedicato un *sacrarium*, luogo legato ad uno specifico

¹³⁰ D. SABBATUCCI, *La Prospettiva Storico-Religiosa*, Formello (RM), 2000, 25; A. DI PIETRO, *La 'fides'*, cit., 507.

¹³¹ H.L. AXTELL, *The Deification of Abstract Ideas in Roman Literature and Inscriptions*, New York, 1907, 7.

¹³² Da cui l'appellativo '*fides Capitolina*'.

¹³³ R. HEINZE, '*Fides*', cit., 140; G. DUMÉZIL, *Idee*, cit., 55; F. SANTANGELO, *La Religione*, cit., 3, 24; A. DI PIETRO, *La 'fides'*, cit., 508.

aspetto della cerimonia intitolata a *Fides* che in seguito analizzeremo. Fondamentale risulta essere la collocazione del tempio sul Campidoglio¹³⁴, non a caso vicino a quello dedicato a Giove Ottimo Massimo: il Padre degli dèi è infatti dio del cielo; non solo governa ogni fenomeno meteorologico e astrale, ma altresì dal cielo nulla sfugge al suo sguardo. Proprio per questo egli è custode delle promesse, *Iuppiter Fides*, *vindex* del diritto patrio e dei patti di alleanza. Con più cautela si dovrebbe parlare a riguardo della figura religiosa nota come *Dius Fidius*: possibile, ma non certa evoluzione di Giove Protettore dei Giuramenti. In dottrina¹³⁵ risulta essere infatti dibattuto (e le fonti non sembrano essere sufficienti per dare una più chiara delineazione) se le due divinità siano riconducibili ad una medesima figura, semplicemente plurima nelle sue accezioni, o se *Dius Fidius* invece risulti una diversa personificazione di una divinità tutrice della salvaguardia degli accordi e della lealtà, il cui nome intero è *Semo Sancus Dius Fidius*¹³⁶, figlio di Giove¹³⁷; o se, ancora diversamente, sia ricollegabile al culto della Dea *Fides*, un punto di congiunzione fra la venerazione di *Iuppiter Fides* e di *Fides*¹³⁸. Ciò che possiamo affermare con maggiore certezza, è che *fidius* non può interpretarsi come un mero aggettivo qualificativo: esso è infatti un attributo utile a riferire al dio un sostantivo o un verbo da cui l'aggettivo deriva. Proprio per questo *fidius* si differenzia da *fidus* e *fidelis*; esaminando i vari attributi di Giove, divinità 'di partenza' in quanto primo dio identificabile come protettore della parola data, possiamo trovare come

¹³⁴ Non tutti gli studiosi concordano con tale collocazione: in A. F. CLARK, *Nasica and 'fides'*, in *The CQ*, 2007, LVII, 12, viene riportato come in Plut. *T. Gracch.* 19.3 e in App. *Bell. Civ.* 1.16 i senatori si riuniscono presso il tempio di *Fides* per poi spostarsi in Campidoglio.

¹³⁵ G. DUMÉZIL, *La religion*, cit., 390 ss.; G. FREYBURGER, *Fides*, cit., 288 ss.; L. LOMBARDI, *Dalla 'fides'*, cit., 154 ss.; N. TURCHI, *La religione*, 153.

¹³⁶ J. BAYET, *Histoire*, cit., 29; G. DUMÉZIL, *Idee*, cit., 55.

¹³⁷ Varr. *ling. lat.* 5.66.

¹³⁸ R. FIORI, *'Homo sacer'. Dinamica politico-costituzionale di una sanzione giuridico-religiosa*, Napoli, 1996, 155: «la dea *Fides* è strettamente legata al sovrano dell'ordine, *Iuppiter* – direttamente o attraverso la mediazione di un dio minore ma antichissimo, *Dius Fidius* – e divide con queste divinità la funzione protettrice dei patti e dei giuramenti».

categorie di riferimento i *nomina rei* (come *Lapis* e *Fulgur*), o *nomina agentis*¹³⁹ (come *Cultor* o *Victor*) o ancora aggettivi puramente qualitativi (*Optimus Maximus*, *Almus*); *fidius* sembra invece rientrare in un elenco di attributi che qualificano la divinità in base ad un atto che compiono gli uomini o a una *res* concreta: ad esempio, il Giove del-*iurare*, il Giove della-pioggia, il Giove della-luce. *Fidius* può quindi qualificarsi come il dio della *fides*, o il dio del *fidere*. Se ponessimo come vera questa base, si potrebbe ragionare allora su quale tipo di *fides* si poggia l'attributo *fidius*: se infatti ci si collegasse automaticamente a *fides* come virtù morale astratta, *fidius* non si differenzerebbe molto da *fidus* o *fidelis*, che come abbiamo visto invece debbono essere esclusi dalla nostra valutazione; si può pensare quindi ad una *fides* diversa, più vicina ad una 'struttura concreta'. Se infatti *Dius Fidius* va a qualificarsi nella maggior parte delle ipotesi come 'garante del giuramento'¹⁴⁰, questo non va a restringere il suo ruolo come divinità rappresentante e portatrice di *fides*. Dionigi riporta come nel tempio di Sango (*Semo Sancus Dius Fidius*) fosse usanza conservare i trattati conclusi con le popolazioni vicine¹⁴¹, accordi stipulati chiaramente non sulla base di norme ispirate dal concetto moderno di convenzioni internazionali, ma sulla base della *fides*, accordata e richiesta alla popolazione o comunità con cui si stava trattando. *Dius Fidius* andrà quindi utilizzato come testimone dei caratteri di antichità e concretezza di *fides*: la divinità potrà quindi essere meglio delineata come 'Dius del giuramento', 'Dius dell'impegno', 'Dius della promessa' o più specificamente della forza e della vincolatività che derivano dalla promessa stessa in quanto conferimento della parola data¹⁴². Proprio da *Iuppiter Fides* o da *Dius Fidius* si ipotizza che si possa essere distaccata ed aver assunto autonomia propria la Dea

¹³⁹ L. LOMBARDI, *Dalla 'fides'*, cit., 155, nt. 55, tali categorie sono ricondotte a Wissowa.

¹⁴⁰ L. LOMBARDI, *Dalla 'fides'*, cit., 156, menziona come in N. TURCHI, *La Religione*, cit., 164, si qualifichi appunto Giove, fra gli altri epiteti, come 'garante del giuramento' e 'custode delle promesse'.

¹⁴¹ Dion. 4.58: ...*scrise le condizioni colle quali sarebbero amici, e le giurò subito nell'adunanza, poi toccando gli altari e le vittime. Monumento di quest'alleanza esiste in Roma nel Tempio di Giove Fidio, chiamato Sango da' Romani...*

¹⁴² L. LOMBARDI, *Dalla 'fides'*, cit., 147 ss.

Fides: elementi a favore di ciò si ritrovano in fattori già evidenziati, ossia la vicinanza del tempio a quello di Giove sul Campidoglio e l'amministrazione liturgica compiuta dai Flamini Maggiori, tra cui quello dedito a Giove¹⁴³. Pur non avendo sicurezze rispetto a ciò, la letteratura classica ci permette invece con maggior certezza di ricostruire i principali aspetti del suo culto. La festività ad essa dedicata annualmente cadeva il primo di Ottobre¹⁴⁴ e veniva celebrata con una peculiare cerimonia, narrata da Livio:

Liv. 1.21: *sacrarium flamines bigis curru arcuato vehi iussit manuque ad digitos usque inuoluta rem divinam facere, significantes fidem tutandam sedemque eius etiam in dexteris sacratam esse.*

Numerosi sono in questo passo gli elementi degni di nota: innanzitutto la presenza di un *sacrarium*, già prima menzionato, preesistente al tempio dedicatole nella metà del terzo secolo trova qui conferma. Inoltre, la cerimonia viene affidata ai tre flamini maggiori (marziale, diale e quirinale) che la compiono unitamente: la presenza del flamine diale ricorda nuovamente la vicinanza di *Fides* a Giove, mentre il fatto che tutti e tre i rappresentanti della "Triade Arcaica" siano responsabili della cerimonia¹⁴⁵ indica come la divinità *Fides* avesse un ruolo fondante per l'intera comunità romana; non a caso i tre *flamines*, a bordo di un carro coperto trainato da due cavalli, compiono un giro intorno all'intera città prima di recarsi al *sacrarium*. Svolgono poi la *rem divinam*, con la mano destra coperta da un panno di lino fino alle dita per indicare come la purezza di *Fides* non possa e non debba essere sporcata, sia ritualmente che metaforicamente. Proprio la mano destra risulta avere un'importanza fondamentale: viene infatti riportato come essa sia la sede sacra della *fides*¹⁴⁶ nel corpo, anzi si potrebbe ben

¹⁴³ H. L. AXTELL, *The Deification*, cit., 20.

¹⁴⁴ N. TURCHI, *La religione*, cit., 182.

¹⁴⁵ G. WISSOWA, *Religion und Kultus der Roemer*, Monaco, 1912, 23 e 133 ss.; G. DUMÉZIL, *L'héritage*, cit., 72 ss.; J. SCHEID, *La religione a Roma*, trad. it., Bari, 2001, 45 ss.; G. DUMÉZIL, *Idee*, cit., 156; G. DUMÉZIL, *La religion*, cit., 139 ss.

¹⁴⁶ M. MILANI, *La mano destra in Roma Antica*, in *Il corpo in Roma antica*, a cura di L. Garofalo, Ospedaletto, 2017, 53, nt. 110-112, per come riportate da Liv. 25.13, ma anche per Ov. *met.*

qualificare come «dimensione che potremmo definire ‘statica’ della destra, intesa quale simulacro di *Fides*, portatrice di valori in senso ampio positivi (comunque connessi all’idea di un ‘legame’ o di un ‘vincolo’) e dotata finanche di doti taumaturgiche. Come tale, quindi, una parte del corpo che andava protetta e nascosta, separata dalla realtà umana in quanto punto di contatto tra questa e il mondo divino.»¹⁴⁷. Si possono inoltre trovare collegamenti fra il rito descritto in Livio e il gesto del *promittere/dare dextram*¹⁴⁸, equivalente di *fidem dare*: proprio per questo, il panno bianco che copre la mano destra assume la funzione di tutelare la mano stessa congiuntamente alla *fidem* che in essa risiede¹⁴⁹. Non meno importante risulta essere il ruolo che il culto di *Fides* ha avuto nell’ambito sociale; per analizzare tale aspetto, è utile affidarsi nuovamente alla letteratura classica, in quanto la dimensione leggendaria che caratterizza tali narrazioni costituisce l’immagine di una storia mitica che i Romani si autoassegnarono durante il periodo tardorepubblicano e del Principato. Ciò tuttavia, non sottrae alle informazioni che ne possiamo ricavare importanza o verosimiltà: testimoniano comunque l’esistenza di un culto che poneva i valori di *Fides* al suo fulcro. Innanzitutto è da citare Dionigi D’Alicarnasso¹⁵⁰, che pone come motivo di istituzione da parte di Numa del culto di *Fides* l’usanza dei *cives* di non attenersi alla parola data: se infatti gli atti negoziali erano compiuti senza testimoni, la sola lealtà dei contraenti non sembrava essere sufficiente al loro mantenimento. Vedendo quindi ciò, Numa decise di rendere oggetto di venerazione il mantenimento della parola, la correttezza e la lealtà, istituendo il culto di *Fides*, erigendo un tempio in suo onore e dedicando ad esso sacrifici a spese del popolo; si potrebbe speculare che l’intenzione del sovrano fosse quella di porre

6.506, Cur. Rufo 8.12.10.; A. DI PIETRO, *La ‘fides’*, 508: «...era una costumbre entre los antiguos, y por supuesto reafirmado en Roma, que ‘fides’ tenía su sede en la *manus dextram*.»; P. BOYANCÉ, *La main*, cit., 121.

¹⁴⁷ M. MILANI, *La mano*, cit., 55.

¹⁴⁸ Rituale promissorio di carattere giuridico.

¹⁴⁹ L. LOMBARDI, *Dalla ‘fides’*, cit., 149.

¹⁵⁰ Dion. 1.75.

un testimone sempre presente dinanzi ad ogni accordo o patto, semplicemente concependolo come testimone di natura divina. Questo perché il provvedimento di Numa assume efficacia in un contesto sociale secondo il quale l'ambito religioso e l'ambito giuridico non sono nettamente distinti, ma bensì incidentali: il rispetto della parola nel contesto sociale comportava il rispetto della parola dinanzi alla divinità nel cui culto o nella cui adorazione il patto veniva concluso; la tendenza a voler mantenere l'armonia con gli dèi onde evitare sciagure e calamità, consentì a Numa di ottenere un efficace strumento di controllo sul piano giuridico. Degno di menzione è altresì Virgilio¹⁵¹ che definisce, nella sua *Eneide*, *fides* come 'cana': l'aggettivo, secondo il commentario di Servio Mario Onorato¹⁵², risulta indirizzabile ad un duplice significato. *Cana* come 'candida', volendo sottolineare la purezza, ma soprattutto il dovere di non macchiare questo valore assunto a divinità; ma altresì *cana* come 'antica', volendo Virgilio ricordare come la *fides*, qui in veste di dea, abbia sempre avuto un ruolo centrale nella storia, seppur mitica, di Roma¹⁵³. Nuovamente, è da ripetere la menzione di Livio nella descrizione del culto di *Fides* nel suo *Ab Urbe Condita*: avendo già analizzato la descrizione della liturgia, è utile in questa sede menzionare come anch'egli faccia risaltare gli stessi caratteri prima evidenziati per *Fides*: l'antichità del culto, l'importanza dello stesso per l'intera *civitas*. Possiamo notare un filo conduttore comune in tutte queste narrazioni: sono state tutte scritte sotto il Principato di Augusto. Egli infatti si ripropone come rifondatore dei *mores*, *princeps* tutore delle usanze e tradizioni più sacre che hanno reso Roma dominatrice del mondo; non a caso nelle sue *Res Gestae* egli scrive:

¹⁵¹ Vir. *Aen.* 1.292: *cana fides, et Vesta, Remo cum fratre Quirinus, iura dabunt.*

¹⁵² Ser. *Verg. Aen.* 1.292: *canam autem Fidem dixit, vel quod in canis hominibus invenitur, vel quod ei albo panno involuta manu sacrificatur, per quod ostenditur fidem debere esse secretam: unde et Horatius et albo rara fides colit velata panno.*

¹⁵³ M. MILANI, *La mano*, cit., 56.

Aug. res gestae 1: Annos undeviginti natus exercitum privato consilio et privata impensa comparavi, per quem rem publicam a dominatione factionis oppressam in libertatem vindicavi

Lo stesso termine ‘*vindicare*’ ci riporta alla terminologia ovidiana utilizzata per la descrizione dell’*Aurea Aetas*, dove quindi possiamo immaginare come Augusto stesso si considerasse un *vindex*-garante della libertà della Repubblica. Nonostante poi la politica di Augusto fu diretta a promuovere la restaurazione dei culti pubblici, mediante imponenti opere di ricostruzione di templi, rifondazione e partecipazione di numerosi sacerdoti, l’accentramento del potere politico nelle mani di un’unica persona (almeno ufficiosamente) ebbe delle ripercussioni anche sul piano religioso. Nel periodo del Principato infatti, molto probabilmente a causa degli influssi avuti dai culti orientali¹⁵⁴, le molteplici divinità che potevano originariamente qualificarsi come ‘astratte’ o ‘non personificate’ (*Honos, Virtus, Spes, Concordia, Pax, Victoria...*), fra cui chiaramente *Fides*, furono soggette ad un processo speculare alla loro genesi: se infatti si può supporre che tali divinità si siano generate come autonome «as an offshoot»¹⁵⁵ di divinità principali come Giove, Marte o Quirino, la loro sorte in età Imperiale fu quella di divenire nuovamente delle qualità, degli attributi dell’Imperatore, ora egli stesso deificato¹⁵⁶. La Dea *Fides* diviene quindi ora *Fides Augustea*, la *fides* dell’Imperatore: nondimeno, non si notano distinti cambiamenti nell’ambito religioso per quanto riguarda la tutela e l’adorazione nei confronti di questa entità divina al di fuori del cambio di ‘soggetto’ del culto stesso.

¹⁵⁴ N. TURCHI, *La Religione*, cit., 203.

¹⁵⁵ H. L. AXTELL, *The Deification*, cit., 20.

¹⁵⁶ N. TURCHI, *La Religione*, cit., 230.

CAPITOLO SECONDO

FIDES NEL VINCOLO RELAZIONALE

Sommario: 1. Evoluzione del concetto di *fides*: Fraenkel, Heinze e Lombardi.-
2. *Fides* come promessa: il credito e l'impegno.- 3. *Dextram dare* e *dextrarum iunctio*, la gestualità della *fides*.- 4. *Fides* e Giuramento, una dualità sovrapposta.

1. Evoluzione del concetto di *fides*: Fraenkel, Heinze e Lombardi.

Avendo osservato *fides* sul piano mitologico e religioso, resta l'interrogativo su come essa giunga a influenzare nettamente il piano giuridico. La risposta a ciò è molto complessa: in modo sintetico, si potrebbe affermare che da sempre ambito religioso e ambito giuridico sono intrecciati nella cultura romana, pur conservando ciascuno un'importanza e una rilevanza propria. Col passare del tempo e con l'evolversi della società, le differenze si sono fatte sempre più marcate, sino ad arrivare ad una più definita, seppur mai assoluta, distinzione dell'apparato sacrale e di quello legale. L'approccio che risulta più utile in questa sede è quello dello storico del diritto, non del semplice giurista: non è infatti sufficiente andare ad osservare le varie normative che si sono succedute nel tempo per comprendere il senso di *fides*, bisogna invece indirizzarsi verso una ricerca di natura 'genetica'. Il concetto di cui si sta cercando esplicazione è infatti frutto di un contrasto: fra l'unità della parola e la molteplicità dei significati; la scelta di una medesima parola per definire accezioni diverse viene giustificata mediante l'utilizzo di quel termine in chiave analogica, innovativa o creativa di un elemento già esistente: non in maniera casuale, ma per una somiglianza almeno parziale con il nuovo concetto da delineare. Proprio per questo si può parlare di continuità nell'analisi dei vari significati di *fides*, nelle varie accezioni che essa ha avuto in contesti diversi. Per dare spiegazione delle varie traduzioni collegate al medesimo termine, si deve

quindi partire da un «significato fondamentale»¹⁵⁷: quello più antico, quello a partire dal quale si possano, mediante passaggi analogici, dedurre gli altri significati. Tale operazione è estremamente difficoltosa, non estranea a tentativi di soluzione da parte di grandi studiosi di filologia, storia e giurisprudenza latina del XIX e XX secolo; le tesi qui riportate non giungono ad una ricostruzione unitaria, ma permettono di osservare e di conferire, attraverso una visione macroscopica, densità e pregnanza ai significati di *fides*. Gli studiosi che maggiormente ritengo meritino di essere ricordati per questo sforzo sono Eduard Fraenkel, Richard Heinze e Luigi Lombardi. Le opinioni di questi esperti non sempre sono in armonia, ma proprio dalle argomentazioni che derivano dall'esposizione di ciascun pensiero nonché dalle critiche poste alla loro base è possibile imparare molto circa la pluralità semantica del termine latino.

Partendo con Fraenkel: egli innanzitutto riconosce l'esistenza del termine *fides* fin dagli albori della Roma arcaica; attribuisce come significato primigenio al vocabolo quello di 'fiducia', 'fede', 'credenza', nonostante ammetta che tale traduzione non sia, in assenza di testi che ne diano prova, accostabile al termine latino in senso tecnico prima di Cicerone nel *De Inventione* e comunque molto raramente prima dell'età imperiale. Nella letteratura dell'età repubblicana, *fides* assume il significato di «garanzia, mallevadoria, assicurazione; affidabilità, lealtà, credibilità; designa dunque tutto ciò su cui si può fare affidamento, 'garanzia' nel senso più vasto, sia essa fondata su un atto, su una assicurazione, su una certa relazione giuridica reciproca fra persone, oppure su una determinata qualità di uomini o di cose»¹⁵⁸. Un'eccezione starebbe nel sintagma '*alicui fidem habere*' presente negli scritti da Plauto in poi: in questo senso, *fides* significherebbe 'fede', 'fiducia'. *Fidem alicui habere* non può tuttavia essere disgiunto da *alicui fides esse*; in questi esempi, due sono le cose da notare: innanzitutto, *fides* viene

¹⁵⁷ L. LOMBARDI, *Dalla 'fides'*, cit., 8.

¹⁵⁸I. RAMELLI, *Studi*, cit., 23, traduce le parole di Fraenkel.

qualificata come una caratteristica di colui al quale ci si affida, la proprietà della relazione verso l'altro, non come una dimensione spirituale; secondo, la persona che nutre la fiducia viene introdotta con 'apud':

Plaut. *Amph.* 555: *facis ut tuis nulla apud te fides sit*

Plaut. *Bacc.* 570: *si pergis parvam mihi fidem arbitrarier*

Nel *De inventione* di Cicerone, così come nella *Retorica ad Erennio* si trova la costruzione 'fidem facere': in queste opere la *fides* viene individuata come proprietà di un buon sermone¹⁵⁹; infatti, 'fidem orationi facere' viene a significare come «conferire credibilità al discorso»¹⁶⁰. Le cose cambiano con la costruzione lessicale del 'fidem auditoribus fecisse', in quanto muta anche il significato da dare a *fides*, che ora diviene 'fiducia', 'convinzione'¹⁶¹. Per l'autore, risulta essere eloquente l'utilizzo da parte di Cicerone di 'fidem facere', dove *fides* appare in un sintagma unito, con il significato di 'ispirare fiducia' ed esso viene riportato anche al di fuori delle sue opere retoriche; mentre il termine singolo *fides* può unicamente essere declinato nel senso di 'convinzione'. Proprio il singolo vocabolo, infatti, viene utilizzato espressamente nelle sue opere retoriche per riferirsi a ciò che l'oratore procura nei confronti dell'auditorio; è lo stesso Cicerone a dirlo:

Cic. *part.* 9: ...*fides est firma opinio*

Fides nell'accezione di 'fede', 'fiducia', 'convinzione', al di fuori del contesto tecnico dell'*ars oratoria* emerge, secondo l'autore, solo nel periodo augusteo, sia in poesia che in prosa; esempi ve ne sono in Virgilio:

Vir. *Aen.* 4.12: *credo equidem, nec vana fides, genus esse deorum*

¹⁵⁹ Cic. *de inv.* 1.25: *maxime orationi fidem, oratori adimit auctoritatem.*

¹⁶⁰ Cic. *de part.* 27: ...*narratio, et tertia, confirmatio, fidem facit orationi.*

¹⁶¹ 'Glaube' nel testo originale.

Nonché nello stesso Livio, già menzionato nei paragrafi precedenti:

Liv. 1.15: *Haec ferme Romulo regnante domi militiaeque gesta, quorum nihil absonum fidei divinae originis divinitatisque post mortem creditae fuit*

Da questo momento in poi, l'utilizzo di *fides* con questo significato andrà sempre maggiormente a diffondersi. L'autore così riassume il percorso evolutivo di *fides* nella lingua latina: nell'età arcaica non vi era un termine che designasse la 'fede' in via sostanziale. Nel VII secolo a.C., da parte di un maestro di retorica dell'Urbe viene coniata l'espressione '*fidem facere*' per designare la convinzione che ogni oratore sperava di suscitare nei suoi ascoltatori. Secondo ogni probabilità, le locuzioni usate erano '*fidem facere*', '*fidem facere auditioni*' o ulteriori costruzioni le cui varianti dipendevano dall'uso stilistico dell'autore: *fides* qui andava a delineare la fondatezza, la credibilità, l'attendibilità dell'affermazione contenuta nel discorso. Ne risulta essere chiaro esempio Terenzio:

Ter. *And.* 857: *tristi severitas inest in voltu atque in verbis fides;*

'*fidem auditori facere*' si pone invece come probabile abbreviazione di '*fidem facere orationi apud auditorem*', nata in via secondaria. Ad ogni modo, l'uso di *fides* inteso come 'credibilità'¹⁶² risale con ampie probabilità a quella generazione di retori cui appartiene Cicerone; il sintagma '*fidem facere*' passò allora in quell'epoca nel linguaggio ordinario. Tuttavia *fides* singolarmente concepito, con il significato di 'convinzione', rimaneva un *terminus technicus* dell'arte oratoria e soltanto nell'età augustea verrà impiegata con accezione generica. Altresì possibile è che la formula '*alicui fidem habere*' abbia in seguito accettato sfumature di significato diverso e che *fides* in specifico abbia assunto sempre di più un carattere di reciprocità.

Altro elemento degno di nota riportato da Fraenkel consiste nel fatto che *fides* era un termine originariamente privo di ogni connotazione morale: l'uso più

¹⁶² Nuovamente '*Glaube*' nel testo originale.

antico della parola si coglie in espressioni presenti in Plauto già riportate come ‘convenzionalmente irrigidite’, poi in denominazioni di specifiche relazioni di diritto privato e pubblico. Possiamo ricondurre alla prima categoria espressioni la comune esclamazione ‘*di vostram fidem*’¹⁶³ oppure ‘*di, obsecro vostram fidem*’, raramente qualificabili come una preghiera agli dèi, ma come ‘*pro di immortales admirantis adverbium cum exclamatione*’¹⁶⁴ traducibili con il ‘moderno’ esempio: ‘Io sa Dio, in fede mia!’¹⁶⁵. Per avere una miglior comprensione rispetto al rapporto con gli dèi che un simile costrutto esprime, è necessario osservare le istituzioni umane che vanno a rappresentarlo. Si utilizzava infatti la formula ‘*in fidem populi Romani venire*’ o ‘*se suaque omnia in fidem atque in potestatem populi Romani permittere*’ o ancora ‘*se in fidem ac dicionem populi Romani tradere*’ o altre costruzioni simili, quando intere popolazioni straniere o città si arrendevano dinanzi al nemico oppure rinunciavano alla propria indipendenza per unirsi ai Romani. In riguardo, il tema viene approfondito da Von Beseler¹⁶⁶ mediante un’interessante concezione: le formule ‘*in fidem alicuius venire*’ o ‘*in fidem alicuius se permittere*’ vengono ricollegate alla storia pregiuridica romana; *fides* andrebbe infatti inserito nel vocabolario che esprime i rapporti umani fondamentali, che sono di forza bruta. Nel caso in cui, in questo contesto di natura ‘primitiva’, fosse sorto un conflitto, sarebbe stato risolto mediante un confronto fisico dei due contendenti, per poi sfociare in una sottomissione del vinto: era allora usanza che questi tendesse le mani (*manus dare*) nei confronti del suo vincitore e permettesse di essere da lui legato. Per questo, *in fidem alicuius venire* o *in fidem alicuius se permittere* vanno a designare la condizione per la quale qualcuno si sottomette a qualcun altro. Esempi di ciò sono ravvisabili in Cesare:

¹⁶³ Plaut. *Trin.* 591.

¹⁶⁴ A. Don. *Commentum Terenti Andr.* 4.3.1.

¹⁶⁵ I. RAMELLI, *Studi*, cit., 34, nt. 12: «*weiss Gott, ma foib*» nel testo originale.

¹⁶⁶ G. VON BESELER, ‘*Fides*’, in *Atti del Congresso internazionale di diritto romano, Bologna e Roma, 17-21 Aprile 1933*, I, Pavia, 1934, 135 ss.

Ces. *de bello gallico*, 2.3: ...*qui dicerent se suaque omnia in fidem atque potestatem populi Romani permittere;*

e Livio:

Liv. 8.19: *Creati consules L. Papirius Crassus iterum L. Plautius Venox; cuius principio anni legati ex Volscis Fabraterni et Lucani Romam venerunt, orantes ut in fidem reciperentur*

Liv. 8.25: *Lucani atque Apuli, quibus gentibus nihil ad eam diem cum Romano populo fuerat, in fidem venerunt, arma virosque ad bellum pollicentes; foedere ergo in amicitiam accepti*

Non risulta possibile in questi casi parlare di 'lealtà' come traduzione per *fides*, bensì di «un impegno, che riposa su un sentimento onesto, nei confronti della persona e del diritto di un altro. Il *dediticius* si consegna con il suo avere nella *fides*, vale a dire nella garanzia del vincitore. Questi gli assicura la tutela della sua persona e dei suoi beni e, d'altro lato, esercita su di lui la *potestas*.»¹⁶⁷. Dalla clientela nel diritto pubblico, si può passare alla clientela nel diritto privato, la costituzione della quale viene individuata mediante la formula '*in fide alicuius esse*'; ciò si ravvisa sia nei testi legali, come la *Lex De Repetundis* del 123-122 a.C. :

quoiaue in fide is erit maioresve in maiorum fide fuerit

Sia negli scritti di natura letteraria, come in Terenzio:

Ter. *Eun.* 886: *ego me tuae commendo et committo fidei, te mihi patronam capio, Thais*

In dottrina¹⁶⁸ è stata evidenziata una stretta connessione fra la clientela e il diritto di ospitalità; ciò viene testimoniato dalla maggioranza delle *tesserae*

¹⁶⁷ I. RAMELLI, *Studi*, cit., 27.

¹⁶⁸ Particolarmente in T. MOMMSEN, *Römische Forschungen*, Berlino, 1864, 355 ss.

*hospitales*¹⁶⁹. Nella più antica ritrovata, la tessera bronzea di Fundi (contestualizzabile fra il 222-153 a.C.)¹⁷⁰, sta infatti scritto:

in eius fidem omnes nos tradimus et convenimus

Ossia viene detto come il privato o una pluralità di persone, talvolta addirittura un'intera comunità, si diano *in fidem* o *in fidem clientelae* di colui o di coloro (se rivolti all'intera comunità) con cui si stringe l'*hospitium*. Questo perchè nell'ospitalità vi è il diritto alla protezione e all'eventuale assistenza legale: ciò risulta quindi essere il fulcro garantito dalla *fides* cui ci si consegna. Viene infatti invocata la *fides* di coloro che sono garanti dell'altrui protezione da parte di chi, inaspettatamente, incorre in un pericolo e chi viene invocato ha il dovere di adempiere a tale compito; sempre Plauto fornisce validi esempi di ciò:

Plaut. *Men.* 999: *perii, opsecro vestram fidem, Epidamnienses, subvenite, cives*

Plaut. *Rud.* 615: *pro Cyrenenses populares, vostram ego imploro fidem*

Di fronte a specifiche difficoltà, in presenza delle quali solo un aiuto divino può soccorrere l'invocante, sarà proprio alla *fides* della divinità 'specializzata' che si farà appello. Ad esempio, la donna in procinto di partorire invoca:

Plaut. *Aul.* 692: *Iuno Lucina, tuam fidem!*

Proprio in questo consiste l'invocazione: la preghiera è rivolta al fine di essere accolti nella *fides* della divinità chiamata in soccorso, in una condizione di garanzia assicurata da quest'ultima; similmente si può riprendere l'esempio delle figlie di Anio¹⁷¹ nella loro scongiura a Bacco di non essere rapite da Agamennone, consistente in una preghiera rivolta alla *fides* del dio, che peraltro

¹⁶⁹ La *tessera hospitalis* era un documento utilizzato nell'ambito giuridico-commerciale a Roma, mediante il quale un cittadino si faceva garante per uno straniero; era necessario che recasse i nomi sia dell'ospite che dell'ospitato, ossia del garante e del garantito.

¹⁷⁰ CIL 12.611

¹⁷¹ Vedi sopra.

verrà poi accolta. La terminologia non varia circa il diritto di ospitalità divino rispetto a quello umano; Sallustio infatti scrive, riferendosi a Perseo:

Sall. *Ep. Mith.* 7: *apud Samothracas deos acceptum in fidem*

La condizione tipica dell'istituto clientelare viene indicata con '*in fide alicuius esse*', sia essa rivolta ad un patrono divino o umano; chi si trova in uno stato di difficoltà, invoca la *fides* per eccellenza, sia quella degli dèi che quella di umani e dèi. Non si può parlare in questi casi di 'fiducia': certo, si ha fiducia nella divinità o persona cui ci si rivolge per ottenere tutela, ma non si richiede 'fiducia' al soccorritore.

Ora è possibile capire come nell'espressione '*fides ac ius iurandum*' sia contenuta la connotazione di 'garanzia', come *fides* sia andata a significare il giuramento stesso, la promessa, il patto solenne e come essa sia stata strettamente messa in connessione con la leale e retta persona che giura. Fraenkel spiega di essere lontano dal sostenere che, fin dall'inizio, la garanzia che può risiedere nelle proprietà di uomini e cose venisse identificata con *fides*; nei più antichi testi letterari veniva identificata con 'lealtà', 'fidatezza di persone', 'credibilità', 'attendibilità di asserzioni, comunicazioni'... Quindi non si può ridurre il suo limite di validità attribuendole un significato più antico (e perciò oggetto di disconoscimento), secondo il quale essa non è un attributo moralmente orientato in senso positivo. Perciò, in corrispondenza con l'idea generale di qualità d'animo, *fides* ha avuto possibilità di espandere il suo significato in ambito etico, qualificandosi come una *virtus*; vediamo come lo stesso Cicerone abbia dato un valore 'moraleggiate' all'antica formula:

Cic. *off.* 1.35: *ii qui armis positis ad imperatorum fidem confugient*

Cesare altresì dona il medesimo significato alla stessa costruzione:

Ces. *de bello hisp.* 1 : *Pompeius in fidem unicuiusque civitatis confugere cepit*

Ces. *de bello hisp.* 32: *Pompeius in eorum fidem confugit*

Ma non esulano dal confermarlo neppure Livio e Marciano:

Liv. 4.38: *in eius potestatis fidem circumventam rem publicam tamquam privatum inopem confugere*

Liv. 29.18: *ad vos vestramque fidem supplices confugimus*

D. 40. 1,5 (Marc.): *cum domino suo, cuius in fidem confugit*

Vi è un mutamento più netto invece, verso il concetto di ‘qualità’ legato a *fides* nel testo di una delle *Verrine*:

Cic. *Div. in Cael.* 4.11: *Siculi ... ad meam fidem, quam habent spectatam iam et cognitam, confugiunt*

Dove si vede che le province indicate sono rimesse alla *fides*, o meglio alla *fides* e *potestas* del governatore a esse affidato; o ancora vediamo un conferimento di un ‘colorito etico’ alla parola *fides* mediante una *copia verborum*, quando leggiamo riguardo a Cesare:

Cic. *de prov. cons.* 35: *quare sit in eius tutela Gallia, cuius fidei, virtuti, felicitati commendata est*

In conformità con questo mutamento, la formula ‘*in fide alicuius esse*’ viene timidamente, ma progressivamente a tradursi con ‘essere amico di qualcuno’: difficilmente infatti si è in grado di stabilire con certezza nella *Pro Plancio* se i *municipia* che Cicerone descrive come sotto sua *fides* siano intendibili come prima descritti in relazione alle *tesserae hospitales*, o in una più ampia e vaga considerazione di amicizia:

Cic. *pro Plan.* 97: *Cum omnia illa municipia quae sunt a Vibone Brundisium in fide mea, indices, essent, iter mihi tutum multis minitantibus magno cum suo metu praestiterunt...*

...eorumque preces et vota de meo reditu exaudiens Dyrrachium, quod erat in fide mea, petere contendi...

Nuovamente nelle *Verrine* è possibile trovare un ulteriore esempio di come l'antico concetto di *fides*, moralmente neutro, stesse ormai lasciando il posto ad una traduzione di tale termine orientata positivamente in campo etico:

Cic. *In Verr.* 2.5.108: *vinctos aspiciunt catenis liberos suos, cum istius avaritiae poenam collo et cervicibus suis sustinerent; adsunt, defendunt, proclamant, fidem tuam, quae nusquam erat neque umquam fuerat, implorant*

Avendo dato argomentazioni ed esempi circa lo spostamento di significato di *fides* verso un ambiente etico e non più solo politico-giuridico, Fraenkel si avvia a concludere il saggio smentendo la supposta derivazione di *perfidus* da *per fidem*¹⁷², tramite la quale a sua volta si traduceva ‘*per fidem decipi?*’ con ‘contro la *fides*’. Tuttavia, accanto all’espressione ‘*per fidem decipi?*’, argomenta come venga riportata da Cicerone l’antichissima formula:

Cic. *off.* 3.70: *uti ne propter te fidemve tuam captus fraudatusve sim*

Così come si possa trovare parallelamente in Terenzio:

Ter. *Phorm.* 469: *ne quid propter tuam fidem decepta poteretur mali*

Ter. *Adel.* 621: *satis adhuc tua nos frustratast fides*

e questo risulta essere il reale corrispettivo attivo di ‘*per fidem decipi?*’: dietro al ‘*per*’ non vi è alcuna sottigliezza, l’accusativo legato a tale preposizione ha valore solitamente strumentale, visto che spesso si soleva dire ‘*per aliquid decipi?*’. Sono legati con *per fidem* solo verbi di significato malevolo, come ‘ingannare’, ‘violare’, ‘nuocere’: in tutti i casi, si tratta di un rapporto di retta *fides* come prima delineato dagli esempi riportati, o di una garanzia concernente un giuramento d’affari, una promessa d’immunità, *et similia*. Proprio in virtù di tale garanzia, colui al quale è concessa, se vittima di un tranello, è stato come ‘preso’, ‘ingannato’.

¹⁷² Così invece sosteneva H. USENER, *Kleine Schriften*, Berlino, 1913, 253 ss.

Possiamo passare ora alla disamina dell'analisi compiuta da Richard Heinze nel suo *'fides'*¹⁷³ e *'Vom Geist des Römertums'*¹⁷⁴: l'autore si dice concorde con buona parte delle definizioni date da Fraenkel, soprattutto con l'apporto dello studioso che ha chiarito come *fides* fosse già pregnante di significati anche prima della sua presenza nella antica letteratura Cristiana (con riferimento ai già citati Cicerone e Plauto). Si trova altresì concorde con quasi tutte le traduzioni attribuite al termine *fides* nell'incipit del saggio¹⁷⁵: tuttavia, manifesta i suoi dubbi circa l'applicabilità della perifrasi «tutto ciò su cui si può fare affidamento, 'garanzia' nel senso più vasto» al concetto latino. Heinze, similmente a Fraenkel, muove le prime argomentazioni ed esempi dal campo retorico, dove ricorda come *fides* appaia per la prima volta in questo ambito: proprio l'ignoto autore della *Retorica ad Erennio* infatti insegna come in vista del *principium*, ossia l'introduzione del discorso, vi sia un'*insinuatio* necessaria:

Ad Her. 1.6: *si persuasus auditor fuerit, id est, si oratio adversariorum fecerit fidem auditoribus*

Che come possiamo vedere risulta coincidente con quella di Cicerone presente nel *De Inventione*:

Cic. *de inv.* 1.25: *sin oratio adversariorum fidem videbitur auditoribus fecisse*

Proprio lo stesso Arpinate conferma come tale espressione non possa essere intesa con 'il discorso suscita l'impressione di essere affidabile', poiché nel *De Partitione Oratoria* indica specificamente lo scopo dell'*inventio*:

Cic. *de part.* 5: *ut inveniat quemadmodum fidem faciat eis, quibus volet persuadere*

¹⁷³R. HEINZE, *'fides'*, cit., 140 ss.

¹⁷⁴R. HEINZE, *Vom Geist*, cit., 25 ss.

¹⁷⁵'garanzia, mallevadoria, assicurazione; affidabilità, lealtà, credibilità', vedi sopra.

ponendo immediatamente dopo la definizione di *fides* come *'firma opinio'*. Parallelamente a questa, Cicerone utilizza anche le espressioni *'fidem facere orationi'*¹⁷⁶ o *'rei dubiae faciat fidem'*¹⁷⁷ traducibili con 'offrire credibilità'. Di uso frequente risulta essere anche il sintagma *'fidem facere'* o *'fides fit'* senza dativo, che rende tuttavia difficoltosa la decisione circa quale sia la parte sottesa, ad es. *'orationi'* piuttosto che *'auditoribus'*:

Cic. *brut.* 197: *haec et multa eiusmodi dicens fidem faciebat*
[*orationi?/ auditoribus?*]

Altresì, nell'analisi circa l'espressione *'alicui fidem habere'*, Heinze concorda con Fraenkel nell'attribuire a tale espressione il significato di 'affidabilità', ma solo per quanto concerne gli scritti di Plauto; in Cicerone invece, non è affermabile con altrettanta sicurezza: sia per lui infatti, così come per gli autori a lui successivi, i significati di *fides* da intendersi come 'fede/fiducia' e come 'affidabilità' sono da tradurre congiuntamente, come fossero 'fusi insieme in uno solo'. In *'fidem facere'* si ravvisa contemporaneamente il duplice concetto di 'fare in modo che vi sia un rapporto di fiducia', ove può essere precisato se la fiducia sia da un lato o dall'altro del rapporto, così come essere lasciato indeterminato. Tuttavia, quello sconosciuto retore cui si attribuisce *'fidem auditoribus facere'* non pare abbia volontariamente voluto abbreviare *'fidem facere orationi apud auditorem'*, bensì si crede abbia ravvisato un significato secondario, qualificabile come 'attivo'. Tale significato si ritiene sia appartenuto a *fides* già in epoca arcaica: il termine era in Plauto spesso legato a *'res'* (tradotto come 'patrimonio') inteso in senso commerciale; non è altresì una proprietà oggettivamente ascrivibile alla persona degna di fiducia, ma racchiude in sé la fede o fiducia dell'altro. Questo è un modo di pensare tipicamente romano, difficilmente concepibile per noi,

¹⁷⁶ Cic. *de part.* 27.

¹⁷⁷ Cic. *top.* 8.

quindi altrettanto difficile è rendere *fides* con un termine moderno che consenta di suscitare in chi legga il medesimo significato che suscitava *fides*.

Plaut. *Trin.* 273: *Boni sibi haec expetunt, rem, fidem, honorem, gloriam et gratiam*

Accanto a *res* compare una molteplicità di termini di significato ambivalente: il *bonus vir* si augura infatti non di essere affidabile, ma che gli venga accordata fiducia parimenti all'onore, lode e favore; tutti questi elementi possono realizzarsi solo mediante il riconoscimento altrui. Così infatti riporta Orazio:

Or. *Od.* 2.18.9: *At fides et ingeni benigna vena est*

ricordando il popolare *res fidesque* che non deve essere inteso come 'sono un uomo affidabile', bensì 'la gente mi dà fiducia'. *Fidem alicui habere* presenta non a caso la medesima costruzione di *gratiam/honorem alicui habere*, al contrario di *pietatem/constantiam alicui habere*, che chiaramente non è utilizzabile. Sarebbe incomprensibile se improvvisamente *fides* si traducesse nel senso assoluto di 'convinzione' o di 'fiducia'; resta infatti molto più probabile che nel *fidem facere* rivolto da un soggetto a un altro, occasionalmente il significato prevalente sia percepito come quello 'attivo', esattamente come se *fides* venisse fraintesa. Tale ambivalenza risulta essere stata superata anteriormente al *fidem facere auditoribus* introdotto dall'ignoto retore, per poi passare nel suo impiego all'interno del linguaggio quotidiano.

Ulteriore critica di Heinze è rivolta alla traduzione di *fides* da parte di Fraenkel come 'fede'¹⁷⁸: *fides* infatti non va mai intesa come il nostro 'credere' contrapposto al 'sapere', inteso quindi come convinzione non accertata; risulta invece essere «la salda fiducia nella verità o nella correttezza di una asserzione o di una tradizione, oppure nella affidabilità di una persona e simili, in opposizione

¹⁷⁸ 'Glaube' nell'originale.

a ‘diffidenza’ o ‘dubbio’»¹⁷⁹. Incertezza può altresì sorgere nel caso si parli di *fides* nel significato di ‘attendibilità’ o ‘affidabilità’ di una cosa oppure della fiducia di chi l’accoglie; il sintagma utilizzato in questi casi risulta essere *fidem res habuit* o *fides rei aderat*. L’uso di *fides* vicino a ‘fede’ appare scarso e maggiormente legato a scritti poetici, almeno fino all’adozione da parte del Cristianesimo del termine. Secondo Heinze, la sintesi di Fraenkel secondo cui «tutto ciò su cui si può fare affidamento, ‘garanzia’ nel senso più vasto» rientra nel significato di *fides*, presta il fianco a essere criticata. Se *fides* coincidesse infatti con l’ampio senso di ‘garanzia’, essa sarebbe apparsa da sempre nella cerchia del diritto, non essendovi garanzia più sicura che un onesto impegno; avendo invece enucleato l’ambivalenza del concetto di *fides*, tale premessa appare difficile a realizzarsi. Se dunque *fides* consiste nel fatto che da un lato ispira fiducia e dall’altro tale fiducia viene data, allora non è possibile farvi rientrare quelle garanzie in cui risulti essenziale unicamente l’atto del garante. Ulteriormente è stato osservato come il concetto di *fides* sia originariamente estraneo al diritto; è altresì naturale che il formalismo giuridico dell’antico diritto privato romano utilizzi unicamente fatti e parole precise, rinunciando a ciò che vada oltre la condotta morale: nella stipulazione e nel contrarre debito, accanto a *spondeo*, riservato al cittadino romano e con ogni verisimiglianza più antico, era anche ammesso il lemma ‘*promitto*’ e ‘*fide (mea) promitto*’; il cittadino in questa sede si chiama infatti *fidepromissor* al pari di *sponsor*. L’aggiunta di *fide mea a promitto* non comporta alcun cambiamento in ambito giuridico, ma anzi con tale formulazione il debitore assumerà, oltre all’obbligazione legale, un’obbligazione morale: in caso di rifiuto all’adempimento, non solo sarà sanzionato secondo il diritto, ma perderà altresì l’onore. Nei tempi antichi, la *fides* accordata a qualcuno risulta sempre esserlo fatto non sulla base di caratteristiche extra-morali, come forza o intelligenza¹⁸⁰,

¹⁷⁹ I. RAMELLI, *Studi*, cit., 40.

¹⁸⁰ Eccezione fatta per Cicerone, che in *off.* 2.33 riporta: «*fides ut habeatur duabus rebus effici potest*», intendendo ‘*iustitia*’ e ‘*prudencia*’, ma nella misura per cui «*sine iustitia nihil valebit prudentia* [ad

che in qualche modo potrebbero offrire garanzie, ma viene invece data sulla base della sola ‘personalità’ morale. In maniera completamente diversa la vede quindi Heinze rispetto Fraenkel quando sulla base di queste argomentazioni statuisce che in nessun modo in origine *fides* potesse essere intesa come ‘moralmente indifferente’. Non sorge da un’obbligazione morale, ma al contrario è essa che la fonde e proprio in ciò risiede il suo significato per entrambe le persone che la riguardano. Non esclude però che vi siano alcune concezioni di *fides* ‘moralmente neutre’: riporta il *fidem facere* prima analizzato, in quanto l’affidabilità si fonda sull’oggettiva verità del discorso, ossia persuasione e correttezza dei suoi argomenti e non sulla soggettiva veridicità di chi parla. Tale uso è però estraneo al latino arcaico, dove *fides* intende esclusivamente la soggettiva veridicità; proprio per questo, si può affermare che dove *fides* venga intesa come moralmente indifferente si tratti di uno stadio più recente dello sviluppo del concetto. La *fides* nel senso originario difficilmente si ravvisa nelle definizioni scolastiche; ad esempio, per Cicerone:

Cic. off. 1.23: *Fundamentum autem est iustitiae fides, id est dictorum conventorumque constantia et veritas*

Tale definizione risulta essere troppo astratta, non sufficientemente connotata per aderire con veridicità al concetto originario. Maggiormente convincente invece sembra essere la definizione di *fides* come «ciò che crea un legame stretto verso un'altra persona o un impegno in vista di un legame moralmente connotato ed in tal modo fonda la fiducia dell'altro»¹⁸¹. Simile legame moralmente fondato può essere stretto in determinate circostanze nei riguardi di una certa cosa: *fidem dare* si qualifica così come espressione più forte di *promittere* o *polliceri*; ‘dare’ s’intende come ‘offrire’, non ‘cedere’, in modo che l’altro soggetto del rapporto sia maggiormente coinvolto in ciò per cui la *fides*

faciendam fidem]. Ne deriva che la *fides* come ‘credito’ si fonda in origine sulla volontà di effettuare il pagamento, non sulla concreta capacità di farlo.

¹⁸¹ I. RAMELLI, *Studi*, cit., 44.

venga estesa a lui, o in ciò per cui egli viene coinvolto in essa. Non viene mai sottesa l'immagine che *fides* offerta in un dato esempio sia qualcosa di autonomo o a sé stante: si pensa invece alla *fides* unica di chi promette, impegnata in un caso specifico. In un certo senso così ogni volta risulta nuova, ma o se ne dà prova come totalità, o la si abbandona, si perde. Si può affermare come solo gradualmente *fides* sia diventata una proprietà paragonabile a vizi e virtù: proprio perché *fides* dipende dal riconoscimento altrui, è individuabile come parte della personalità morale; la quale sia determina tale valore agli occhi altrui, sia da ciò essa dipende. *Fides* può essere vista come grande o piccola, buona o cattiva:

Plaut. *Amph.* 555: *Facis ut tuis nulla apud te fides sit*

Che non va a significare (in senso soggettivo) 'tu non offri loro nessuna fiducia', ma 'essi non hanno presso di te alcuna *fides*' ossia 'non vi è fra di voi alcun rapporto di fiducia'.

Fides è un elemento costitutivo estremamente importante nella qualificazione del valore di un uomo: insieme alla sua stirpe e al suo patrimonio infatti serve a 'collocarlo' nella scala gerarchica sociale. Plauto, nella sua *Aulularia*, fa infatti chiedere dall'uomo libero al suocero, per accertarsi che l'altrui figlia sia un buon partito:

Plaut. *Aul.* 212: *Dic mihi: quali me arbitrare genere prognatum? ... Quid fide?... Quid factis? Aetatem meam scis? – Scio esse grandem, item ut pecuniam*

I concetti di *res* e *fides* sembrano quindi essere sufficienti a qualificare l'intero uomo, sia circa le sue qualità esteriori che interiori. Sempre Plauto ci occorre in aiuto fornendo esempi di ciò:

Plaut. *Truc.* 45: *et ipsus periit et res et fides*

Plaut. *Epid.* 220: *fidemque remque seque teque properat perdere*

Plaut. *Men.* 575: *res magis quaeritur quam clientum fides quouismodi clueat*

Nella mentalità romana, nell'affidare qualcosa a un'altra persona, si può nominare o la persona stessa, oppure la sua *fides*, proprio perché alla *fides* altrui è ciò cui ci si affida:

Plaut. *Aul.* 581: *istuc aurum quod tibi concreditum est.*

615: *tuae fide concredidi aurum*

Chi si assume ciò che viene affidato, '*recipit in fidem*' e ciò che viene affidato diviene quindi '*in fide eius*': così viene altresì riportato il sorgere della clientela. Tale istituzione chiama in causa la *fides*, anzi, la sua stessa sussistenza ne è dipendente: il cliente non ha mai avuto delle pretese giuridiche legittime nei confronti del suo *patronus*; può solamente confidare che il vincolo morale in cui entra il '*in fidem recipiens*' sia sufficiente a costringerlo, in caso di necessità, ad utilizzare ogni suo mezzo e tutta la sua persona al fine di aiutarlo. La relazione è quindi caratterizzata da una stretta reciprocità, ma su base 'volontaria': non è corretto parlare di *fides* del cliente nella cui 'area' si trova il *patronus*; né tantomeno è coerente alla natura di *fides* la richiesta da parte del *patronus* della prestazione di contraccambio nei confronti del cliente. Sarà quest'ultimo che volontariamente la offrirà nella misura che egli ritiene congrua alla propria disponibilità: tuttavia farà meglio a non dimenticare che l'estensione della 'protezione' offerta dal patrono dipende dalla valutazione che lo stesso farà circa l'impegno del cliente. Verso il *patronus*, il cliente nutrirà una *fides* non dissimile da quella che il figlio nutre nei confronti del padre: da ciò deriva la spontaneità sia riguardo il sentimento di riconoscenza nutrito verso il proprio protettore, sia nell'adempimento degli obblighi di dipendenza che caratterizzano la clientela. Per il *patronus*, mantenere un sano vincolo di *fides* con un vasto numero di *clientes* presenta numerosi benefici: innanzitutto, un immediato accesso al potere; oltre a ciò, un grande riconoscimento sociale, in quanto il numero di persone *in fide* di un *patronus* rispecchia in modo sensibile il valore stesso riconosciuto alla sua *fides*.

Heinze sposta ora la sua analisi circa quanto sostenuto da Fraenkel a riguardo delle espressioni ‘*di vostra fides*’ o ‘*di obsecro vostram fides*’, presenti in Plauto¹⁸² e individuate come strettamente connesse al *venire in fidem* ed *in fidem esse*. Heinze non ritiene che sia automatico stabilire, a differenza di Fraenkel come esse siano «preghiere di essere accolti nella *fides*» o ancora un appello alla *fides* già data. La risposta è rintracciabile a partire dalla forma linguistica utilizzata: ‘*obsecrare*’ ed ‘*implorare*’ non sono traducibili con ‘pregare/chiedere che venga dato qualcosa’, ma bensì con ‘giurare pregando, rivolgersi a qualcuno piangendo’. L’utilizzo di ‘*obsecrare*’ con ‘*vostra fides*’ non va quindi a significare ‘prego che mi diate la vostra *fides*’, bensì ‘prego giurando che voi mi prestate la vostra *fides*, che avete garantito’: un legame fra i due soggetti è già esistente, così come già esistente è la *fides* nella quale il supplice si sente incluso. Come contro esempio, nella commedia *Eunuchus*¹⁸³, la preghiera di Cherea a Taide è quella di essere accolto nella sua *fides* e mai viene utilizzata la formula ‘*obsecro tuam fides*’. Risulta essere più congruo anche a livello logico: colui che si trova in immediato pericolo, non chiederà la garanzia di protezione, ma chiederà l’immediata protezione o l’aiuto di cui immediatamente necessita. Così in Plauto e Terenzio:

Plaut. *Aul.* 394: *Apollo, quaeso, subveni mi atque adiuva*

Ter. *Ad.* 155: *obsecro, populares, ferte misero atque innocenti auxilium, subvenite inopi...*

Fra esseri umani, ‘*obsecro vestram fides*’ si qualifica come un’invocazione di aiuto che un Romano esclama rivolgendosi a suoi concittadini, in presenza di un’immediata minaccia o di un attentato:

Varr. *de ling. lat.* 6.68: *Quiritum fides clamans implorat*

¹⁸² Vedi sopra.

¹⁸³ Ter. *Eun.* 882 ss.

Di norma, abbiamo visto come il cliente risulta essere *in fide* del suo patrono; nei momenti di pericolo o urgente difficoltà tuttavia il senso di solidarietà dei *cives* istituisce un vero e proprio impegno morale. L'esclamazione '*Di vostram fidem*' può ora essere vista come estremamente emblematica: innanzitutto della fiducia che il romano ha nella protezione da parte degli dèi, della quale egli ha pieno diritto, similmente alla protezione da parte del patrono cui ha diritto il cliente.

Dal rapporto di clientela deriva una collaterale diramazione nel rapporto fra accusato in tribunale e suo protettore/difensore: originariamente, era il *patronus* a comparire in tribunale per rappresentare il suo cliente; ciò ha continuato a essere valido anche nelle relazioni non strettamente riconducibili al rapporto di clientela. L'accusato infatti trovava un distinto, eloquente e influente rappresentante come suo difensore e si considerava sotto la sua protezione per tutta la durata del processo: un rapporto basato sulla *fides* da cui beneficiavano entrambe le 'parti'. Tutela giuridica per l'assistito, acquisizione di stima sociale e politica per il difensore, utile alla carriera politica degli *homines novi*. Cicerone stesso deve la sua celere ascesa nell'ambito politico ai numerosi successi ottenuti come avvocato, secondo la sua stessa ammissione. L'Arpinate menziona spesso la '*fides defensionis*': si appella ad essa quando è costretto a danneggiare un altro, nonché la definisce come l'esigenza più importante per l'oratore:

Cic. *Pro Clu.* 42: *A me tamen, ut aequum est, omnia caute pedetemptimque dicentur, ut neque fides huius defensionis relicta neque cuiusquam aut dignitas laesa aut amicitia violata esse videatur*

Una volta che si è fatto appello alla *fides* del patrono, il suo *fidem praestare* comporta che in gioco sia la sua stessa persona, la sua reputazione, che crescerà o cadrà a seconda dell'esito del processo. Proprio per questo sia Cicerone che altri patroni nelle loro arringhe menzionano cospicuamente essi stessi, non lo

fanno per vanità: diviene infatti «espressione del sentimento che i giudici nel loro verdetto abbiano a che fare in modo davvero essenziale con colui nella cui *fides* sta l'imputato»¹⁸⁴. Cicerone invoca poi anche la *fides* dei giudici e dei testimoni: si appella in questo caso al giuramento che essi hanno prestato (anche se scarse sono le fonti circa il giuramento dei giudici), di cui il *ius iurandum* rappresenta la forma più solenne del vincolo morale, in quanto inteso come vincolo religioso. Come Cicerone riporta, questa è usanza tradizionale dei *maiores*:

Cic. *off.* 3.44: *rogandi iudicis, quae salva fide facere possit*

Se la natura originaria di *fides* è stata correttamente delineata, risulta chiaro per Heinze che essa non ha nulla a che fare con il diritto: la natura del vincolo morale non comporta che alcuna norma statale garantisca la sua osservanza. L'infrazione di *fides* fa conseguire una caduta del valore morale che non può essere recuperato con la costrizione da parte dell'apparato amministrativo statale e nei confronti del debitore al pagamento di quanto dovuto. Ergo, non vi era alcuna possibilità giuridica di costringere o anche solo spingere il *patronus* al suo ruolo di protezione nei confronti del cliente. Gradualmente, la *fides* ha ottenuto nel diritto privato un distinto valore: ad esempio nel caso del *fidei commissum* testamentario. Il testatore, se prega all'erede di dare a una terza persona, qualcuno cui egli non voglia/possa lasciare un legato, un oggetto o una somma o l'intera eredità, sta facendo affidamento alla *fides* dell'erede: non solo alla buona volontà di quest'ultimo, ma alla sua *fides* è rimesso il bene/somma/eredità non destinata all'erede stesso. Anche in questo caso, nessuna azione esiste in ambito legale da poter esperire nei confronti dell'erede che si rifiuti, però egli, essendo svalutato nella sua *fides*, ne rimarrà intaccato moralmente dinanzi la società. Le *Institutiones* riportano di tali fedecommissi:

¹⁸⁴ I. RAMELLI, *Studi*, cit., 53.

Gai. *Institutiones* 2.23.1: *nullo vinculo iuris, sed tantum pudor e eorum qui rogabantur continebantur*

Per quanto riguarda *fides* e la sua relazione con il diritto pubblico, troviamo come paradigmatico un caso che si inserisce molto coerentemente in un contesto tipico della realtà romana: l'appello alla *fides* di un magistrato. L'esempio ci è riportato nelle *Verrine*, dove dinanzi alla minaccia di morte rivolta ai capitani siciliani, questi ultimi si appellarono alla *fides* del governatore:

Cic. *In Verrem* 2.5.106: *Implorare illi fidem praetoris*

Ciò non significa che essi lo stessero pregando di essere presi nella sua *fides*, bensì che richiedevano la sua 'applicazione': locuzioni simili sono infatti ritrovabili negli appelli rivolti a ciò che noi oggi considereremmo come etica professionale o deontologia. Il modo di pensare dei Romani emerge altresì nella sintetica, ma molto espressiva formula usata in Senato all'istruzione di un magistrato:

Aul. Gel. *Noct. Att.* 15.10: *M. Pomponius praetor senatum consuluit. Quod verba facta sunt de philosophis et de rhetoribus, de ea re ita censuerunt, ut M.*

Pomponius praetor animadverteret curaretque, uti ei e republica fideque sua videretur, uti Romae ne essent

Colui che ricopre una carica pubblica è responsabile della parte di *res publica* che egli deve amministrare: non si tratta di un vincolo solo politico, ma di un vero legame morale con il popolo alla sua *fides* è affidata tale amministrazione e attraverso ciò deve dar prova di prendersi cura della *res populi*.

Concludendo, Heinze asserisce come per il Romano la *fides* fosse un vincolo che lo legava ai suoi concittadini nella vita pubblica, sociale e professionale; allo stesso modo era assicurato dalla *fides* che era sicuro di riscontrare tanto nei *cives* quanto nei suoi dèi. *Fides* non deriva da un imperativo divino, non è un genere di sentimento umano né tantomeno può essere

prevalentemente concepita come ‘onestà tout-court’: la sua rinnovazione e la sua espressione sono volontarie, ma nessuno che voglia mantenersi come parte della *civitas* può rifiutarla. Tanto maggiore è la reputazione e la fama di un cittadino, tanto più egli deve sentirsi vincolato alla sua *fides*. Poiché non vi è alcuna normativa che costringa il suo rispetto, è proprio l’opinione sociale a vegliare sulla sua salvaguardia: l’osservanza di *fides* comporta numerosi benefici, come fiducia, credito, stima; la sua infrazione comporta il disconoscimento di tutto ciò. *Fides* è quindi un elemento fondamentale nella vita del popolo: per il singolo cittadino, chi vi può fare affidamento può muoversi con sicurezza e risolutezza nel piano sociale e politico; per la comunità di *cives*, il reciproco vincolo interno posto da *fides* assicura una coerenza sociale che comporta grande coesione e unità. «La *fides* è divenuta la creazione morale di un popolo che era costretto a tenersi ben unito in sé stesso, per adempiere allo scopo che gli era stato fissato dal destino»¹⁸⁵.

Possiamo ora passare allo studioso italiano, Luigi Lombardi¹⁸⁶: similmente a Heinze anch’egli parte dall’analisi di *fides* compiuta da Fraenkel. Si sofferma sul piano terminologico della descrizione data da quest’ultimo in relazione al termine: egli distingue tre piani di definizione di *fides*, valutando come poco chiara la scelta dello studioso tedesco di uniformarne il significato. Lombardi precisa infatti come rispetto alle traduzioni concrete di *fides*, il termine scelto per il loro elenco è ‘significare’¹⁸⁷, individuando come *fides* appunto ‘significati’ «garanzia, mallevadoria, assicurazione; affidabilità, lealtà, credibilità»¹⁸⁸; utilizza poi il termine ‘designare’¹⁸⁹ per qualificare non cosa *fides* vada a delineare, ma quali elementi o quali attributi rientrino nel concetto di *fides*, ossia «tutto ciò su cui si può fare affidamento»; infine, individua un’ampia

¹⁸⁵ I. RAMELLI, *Studi*, cit., 60.

¹⁸⁶ L. LOMBARDI, *Dalla ‘fides’*, cit., 9 ss.

¹⁸⁷ ‘*Heissen*’ nel testo originario.

¹⁸⁸ Vedi sopra.

¹⁸⁹ ‘*Bezeichnen*’.

categoria costituita non da una singola garanzia (a differenza di Fraenkel), ma da una pluralità di garanzie, poiché si fa riferimento ad atti diversi: «sia essa fondata su un atto, su una assicurazione, su una certa relazione giuridica reciproca fra persone, oppure su una determinata qualità di uomini o di cose». In particolare, secondo Lombardi, Fraenkel pecca di aver attribuito al concetto di *fides* un grado di astrazione che risulta essere stata utile in un percorso di sintesi logica del concetto, ma che non necessariamente era propria del modo di pensare dei Romani; confonde la ‘sintesi’¹⁹⁰ logica dei significati di *fides* con il suo ‘significato fondamentale’¹⁹¹ storico, proiettando la prima sul secondo e conferendo ai significati ‘secondari’ un rapporto di antecedenza cronologica.

Esempi di ciò, per Lombardi sono ravvisabili nel rapporto tra *fides* come ‘garanzia’ e ‘rapporto/giuramento’ nonché la proiezione della sua ‘sintesi’ sino all’antichità per adattarla alla Dea *Fides* come ‘Dea Garanzia’. Ritiene infatti altamente improbabile che il significato di ‘garanzia’ nella sua astrattezza, svincolato da fondamenti strutturali, possa trovarsi nei testi in maniera frequente. Ulteriori critiche a Fraenkel si ravvisano nella ‘derivazione’ dei singoli significati concreti: egli ritiene come siano contemporanei nelle fonti, quindi non frutto di un’evoluzione del termine, i significati di *fides* come ‘garanzia’, ‘virtù’, ‘virtù-potere’, ‘giuramento’, nonché ritiene imprecisa l’interpretazione del *in fidem esse* come mera ‘garanzia’. Concorda però con Heinze nel dare a *fides* un connotato morale: non dipingendola come virtù o qualità, ma come elemento della personalità morale che nasce in correlazione a un atto di fiducia o di stima dei concittadini. Lombardi la qualifica come *fides* ‘soggettivata’ (poiché appartenente a un soggetto) e ‘correlativa’: essa non interessa la sfera morale che si costituisce nell’ambito intimo di una libera scelta, ma quella che si configura agli occhi altrui. Peculiarmente, Lombardi afferma che renderebbe il termine *fides* con ‘onore’: intendendo con il lato attivo di *fides* non l’onorare, ma l’aver

¹⁹⁰ ‘Zusammenfassung’.

¹⁹¹ ‘Grundbedeutung’.

fiducia; si renderebbe così *fide mea* con ‘sul mio onore’, *fidem dare* con ‘impegnare l’onore’, *fidem perdere* con ‘perdere l’onore’ e così via; nell’ambito etico-sociale, infatti, *fides* è la qualità propria dell’uomo d’onore. Heinze, insistendo in questo significato sostanziale, va a negare l’esistenza di altri significati di *fides* e se comunque ne riconosce, sono qualificati come posteriori: ad esempio, quelli di natura ‘non morale’; abbiamo quindi un’evoluzione contraddittoria: da un lato *fides* si ‘demoralizza’ e dall’altra progressivamente diviene una virtù. Per Lombardi, una cosa accomuna il pensiero di Heinze e Fraenkel: la correlazione tra la loro *fides* ‘*a parte rei*’ e un atto di fiducia; se *fides* è ciò su cui si può fare affidamento, allora essa proprio dall’atto di fiducia trarrà la sua determinazione unitaria. Heinze usa proprio tale attributo per distinguere il suo concetto di *fides* da una qualità/virtù. Secondo lo studioso italiano, proprio la persistenza di tale correlazione ha impedito a Fraenkel e Heinze di smontare completamente la ‘Teoria dei Dizionari’, frutto di una continuità secolare, che associa a *fides* i significati di ‘fiducia’, ‘fede’, e ‘convinzione’¹⁹²: vengono infatti citati i maggiori e più famosi dizionari latini dell’epoca che sostengono tali significati di *fides*; fra questi viene menzionato il Georges (1837), il ‘Lexicon Plautinum’ di Lodge (1924), il Tucker (1931), l’Ernout-Meillet (1959), l’Haas-Kienle (1952), il Gaffiot (1934) e il Lewis-Short (1951). Tali contributi vengono posti come inferiori se singolarmente considerati contro le argomentazioni di Fraenkel e Heinze, ma fanno riflettere in relazione all’ambito etimologico: indubbia è infatti l’affinità di *fides* a *fido*. Con sicurezza, Lombardi ritiene che per tutta l’età repubblicana l’aspetto ‘fiducia’ e ‘fede’ di *fides* siano stati in secondo piano nonché privi di importanza nella lingua e vita sociale; rispetto al terzo significato di ‘convinzione’, egli lo ritiene ‘immanente’ nelle argomentazioni e negli esempi portati dai due studiosi germanici, pur non volendo attribuire al significato l’antichità che essi invece gli riconoscono.

¹⁹² Rispettivamente, ‘*Vetruuen*’, ‘*Glauben*’ e ‘*Überzeugung*’.

Lombardi afferma che la varietà di significati attribuiti a *fides* è fuori discussione per i moderni studiosi della lingua latina, ma si pone due domande fondamentali circa il valore storico di tale varietà: i Romani conoscevano le differenze, essenzialmente di carattere filosofico, fra garanzia e qualità soggettiva, qualità e virtù, virtù e valore sociale che noi utilizziamo per distinguere le varie accezioni di *fides*? Se non le conobbero, quale senso ha la moderna distinzione? Partendo da quest'ultimo interrogativo, lo studioso afferma che se essi non avessero conosciuto distinzione, l'attuale classificazione non avrebbe un diretto valore nella comprensione storica del concetto. Si badi bene, comprensione del concetto di *fides*, non dell'istituto giuridico o del termine utilizzato nelle *formulae* giudiziali, la cui esistenza e conoscenza da parte dei Romani è indiscussa. Si potrebbe imparare qualcosa indirettamente, sempre ammettendo che il primo assunto sia vero: dove noi troviamo differenze, i Romani non ne scorgevano. Alla prima domanda, Lombardi risponde che «se interrogati da Socrate, non avrebbero saputo dare congrue definizioni di 'virtù', 'qualità', 'pregio sociale' e così via»¹⁹³ e parimenti ritiene che i filosofi contemporanei poco avrebbero potuto chiarire: lo stesso Cicerone che maggiormente si sforzava di interpretare la realtà romana, ne funge da esempio. La sua più nota definizione di *fides* come «*dictorum conventorumque constantia et veritas*»¹⁹⁴, fa intendere dalla lettera del testo come *fides* sia una 'proprietà oggettiva' delle affermazioni e delle pattuizioni, ma innegabilmente dal contesto se ne denota la qualifica di virtù morale. La definisce 'fondamento della *iustitia*'¹⁹⁵, ma tornando alla precedente descrizione e affiancandole questa, non si capisce come il presupposto di codesta *fides* possa essere il 'mantenere la parola'¹⁹⁶, quando invece dovrebbe rientrare in 'parte' della *iustitia*. Cercando di razionalizzare questo schema, si tradirebbe la sensibilità romana: l'ambiguità e

¹⁹³ L. LOMBARDI, *Dalla 'fides'*, cit., 17.

¹⁹⁴ Cic. *off.* 1.23.

¹⁹⁵ Cic. *off.* 1.23: *Fundamentum autem est iustitiae fides.*

¹⁹⁶ 'Worthalten' in originale.

la disarmonia di tale concezione ne testimoniano la spontanea vitalità e l'originalità di un concetto non deduttivo. Tornando alla risposta al primo quesito, non necessariamente esso deve essere negativo: è sufficiente che le differenze tra i valori di *fides* si concepiscano almeno 'in qualche modo', seppur diversamente dal nostro, all'interno della mentalità romana. Lombardi ritiene quindi necessario indagare su questo ipotetico molteplice modo d'intendere *fides* che avevano i Romani: esclude l'utilizzo di 'reazioni introspettive' generate dalla lettura dei testi, in quanto ritiene che questo tipo di interpretazione possa peccare di soggettività e incontrollabilità, spingendo la differenziazione di significati al massimo, soprattutto in quanto stiamo volgendo tale interpretazione nei confronti di un termine dal valore fortemente incerto. Metodi più oggettivi vengono ravvisati nell'analisi morfologica e nella rilevazione delle varie posizioni della parola nel contesto in cui essa viene inserita: in entrambe le tipologie di analisi, è necessario individuare il valore della parola, ossia la relazione che essa possiede in quanto significato e in quanto significante nei confronti di altri significati e significanti. Quindi, si potrà rilevare la presenza di un 'equivalente' del concetto, ossia un diverso significato o una diversa accezione data alla parola, ogniqualvolta specifiche forme grammaticali o fraseologiche si riscontrino soltanto là dove si leggerebbe quel concetto; tale corrispondenza sarà indice sufficiente che il romano ha ideato una nuova concezione della parola. Ci si interrogherà quindi volta per volta circa il contributo della parola *fides* in relazione al contenuto di pensiero che portano le varie perifrasi in cui essa si riscontri. Una volta ben delineati i criteri d'analisi che Lombardi si prefigura di seguire, egli stesso afferma di voler incominciare il suo esame dei diversi significati da Plauto: sia in quanto autore relativamente antico, sia poiché è stato utilizzato anche dai due pensatori tedeschi le cui idee si prepone di specificare.

Circa la *fides* soggettivata 'a parte rei', criterio distintivo è dato dal grado con cui si manifesta la correlazione con l'altrui atto di fiducia o di stima; lo

studioso procede quindi a una categorizzazione dei vari tipi di *fides* orientandosi con tale criterio:

-*Fides* ‘Buona Fama’: è caratterizzata dal massimo grado di correlatività, che troviamo nell’espressione ‘*Res et fides*’ e in altri simili composti, in cui *fides* indica la fisionomia esterna della persona, sulla base della fiducia in lei riposta dai concittadini.

Plaut. *Trin.* 274: *boni sibi haec expetunt, rem, fidem, honorem, gloriam et gratiam: hoc probis pretiumst. Ain tu? dubium habebis etiam, sancte quom ego iurem tibi? postremo, Hegio, si parva iuri iurandost fides, vise ad portum*

-*Fides* ‘Generale’ e *fides* ‘Morale’: la correlatività qui è meno chiara, *fides* infatti concerne maggiormente il soggetto e si slega dall’altrui apprezzamento. Qui si può distinguere, in base al livello di interiorizzazione di *fides*, fra una qualità oggettiva e una virtù: la differenza sta in quanto sia d’intervento la ‘consapevole’ volontà morale. Nella ‘qualità oggettiva’ essa può mancare, fondandosi invece su caratteristiche ‘esteriori’ alla garanzia che offre sul piano pratico; nella ‘virtù’, comprendente varie versioni di lealtà, fedeltà, onestà, l’intenzione è l’elemento focale, con manifestazioni più spontanee di *fides*.

Esempi di *fides* ‘Generale’:

Plaut. *As.* 198: *diem aquam solem lunam noctem, haec argento non emo: ceterum quae volumus uti Graeca mercamur fide*

458: *nam si sciat noster senex fidem non esse huic habitam, suscenseat, quoi omnium rerum ipsus semper credit*

Plaut. *Pseud.* 315: *Face hoc quod te rogamus, Ballio, mea fide, si isti formidas credere*

Mentre esempi di *fides* ‘Morale’:

Plaut. *Cap.* 436: *fac fidelis sis fideli, cave fidem fluxam geras*

Plaut. *Rud.* 11: *qui est imperator divom atque hominum Iuppiter,
is nos per gentis alium alia disparat, qui facta hominum, mores, pietatem et
fidem noscamus, ut quemque adiuvet opulentia*

29: *qui estis boni quique aetatem agitis cum pietate et cum fide*

-Specificazioni di *fides* 'Morale': *fides* come virtù viene ulteriormente caratterizzata, in quanto due sono le direzioni fondamentali che essa può prendere in base al contesto strutturale. La prima si ravvede nella *fides* accordata a un soggetto 'più debole', che dipenda in qualche modo da colui che la accorda: essa qui ha dei contorni più labili e un alto grado di spontaneità. Esempi ne sono:

Plaut. *Amph.* 455: *di immortales, obsecro vostram fidem*

Plaut. *Cis.* 245: *Quae mihi esset commendata et meae fidei concredita*

La seconda specificazione di *fides* come virtù o *fides* 'Morale' si ravvisa nei casi in cui sia presupposto un rapporto egualitario e la presenza di un atto di natura promissoria che definisca il contenuto di tale rapporto. *Fides* qui si limita a far proprie le esigenze indicate e precisate dalla promessa stessa; è la *fides* del 'mantenere la parola', della '*constantia et veritas*'. Essa si può osservare in:

Plaut. *Cap.* 351: *Mittam equidem istunc aestumatum tua fide, si vis*

Plaut. *Curc.* 139: *Tibine ego, si fidem servas mecum, vineam pro aurea statua statuam, quae tuo gutturi sit monumentum.*

-*Fides* 'tra amici': è la *fides* che esaurisce il suo contenuto in rapporti stabili, egualitari ed estremamente comprensivi, proprio come quelli intercorrenti tra fratelli, coniugi, ospiti e amici. Qui tale virtù si svincola da ogni rapporto o atto di natura formale, contrattuale o istituzionale per assumere spontaneità e delicatezza. Essa è altresì riferibile al soggetto stesso in questione come sua caratteristica o proprietà: *fidem tua, Titii, mea...*

Plaut. *Aul.* 120: *Velim te arbitrari med haec verba, frater, mei fidei tuaique rei causa facere, ut aequom est germanam sororem*

Plaut. *Trin.* 27: *nam ego amicum hodie meum concastigabo pro commerita noxia, invitus, ni id me invitet ut faciam fides*

-*Fides* ‘concreta’: si tratta di una *fides* le cui connotazioni sono fortemente legate ad elementi negoziali quali un contratto, un atto giurato, la parola data o una promessa solenne, in cui l’atto stesso e la funzione di questo sono inscindibilmente implicati. *Fides* qui assume maggiormente il significato di ‘garanzia’, ‘parola data’, il rispetto di quanto stipulato nel formale accordo. La rinveniamo in:

Plaut. *Mil. Glor.* 453: *-Lege agito: te nusquam mittam, nisi das firmatam fidem, te huc, si omisero, intro ituram*

-Vi me cogis, quisquis es. do fidem, si omittis, isto me intro ituram quo iubes.

Plaut. *Epid.* 124: *Salva res est: bene promittit, spero servabit fidem*

-*Fides* ‘Atto di fiducia’: in sparuta minoranza rispetto agli esempi portati dalle altre categorie, poggia la sua sussistenza sulla presenza di parole come *fidō*, *fidens*, *confidere*, *confidentia*, *fiducia*. Si può osservare in:

Plaut. *As.* 458: *Da modo meo periculo, rem salvam ego exhibebo; nam si sciat noster senex fidem non esse huic habitam, suscenseat, quoi omnium rerum ipsus semper credit*

Plaut. *Cap.* 893: *Ain tu? dubium habebis etiam, sancte quom ego iurem tibi? postremo, Hegio, si parva iuri iurandost fides, vise ad portum*

Da tale analisi risulta altresì che *fides* ‘Generale’ non ha un maggior né un più importante riscontro in ambito letterario; ulteriormente, la sua generalità è spesso da commutare in genericità: essa non va a comprendere le altre categorie, semplicemente presenta elementi comuni con esse. A tale *fides* non è mai

possibile attribuire il significato di ‘garanzia’, come invece si proponeva Fraenkel di poter fare; allo stesso modo, non risulta essere validamente applicabile in questa sede il valore di *fides* per Heinze, secondo il quale essa è una qualità o virtù che spetta agli altri riconoscere. Se allora l’individuazione di un ‘significato fondamentale’ appare arbitraria e antistorica, resta comunque innegabile il riconoscimento di un legame fra le varie traduzioni e accezioni di *fides*.

Traendo le conclusioni, Lombardi quindi asserisce come, rispetto a *fides*, non vi sia armonia di significato in ambito filologico: nessuna delle teorie osservate (in specifico Fraenkel e Heinze) sembra rispettare il piano storico dell’evoluzione semantica della parola. Manca quindi un concetto univoco, unico e generale del termine latino, in quanto non si hanno argomentazioni per supporre il predominio di un significato su un altro: la connessione fra le varie traduzioni non va chiarita allora mediante la sussunzione di queste sotto un concetto generale, bensì mediante la loro riferibilità al rapporto stabilitosi tra l’atto di fiducia ed una proprietà (di persone o cose) a esso correlativa. Nonostante solo in via eccezionale l’atto stesso venga definito con il termine *fides*, è sempre possibile immaginare come sottintesa una *fides* ‘a parte rei’ come fondamento del rapporto. Altresì, non si deve confondere priorità logica con prevalenza storica: lo studioso, infatti, abbandona la distinzione dei suoi predecessori secondo cui *fides* si sarebbe ‘evoluta’ su due binari. Riguardo al primo, si parla di *fides* ‘attiva’, da cui sarebbero discesi i significati prima di ‘fiducia’, poi di ‘credenza’; mentre in proposito del secondo, viene ipotizzato come rispetto a *fides* ‘a parte rei’, dalla *fides* ‘buona fama’ sarebbe discesa prima la *fides* ‘qualità’ e infine ‘virtù’. Rispetto alla validità cronologica di tali serie logiche lo studioso nutre forti dubbi. Ipotizza invece due possibili, seppur incerti, scenari evolutivi abbinati alle diverse accezioni di *fides* prima categorizzate: analizzando *fides* ‘Generale’, *fides* ‘Morale’ e le sue specificazioni (in dettaglio, quella riguardante il ‘mantenere la parola’ fra pari), nonché *fides* ‘Concreta’ si può prospettare un percorso che va dal generale e astratto al concreto e particolare;

leggendola in senso inverso, si partirebbe dalla promessa e garanzia, passando poi per la virtù del promittente e giungendo infine a un concetto più ampio e generale. Rispondendo alla ovvia domanda riguardante quale percorso di lettura sia quello corretto, Lombardi spiega come proprio in ciò risieda il problema essenziale della storia di *fides*: l'attività da compiere è quella di servirsi delle istituzioni conosciute, non solo giuridiche, per ricostruire induttivamente i significati del termine.

L'apporto di queste tre tesi distinte, ma rivolte al medesimo proposito, ossia quello di meglio definire o almeno meglio comprendere il concetto di *fides*, pare a me essenziale: se le prime due possono essere tacciate di peccare di anti-storicità, il percorso logico che esse intraprendono risulta concreto e ben strutturato, capace di convincere il lettore. In particolare, lo studio di Fraenkel è il primo che consente di collegare a *fides* un significato vasto e generale, certo, ma altrettanto certamente rivolto a un'accezione se non univoca, almeno unidirezionale. Heinze risulta invece innovativo nella critica mossa a Fraenkel e nell'associare al significato 'primigenio' del termine comunque un valore morale, questione che invece sembrava essere passata in secondo piano rispetto alla valenza giuridico-sacrale di *fides*. Originali risultano altresì l'argomentazione e la critica di Lombardi: con mente analitica, oserei dire quasi statistica, tenta di ricostruire non un percorso unitario che porti al 'significato fondamentale' di *fides*, ma una pluralità di sentieri semantici fra loro tangenti. Concordo altresì appieno con quest'ultimo quando ritiene che un approccio utile alla determinazione dei significati di *fides* possa derivare dall'esame di quest'ultima non solo per come concepita etimologicamente, ma altresì in relazione agli istituti socio-giuridico-sacrali in cui essa viene inserita. Un approccio che risulta particolarmente vantaggioso nel tentativo di delineare il legame che *fides* crea fra due o più persone il cui valore muta in relazione alla solennità, formalità ed eventualmente alle prescrizioni normative a ciò preposte; questo si vedrà con maggior completezza nella disamina di *fides* nella promessa e nel giuramento.

2. *Fides* come promessa: il credito e l'impegno.

Nella totalità dei significati attribuiti al termine, ciò che rimane costante è la sussistenza di un rapporto fra due o più soggetti (umani e/o divini), indipendentemente dalla formalità dell'atto o del rito che instauri tale relazione: le differenti costruzioni verbali in cui *fides* si inserisce rispecchiano le altrettanto diversificate tipologie di 'promessa', intesa in senso lato, che il termine latino può rappresentare. La solennità dell'impegno assunto risulta essere graduabile sulla base dello specifico verbo utilizzato nella costruzione lessicale e in relazione al contesto in cui lo stesso viene inserito¹⁹⁷. La formula più usata è costituita da '*fidem dare + accipere*'¹⁹⁸, la quale indica la generica conclusione di un accordo, ponendosi per questo motivo come sintagma molto comune:

Liv. 22.22: *fide accepta dataque ac loco et tempore constituto ad obsides tradendos*

Liv. 28.17: *amicitiam se Romanorum accipere adnuit: firmandae eius fidem nec dare nec accipere nisi cum ipso coram duce Romano*

Virg. *Aen.* 8.150: *accipe daque fidem. sunt nobis fortia bello pectora, sunt animi et rebus spectata iuventus.*

Ciò non esclude che possa avere maggior grado di formalità la promessa enunciata con la locuzione del '*fidem dare*'; coerente esempio di maggior solennità nel dare la propria parola si riconfigura nella categoria della promessa compiuta in tempo di guerra, appartenente all'ambito del *ius bellicum*, come ricordato da Cicerone¹⁹⁹. Di una in specifico dà testimonianza Tito Livio, mediante la narrazione relativa alle truppe cartaginesi ritiratesi dalla battaglia di Cannes che

¹⁹⁷ G. FREYBURGER, *Fides*, cit., 59 ss.; cfr. R. HEINZE, *Fides*, cit., 45; L. LOMBARDI, *Dalla 'fides'*, cit., 113 ss.

¹⁹⁸ G. FREYBURGER, *Fides*, cit., 59; L. LOMBARDI, *Dalla 'fides'*, cit., 115.

¹⁹⁹ Cic. *off.* 3.107: *Est autem ius etiam bellicum fidesque iuris iurandi saepe cum hoste servanda.*

Va tuttavia specificato che la *fides* doveva essere mantenuta solamente dinanzi ad un *iustus et legitimus hostis*: sempre secondo l'Arpinate, i pirati e i banditi (*communis hostis omnium*) sono esclusi da questa categoria, di conseguenza le promesse loro riservate possono essere non mantenute senza che ciò si configuri come *fraus* (*off.* 3.107).

chiesero asilo a Maarbale, definito come *'fidem dante'*, il quale promise di lasciarli entrare:

Liv. 22.6: *Postero die cum super cetera extrema fames etiam instaret, fidem dante Maarbale, qui cum omnibus equestribus copiis nocte consecutus erat, si arma tradidissent, abire cum singulis uestimentis passurum, sese dediderunt; quae Punica religione seruata fides ab Hannibale est atque in uincula omnes coniecti.*

Sempre nella categoria della promessa, altrettanto utilizzata è la formula di *'fidem servare'*, ove la solennità dell'impegno assunto va individuata mediante l'analisi delle circostanze riguardanti l'impegno stesso; può essere utilizzata in forma 'colloquiale', come mera considerazione priva di formalità e di ciò ne troviamo conferma nell'*Epidicus* di Plauto; lo schiavo protagonista, dopo aver sentito Stratippocle promettere di infliggergli una punizione esemplare, commenta fra sé:

Plaut. *Epi.* 124: *Salva res est; bene promittit. Spero, servabit fidem.*

Ma *'fidem servare'* può altresì rappresentare la massima solennità dell'impegno preso: sia dinanzi agli dèi, toccando quindi la sfera religiosa, sia nell'ambito giuridico e politico, rappresentato dall'impegno assunto mediante *foedus* pubblico. Nell'ambito religioso, paradigmatico è il *Rudens* di Plauto nel passaggio ove il *leno* Labrax giura sull'altare di Venere di donare del denaro se gli verrà resa la borsa perduta:

Plaut. *Rud.* 1334: *per Venerem hanc iurandum est tibi.*

Invoca altresì l'ira della dea su tutte le donne mercanti in caso di spergiuro; a ciò lo schiavo Gripo risponde:

Plaut. *Rud.* 1350: *Tamen fiet, etsi tu fidem servaveris.*

Esempio attinente all'ambito politico è invece contenuto negli scritti di Livio inerenti Tullo Ostilio; fra le gesta compiute dal re di Roma viene riportata anche quella dell'aver giustiziato il dittatore di Alba, proclamando:

Liv. 1.28: *Metti Fufeti, inquit, si ipse discere posses fidem ac foedera servare...*

Molteplici e variegata sono quindi le tipologie di promesse che *fides* va a costituire; nel rapporto d'impegno che s'instaura fra i soggetti coinvolti, un elemento risulta essere specialmente degno di nota: ciò che risulta determinante infatti, è la sussistenza di un credito fra le due parti. Proprio il legame tra *fides* e 'credito' va a spiegare la sua valenza in ambito promissorio; secondo Agamben vi è addirittura un'identità fra le due concezioni: «*Fides* è il credito di cui si gode presso qualcuno, in conseguenza del fatto che ci siamo abbandonati fiduciosamente a lui, legandoci in un rapporto di fedeltà»²⁰⁰; ciò andrebbe anche a confermare le concezioni 'attiva' e 'passiva' di *fides* di Fraenkel, poiché *fides* andrebbe a immedesimarsi sia con la 'fedeltà' accordata a qualcuno che con la 'fedeltà' che ci viene riconosciuta da qualcuno²⁰¹. L'affinità tra *fides* e credito viene motivata in ambito etimologico: innanzitutto viene riconosciuta da tempo la vicinanza dei termini *fides* e *credo*²⁰² mediante le loro rispettive radici di matrice indoeuropea **bheidh-* e **kred-dhē-*. In relazione a *fides*, Benveniste affianca al termine latino discendente da **bheidh-* il verbo greco *ᾤθωμα?*, il quale andava a indicare principalmente 'obbedire' e in via secondaria 'persuadere'; da tale verbo discendono *ᾤθω*, ossia 'persuasione' e *πίστις*, cioè 'fede'. La forma verbale *πίστον* andava quindi a significare 'impegnarsi mediante una promessa', 'obbligare alla fedeltà' e infine 'aver fede'²⁰³. Il composto indoeuropeo **kred-dhē-* contiene invece il radicale **kred-* il quale evocerebbe la potenza magica

²⁰⁰ G. AGAMBEN, *Il sacramento del linguaggio: Archeologia del giuramento*, Bari, 2008, 35.

²⁰¹ G. FREYBURGER, *Fides*, cit., 37 ss.

²⁰² R. FIORI, *Bona fides*, in *Modelli teorici e metodologici nella storia del diritto privato*, a cura di R. Fiori, 2008, 240 ss.; L. LOMBARDI, *Dalla 'fides'*, cit., 161; G. VON BESELER, *Fides*, cit., 152 ss.; G. FREYBURGER, *Fides*, cit., 65 ss.; E. BENVENISTE, *Le vocabulaire*, cit., 115 ss. per l'etimologia e le radici di *fides*, 171 ss. per *credo*.

²⁰³ E. BENVENISTE, *Le vocabulaire*, cit., 115.

di un oggetto e significando quindi originariamente ‘porre la forza magica in lui’, ‘dargli quella forza, da cui sorge la fiducia’ e si ipotizza che possa, in epoca preistorica, essersi contaminato con ‘*bheidb-’, da cui deriva *fides*, nel significato di ‘mi assoggetto conferendogli il potere’; secondo l’autore, «**kered* serait une sorte de “gage”, “d’enjeu”; quelque chose de matériel, mais qui engage aussi le sentiment personnel, une notion investie d’une force magique appartenant à tout homme et qu’on place en un être supérieur.»²⁰⁴. Il vincolo che lega *credo* e *fides* consiste quindi nel far coincidere la medesima funzione a due termini appartenenti a differenti categorie grammaticali²⁰⁵: come verbo, ‘*credo*’; come sostantivo, ‘*fides*’. La funzione appena nominata si qualifica nel «compiere un atto di riconoscimento delle capacità o del ruolo dell’altro (eventualmente nell’attesa di una remunerazione)»²⁰⁶. La *fides* è quindi la facoltà di un individuo di essere oggetto di un tale riconoscimento, il suo ‘credito’, la sua affidabilità rispetto al suo comportamento e alle sue parole²⁰⁷. Nonostante queste differenziazioni lessicali, per i Romani non vi è mai stata una netta distinzione delle nozioni, vedendole come essenzialmente reciproche ed entrambe basate come fondamento della *iustitia*²⁰⁸. Colui che è detentore della *fides* possiede un titolo che è depositato ‘*apud aliquem*’ / ‘*alicui*’, andando a dimostrare come *fides* sia in senso proprio il credito di cui si gode presso la controparte: il carattere relazionale della *fides* va quindi a riprodurre uno schema prettamente giuridico e lo stesso linguaggio ricalca quello tipicamente contrattuale²⁰⁹. Ciò è motivabile innanzitutto attraverso una ‘colonizzazione’ del linguaggio dovuta al forte legame che intrecciava la sfera giuridica con la sfera religiosa e sociale; per secondo, la ‘giuridificazione’ della *fides*, incorporando nel diritto il contenuto del

²⁰⁴ E. BENVENISTE, *Le vocabulaire*, cit., 179.

²⁰⁵ A. MEILLET, *Latin ‘credo’ et ‘fides’*, in *Mémoires de la Société de Linguistique de Paris*, XXII, 1922, 215 ss.; A. DI PIETRO, *La ‘fides’*, cit., 543.

²⁰⁶ R. FIORI, *Bona fides*, cit., 241.

²⁰⁷ G. DUMÉZIL, *Idee*, cit., 54 ss.; cfr. R. FIORI, *Bona fides*, cit., 242 ss.

²⁰⁸ G. DUMÉZIL, *Idee*, cit., 55; cfr. *Cic. off.* 1.23.

²⁰⁹ G. DUMÉZIL, *Idee*, cit., 55; E. BENVENISTE, *Le vocabulaire*, cit., 116; E. RESTA, *Le regole della fiducia*, Bari, 2009, 26 ss.

legame fiduciario, ripropone uno schema indifferenziato di pratiche e relazioni sociali che il diritto piega e traduce nel suo linguaggio²¹⁰.

Possiamo quindi quasi sempre tradurre le espressioni in cui *fides* significa ‘promessa’ anche con ‘credito’²¹¹: anzi, ciò risulta essere un utile mezzo nello spiegare il motivo per cui l’utilizzo di alcuni verbi con *fides* vadano a designare proprio una ‘promessa’. Tornando al già menzionato ‘*fidem dare*’, lo si può tradurre letteralmente con ‘offrire il proprio credito’ in pegno (similmente al *pignus dare*); nel linguaggio poetico²¹², ‘*fidem promittere*’ significa ‘mettere in evidenza il proprio credito’, ‘*fide promittere*’ si traduce con ‘promettere a mezzo del proprio credito’/‘sul proprio credito’ o ‘sul proprio onore’; agire ‘*salva fide*’ significa comportarsi con onore. Quest’ultima espressione per Cicerone era già utilizzata nel linguaggio giuridico:

Cic. *off.* 3.44: *a maioribus accepimus morem rogandi iudicis, si eum teneremus, quae salva fide facere possit.*

Cic. *pro Sex. Rosc.* 95: *Cum hoc vereor et cupio tibi aliqua ex parte quod salva fide possim parcere, rursus immuto voluntatem meam;*

Un particolare caso in ambito letterario sembra essere specificamente adatto a spiegare come fosse radicato e ampiamente utilizzato dai Romani l’uso di *fides* in maniera ambivalentemente sia nell’accezione di ‘promessa’ che di ‘credito’ senza che vi fossero peculiari conseguenze nel significato della frase o del pensiero. Il passo è tratto dal *Trinummus* di Plauto, nel quale lo schiavo Stasimo mentre si indigna nei confronti delle persone che si dimostrano prive di lealtà, afferma:

²¹⁰ E. RESTA, *Le regole*, cit., 27.

²¹¹ G. FREYBURGER, ‘*Fides*’, cit., 65: esclude tuttavia il paragone nei casi di utilizzo dei termini ‘*fidem rumpere/frangere/mutare*’, in quanto riconducibili ad un’epoca in cui l’accezione ‘promessa’ si era distaccata dal connubio prima delineato.

²¹² Prop. *Eleg.* 3.6.19: *haec te teste mihi promissast, Lygdame, merces? est poena et servo rumpere teste fidem.*

Plaut. *Trin.* 1048: *male fidem servando illis quoque abrogant etiam fidem, qui nil meriti*

Qui vi è lo stesso termine in accezioni diverse, seppure sovrapponibili: ‘non mantenendo la loro parola, fanno venire meno il credito anche di chi è irreprensibile’; tale traduzione non rende appieno il testo latino, che risulta essere chiaro e non fraintendibile solamente entrando nella *forma mentis* romana, che manifesta una profonda e radicata equivalenza dei due significati.

L’intima relazione di *fides* con ‘credito’ permette di individuare e qualificare con maggiore chiarezza le tipologie di rapporti che essa poteva costituire come ‘promessa’, ma non ne esaurisce le applicazioni nel lato pratico: sarebbe più opportuno in questo caso, infatti, svolgere un lavoro ‘a contrario’, ossia andando a individuare *fides* come ‘promessa’ nei soli casi in cui essa non ricada nella massima solennità che contraddistingue la categoria del giuramento²¹³. Risulta essere un’analisi improntata non solo sul piano giuridico, ma altresì sulla base del piano religioso e del sentimento religioso²¹⁴ dei Romani, in quanto si basa anche su come essi percepivano e qualificavano in modo diverso l’assunzione di impegni in relazione alla gestualità e alla ritualità associata a ogni tipologia di promessa. Le categorie così improntabili, ossia ‘diverse dal giuramento’, si dividono fondamentalmente nella promessa fatta oralmente senza particolari formule solenni, definita infatti come ‘la simple parole’²¹⁵ e nella promessa effettuata mediante una gestualità rituale che vede come protagonista la mano destra. Per quanto attiene alla prima tipologia, il fondamento letterario su cui si struttura l’analisi deriva dal *de officiis*, nella già osservata definizione di *fides* come «*dictorum conventorumque constantia et veritas*»²¹⁶: il mantenimento di una promessa, anche se meramente verbale, rientra

²¹³ P. BOYANCÉ, *‘fides’ et le serment*, Bruxelles, 1962, 94 ss.; L. LOMBARDI, *Dalla ‘fides’*, cit., 116; G. FREYBURGER, *‘Fides’*, cit., 138.

²¹⁴ J. SCHEID, *La religione*, cit., 155 ss.

²¹⁵ G. FREYBURGER, *‘Fides’*, cit., 134.

²¹⁶ Cfr. Cic. *off.* 1.23.

pienamente nel confine di natura etica tracciato da *fides*, in quanto essa si sostanzia nel '*fiat quod dictum est*'²¹⁷, ossia nella *constantia* nel mantenere la parola data a prescindere dal formalismo utilizzato nel promettere qualcosa. La *veritas* ciceroniana, concepita come accezione di *fides*, assume il significato di 'sincerità': essa si qualifica come 'une camposante de la *fides*'²¹⁸, testimoniato dal paragone che Plauto fa tra l'assenza di *fides* presso qualcuno e la falsità delle sue parole:

Plaut. *Mil. Glor.* 1370: *dicent te mendacem nec verum esse, fide nulla esse te*

La sincerità assume un ruolo fondamentale nel dare il proprio consiglio: l'importanza del *fidele consilium* viene riportata dallo stesso Cicerone, che lo definisce come un «bene comune» della società umana²¹⁹. Esso infatti, non esplica la sua funzione solo nei rapporti sociali, ma risulta essere un vero e proprio obbligo di derivazione religiosa: nella *Pro Quinto Roscio*, Cicerone invoca la 'leale protezione degli dèi e degli uomini'²²⁰, avendo appena falsamente attribuito al cavaliere C. Cluio una sfrontata menzogna²²¹; questo perché, come aveva poco prima chiarito, tanto ai bugiardi quanto agli spergiuri gli dèi hanno attribuito la medesima punizione: essi hanno infatti l'abitudine di infuriarsi aspramente contro questi non tanto per la violazione dei termini del giuramento, ma per la perfidia e la malignità con cui tali insidie sono tese²²². Il pensiero dell'Arpinate circa una punizione divina conseguente alla menzogna, espresso poi pubblicamente dinanzi una platea di una certa levatura e cultura, non fa altro che rinforzare le argomentazioni che supportano come tale linea di pensiero fosse corrispondente alle opinioni tradizionali comunemente condivise.

²¹⁷ Cic. *off.* 1.23

²¹⁸ G. FREYBURGER, 'Fides', cit., 135.

²¹⁹ Cic. *off.* 1.52: *Ex quo sunt illa communia: non prohibere aqua profluente, pati ab igne ignem capere, si qui velit, consilium fidele deliberanti dare, quae sunt iis utilia, qui accipiunt, danti non molesta.*

²²⁰ Cic. *Q. Ros.* 50: *Pro deum hominumque fidem!*

²²¹ Cic. *Q. Ros.* 49: *Ego vero cupide et libenter mentiar tua causa.*

²²² Cic. *Q. Ros.* 46: *At quid interest inter periurum et mendacem? ...Propterea, quae poena ab dis immortalibus periuro, haec eadem mendaci constituta est; non enim ex pactioe verborum quibus ius iurandum comprehenditur, sed ex perfidia et malitia per quam insidiae tenduntur alicui, di immortales hominibus irasci et suscensere consuerunt.*

3. *Dextram dare e dextrarum iunctio*, la gestualità della *fides*.

La seconda categoria di impegni assunti come ‘diversi dal giuramento’ si ravvisa in quella tipologia di promesse effettuate mediante delle specifiche ritualità incentrate sulla mano destra. Già ci siamo soffermati²²³ sulla valenza religiosa che la mano destra presentava per la cultura e le credenze romane; come sovente accade, le convinzioni in ambito mistico ampiamente condivise nella sfera sociale si sono tradotte in regole e formule da rispettare nell’ambito giuridico: essendo infatti la destra la sede fisica della *fides*, lo stesso gesto del ‘dare la mano’ risulta essere indissolubilmente connesso al ‘dare la propria *fides*’²²⁴. Fra i numerosi esempi in ambito letterario che ne danno conferma, particolarmente degni di nota sono quelli di Livio; innanzitutto, nella descrizione del primo incontro fra Enea e il re Latino: quest’ultimo, colmo di ammirazione per la popolazione fuggita da Ilio, stringe un accordo d’amicizia porgendo e stringendo la mano destra.

Liv. 1.1.8: (*Latinum*) *dextra data fidem futurae amicitiae sanxisse.*

O ancora, quando lo stesso autore ricorda come l’ospite Campano di Annibale mise in guardia il proprio figlio, intenzionato ad assassinare il condottiero cartaginese:

Liv. 23.9.3: *Paucae horae sunt inter quas iurantes per quidquid deorum est, dextrae dextras iungentes, fidem obstringimus*

Alcune volte il ‘dare la destra’ assume una valenza simbolica paragonabile alla efficacia giuridica tipica del pegno (*pignus fidei*), proprio come garanzia o assicurazione di lealtà²²⁵; sempre mediante la testimonianza dell’autore patavino viene ricordato come il lucano Flavio riportò a Tiberio Sempronio Gracco che

²²³ Cfr. Vedi sopra

²²⁴ G. FREYBURGER, *Fides*, cit., 136; A. DI PIETRO, *La fides*, cit., 508.

²²⁵ P. BOYANCÉ, *Les Romains*, cit., 135 ss.; G. FREYBURGER, *Fides*, cit., 137; L. LOMBARDI, *Dalla fides*, cit., 116.

i capi delle popolazioni italiche defezionarie chiedevano, prima di ritornare nell'alleanza romana:

Liv. 25.16.13: *eos praesentisque (sc. Gracchi) contingere dextram et id pignus fidei secum ferre.*

Ulteriore esempio proviene dalle già menzionate *Metamorfosi* di Ovidio, all'interno delle quali il re Pandione si assicura la fedeltà di Terenzio e della figlia Filomela mediante il medesimo gesto:

Ov. *met.* 6.506: *utque fide pignus dextras utriusque poposcit inter seque datas iunxit.*

Tale gestualità viene riportata, seppur con accezione negativa, anche da Cicerone, il quale nelle *Filippiche* ricorda come:

Cic. *Phil.* 11.5: *dexterarum, quae fidei testes esse solebant, sunt perfidia et scelere violatae.*

Il porgere (*dextram dare*) e l'afferrare (*dextram accipere/recipere*) la mano destra vanno a qualificarsi rispettivamente come proposta e accettazione dei termini di una specifica condotta morale impostata sulla base della reciproca fiducia o lealtà, al pari di un accordo stretto in forma orale. La mera gestualità presenta quindi una valenza intrinsecamente legata per i Romani con il significato stesso di *fides*: la facoltà di 'generare' *fides* non è tuttavia attribuibile alla mano destra in quanto tale, senza nessun collegamento di natura etica. Secondo Boyancé, nel saggio da lui dedicato a '*La main de Fides*', il legame e la conseguente immedesimazione tra *fides* e mano destra è di natura 'transitiva', in quanto la mano destra è da sempre intervenuta nei gesti o negli atti che riguardano *fides* e la costante associazione fra il concetto astratto e l'arto fisico hanno nel tempo portato ad un'identificazione fra i due²²⁶. Originariamente, simbolico del vincolo creato e garantito da *fides* sarebbe stato il gesto

²²⁶ P. BOYANCE, *La main*, cit., 123.

dell'intrecciare le mani o le braccia destre, la *dextrarum iunctio*; tale segno si traduce come applicabile in un'ampia rosa di situazioni non necessariamente riconducibili alla sola conclusione di un accordo: si spazia infatti dal rendere note le proprie intenzioni di non belligeranza o di non ostilità, al manifestare la conclusione o il superamento di una passata inimicizia, al garantire per una determinata persona mediante l'istituto dell'*hospitium*, al rinnovare il proprio sentimento di amicizia, o ancora al formalizzare un matrimonio²²⁷. Il gesto viene ad esempio ritrovato sotto forma di endiadi in Terenzio e Ovidio, nelle espressioni ove la medesima costruzione lessicale viene utilizzata nell'invocare assistenza '*per dexteram... per fidem...*':

Ter. *Andr.* 290: *quod ego per hanc te dexteram [oro] et genium tuum, per tuam fidem perque huius solitudinem te obtestor ne abs te hanc segreges neu deseras.*

Ov. *met.* 14.297: *inde fides dextraeque datae thalamoque receptus coniugii dotem sociorum corpora poscit.*

Maggiormente significativa risulta forse la costruzione di Livio, il quale nel definire la creazione di un vincolo qualificato sulla *fides*, descrive proprio il gesto dell'intrecciare le mani:

Liv 23.9: *dextrae dextras iungentes, fidem obstrinximus*

Il concetto della *dextrarum iunctio* come origine della gestualità relativa alla mano destra intesa a rappresentare la *fides* viene rafforzato mediante argomenti di carattere logico²²⁸: un'idea di *fides* come 'legame' che ben si sposa con la simbologia propria dell'intrecciare le mani perviene, innanzitutto,

²²⁷ M. MILANI, *La mano*, cit., 95 ss.; E. A. ARNAL, *La 'dextrarum iunctio' y su evolución a los anillos de fede. Algunos ejemplos en gemas del Museo Arqueológico Nacional*, in *Boletín del Museo Arqueológico Nacional*, 2020, XXXIX, 140 ss.; J. FERRER MAESTRO, B. N. JOSEP, *La 'dextrarum iunctio' y su representación en el Registro arqueológico Romano: la lucerna se Sant Gregori (Burriana, España)*, in *Millars: Espai I història*, 2012, XXXV, 25 ss.

²²⁸ L. LOMBARDI, *Dalla 'fides'*, cit., 110 ss.; P. BOYANCÉ, *La main*, cit., 125 ss.

dall'utilizzo nella lingua latina di espressioni come *vinculum fidei*²²⁹, *fidem alligare*²³⁰, *obligare*²³¹, *fidem astringere*²³², *constringere*²³³, *obstringere*²³⁴, *vincire*²³⁵, *devincire*²³⁶, *liberare*²³⁷, accomunate dal chiaro riferimento all'idea di *fides* da intendersi non come un mero concetto astratto, bensì come un qualcosa di fisico che vincola, collega o congiunge. In dottrina²³⁸ si è cercato di motivare dal punto di vista storico come tale connessione abbia potuto aver luogo, o comunque quali possono essere stati i comportamenti originari da cui tale simbologia e lessico abbiano potuto derivare; difficilmente si può giungere a una ricostruzione unitaria, ma le principali correnti di pensiero in materia prendono due nette e distinte direzioni. La prima muove le sue argomentazioni dagli aspetti strettamente religioso-militari della Roma arcaica; ritiene infatti che la fenomenologia relativa alla *dextrarum iunctio* possa derivare dal gesto di consegnarsi volontariamente da parte dell'individuo o della popolazione sconfitti militarmente, poi soggiogati in catene. Von Beseler²³⁹ ipotizza un esempio di ciò dipingendo, nella prospettiva di una Roma protostorica, le possibili se non probabili modalità di risoluzione di un conflitto: di fronte ad una contesa sorta per il riconoscimento della proprietà sopra un bene, si era soliti definirla con uno scontro fisico, che naturalmente al suo esito avrebbe

²²⁹ Liv. 8.28: *Victum eo die ob impotentem iniuriam unius ingens vinculum fidei iussique consules ferre ad populum.*

²³⁰ Sen. *Troad.* 611: *fidem alligavit iure iurando suam, si peierat timere quid gravius potest?*

²³¹ Cic. *Phil.* 5.51: *Audebo etiam obligare fidem meam, patres conscripti, vobis populoque Romano reique publicae.*

²³² Cic. *off.* 3.111: *Nullum enim vinculum ad astringendam fidem iure iurando maiores artius esse voluerunt.*

²³³ Cic. *Pro Bal.* 12: *Graeci homines spectati viri noluerunt religione videri potius quam veritate fidem esse constrictam*

²³⁴ Liv 23.9, riportata poco sopra.

²³⁵ Cic. *Pro M. Font.* 30: *cuius nomine maiores nostri vinctam testimoniorum fidem esse voluerunt.*

²³⁶ Cic. *off.* 3.111: *foedera quibus etiam cum, hoste devincitur fides.*

²³⁷ Liv. 9.11: *Et illi quidem, forsitan et publica, sua certe liberata fide ab Caudio in castra Romana inviolati redierunt.*

²³⁸ Mi riferisco prevalentemente alle opinioni di: G. VON BESELER, 'Fides', cit., 135 ss.; J. IMBERT, 'Fides' et nexum, in *Studi in onore di Vincenzo Arangio-Ruiz*, Napoli, 1952, 339 ss.; P. BOYANCÉ, *La main*, cit., 121 ss.; P. BOYANCÉ, 'Fides' Romana et la vie internationale, in *Études sur la religion romaine*, Roma, 1972, 105 ss.; A. DI PIETRO, *La 'fides'*, cit., 505 ss.

²³⁹ G. VON BESELER, 'Fides', cit., 137.

identificato un vincitore; il perdente avrebbe così potuto scegliere fra la morte, oppure la propria resa e messa in schiavitù. Il soccombente, infatti, avrebbe potuto tendere le sue mani (*manus dare*) per porsi alla discrezione del vincitore, sia da intendersi in modo simbolico, ma anche per essere concretamente legato o messo in vincoli. Si tratterebbe quindi di una tipologia di *deditio*²⁴⁰, istituto di natura giuridica mediante il quale un'intera comunità, città o popolazione, per l'appunto *dedita*, decideva di sottomettersi alle autorità militari romane pur di mantenere un nucleo di libertà e autonomia. Ai comandanti militari, dopo aver consultato il loro *consilium*, spettava la scelta se consentire o meno questa spontanea resa; la decisione sarebbe comunque dovuta passare per l'apparato politico e burocratico di Roma per ottenere la ratifica degli organi di governo²⁴¹.

La seconda corrente invece ritiene che il gesto del *manus dare*, relativo alla *deditio*, non possa essere applicabile compiutamente al fenomeno della *dextrarum iunctio*: si parla infatti del singolare *dextram* quando si parla di mani giunte, o meglio sono due *manus dextras* che si congiungono. Il gesto di riferimento non sarebbe quindi quello del *dedicium* intento a offrirsi a colui che lo ha sconfitto, ma bensì il braccio teso del garante-vincitore²⁴² stesso; muta quindi il soggetto per quanto riguarda l'origine del riferimento simbolico, ma altrettanto muta il senso dell'istituto stesso: non è il soggetto debitore a chiedere la *fides*, ma è il soggetto creditore a offrirla spontaneamente come simbolo di lealtà e correttezza. È egli stesso che 'promette' di comportarsi lealmente anche di fronte a un soggetto che dinanzi a lui è metaforicamente vinto, ma a lui stesso vincolato. Alcuni, fra gli esempi di ciò in ambito letterario: Cicerone ricorda nella *pro rege Deiotaro* come fu lo stesso Cesare a tendere la destra a Deiotaro

²⁴⁰ In riferimento all'istituto: L. LOMBARDI, *Dalla 'fides'*, cit., 47 ss.; P. BOYANCÉ, *La main*, cit., 125 ss.; P. BOYANCÉ, *Fides Romana*, cit., 107 ss.; G. DUMÉZIL, *La religion*, cit., 371 ss.; V. BELLINI, *Deditio in fidem*, in *Rev. Hist. de Droit Franç. et Étrang.*, 1964, XLII, 448 ss.

²⁴¹ U. LAFFI, *Studi di storia romana e di diritto*, Roma, 2001, 633.

²⁴² A. DI PIETRO, *La 'fides'*, cit., 530: «La *fides* es concebida como una concesión graciosa por parte del vencedor»; P. BOYANCE, *La main*, cit., 126: «La *fides* vient en règle générale de celui qui est dans une position de supériorité...»

(appartenente alla fazione dei pompeiani appena sconfitti), qualificando tale atto come un'estensione della *fides* del futuro *dictator*:

Cic. *pro rege Deiot.* 8: *Quam ob rem hoc nos primum metu, Caesar, per fidem et constantiam et clementiam tuam libera, ne residere in te ullam partem iracundiae suspicemur. Per dexteram istam te oro, quam regi Deiotaro hospes hospiti porrexisti, istam, inquam, dexteram non tam in bellis neque in proelus quam in promissis et fide firmiorem.*

Ancora, Quinto Curzio Rufo racconta nelle *Historiae Alexandri Magni* dell'incontro tra il sovrano macedone e Omphis, il monarca indiano: un incontro che sarebbe potuto sfociare in battaglia, in quanto entrambi erano accompagnati dalle rispettive armate e Alessandro non era a conoscenza delle intenzioni del re asiatico, il quale voleva in realtà sottomettersi a lui e consegnare le sue forze al conquistatore da occidente. Tuttavia, Omphis, avendo capito di non aver reso chiari i propri fini, fece arrestare i propri battaglioni e personalmente cavalcò verso Alessandro, il quale a sua volta gli andò incontro; Omphis chiarì che aveva intenzione di consegnare la sua persona, il suo regno e le sue forze al principe che combatteva per la gloria e che «*nihil magis quam famam timere perfidiam*»²⁴³. Alessandro, *laetus* per la sincerità del sovrano:

Q. C. Ruf. *Hist. Alex.* 8.12.10: *dexteram, fidei suae pignus, dedit et regnum restituit.*

Ulteriormente, nel *de rerum natura* di Lucrezio troviamo un particolare di grande significanza; viene infatti ricordato come le statue di bronzo rappresentanti le divinità del pantheon romano poste agli ingressi della Città Eterna avessero le mani destre 'logorate' dal tocco e dal loro continuo essere bacciate da coloro che vi passavano dinanzi:

²⁴³ Ruf. *Hist. Alex.* 8.12.10.

Lucr. *rer. nat.* 1.315: *tum portas propter aena signa manus dextras ostendunt attenuari saepe salutantum tactu praeterque meantum.*

Il gesto è molto significativo: non sembra essere quindi ristretto ai rapporti umani il tendere la mano come segno di *fides* (proposta e richiesta al contempo stesso) ma si rivolge anche ad accordi con soggetti ultraterreni di cui si riconosce la superiorità e a cui ci si rivolge per la salvaguardia della correttezza della relazione intercorrente fra l'umano e il divino.

Possiamo quindi constatare che *fides* è sì concessa da coloro che si trovano in una posizione di preminenza, ma non corrisponde ad un loro permesso, concessione o beneplacito, quanto invece ad una protezione che loro concedono, una garanzia che i rapporti fra le due parti, nonostante la differenza 'gerarchica', si condurranno secondo correttezza e lealtà ed è proprio questa sicurezza concessa (e parimenti richiesta) che rende il soggetto 'superiore'/creditore degno di fiducia²⁴⁴.

4. *Fides* e Giuramento: una dualità sovrapposta

La ricostruzione di un concetto come quello del giuramento non risulta essere un'opera di semplice esecuzione: la complessità della nozione, l'opacità delle sue origini, l'articolazione delle sue evoluzioni, il trasmettere cosa ciò significasse nella mentalità sociale (e il mutare della società stessa in epoche diverse) sono tutti fattori che contribuiscono a intricare la traduzione. Si tratta pur sempre di un fenomeno che non interessa unicamente l'area giuridica, ma che estende la portata del suo significato anche all'area filosofica, storica, teologica, linguistica nonché antropologica²⁴⁵. L'elemento che consente di

²⁴⁴ P. BOYANCE, *'fides'*, cit., 101; P. BOYANCE, *La main*, cit., 126.

²⁴⁵ G. AGAMBEN, *Il Sacramento*, cit., 4 ss.; E. BENVENISTE, *Le vocabulaire*, cit., 103 ss.; P. BOYANCE, *'fides'*, cit., 91 ss.; G. FREYBURGER, *'Fides'*, cit., 195 ss.; A. CALORE, *'Per Iovem lapidem' alle origini del giuramento. Sulla presenza del sacro nell'esperienza giuridica romana*, Milano, 2000,

analizzare il giuramento toccando ciascuna di queste aree, ma mantenendo il *focus* sull'ambito sociale e giuridico è proprio il principio di *fides*: nel giuramento *fides* incontra la sua apoteosi, permettendo di evidenziare il vincolo che intreccia tanto le persone che si impegnano attraverso la massima solennità, tanto le divinità chiamate ad assistere tale evento. Nella sua versione esemplare, infatti, il giuramento rimane un 'atto a struttura triadica'²⁴⁶, in quanto i soggetti coinvolti e reciprocamente legati sono tre: il giurante, ossia l'individuo che invoca la potenza divina e al contempo si rivolge a colui che riceve il giuramento; la stessa divinità, teste, garante della promessa e ipotetico sanzionatore in caso di spergiuro; infine il soggetto, comunità o individuo, destinatario del giuramento. Nonostante esso potesse essere diretto a molteplici finalità, ciò che unisce le variegate relazioni nate o garantite sulla base di un giuramento è che esse sono percepite in «una conglobante dimensione religiosa, in cui l'aspetto giuridico risulta essere vincolato al valore di tipo sacrale connesso al giuramento»²⁴⁷. La quotidianità, della comunità o del singolo individuo, viene a fondersi con la dimensione religiosa mediante il giuramento, collegando vicende comuni e appartenenti alla vita sociale con le credenze religiose della comunità stessa.

Tra le definizioni di giuramento a cui possiamo attingere, quella contenuta nel *de officiis*²⁴⁸ risulta essere la più utile nell'evidenziare il collegamento con *fides*: il giuramento è infatti qualificato come «*affirmatio religiosa*», successivamente seguito dalla prescrizione: «*quod autem affirmate, quasi deo teste promiseris, id tenendum est.*». Il giuramento, nella sua più astratta delineazione, può quindi essere descritto come una conferma solenne di una dichiarazione

cit., 3 ss.; F. ZUCCOTTI, *Il giuramento nel mondo giuridico e religioso antico. Elementi per uno studio comparatistico*, Milano, 2000, 2 ss.; C. BERTOLINI, *Il giuramento nel diritto privato romano*, Roma, 1967, 5 ss.; D. SABBATUCCI, *La prospettiva*, cit., 33 ss.

²⁴⁶A. CALORE, 'Per Iovem', cit., 3; P. PRODI, *Il sacramento del potere. Il giuramento politico nella storia costituzionale dell'Occidente*, Bologna, 1992, 22; S. ROSSARO, *Genealogia del giuramento*, in *Il giudice privato nel processo civile romano*, a cura di L. Garofalo, Padova, 2012, 434 ss.

²⁴⁷S. ROSSARO, *Genealogia*, cit., 434.

²⁴⁸Cic. *off.* 3.104.

mediante l'invocazione, diretta o indiretta, espressa o sottintesa, di una divinità di fronte alla quale il giurante si assume la responsabilità di quanto affermato²⁴⁹.

Il primo carattere che mi preme evidenziare circa tale istituto, condiviso peraltro con *fides*, è l'antichità della sua esistenza: non vi è, chiaramente, un'origine databilmente netta a tale fenomeno, ma nella contestualizzazione in ambito della civiltà arcaica romana vi è un reperto che ci permette con facilità di testimoniare la presenza fin dagli albori della Roma primitiva. L'oggetto in questione è il vaso di Duenos²⁵⁰: si tratta di un vaso a tre bocche, o meglio di tre vasi artificialmente riuniti, trovato nel 1880 in un deposito votivo presso il lato meridionale del Quirinale; la datazione, per quanto non precisa, lo colloca fra il VII e il VI sec a.C²⁵¹. L'importanza del vaso, al di là del valore archeologico, sta nell'iscrizione riportata: si tratta di un'epigrafe di complessa sintassi testuale e accuratezza formale; la complessità deriva dal tracciato delle lettere stesse, alcune delle quali sono state soggette a correzione da parte dell'incisore stesso²⁵². Ulteriore complicazione è dovuta alla lingua utilizzata: si tratta infatti di un latino arcaico, il cui stadio fonetico, grammaticale e ortografico non consente di definire come accurata l'interpretazione dello scritto²⁵³. Fatte queste doverose anticipazioni, ciò che si legge risultano essere tre distinte righe:

iovesat deivos qoi med mitat nei ted endo cosmis virco sied

asted noisi opetoi tesiai pakari vois

²⁴⁹ C. BERTOLINI, *Il giuramento*, cit., 1; F. ZUCCOTTI, *Il giuramento*, cit., 1.

²⁵⁰ CIL 1.2.4.

²⁵¹ G. DUMÉZIL, *La deuxième ligne de l'inscription de Duenos*, in *Latomus*, CII, 1969, 244 ss.; F. COARELLI, *Il Foro Boario*, Roma, 1988, 287: «in nessun caso ci si potrà discostare da un ambito ristretto, compreso tra la fine del VII e i primi decenni del VI sec a.C.»; A. DEGRASSI, *Inscriptiones Latinae Liberae Rei Publicae* I, Firenze, 1957, 4: «Alteri parti saec. V plerique viri docti tribuerunt, sed vascula eiusdem formae inventa sunt una cum vasis quae dicuntur protocorinthia saec. VII, unde, nisi titulum antiquiori vasculo inscriptum esse concedas, saec. VII adscribas oportet.»

²⁵² G. DUMÉZIL, *Idee*, cit., 16.

²⁵³ G. DUMÉZIL, *Idee*, cit., 16.; A.L. PROSDOCIMI, *Studi sul latino arcaico*, Firenze, 1980, 173 ss.

*duenos med feked en manom einom duenoi ne med malos tatod*²⁵⁴.

È il vaso stesso a parlare, a comunicarci quanto inciso su di esso: «Colui che mi manda (vende), giura per gli dèi che, se la ragazza non ha nei tuoi confronti un buon carattere (facili rapporti), almeno rimarrà accanto a te (non ti sfuggirà), a meno che tu non voglia essere soddisfatto (pacificato) ad opera di Tuteria (una maga)»²⁵⁵. Si tratta di un vaso inviato, secondo Dumézil²⁵⁶, come dono di nozze da parte di colui che sulla ragazza promessa in sposa aveva la *potestas*: il padre, o uno dei suoi *tutores*. La peculiarità risiede nel motivo del giuramento: il vaso si fa portatore di una garanzia, in specifico la compiacenza della *virgo*, mediante una formula che comporta l'invocazione e il giuramento davanti agli dèi. Si tratta quindi di una proposizione in cui, attraverso il giuramento, si dichiara un'intenzione o di voler assumere un obbligo, il che tendenzialmente potrebbe far presupporre come vi fosse una situazione di natura giuridica pregressa che comportasse l'assunzione di un impegno²⁵⁷, per l'appunto un matrimonio; la persona che giura è un soggetto terzo che teme, o quanto meno ipotizza, che la ragazza possa non comportarsi come dovrebbe verso il marito e che, in tal caso, si riconosce qualificata per fare o accettare qualcosa.

Il secondo carattere che possiamo qualificare come fondamentale del giuramento è il suo essere, almeno in origine, frutto di una commistione tra ambito religioso e giuridico²⁵⁸; ciò deriva, forse, come immediata conseguenza

²⁵⁴ S. ROSSARO, *Il giuramento*, cit., 454; A. CALORE, *Per Iovem*, cit., 7; G. DUMÉZIL, *Idee*, cit., 16.

²⁵⁵ T. BOLELLI, *De antiquissima inscriptione quae Dueni nuncupatur annotationes*, in *Miscellanea di studi linguistici in onore di W. Belardi*, a cura di P. Di Giovine, P. Cipriano, M. Mancini, Roma, 1994, 207 ss.; E. PERUZZI, *L'iscrizione di Duenos*, in *La Parola del Passato*, XIII, 1958, 328 ss.

²⁵⁶ G. DUMÉZIL, *Idee*, cit., 17.

²⁵⁷ G. DUMÉZIL, *Idee*, cit., 17.

²⁵⁸ C. BERTOLINI, *Il giuramento*, cit., 8 ss.; B. MALINOWSKI, *Magic, Science and Religion*, trad. it., Roma, 1976, 75 ss.; F. ZUCCOTTI, *Il giuramento*, cit., 6 ss.; S. ROSSARO, *Genealogia*, cit., 453 ss.; A. CALORE, *Per Iovem*, cit., 4 ss.; voce contraria di G. AGAMBEN, *Archeologia*, cit., 25 ss., il quale ritiene che pur essendo il giuramento tangente la sfera religiosa, sarebbe errato distinguere tra una prima fase in cui esso ha valore religioso e una seconda in cui acquista valore giuridico.

della sua antichità: la sua nascita e il suo sviluppo avvengono in un periodo temporale in cui ancora non è conosciuta la separazione tra valutazione giuridica e religiosa, dove tale atto tende a essere definito mediante il suo rinvio ad una giustizia trascendente e dove risulta essere difficile individuare l'esatto momento storico in cui può collocarsi il sorgere di un ordinamento giuridico completamente svincolato da principi fondati su fattori di ordine religioso²⁵⁹. Il periodo arcaico di Roma, dalle antiche tradizioni fatto coincidere con il VIII e VII secolo a.C., viene caratterizzato da un «continuum magico-religioso-giuridico»²⁶⁰; intervallo durante il quale il giuramento risulta essere utilizzato nella regolamentazione dei più svariati rapporti, in particolare proprio per quelle determinate relazioni caratterizzate in quanto: o escluse da una soddisfacente copertura in ambito 'strettamente giuridico', o perché di tipo sovranazionale, o poiché connotate da un carattere marcatamente sociale più che attinente all'ambito legale²⁶¹. Ne fungono da esempio i trattati fra Roma e i popoli a essa vicini, le forme di *deditio in fidem*, i rapporti di *hospitium*, il legame di clientela: una molteplicità di rapporti il cui tratto comune è la fonte del loro carattere vincolante; dove infatti in origine essa era il giuramento, nel corso del tempo tutti gli esempi delineati sono rientrati nell'ambito della *fides*. Ciò chiaramente non risulta essere una casualità; innanzitutto, *fides* e giuramento condividono il medesimo principio logico: il rafforzamento di un accordo mediante la 'presenza' di un'entità superiore come testimone dell'accordo stesso. Per il giuramento, nelle sue varie accezioni, ciò si traduce nella vigilanza di una divinità garante e punitrice in caso di mancata ottemperanza all'obbligo; per i rapporti stretti sotto il segno della *fides*, invece, ci si appella alla stima, reputazione, onore e senso del dovere sociale sentito da ciascun membro della comunità, e in caso di violazione dei patti o mancato adempimento, la punizione consisterà in una caduta del nome e del valore di una persona. Il carattere 'evolutivo' dei rapporti

²⁵⁹ F. ZUCCOTTI, *Il giuramento*, cit., 6; A. CALORE, 'Per Iovem', cit., 4.

²⁶⁰ A. SCHIAVONE, *Linee di storia del pensiero giuridico romano*, Torino, 1994, 4.

²⁶¹ F. ZUCCOTTI, *Il giuramento*, cit., 21.

stretti mediante *fides* rispetto ai rapporti conclusi come giuramento emerge anche dalla critica di natura filosofica presentata da Cicerone all'antica concezione dell'*ira deorum* nel terzo libro del *de officiis*. Proprio tale critica ci consente di analizzare il significato del giuramento nella mentalità tardo repubblicana attraverso gli occhi disillusi, seppur malinconici, dell'Arpinate. Nel brano in riferimento²⁶², Cicerone sta valutando la correlazione fra l'utile e l'onesto, indicando come «*laudabilius aut praestantius*»²⁶³ l'esempio già riportato dell'eroe romano Attilio Regolo, tornato al nemico dopo aver parlamentato con i suoi concittadini pur di non spergiurare e infrangere la *fides*²⁶⁴. Usa infatti proprio questo modello per esprimere quale valenza possa avere avuto il giuramento ai tempi del leggendario console e paragonarlo invece alla sua epoca: scorgiamo, innanzitutto, come ancora nella concezione romana del I secolo a.C. permanga l'aspetto rituale²⁶⁵ del giuramento; ritualità che deriva dalla meticolosa osservanza delle regole di natura religiosa utile ad assicurare il mantenimento dell'accordo con la divinità stipulato mediante la preghiera²⁶⁶, non a caso proprio in questo brano il giuramento viene definito come «*affirmatio religiosa*»²⁶⁷. 'Affirmatio', infatti, può ricollegarsi a 'firmus', il cui significato si avvicina a quello di 'rafforzare, confermare', più che alla moderna concezione di 'affermazione'²⁶⁸; l'aggettivo 'religiosa', può invece essere interpretato come 'scrupoloso nei riguardi del culto'²⁶⁹, nonché chiaramente collegato al valore di *religio*, già oggetto di analisi da parte di Cicerone nel *de natura deorum*²⁷⁰. Tornando al brano in esame, l'oratore loda il console romano in quanto, con coraggio, sconsigliò di riscattare i prigionieri fatti da Cartagine, ma non ritiene necessario

²⁶² Cic. *off.* 3.104 ss.

²⁶³ Cic. *off.* 3.100.

²⁶⁴ Cfr. paragrafo 1.

²⁶⁵ A. CALORE, 'Per Iovem', cit., 155 ss.

²⁶⁶ G. DUMÉZIL, *La religion*, cit., 115 ss.

²⁶⁷ Cfr. Cic. *off.* 3.104.

²⁶⁸ A. ERNOU, A. MEILLET, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Parigi, 2001, 237.

²⁶⁹ E. BENVENISTE, *Le Vocabulaire*, cit., 489.

²⁷⁰ Cic. *nat.* 2.72: *qui autem omnia quae ad cultum deorum pertinerent diligenter retractarent et tamquam relegerent, sunt dicti religiosi ex relegendo*

encomiare in particolar modo il ritorno di Regolo ai nemici²⁷¹, in quanto afferma che, all'epoca, non fosse possibile fare altrimenti:

Cic. *off.* 3.111: *Sed ex tuta hac laude Reguli unum illud est admiratione dignum, quod captivos retinendos censuit. Nam quod rediit, nobis nunc mirabile videtur: illis quidem temporibus aliter facere non potuit. Itaque ista laus non est hominis sed temporum. Nullum enim vinculum ad astringendam fidem iureiurando maiores arctius esse voluerunt. Id indicant leges in duodecim tabulas, indicant sacrae, indicant foedera, quibus etiam cum hoste devincitur fides; indicant notiones animadversionesque censorum, qui nulla, de re diligentius, quam de iureiurando indicabant.*

Tale conclusione perviene dal consolidamento dei valori trasmessi nel corso del tempo da parte della *societas* romana: certamente la *pietas* era la virtù che principalmente connotava il rapporto fra uomini e dèi²⁷², ma la *fides* assumeva il ruolo di vero e proprio parametro per la qualificazione e la valorizzazione di una persona e della sua famiglia. Utilizzando le parole di Cesare Bertolini: «La lealtà e la onoratezza avevano grandissima importanza e da quelle virtù ben più che dall'estensione del patrimonio si esplicava la misura della stima dell'individuo presso i suoi concittadini»²⁷³. Nel medesimo passaggio dell'opera ciceroniana, viene altresì precisato come la forza vincolante del giuramento non derivi quindi dalla sola paura rivolta a un'ipotetica punizione da parte della divinità invocata come testimone dell'accordo, ma dal rispetto comune sentito a livello sociale verso i principi di *iustitia* e di *fides*²⁷⁴:

Cic. *off.* 3.104: *Iam enim non ad iram deorum, quae nulla est, sed ad iustitiam et ad fidem pertinet.*

²⁷¹ C. BERTOLINI, *Il Giuramento*, cit., 5 ss.

²⁷² P. BOYANCÉ, *Les Romains*, cit., 135.

²⁷³ C. BERTOLINI, *Il Giuramento*, cit., 5.

²⁷⁴ A. CALORE, 'Per Iovem', cit., 157.

Il giuramento si può ancora definire un vincolo di natura ‘sacra’, le cui fondamenta non sono però costruite sulla base dell’ambito strettamente religioso, quanto invece sui valori ‘divinizzati’ dell’ordinamento sociale²⁷⁵: ci si riferisce ad una tipologia di ‘sacro’ sottoposta al vaglio e al controllo della *civitas*, tant’è che per l’Arpinate la punizione divina riservata allo spergiuro viene affiancata, se non sostituita, da una sanzione di natura ‘umana’²⁷⁶, ossia la nota censoria²⁷⁷. Non necessariamente, tuttavia, troviamo nel I secolo a.C. una netta distinzione fra principi di ordine giuridico e sociale e principi di natura invece magico-religiosa: nel *de legibus* emerge chiaramente la dualità quasi sovrapposta fra valori religiosi e valori umani. Cicerone, infatti, nel secondo libro descrive l’ordinamento giuridico-religioso proprio del periodo arcaico²⁷⁸, da cui la sua classe politica contemporanea avrebbe dovuto trarre ispirazione; viene infatti qualificato come un sistema legislativo razionale e giusto²⁷⁹, dove anzi, l’utilità di aver creduto in tali principi viene esaltata dall’autore stesso:

Cic. *leg.* 2.16: *quom intellegat quam multa firmentur iure iurando, quanta salutis sint foederum religiones, quam multos divini supplicii metus a scelere revocarit, quamque sancta sit societas civium inter ipsos, diis immortalibus interpositis tum iudicibus tum testibus?*

Il giuramento, così come le altre tipologie di atti e fenomeni di natura vincolante, si fondava su credenze di natura religiosa, derivanti direttamente dalla *lex caelestis*²⁸⁰; nell’epoca contemporanea a Cicerone i precetti promanano invece dalle leggi approvate dal popolo, ma per continuare a distinguere

²⁷⁵ F. ZUCCOTTI, *Il Giuramento*, cit., 105 ss.; A. CALORE, ‘Per Iovem’, cit., 158 ss.; L. LOMBARDI, *Dalla ‘fides’*, cit., 119.

²⁷⁶ Cic. *leg.* 2.22: *periurii poena divina exitium, humana dedecus.*

²⁷⁷ Cic. *off.* 1.40: *eos omnes censores, quoad quisque ixit, quod peierassent in aerariss reliquerunt.*; Cic. *off.* 3.111: *indicant notiones animadversionesque censorum, qui nulla de re diligentius quam de iure iurando indicabant.*

²⁷⁸ Cic. *leg.* 2.18.

²⁷⁹ Cic. *leg.* 2.11 ss.

²⁸⁰ Cic. *leg.* 2.9.

coerentemente cosa sia giusto da ciò che non lo è, rimane necessario sempre far riferimento alla «*ratio summi Iovi*»²⁸¹ per come presente in natura.

La forza cogente del giuramento intesa come non unicamente derivante dalla convinzione di una forza divina punitrice in caso di spergiuro, quanto invece promanante da una caratteristica della natura sociale della comunità romana viene altresì testimoniata da Aulo Gellio, aprendo quindi una finestra sul periodo del Principato rispetto alla considerazione storica, giuridica e sociale del vincolo giurato. Lo scrittore romano, nel sesto libro delle *Notti Attiche*, intende dimostrare come da sempre i Romani abbiano rispettato il giuramento «*inviolata santeques*»²⁸², facendo emergere come la rottura del vincolo creato mediante il giuramento non fosse perseguibile esclusivamente sul piano del diritto divino, nei cui confronti comunque manifesta delle gravissime ripercussioni, ma altresì mediante sanzioni di carattere giuridico, come la già menzionata nota censoria. Intende compiere ciò con analizzando una specifica vicenda²⁸³, inserita durante il conflitto fra Roma e Cartagine: essa narra di dieci ostaggi romani inviati da Annibale a Roma come messaggeri, aventi lo scopo di informare il Senato circa la possibilità di uno scambio di prigionieri; similmente ad Attilio Regolo, essi avevano giurato che sarebbero tornati al nemico dopo aver raccolto la decisione del Senato. L'esito è tuttavia non combaciante con il racconto del console romano: a seguito del rifiuto da parte dei senatori di accettare le condizioni di Cartagine, soltanto otto dei dieci prigionieri rispettarono il giuramento, tornando in cattività. I due spergiuri, infatti, escogitarono una *frandolenta calliditas*²⁸⁴ per rimanere a Roma con le proprie famiglie, ritenendo che essi già erano da considerare come sciolti dall'obbligo di tornare al campo nemico, in quanto vi sarebbero rientrati poco dopo esserne

²⁸¹ Cic. *leg.* 2.10.

²⁸² Gell. *Noct. Att.* 6.18.

²⁸³ Riportata, con qualche variazione, anche in Cic. *off.* 1.40.

²⁸⁴ Gell. *Noct. Att.* 6.18.

usciti, prima di partire per Roma, con una vaga scusa²⁸⁵. La violazione della *fides* nei confronti del nemico viene aspramente punita: sia sul piano sociale, in quanto essi vengono emarginati dalla comunità per aver infangato la *sanctimonia iusiurandi*:

Gell. Noct. Att. 6.18: *Haec eorum fraudulenta calliditas tam esse turpis existimata est, ut contempti vulgo discerptique sint.*

Ma, altresì, si assiste anche a una ufficializzazione da parte della autorità statale circa la loro condizione di *impii*, compiuta mediante la nota censoria:

Gell. Noct. Att. 6.18: *censoresque eos postea omnium notarum et damnis et ignominiis adfecerint.*

Estremamente interessante è il valore che assumono tali sanzioni: secondo Zuccotti, si può metaforicamente parlare di un ‘conflitto giurisdizionale’ fra uomini e divinità²⁸⁶, in quanto vi è il tentativo da parte delle autorità della *civitas* di perseguire con il ‘diritto umano’ un comportamento che sarebbe in realtà attinente con il ‘diritto divino’:

Gell. Noct. Att. 6.18: *multis in senatu placuisse, ut hi, qui redire nollent, datis custodibus ad Hannibalem deducerentur.*

Questo mostra come il passaggio fra il punire l’effettiva violazione di un atto ritenuto come sacro in quanto dedicato alla divinità ‘tutrice’ dell’impegno raccolto e il punire la medesima azione in quanto costituente una violazione della *fides*, intesa come sacra dalla comunità in base a precetti non solo di natura etica, ma anche in base a principi, e relative sanzioni, di carattere giuridico, diviene un processo graduale e sfumato, ma che rende chiaramente l’idea della direzione che tale percorso sta prendendo. Tornando alla vicenda, la gravità

²⁸⁵ Gell. Noct. Att. 6.18: *Duo reliqui Romae manserunt solutosque esse se ac liberatos religione dicebant, quoniam, cum egressi castra hostium fuissent, commenticio consilio regressi eodem, tamquam si ob aliquam fortuitam causam, issent atque ita iureiurando satisfacto rursus iniurati abissent.*

²⁸⁶ F. ZUCCOTTI, *Il Giuramento*, cit., 29 ss.

della situazione sul piano religioso, sociale e giuridico non elude la consapevolezza dei due spergiuri, che volontariamente si danno la morte²⁸⁷.

Come già riportato, *fides* si presta con molta utilità a fungere da bussola nell'orientarsi all'interno del contesto evolutivo del giuramento; alle sue origini, non era certamente la sola virtù, né quella preponderante, che caratterizzava tale fenomeno. L'atto in questione era, infatti, pienamente inserito nel contesto della *pietas* romana, ossia il rispetto delle divinità componenti il pantheon, la consapevolezza di essere inferiore a queste e l'accordare loro quel che spetta sulla base del 'diritto divino'²⁸⁸; tuttavia, non va dimenticato come fin dall'antichità i rapporti fra individui nell'ambito della comunità fossero inseriti nel contesto della *fides*, basti ad esempio ricordare come la tradizione letteraria romana ritiene che la deificazione di tale principio sia da considerarsi come un'opera compiuta dal secondo monarca della *civitas*²⁸⁹, per di più come rimedio all'inosservanza degli obblighi e degli impegni assunti da parte dei medesimi cittadini nell'ambito sociale e contrattuale. *Fides* è inoltre, sin dalla Roma primitiva, alla base di qualunque accordo, un vero e proprio fondamento della vita di relazione²⁹⁰ al cui interno il giuramento opera un ruolo fondamentale, avendo funzione di «confermare una proposizione significativa (un *dictum*), di cui garantisce la verità o l'effettualità»²⁹¹. In tale contesto vediamo quindi come il punto cardine del giuramento nell'epoca arcaica stia nella commistione e nell'intersezione tra *fides* e *pietas*²⁹²: dove *pietas* orienta i rapporti fra l'umano e il divino, quest'ultimo operante nella funzione di testimone e giudice empirico, *fides* rafforza e garantisce l'accordo fra i singoli individui, andando a regolare il

²⁸⁷ Gell. *Noct. Att.* 6.18: *eos tamen, qui ad Hannibalem non redissent, usque adeo intestabiles invisosque fuisse, ut taedium vitae ceperint necemque sibi consciverint.*

²⁸⁸ P. BOYANCÉ, *Les Romains*, cit., 139 ss.; P. VOGLI, *Diritto sacro romano in età arcaica*, in *SDHI*, XIX, 1953, 49 ss.

²⁸⁹ Cfr. paragrafo 3.

²⁹⁰ L. LOMBARDI, *Dalla 'fides'*, cit., 261 ss.

²⁹¹ G. AGAMBEN, *Il Sacramento*, cit., 9.

²⁹² S. ROSSARO, *Genealogia*, cit., 454.

rapporto triadico con una normativa che rispecchia sia l'ambito religioso che quello sociale da cui origina.

Ulteriore evidenza della forte commistione fra il *iusiurandum* e la *fides* sta nella già menzionata ritualità, nonché nella simbologia e nella gestualità che accompagna entrambi gli istituti oggetto dell'analisi. Parlo di *iusiurandum* considerandolo come l'accezione generale del giuramento dagli albori della civiltà romana sino oltre alla fine dell'Impero d'Occidente, conscio tuttavia delle differenti specificazioni che interessano l'istituto: *iusiurandum* sarebbe infatti il giuramento effettuato durante la contesa giudiziale, poi appunto esteso a definire l'atto in veste generale; la forma più antica del fenomeno di cui si ha testimonianza è invece il *sacramentum*, la cui funzione era quella di rendere sacra una promessa, i cui primi riscontri sono riferibili al *sacramentum militiae*, antico rito di reclutamento svolto in Campidoglio; infine è da menzionare anche il *iuramentum*, espressione più recente e derivante da un'evoluzione etimologica di *iusiurandum*, tendenzialmente indicante il giuramento stragiudiziale²⁹³. L'ambito rituale del giuramento, come è già stato osservato, deriva dall'aspetto prettamente religioso del fenomeno e concerne il rigoroso formalismo che i Romani destinavano all'ambito sacro quanto all'ambito giuridico; sembra essere quindi naturale come l'istituto che maggiormente colleghi questi due settori sia caratterizzato da un tratto a essi comune. Il simbolismo e la gestualità rappresentativi di *fides* e del *iusiurandum* sono, per certi aspetti, tangenti se non addirittura combacianti: una delle tipologie più antiche²⁹⁴ nonché più conosciute del giuramento è quella del *per Iovem lapidem*²⁹⁵, specialmente utilizzato nell'ambito del diritto pubblico²⁹⁶. Tale modalità qualifica il giuramento come un atto complesso, in quanto per la sua realizzazione erano richiesti più

²⁹³ S. TONDO, *Il 'sacramentum militiae' nell'ambiente culturale romano-italico*, in *SDHI*, XXIX, 1963, 1 ss.; G. FREYBURGER, *'fides'*, cit., 200 ss.; T. DEMPSTER, *De iuramento civili*, III, Bologna, 1623, 12 ss.; C. BERTOLINI, *Il Giuramento*, cit., 5 ss.; S. ROSSARO, *Genealogia*, cit., 439 ss.

²⁹⁴ Apul. *Socr.* 132: *iurabo per Iovem lapidem Romano vetustissimo ritu*.

²⁹⁵ A. CALORE, *'Per Iovem'*, cit., 37 ss.; G. DUMÉZIL, *La religion*, cit., 545 ss.

²⁹⁶ C. BERTOLINI, *Il Giuramento*, cit., 39.

elementi: innanzitutto la recita di un'articolata formula, la quale includeva un elemento di *actio* avente i suoi punti centrali nella gestualità della *manus* e nel *lapis silex*, in quanto il giurante era tenuto ad afferrare tale oggetto di valenza religiosa al termine della formula rituale, con la finalità simbolica di invocare Giove; ma altresì componeva il giuramento anche l'auto maledizione del giurante in caso di mancata ottemperanza o violazione dell'impegno assunto²⁹⁷. Circa il *lapis silex*, la pietra rappresenta il veicolo della saetta ed è a essa equiparata²⁹⁸; insieme alla folgore, infatti, raffigura il potere di Giove²⁹⁹, non a caso dio protettore dei giuramenti in quanto divinità celeste, capace di vedere ogni cosa dal cielo e altrettanto capace di punire efficacemente lo spergiuro mediante il fulmine³⁰⁰. A riguardo della *manus*, mi preme non ripetere quanto già precedentemente analizzato circa l'importanza e il simbolismo carico di valore in relazione a tale arto per *fides*³⁰¹, ma semplicemente evidenziare la coincidenza che proprio la mano destra risulti essere protagonista del rituale specifico di tale giuramento.

L'utilizzo di elementi simbolici concernenti l'apparato giuridico 'celeste' insieme all'arto che per definizione viene qualificato come sede fisiologica della *fides*, permette di sottolineare nuovamente l'unione e la mescolanza tra valori religiosi e valori sociali: è lo stesso Giove, garante cosmico degli impegni assunti mediante *iusiurandum*, che attribuisce al giuramento un valore morale socialmente condiviso. Nella logica di questa tipologia di giuramento, similmente al racconto narrato da Ovidio riguardante Numa e il Padre degli dèi, è quest'ultimo che, nella sua piena divinità, dimostra la sua *fides*; coloro che lo seguono in questo esempio decidono di vincolarsi a immagine del dio e sono tenuti a dimostrare quindi una *fides* che deve essere onorata e rispettata parimenti a come sarebbe rispettata quella della divinità³⁰². Il vincolarsi di fronte

²⁹⁷ S. ROSSARO, *Genealogia*, cit., 448.

²⁹⁸ P. BOYANCÉ, '*fides*', cit., 102; G. DUMEZIL, *L'heritage*, cit., 52 ss.

²⁹⁹ P. DE FRANCISCI, *Primordia civitatis*', Roma, 1959, 319 nt. 911.

³⁰⁰ P. BOYANCÉ, '*fides*', cit., 101 ss.

³⁰¹ Cfr. paragrafi 2 e 4

³⁰² P. BOYANCÉ, '*fides*', cit., 102.

all'autorità di Giove mediante il giuramento ottiene il risultato di rinforzare il valore di *fides*, a cui ciascuna delle due parti contraenti tiene, in particolar modo sotto due aspetti: innanzitutto, sotto l'ambito della trasparenza e della correttezza rispetto agli obblighi assunti, in quanto, come già osservato, nulla sfugge alla chiarezza di Giove; inoltre, mediante il giuramento si ha la certezza di ottenere giustizia in caso di scorrettezza o inottemperanza della controparte, poiché se l'uomo non è dotato di mezzi sufficienti a garantire una certa rettificazione del torto, Giove, con la sua forza e il suo fulmine è perfettamente capace di punire l'ingiusto³⁰³. In sintesi, è possibile osservare come l'uomo intenda trovare, nell'atto del giuramento, una garanzia che potremmo definire assoluta: soprattutto nella logica religiosa di affidarsi all'essere che, più di ogni altro, si qualifica come il più capace e adatto al ruolo di testimone, giudice e punitore. In questo modo si garantisce contro ogni proprio eventuale errore, concedendo allo stesso tempo a colui che riceve il giuramento la propria *fides*, la fiducia e l'assicurazione che quanto detto sarà rispettato; proprio grazie alla *fides* divina, si crea uno scambio tra le *fides* dei contraenti. Ciò ci riporta all'idea di *fides* come garanzia per come concepita da Fraenkel e in questo contesto forse riscontra la sua maggior conferma: un popolo che esalta i valori di stampo religioso attribuendo a essi efficacia sociale, non può trovare maggior conferma circa l'ottemperanza degli impegni assunti se non in una virtù confermata e rispettata anche nell'ordinamento divino.

La prospettiva secondo la quale il giuramento è da intendersi come punto di congiunzione tra *fides* e religione nell'epoca arcaica viene altresì supportato da una specifica figura i cui contorni non sono delineabili con certezza: *Dius Fidius*. Come già riportato, non vi è certezza circa una chiara origine di tale divinità, ma si può affermare con sicurezza che essa fosse la divinità posta a tutela del

³⁰³ P. BOYANCÉ, '*fides*', cit., 103.

giuramento e dell'impegno assunto con *fides*; ciò forse si spiega leggendo quanto riportato da Varrone nel *de lingua latina*:

Varr. *ling. lat.* 5.66: *Hoc idem magis ostendit antiquius Iovis nomen: nam olim Diovis et Diespiter dictus, id est dies pater; a quo dei dicti qui inde, et dius et divum, unde sub divo, Dius Fidius. Itaque inde eius perforatum tectum, ut ea videatur divum, id est caelum. Quidam negant sub tecto per hunc deierare oportere. Aelius Dium Fidium dicebat Diovis filium, ut Graeci Dioskopon Castorem, et putabat hunc esse Sancum ab Sabina lingua et Herculem a Graeca.*

Secondo l'autore, *Dius Fidius* deriverebbe da una deformazione di *Diovis filium*, andando così a qualificare la divinità in questione come uno dei figli di Giove: proprio dal padre avrebbe ricevuto la potestà sui fenomeni celesti e il compito di vegliare sul rispetto del *iusiurandum*. La formula del giuramento per *Dius Fidius* non richiede la presenza di un oggetto sacro come il *lapis silex*, ma il legame con l'ambito celeste della divinità emerge comunque nell'aspetto rituale: la recita del giuramento doveva infatti avvenire nella stanza della casa che presentasse un'apertura quadrata al centro del soffitto (*perforatum tectum*), in modo da esprimere simbolicamente il contatto diretto con il dio nel cielo³⁰⁴.

Esempi di invocazioni a tale divinità non sono molto presenti in letteratura, ma possiamo comunque ricordare:

Plaut. *Asin.* 23: *Per Dium Fidium quaeris: iurato mihi video necesse esse eloqui quidquid roges.*

Altra teoria, i cui punti focali sono condivisi da Boyancé³⁰⁵, Freyburger³⁰⁶ e Lombardi³⁰⁷, vede come *Dius Fidius* sia fondamentalmente «une hypostasie

³⁰⁴ S. ROSSARO, *Genealogia*, cit., 448; D. SABBATUCCI, *La religione di Roma antica: dal calendario festivo all'ordine cosmico*, Milano, 1999, 242 ss.

³⁰⁵ P. BOYANCÉ, '*fides*', cit., 98 ss.

³⁰⁶ G. FREYBURGER, '*fides*', cit., 290 ss.

³⁰⁷ L. LOMBARDI, *Dalla 'fides'*, cit., 152 ss.

archaïque de Jupiter»³⁰⁸, andando in questo modo a spiegare il motivo dei tratti condivisi con Giove, sia in merito ai poteri, sia in merito alla funzione di garante degli impegni assunti. Concezione ripresa poi anche da Sabbatucci³⁰⁹, il quale ritiene che *Dius Fidius* altro non sia che la ‘permanenza’ dell’aspetto animistico nella religione romana del culto di Giove: nel processo di «romanizzazione»³¹⁰ di tale divinità, infatti, si sarebbe separata la sua parte maggiormente legata all’aspetto naturale, che non poteva venire semplicemente annullata. Attestata la sua arcaicità e vicinanza al mondo celeste, si può affermare senza ombra di dubbio che *Dius Fidius* è il dio del giuramento. Egli è altresì il dio della *fides*, o quantomeno una delle forme divinizzate della *fides* stessa³¹¹ e il rapporto che ha con essa viene definito con: «*Fidius* stava al giuramento così come *Fides* stava all’osservanza della materia giurata»³¹²; *fides* chiaramente riguarda la lealtà, la fiducia, l’onore e l’affidabilità che risultano essere propri di una persona e che si manifestano nella coerenza delle sue azioni. Era il parametro da utilizzare nell’ambito comportamentale affinché, tanto agli occhi dei propri concittadini quanto a quelli delle popolazioni vicine, effettivamente ci si potesse distinguere come individui propriamente appartenenti alla *civitas*. La conclusione che ne possiamo trarre è diretta e semplice: il giuramento per *Dius Fidius* altro non è se non una duplice conferma dell’intenzione rivolta a mantenere la propria parola; la specifica invocazione rivolta alla divinità che, letteralmente, si ritiene essere la divinità del giuramento e della *fides* non fa altro che reiterare il messaggio secondo cui la vincolatività del *iusiurandum* deriva tanto dall’ambito religioso, in cui vi è un sincero timore delle ripercussioni legate all’ira del dio, quanto all’ambito sociale in cui lo spazio acquisito dall’*ethos* si qualifica ormai come intrinseco nella società romana.

³⁰⁸ G. FREYBURGER, ‘*fides*’, cit., 290.

³⁰⁹ D. SABBATUCCI, *La religione*, cit., 243 ss.

³¹⁰ D. SABBATUCCI, *La religione*, cit., 244.

³¹¹ A. ERNOUT, A. MEILLET, *Dictionnaire*, cit., 252.; D. SABBATUCCI, *La religione*, cit., 391 ss.

³¹² D. SABBATUCCI, *La religione*, cit., 392.

Con l'avanzare del tempo, con il mutare delle convinzioni e delle credenze religiose, ciò che rimane costante nel giuramento è proprio la *fides* in esso accentrata: ciò risulta essere la riprova che a qualificare tale istituto non sia unicamente l'aspetto religioso. Il giuramento come fenomeno generale, infatti, trova la sua fondatezza su di un valore che potremmo definire come il risultato di una 'sottesa comunanza di credenze' tra i soggetti che ne sono legati: senza ombra di dubbio, la religione risulta essere un tratto comune a molte, se non a tutte, le popolazioni e proprio per questo in più società si fa appello alle credenze religiose condivise per rafforzare la propria parola mediante il giuramento³¹³. A Roma, questo non appare sufficiente, o quantomeno non appare esclusivo nel determinare la vincolatività del legame instaurato mediante *iusiurandum*: ce ne dona testimonianza Polibio, la cui esperienza come ostaggio a Roma gli consente di porre un parallelismo fra i valori della società romana con quelli della sua terra d'origine. In particolar modo si sofferma nell'esaltare la *fides* romana a discapito della reputazione dei suoi compatrioti: descrive infatti nelle sue *Storie*³¹⁴ come il giuramento non fosse un deterrente sufficiente a impedire che gli alti burocrati e i gestori dei pubblici fondi si intascassero una parte del danaro, proprio per questo in Grecia si doveva ricorrere a un complesso sistema di garanzie, testimonianze e sigilli per impedire la commissione di tale reato. A Roma, invece, la gestione dei pubblici fondi viene descritta come amministrata con lealtà e correttezza, venendo richiesto solo il giuramento da parte del magistrato incaricato di non violare la *fides* in lui riposta. Il giuramento appare essere quindi sufficiente a garantire il corretto svolgimento delle mansioni pubbliche nella società romana, a differenza di quanto riportato rispetto alla popolazione greca. Tuttavia non possiamo attribuire questo successo al pensiero secondo il quale il popolo romano del II sec. a.C. fosse ancora inserito nel contesto primitivo di un timore reverenziale rivolto a una divinità onniveggente

³¹³ F. ZUCCOTTI, *Il Giuramento*, cit., 109.

³¹⁴ Pol. 6.56.6 ss.

e preposta alla persecuzione dello spergiuro; come sostenuto da Agamben³¹⁵, la reale *vis* del giuramento è la *fides* stessa, che si mantiene immutata nel modo di pensare e di agire del *bonus cives*.

In dottrina non sembrano nascere tensioni nell'attribuire al giuramento una forte valenza tanto nell'ambito religioso quanto nell'aspetto sociale e giuridico in quella che potremmo definire come la sua 'prima' fase. Si tratta pur sempre di un periodo temporale fatto coincidere con i primi secoli di Roma: una società arcaica e naturalmente pre-repubblicana, ove il potere giuridico nonché politico era strettamente connesso con l'ambito religioso della comunità. Vi sono invece forti dubbi e differenti opinioni tra gli studiosi di diritto e di storia antica³¹⁶ circa l'evoluzione della natura del *iusiurandum* nell'epoca repubblicana: due sono, fondamentalmente, le linee di pensiero che emergono in proposito.

La prima, sostenuta principalmente da Bertolini e ripresa poi da Calore, ritiene che fra il VI e il IV sec. a.C. il mutamento della struttura politica da monarchica a repubblicana comportò a sua volta un'evoluzione dello status dei *cives*, non più strettamente subordinati all'autorità regale e sacrale del monarca, ma più attivi sul piano politico e giuridico. Ciò si manifestò concretamente nell'emanazione delle XII Tavole nella metà del V sec. a.C., ma altresì nella necessità da parte dei pontefici, per tradizione portatori del sapere religioso-giuridico trasmesso oralmente, di confrontarsi con la nuova legislazione decemvirale, implicando come conseguenza l'affinazione del tecnicismo relativo all'*interpretatio*, non potendosi più basare unicamente su nozioni di derivazione sacrale³¹⁷. L'utilizzo sempre maggiore della scrittura contribuì in larga parte al declino del sapere nascosto ed esclusivo dei pontefici; l'efficacia dell'azione giuridica non fu più strettamente legata alla formulazione verbale e della

³¹⁵ G. AGAMBEN, *Il Sacramento*, cit., 32.

³¹⁶ A. CALORE, *'Per Iovem'*, cit., 152 ss.; F. ZUCCOTTI, *Il Giuramento*, cit., 24 ss.; P. VOGLI, *Diritto*, cit., 46 ss.; G. AGAMBEN, *Il Sacramento*, cit., 31 ss.; A. DI PIETRO, *La 'fides'*, cit., 548 ss.; C. BERTOLINI, *Il Giuramento*, cit., 8 ss.

³¹⁷ A. CALORE, *'Per Iovem'*, cit., 153.

gestualità tout-court, ma divenne conseguenza del riconoscimento da parte dell'ordinamento cittadino stesso, quindi dagli stessi *cives*, delle formule derivanti dalla tradizione. Ne abbiamo riscontro nella testimonianza data da Pomponio in epoca posteriore:

D. 1.2.2.6: *Et ita eodem paene tempore tria haec iura nata sunt: lege duodecim tabularum ex his fluere coepit ius civile, ex isdem legis actiones compositae sunt. Omnium tamen harum et interpretandi scientia et actiones apud collegium pontificum erant, ex quibus constituebatur, quis quoquo anno praeesset privatis.*

Da questo sarebbe derivata, secondo tale teoria, una nuova «razionalità»³¹⁸ del diritto, dove le formule di natura magico-religiosa non erano più costitutive della certezza nell'agire giuridico, in quanto sostituite dalla *lex*; a sua volta ciò avrebbe comportato una consequenziale nonché inevitabile revisione di ciò che costituiva *ius*, non più strettamente coincidente con la concezione del *fas*³¹⁹. Ciò ovviamente interessò anche l'ambito del giuramento, ove la gestualità rituale nonché la diretta invocazione alla divinità interessata fecero perdere al *iusiurandum* la funzione che viene definita come 'creatrice' di rapporti giuridici: si mantiene l'osservanza della formalità, ma «col decadere della religione e dei costumi il rispetto e la venerazione pel giuramento si vennero affievolendo»³²⁰. A riprova del deterioramento dell'importanza della sacralità nonché inviolabilità associata al giuramento in età repubblicana, è da ricordare il nuovo regime cui fu sottoposta la *condicio iusiurandi* negli atti *mortis causa* sul finire della repubblica:

D. 28.7.8: *Quae sub condicione iurisiurandi relinquuntur, a praetore reprobantur: providit enim, ne is, qui sub iurisiurandi condicione quid accepit, aut omittendo condicionem perderet hereditatem legatumve aut cogeret turpiter accipiendi*

³¹⁸ A. CALORE, 'Per Iovem', cit., 153.

³¹⁹ S. ROSSARO, *Genealogia*, cit., 440 ss.

³²⁰ C. BERTOLINI, *Il Giuramento*, cit., 8.

condicionem iurare. Voluit ergo eum, cui sub iurisiurandi condicione quid relictum est, ita capere, ut capiunt hi, quibus nulla talis iurisiurandi condicio inseritur, et recte... De hoc iureiurando remittendo non est necesse adire praetorem: semel enim in perpetuum a praetore remissum est nec per singulos remittendum.

L'intenzione del pretore, mediante questo editto, era quella di evitare sia la perdita dell'eredità o del legato dovuta alla voluta omissione della condizione, sia l'acquisto del *relictum* a seguito di un'ingiuriosa prestazione del giuramento; soluzione raggiunta mediante il procedimento di remissione che conseguì la cancellazione della *condicio iurisiurandi* in perpetuo, a prescindere dalla liceità del contenuto giurato. Continuando lungo questo ragionamento, l'unico motivo per cui l'efficacia del giuramento si mantenne, quantomeno sulla forma, legata alle radici magico-religiose che avevano contraddistinto lo *iurisiurandum* più antico è da ricercarsi in motivazioni di stampo politico: secondo Bertolini infatti, in epoca repubblicana la *pietas* era ormai scomparsa da tempo, almeno intesa come valore genuino sentito a livello sociale, mentre permanevano immutati il terrore e le forti superstizioni di matrice religiosa, fomentati dalle classi dominanti per controllare e placare l'irrompere delle passioni popolari. A riprova di ciò sono riportate le testimonianze di Polibio, il quale nel sesto libro delle *Storie* riporta come «ciò che fece la salvezza di Roma fu la paura esagerata degli Dei... ; siccome la folla é piena di passioni sfrenate, bisogna raffrenarla colla paura dell' ignoto, con tutto questo apparecchio di finzioni spaventevoli»³²¹; ma anche viene ricordato come lo stesso pontefice Scevola trovò che la religione popolare altro non era che un tessuto di sciocchezze, che l'uomo sensato rispettava unicamente nell'interesse della *respublica*³²². Ancora, sotto Augusto, Varrone esplicita il suo disprezzo nei confronti della venerazione degli dèi dei suoi avi e ritiene che, qualora avesse dovuto riformare lo Stato, avrebbe determinato gli dèi e i loro nomi in base a una formula naturalistica; nondimeno, manifesta la necessità di

³²¹ Pol. 6.56.

³²² V. DURUY, *Histoire des Romains (nouvelle édition)*, III, Graz, 1970, 397 ss.

conservare le divinità insieme alle cerimonie assurde a esse associate, in quanto ritiene che il popolo debba riconoscere come vere delle falsità e, viceversa, delle verità come menzogne³²³. In mezzo alla «corruzione del costumi ed alla decadenza della religione»³²⁴ gli unici aspetti che mantennero in vita il giuramento sono qualificati come nettamente negativi, legati alla morbosità del terrore religioso inculcato alla popolazione mediante la propaganda della classe politica dirigente. Tale teoria, per quanto necessariamente faccia emergere con chiarezza quali possono essere stati i punti critici negativi dell'evoluzione di un fenomeno marcatamente religioso in un'epoca che muta l'orientamento circa i valori sociali che ritiene primari, nondimeno mortifica le virtù propagandate da molto tempo mediante le leggende e i racconti divenuti patrimonio storico collettivo dei Romani, attraverso una cinica visione politicocentrica finalizzata all'evidenziazione dei giochi di potere che contraddistinsero la Repubblica e il Principato. Per quanto questo possa essere stato vero, non credo rappresenti pienamente il percorso evolutivo del significato del giuramento.

La seconda linea di pensiero³²⁵, che onestamente ritengo di dover avvalorare, muove le proprie argomentazioni invece da un semplice ragionamento: nonostante il cambiamento che, nei secoli repubblicani, ha investito l'assetto politico, sociale nonché giuridico della *societas* romana sia innegabile, i valori che avevano contraddistinto lo *iusiurandum* come saldo vincolo di assicurazione, lealtà e fiducia non vanno a perdersi nella presunta corruzione del *mos maiorum*, ma mutano insieme alla società stessa, pur riuscendo a mantenere il loro nucleo di garanzia inalterato. La prima considerazione da compiere riguarda il mantenimento dell'esaltazione di virtù come *fides* e *pietas*, tanto nell'ambito letterario quanto in quello poetico, in epoche posteriori alla

³²³ Agost. *civ.* 6.41.

³²⁴ C. BERTOLINI, *Il Giuramento*, cit., 17.

³²⁵ Principalmente mi riferisco a quanto espresso in: G. AGAMBEN, *Il Sacramento*, cit., 6 ss.; F. ZUCCOTTI, *Il Giuramento*, 3 ss. e 45 ss.; P. VOCI, *Diritto*, cit., 40 ss.; A. DI PIETRO, *La fides*, cit., 516 ss.; P. BOYANCÉ, *Les Romains*, cit., 135 ss.

Roma monarchica: secondo Boyancé³²⁶, il rivendicare da parte dei Romani l'antichità e la persistenza di *fides* come valore condiviso all'interno della comunità non si qualifica come un episodio di 'ipocrisia collettiva', ma come un sincero tentativo di mantenere una reputazione all'altezza dei *mores* trasmessi dai virtuosi e leggendari antenati cui ciascuna famiglia romana faceva riferimento.

Questo non significa che il mutamento a livello sociale, e soprattutto morale, non fosse percepito dai contemporanei dell'epoca anche nei suoi aspetti più negativi: come già ricordato, Cicerone³²⁷ stesso è ben conscio che la centralità del giuramento non stia più nel timore dell'ira degli dèi, *quae nulla est*; nondimeno ciò non deve significare il completo abbandono della *pietas* come virtù da seguire, in quanto ciò comporterebbe la caduta di uno dei due pilastri che, insieme a *fides*, sostengono la *iustitia*:

Cic. *nat.* 1.4: *atque haut scio, an pietate adversus deos sublata fides etiam et societas generis humani et una excellentissima virtus iustitia tollatur.*

Nel giuramento, da intendersi come massima espressione di un impegno assunto tanto a livello pubblico quanto nei rapporti fra privati, si assiste a un fenomeno quantomeno ironico: la *fides* supplisce alla mancanza di fede, pur non andando mai a sostituirla completamente; la validità del vincolo giurato mantiene le sue radici su un suolo sacro, ma matura i suoi frutti sul piano etico e giuridico. I dettami da seguire circa il comportamento di colui che è vincolato rispetto un obbligo assunto traslano dall'essere giustificati sul piano celeste e ultraterreno al piano interiore della coscienza e della moralità:

Cic. *Q. Rosc.* 44: *Qui enim deprecatione deorum, non conscientiae fide commouetur?*

Anche nell'ambito poetico non mancano esempi di come le virtù 'primigenie' di Roma fossero da considerarsi il più efficace rimedio alla

³²⁶ P. BOYANCÉ, *Les Romains*, cit., 138.

³²⁷ Cfr. Cic. *off.* 3.104 ss.

decadenza dei costumi, in primis la *fides*: secondo Catullo essa è *sanctam*, da porsi in parallelo alla virtù propria dell'*homo pius*.

Cat. *Carm.* 1.5.5: *Cum (homo) se cogitat esse pium nec sanctam violasse fidem*

Ancora una volta siamo testimoni della valorizzazione dei due principi astratti teoricamente qualificabili come anacronistici rispetto la perdita della 'fede spirituale' nelle divinità del pantheon, ma che rimangono invece come punti cardinali da seguire per aspirare a eguagliare il modello comportamentale valorizzato in epoca tardorepubblicana.

Questo si traduce e si trasmette anche in materia di giuramento, sia per quanto riguarda il mantenimento delle forme rituali, sia per quanto attiene al significato intrinseco dell'istituto stesso. In merito al rispetto delle forme rituali, basti pensare al giuramento compiuto mediante il contatto con la statua o l'altare della divinità che si intende evocare: si tratta di una prassi presente nella società romana fin dal II sec. a.C.³²⁸: in particolar modo, Dionigi di Alicarnasso³²⁹ nelle *Antichità romane* ritiene venisse frequentemente utilizzato nella stipula di accordi aventi finalità commerciali nel Foro Boario. Ora, l'utilizzo di tale modalità di giuramento non solo risulta essere mantenuto sino alla fine della Repubblica, ma vediamo altresì come nel tempo venga esteso e quasi generalizzato l'utilizzo di questa formula, non più ristretta all'ambito commerciale. Un esempio di ciò è già stato oggetto della nostra analisi³³⁰: nel *Rudens* di Plauto, il protagonista Gripo, per essere certo delle intenzioni di Labrax, impone a quest'ultimo di toccare l'altare di Venere e, così facendo, di giurare la propria volontà di consegnargli una somma in danaro nel momento in cui avesse restituito il baule perduto³³¹; l'utilizzo di questo giuramento si estende, pur non supportato da effettiva copertura legale, anche all'ambito probatorio processuale della tarda

³²⁸ A. CALORE, *'Per Iovem'*, cit., 21 ss.

³²⁹ Dion. 1.40.6.

³³⁰ Cfr. cap. 2 par. 4.

³³¹ Plaut. *Rud.* 1322 ss.

Repubblica: nella difesa dell'ex pretore Lucio Valerio Flacco da accuse di concussione ed estorsione, Cicerone lascia intendere che il giuramento compiuto toccando l'altare avesse una valenza probatoria superiore alla scrittura:

Cic. *Flacc.* 90: *is cui, si aram tenens iuraret, crederet nemo, per epistulam quod volet iniuratus probabit?*

Persino l'ambito strettamente politico sembra essere influenzato dalla necessità persistente di rispettare le antiche e sacre forme rituali del giuramento: viene infatti narrato da Plutarco³³² che Silla, nell'88 a.C., costrinse il suo avversario Lucio Cornelio Cinna, divenuto console, a prestare giuramento. La formula che venne utilizzata presenta molti elementi di consonanza con il giuramento *per Iovem lapidem*, pur non essendo perfettamente a esso congruente: Cinna infatti si impegnò ad essere fedele a Silla, con altresì l'auto maledizione di essere esiliato dalla città nell'eventualità di dimostrarsi uno spergiuro; durante la pronuncia di tali parole il neo console avrebbe tenuto in mano una pietra, non dissimile dal *lapis silex*, scagliandola poi lontano nel momento dell'*execratio*, simbolicamente connessa all'ipotetico e sciagurato allontanamento dall'Urbe dello stesso Cinna.

Il giuramento nel suo rituale 'liturgico' viene mantenuto, almeno formalmente, anche nel primo secolo del Principato: ne dà testimonianza Virgilio, il quale descrive nel dodicesimo libro dell'*Eneide* la modalità mediante la quale viene concluso il reciproco patto di alleanza tra Enea e Latino; l'autore, esperto dell'antica tradizione romana sulla conclusione dei *foedera*³³³, fa sancire l'accordo fra i due epici personaggi mediante un giuramento. Re Latino infatti, con la mano destra rivolta verso il cielo e l'altra toccando l'altare sacro agli dèi, pronuncia:

³³² Plut. *Sull.* 10.7.

³³³ G. LURASCHI, 'foedus', in *Enciclopedia Virgiliana*, 1985, II, 547.

Vir. *Aen.* 12.195 ss: *Tango aras, medios ignis et numina testor*

Una diversa prospettiva viene offerta a quasi cento anni di distanza: maggiormente critico rispetto la religiosità del giuramento appare infatti essere Giovenale, il quale nella tredicesima *Satira* dipinge una società romana del II secolo avvezza allo spergiuro, soprattutto se diretto a scopo di lucro. Il tema su cui insiste particolarmente l'autore non è infatti il sacrilegio dato dall'aver trasgredito l'autorità divina, in quanto si giura sull'altare pur essendo ben convinti che nessun dio sia chiamato a testimone³³⁴, ma l'aver violato la *fides*³³⁵; nel rapporto triadico descritto del giuramento, la garanzia offerta dalla punizione derivante dall'autorità divina appare ormai sbiadita e flebile, eppure ancora emerge un fattore di scandalo derivante dalla trasgressione rivolta a un vincolo che ancora può definirsi 'sacro', il vincolo della *fides*.

Per quanto attiene al significato intrinseco del giuramento, sia in relazione alla sua correlazione con *fides*, sia come essi venissero percepiti in un'epoca di cambiamento politico, morale e sociale, l'esempio migliore non deriva dal passaggio dall'epoca monarchica a repubblicana, ma nel periodo colmo di incertezze che caratterizzò la transizione da Repubblica a Principato. Parlo di incertezze riferendomi a livello costituzionale, in quanto ancora né il Senato né il popolo romano erano ben sicuri dell'assetto politico che avrebbe assunto la *respublica* dopo la vittoria di Ottaviano contro Marco Antonio. Il futuro *princeps* avrebbe infatti potuto reinstaurare formalmente la monarchia, oppure affidare il futuro politico di Roma interamente al Senato; come è ben noto, l'astuzia politica di Augusto gli concesse di divenire il primo imperatore pur qualificandosi formalmente come il più strenuo difensore della Repubblica e dei suoi valori. Al centro di questi, come è più volte stato ripetuto, si ergevano la *fides* e la *pietas*, il rispetto della parola data e il rispetto dell'autorità divina;

³³⁴ Iuv. 13.34 ss.

³³⁵ Iuv. 13.5 ss.

Augusto infatti ottenne la legittimazione del suo pieno potere mediante un giuramento, in specifico un giuramento avente ad oggetto la *fides* che il Senato e i Comizi in Italia gli tributavano, nonché da votazioni di natura plebiscitaria derivanti dalle province occidentali, queste ancora in occasione della guerra contro Antonio³³⁶:

Aug. r. gest. 25: Iuravit in mea verba tota Italia sponte sua, et me belli quo vici ad Actium duces depoposcit; iuraverunt in eadem verba provinciae Galliae, Hispaniae, Africa, Sicilia, Sardinia.

34: In consulatu sexto et septimo, postquam bella civilia exstinxeram, per consensum universorum potitus rerum omnium, rem publicam ex mea potestate in senatus populique Romani arbitrium transtuli.

6: senatu populoque Romano consentientibus ut curator legum et morum summa potestate solus crearer

Che si tratti di propaganda e che in realtà il potere politico di Augusto si fondasse sulle vittorie militari ottenute, sull'influenza che aveva sul popolo e sugli intrecci politici che aveva saputo tessere in Senato, sembra più verosimile, ma è ininfluenza ai fini della nostra analisi. L'aspetto rilevante, infatti, è la tipologia di motivazioni utilizzate nella giustificazione del suo pieno potere, in quanto è ciò che 'legittima' la sua sostanziale autocrazia, ciò che viene considerato come valido a livello sociale, politico, religioso e giuridico per giustificare un potere quasi assoluto: i giuramenti da parte del Senato e *per consensum universorum* sono qualificabili come idonei, sufficienti ed efficaci nella costruzione della figura del primo imperatore. È poi famosa l'affermazione di Augusto in cui sostiene di aver avuto una maggior *auctoritas*, ma non una *potestas* superiore rispetto a quella esercitata dei suoi 'colleghi' magistrati:

³³⁶ A. CALORE, *Il Giuramento*, cit., 22 ss.

Aug. r. gest. 34: *Post id tempus auctoritate omnibus praestiti, potestatis autem nibilo amplius habui quam ceteri qui mihi quoque in magistratu conlegae fuerunt.*

Tale asserzione in realtà non sembra essere completamente frutto della falsa modestia del *princeps* o della propaganda imperiale: egli infatti godeva di numerosi e ampi rapporti di clientela e patronato nei confronti sia di città che comunità extra italiche³³⁷ dai quali conseguivano legami saldi, volti a rinforzare la sua posizione politica; questa tipologia di relazioni rientra nell'ambito della *deditio*, come già visto un istituto le cui origini e il cui funzionamento risultano essere basati pressoché interamente sul concetto di *fides*³³⁸, e la cui formulazione invece risulta essere strutturata sulla base del giuramento. Sia quindi 'formalmente', in riferimento alle deleghe concesse dagli organi politici e amministrativi romani, sia concretamente, mediante la struttura di rapporti economici e sociali instaurati direttamente da Augusto, il potere politico del *princeps*, al tramonto della Repubblica, veniva in essere anche grazie all'importanza attribuita alla virtù della *fides* tanto sul piano giuridico, quanto sul piano politico e sociale.

Concludendo, risulta essere innegabile un forte cambiamento avente ad oggetto il *quid* costituente il centro della religiosità per come percepita dai Romani: la 'laicizzazione' degli istituti appartenenti all'area giuridico-sacrale va di pari passo con il crescere dell'autorità dello Stato, prima nel suo assetto repubblicano e poi imperiale³³⁹. Il declino della certezza circa l'esistenza di divinità aventi il ruolo di giudici ed esecutori di sanzioni nei confronti di coloro che infrangono il giuramento viene meno, ma ciò non si traduce nell'immediata estinzione dei valori appartenenti alla società romana fin dai suoi albori. Questo perché è l'uomo a riconoscersi come protagonista della vita sociale e giuridica,

³³⁷ V. ARANGIO-RUIZ, *Storia del diritto romano*, Napoli, 1994, 220 ss.; A. CALORE, *Il Giuramento*, cit., 22 ss.

³³⁸ Cfr. L. LOMBARDI, *Dalla 'fides'*, cit., 47 ss.; P. BOYANCÉ, *La main*, cit., 125 ss.; V. BELLINI, *'Deditio'*, cit., 447 ss.

³³⁹ P. VOCI, *Diritto*, cit., 100.

diventando maggiormente fiducioso e altrettanto responsabile verso gli altri membri della comunità: è la stessa *societas* che pretende un certo contegno e un determinato modo di comportarsi dagli individui. La religiosità tuttavia non muore, ma muta struttura: in ambito repubblicano, il rispetto della religione si mantiene in quanto l'atto con valenza giuridica o politica deve godere del 'placet' divino, pur restando un atto laico; la ritualità religiosa assume un forte valore in quanto legata alla tradizione, il cui rispetto risulta essere fondamentale in particolar modo per coloro intenzionati nel voler intraprendere la carriera politica. Il legalismo religioso muta in particolar modo proprio nella concezione del *iusiurandum*: le sanzioni che sono previste per la sua violazione non sono più di carattere religioso, ma di natura prettamente giuridico-sociale, che vanno a colpire la coscienza e vanno a coprire di *ignominia* il *nomen* dello spergiuro, da cui derivano forti conseguenze negative tanto sul piano delle sanzioni giuridiche quanto sul piano delle 'punizioni indirette' percepite a livello sociale. Questo perché, pur venendo meno il soggetto divino che risultava garanzia assoluta nell'ottemperanza dell'obbligo assunto, va a rafforzarsi, quasi per riequilibrare lo scompenso, la forza cogente di *fides*, da intendersi sia nella fiducia data e ricevuta, sia nella richiesta di garanzia e nell'accettazione di forti ripercussioni nel caso di inadempienza, il tutto definito in un'intricata dinamica che vincola i contraenti al rispetto di un'entità la cui sacralità deriva, oltre che dalla sua formale mistificazione, dalla sincera devozione percepita nei suoi confronti da tutti i cittadini propriamente virtuosi.

Conclusioni

La disamina finora compiuta del concetto di *fides*, per quanto parziale, spero possa aver trasmesso un'idea di quelli che ritengo essere i suoi tratti maggiormente interessanti: la sua inossidabilità e la sua malleabilità. Per quanto possa sembrare un ossimoro, in realtà le due caratteristiche sono perfettamente conciliabili e, anzi, dipendenti l'una dall'altra: il concetto che sta alla base del vocabolo *fides* è molto più antico del termine latino stesso³⁴⁰ e il suo significato, seppure con sfumature diverse e mediante una pluralità di termini distinti, permane ancora oggi. Questo perché ciò che noi andiamo a qualificare con *fides* traduce il fortemente complesso sistema di necessità che ha da sempre caratterizzato il sistema relazionale dell'uomo, in specifico con riferimento all'esperienza dell'accordo o del contratto primigenio: a un estremo, la volontà di dimostrare la propria disponibilità così come le proprie buone intenzioni nel compiere quanto dovuto sulla base di un qualsiasi tipo di impegno, dal più informale al più solenne; all'altro, la necessità di sentirsi garantiti, protetti ed eventualmente vendicati, nel caso in cui tale impegno non risulti essere rispettato o addirittura venga apertamente violato. Quest'esperienza di 'correttezza comportamentale', per quanto basilare come idea di fondo, si articola e si sviluppa insieme al maturare e al mutare della civiltà: il fulcro rimane solido e intatto, in quanto istintivo, primitivo e naturale, quasi intrinseco al *modus operandi* dell'uomo onesto³⁴¹ nel contesto sociale della civiltà; ciò che si plasma sono i suoi contorni, le sue articolazioni e derivazioni, i suoi usi e le sue applicazioni.

Si presta tanto nel qualificare la correttezza dell'uomo politico in ascesa quanto quella del mercante onesto nel Foro Boario, paragona le virtù degli schiavi all'onestà degli dèi; viene utilizzata nel suggellare un patto internazionale quanto un accordo tra amici. Nei confronti di *fides*, o quantomeno della

³⁴⁰ E. BENVENISTE, *Le vocabulaire*, cit., 115 ss.

³⁴¹ Cfr. L. LOMBARDI, *Dalla 'fides'*, cit., 191.; R. CARDILLI, *'Bona fides'*, cit., 7; P. BOYANCÉ, *Les Romains*, cit., 149.; R. HEINZE, *'fides'*, cit., 142.

moltitudine di significati a essa associati, si è arrivati ad affidare un ruolo primario fin dagli albori della società: dapprima, contemplandola all'interno del giuramento, nella promessa dinanzi agli dèi di assicurare il compimento di quanto stipulato; poi, riconoscendola direttamente nei suoi aspetti 'divini', qualificandola come virtù deificata o come divinità stessa, ma proiettata sulla moralità umana. Infine, attribuendole retroattivamente un ruolo essenziale fin dalla monarchia di Numa, confermando in epoca tardorepubblicana e del primo impero la sua validità nella regolamentazione di situazioni non necessariamente rientranti nella stretta giuridicità, ma comunque fortemente sentite nell'apparato sociale.

L'inserimento di *fides* nell'apparato mitologico risulta essere un ulteriore indicatore della sua importanza e popolarità nel contesto comunitario: la religione romana, infatti, in origine era una religione semplice, ma pragmatica³⁴², volta a giustificare sul piano ultraterreno i principi che la *civitas* protoromana riteneva fondamentali, tipici di una civiltà prettamente agricola e di spirito belligerante. Questo va a motivare la scarsità mitologica che la contraddistingueva ai suoi inizi, ma ci permette altresì di cogliere un importante aspetto nello sviluppo della concezione romana della mitologia stessa: i Romani hanno avuto la facoltà di selezionare accuratamente i valori da implementare nella loro mitostoria. Una selezione orientata a mantenere quelle virtù che potessero sia rientrare nei valori tradizionali del *mos maiorum*, sia qualificarsi come idonee per rappresentare, e talvolta per facilitare, il mutamento sociale che investì la società romana prima nel passaggio dalla monarchia alla democrazia repubblicana e poi al Principato. Rientra pienamente in tale cernita la virtù di *fides*, scelta dai principali esponenti dell'ambito letterario e politico come baluardo per la conservazione della correttezza nel mantenimento della parola data; tradotta in esempi leggendari, con protagonisti sia umani che divini, per

³⁴² P. VOCI, *Diritto*, cit., 92 ss.; G. DUMÉZIL, *La Religion*, cit., 115.

veicolare un concetto estremamente semplice da percepire e manifestare nell'agire concreto, ma assai complesso nella sua definizione teorica.

BIBLIOGRAFIA

- AGAMBEN G., *Il Sacramento del linguaggio: Archeologia del giuramento*, Bari, 2008, 4 ss., 6, 9, 25, 31 ss., 35.
- ARANGIO-RUIZ V., *Storia del diritto romano*, Napoli, 1994, 220 ss.
- ARNAL E. A., *La dextrarum iunctio y su evolución a los anillos de fede. Algunos ejemplos en gemas del Museo Arqueológico Nacional*, in *Boletín del Museo Arqueológico Nacional*, 2020, XXXIX, 140 ss.
- AXTELL H.L., *The Deification of Abstract Ideas in Roman Literature and Inscriptions*, New York, 1907, 7, 20.
- BAYET J., *Histoire politique et psychologique de la religion romaine*, Parigi, 1957, 21 ss., 29.
- BASILE M., *Le metamorfosi di Ovidio: compare il genere umano e l'età dell'oro*, in *Saturnia Tellus*, 31/1/2019.
- BASILE M., *Le metamorfosi di Ovidio: l'Età dell'Argento, del Bronzo e del Ferro*, in *Saturnia Tellus*, 21/4/2019.
- BELLINI V., *Deditio in fidem*, in *Rev. Hist. de Droit Franç. et Étrang.*, 1964, XLII, 447 ss.
- BENVENISTE E., *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, Parigi, 1969, 96 ss., 103 ss., 108 ss., 115 ss., 171 ss., 179, 489.
- BERTOLINI C., *Il giuramento nel diritto privato romano*, Roma, 1967, 1, 5 ss., 8, 17, 39 ss.
- BIENATI L., BOSCARO A., *La narrativa giapponese classica*, Venezia, 2010, 9 ss.
- BOLELLI T., *De antiquissima inscriptione quae Duēni nuncupatur annotationes*, in *Miscellanea di studi linguistici in onore di W. Belardi*, a cura di P. Di Giovine, P. Cipriano, M. Mancini, Roma, 1994, 207 ss.
- BOYANCÈ P., *'fides' et le serment*, Bruxelles, 1962, 94 ss, 98, 101, 102, 103 ss.
- ID., *'Fides Romana' et la vie internationale*, in *Études sur la religion romaine*, Roma, 1972, 105 ss.
- ID., *La main de 'fides'*, in *Études sur la religion romaine*, Roma, 1972, 121, 123 ss., 125, 126, 128.
- ID., *Les Romains, peuple de la 'fides'*, in *Études sur la religion romaine*, Roma, 1972, 135, 136 ss., 138, 149.

- CALORE A., *'Per Iovem lapidem' alle origini del giuramento. Sulla presenza del sacro nell'esperienza giuridica romana*, Milano, 2000, 3 ss., 4 ss., 7, 8, 21 ss., 37 ss., 152, 153, 155 ss.
- CARDILLI R., *'Bona fides' Tra Storia e Sistema*, Milano, 2014, 7, 8 ss.
- CLARK A. F., *Nasica and 'fides'*, in *The CQ*, 2007, LVII, 12.
- COARELLI F., *Il Foro Boario*, Roma, 1988, 287.
- CONTE G. B. - PIANEZZOLA E., *Lezioni di Letteratura Latina*, Milano, 2010, 370.
- DE FRANCISCI P., *'Primordia civitatis'*, Roma, 1959, 319.
- DEGRASSI A., *Inscriptiones Latinae Liberae Rei Publicae I*, Firenze, 1957, 4.
- DEMPSTER T., *De iuramento civili*, III, Bologna, 1623, 12 ss.
- DE SANCTIS G., *Storia dei Romani. I. La conquista del primato in Italia*, Firenze, 1956, 184 ss., 371, 454.
- ID., *Storia dei Romani. III. L'età delle guerre puniche*, Firenze, 1967, 151 ss.
- DI PIETRO A., *La 'fides' pubblica romana*, in *Il ruolo della buona fede oggettiva*, a cura di L. Garofalo, Padova, 2003, 505 ss., 516 ss., 530, 543 ss., 548.
- DUMÉZIL G., *Idee Romane*, trad. it., Genova, 1987, 16, 54 ss., 55, 156,
- ID., *La deuxième ligne de l'inscription de Duenos*, in *Latomus*, 1969, CII, 244 ss.
- ID., *La religion romaine archaïque, suivi d'un appendice sur la religion des Étrusques*, trad. it., Milano, 1977, 115, 139 ss., 371 ss., 390 ss., 545 ss.
- ID., *L'héritage indo-européen a Rome*, Parigi, 1949, 52 ss., 165 ss.
- DURUY V., *Histoire des Romains (nouvelle édition)*, III, Graz, 1970, 397 ss.
- ERNOUT A., MEILLET A., *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Parigi, 2001, 237, 252.
- FERRER MAESTRO J., JOSEP B. N., *La Dextrarum Iunctio Y Su representación En El Registro arqueológico Romano: La Lucerna De Sant Gregori (Burriana, España)*, in *Millars: Espai I història*, 2012, XXXV, 25 ss.
- FIORI R., *'Bona fides'*, in *Modelli teorici e metodologici nella storia del diritto privato*, a cura di R. Fiori, 2008, 240 ss.
- ID., *'Homo sacer'. Dinamica politico-costituzionale di una sanzione giuridico-religiosa*, Napoli, 1996, 155.

- FRAENKEL E., *Zur Geschichte des Wortes 'fides'*, in *RhM*, LXXI, 1916, 187 ss.
- FREYBURGER G., *'fides'. Étude sémantique et religieuse depuis les origines jusqu'à l'époque augustéenne*, Parigi, 1986, 52 ss., 59 ss., 65 ss., 134 ss., 195 ss., 200 ss., 234 ss., 288 ss., 290.
- GRASSIGLI G.L., *L'uno e il molteplice: storia di un'identità dispersa. Lo scudo di Numa*, in *OTIUM*, 2016, I-Art 5
- GRILLO S., *Waldeinsamkeit, la sensazione di solitudine sperimentata all'interno di una foresta*, in *Metropolitan Magazine*, 7/10/2021
- HEINZE R., *'fides'*, in *Hermes*, 1939, LXIV, 140 ss.
- ID., *Vom Geist des Römertums*, Berlino, 1938, 25 ss.
- IMBERT J., *'fides' et Nexum*, in *Studi in onore di Vincenzo Arangio-Buiz*, Napoli, 1952, 339 ss.
- LAFFI U., *Studi di storia romana e di diritto*, Roma, 2001, 633.
- LAMBRINI P., *I Fasti di Ovidio e i Digesta di Alfeno Varo*, in *Studi in Ricordo di Carlo Augusto Cannata*, a cura di L. Garofalo e L. Vacca, Napoli, 2021, 7 ss.
- ID., *L'età dell'oro nelle Metamorfosi di Ovidio e Augusto vindex libertatis*, in *Liber amicarum et amicorum. Scritti in onore del prof. Leo Peppe*, a cura di E. Hobenreich, M. Rainer, G. Rizzelli, Lecce, 2021, 472.
- ID., P. LAMBRINI, *Ovidio Giurista*, in *Ovidio e i Fasti. Memoria dall'antico*, a cura di L. Garofalo e F. Ghedini, Venezia, 2023, 168 ss.
- LOMBARDI L., *Dalla 'fides' alla Bona 'fides'*, Milano, 1961, 8 ss., 11 ss., 47 ss., 113 ss., 119, 125 ss., 147 ss., 152 ss., 154 ss., 161, 191, 261 ss.
- LURASCHI G., *'foedus'*, in *Enciclopedia Virgiliana*, 1985, II, 547.
- MALINOWSKI B., *Magic, Science and Religion*, trad. it., Roma, 1976, 75 ss.
- MEILLET A., *Latin 'credo' et 'fides'*, in *Mémoires de la Société de Linguistique de Paris*, XXII, 1922, 215 ss.
- MILANI M., *La mano destra in Roma Antica*, in L. GAROFALO, *Il Corpo in Roma Antica*, Ospedaletto, 2017, 53 ss., 95 ss.
- MOMMSEN T., *Römische Forschungen*, Berlino, 1864, 355 ss.
- PASQUALETTO G., *L'età dell'oro ne 'Le metamorfosi di Ovidio'*, in *Un mondo da rifare* (serie di conferenze), 2012, 6 ss.

- PERUZZI E., *L'iscrizione di Duenos*, in *La Parola del Passato*, 1958, XIII, 328 ss.
- PRESCENDI F., *Décrire et comprendre le sacrifice. Les réflexions des Romains sur leur propre religion à partir de la littérature antique*, in *Kernos Revue internationale et pluridisciplinaire de religion grecque antique*, 2007, XXI, 362.
- PRODI P., *Il sacramento del potere. Il giuramento politico nella storia costituzionale dell'Occidente*, Bologna, 1992, 22.
- PROSDOCIMI A.L., *Studi sul latino arcaico*, Firenze, 1980, 173 ss.
- RAMELLI I., *Studi su 'fides'. Premessa alle traduzioni di E. Fraenkel, R. Heinze, P. Boyancé*, Madrid, 2002, 21, 23, 27, 34, 40, 44, 53, 60.
- RESTA E., *Le regole della fiducia*, Bari, 2009, 26 ss.
- ROSSARO S., *Genealogia del giuramento*, in *Il giudice privato nel processo civile romano*, a cura di L. Garofalo, Padova, 2012, 434 ss., 439 ss., 448, 453 ss.
- SABBATUCCI D., *La religione di Roma antica: dal calendario festivo all'ordine cosmico*, Milano, 1999, 242 ss., 252, 392 ss.
- ID., *La Prospettiva Storico-Religiosa*, Formello (RM), 2000, 25, 33 ss.
- SANTANTGELO F., *La Religione dei Romani*, Bari, 2022, 3 ss., 22.
- SCHEID J., *La religione a Roma*, trad. it., Bari, 2001, 45 ss., 155 ss.
- SCHIAVONE A., *Linee di Storia del pensiero giuridico romano*, Torino, 1994, 4.
- SCOLARI L., *La 'fides' e la promessa: forme di reciprocità tra dèi e uomini nella riscrittura di Ovidio*, in *I Quaderni del Ramo d'Oro on-line*, 2016, VIII, 112 ss., 121 ss.
- SPINA L., *Re Mida, una leggenda davvero aurea*, in *Dionysus ex machina*, 2012, 420 ss.
- TONDO S., *Il 'sacramentum militiae' nell'ambiente culturale romano-italico*, in *SDHI*, XXIX, 1963, 1 ss.
- TURCHI N., *La religione di Roma antica*, Roma, 1939, 5, 7, 153, 164, 182, 203, 230.
- USENER H., *Kleine Schriften*, Berlino, 1913, 253 ss.
- VOCI P., *Diritto sacro romano in età arcaica*, in *SDHI*, XIX, 1953, 40 ss., 46 ss., 100, 115.

- VON BESELER G., *'fides'*, in *Atti del Congresso internazionale di diritto romano, Bologna e Roma, 17-21 Aprile 1933*, I, Pavia, 1934, 135 ss., 152 ss.
- WISSOWA G., *Religion und Kultus der Roemer*, Monaco, 1912, 23, 133 ss.
- ZUCCOTTI F., *Il giuramento nel mondo giuridico e religioso antico. Elementi per uno studio comparatistico*, Milano, 2000, 1 ss., 3, 6, 21, 24 ss., 29 ss., 45 ss., 105 ss., 109.

INDICE DELLE FONTI

Autori Latini

-Apuleius

De Deo Socratis

132 91, nt. 280

- Augustinus Hipponensis

De Civitate Dei

1.15 11, nt.19

6.41 100, nt. 309

- Augustus

Res gestae divi Augusti

1 35

6 105

25 105

34 105

- Gaius Iulius Caesar

Bellum Hispaniense

1 43

32 43

De Bello Gallico

2.3 40

- Gaius Valerius Catullus

Carmina

1.5.5 102

- Cicero

Brutus

197 47

De Inventione

1.25 38, nt. 146; 46

De Legibus

2.9 87, nt. 266

2.10 88, nt. 267

2.11 ss. 87, nt. 265

2.18 87, nt. 264

2.16 87

2.22 87, nt. 262

De Natura Deorum

1.4 101

2.72 85, nt. 256

De Officiis

1.23 50; 60, nt. 181, 182; 70, nt. 195;
72, nt. 203; 73, nt. 204

1.35 43

1.40 87, nt 263; 88, nt. 269

1.52 73, nt. 206

1.121 7, nt. 11

2.33 49, nt. 167

3.44 55; 71

3.70 45

3.98 11, nt. 25

3.99 11, nt. 19

3.100	85, nt. 249
3.104	81, nt. 234; 85, nt. 248; 86; 101, nt. 313
3.107	67, nt. 186
3.111	77, nt. 219, 223; 86; 87, nt. 264
<i>De Partitione Oratoria</i>	
5	46
9	38
27	38, nt. 147; 47 nt. 163
<i>De Provinciis Consularibus</i>	
35	44
<i>Divinatio in Caecilium (In Verrem)</i>	
4.11	44
<i>In Verrem</i>	
2.5.106	56
2.5.108	45
<i>Philippicae</i>	
5.51	77, nt. 218
11.5	75
<i>Pro Balbo</i>	
12	77, nt. 220
<i>Pro Cluentio</i>	
42	54
<i>Pro Flacco</i>	
90	103
<i>Pro Fonteio</i>	
30	77, nt. 222

<i>Pro Plancio</i>	
97	44
<i>Pro Quinto Roscio</i>	
44	101
46	73, nt. 209
49	73, nt. 208
50	73, nt. 207
<i>Pro Rege Deiotaro</i>	
8	79
<i>Pro Sexto Roscio</i>	
95	71
<i>Topica</i>	
8	47, nt. 164
- Aelius Donatus	
<i>Commentum Terenti</i>	
4.3.1	40, nt. 151
- Gellius	
<i>Noctes Atticae</i>	
6.18	88, nt. 268, 270; 89
7.4	11, nt. 19
14.2.26	6
14.2.4	7, nt. 9
15.10	56
- Servius Marius Honoratus	
<i>Commentarii in Vergilii Aeneidos libros</i>	
1.292	34, nt. 139

- Horatius

Odes

2.18.9	48
3.5	11, nt. 21, 24

- Iuvenalis

Saturae

13.5 ss.	104, nt. 321
13.34 ss.	104, nt. 320

- Livius

Ab Urbe Condita Libri

1.8	74
1.15	39
1.21	28, nt. 113; 32
1.24	7, nt. 10
1.28	69
2.12	9, nt. 14
4.38	44
8.19	41
8.25	41
8.28	77, nt. 216
9.11	77, nt. 224
22.6	68
22.22	67
23.3	74
25.13	33, nt. 133; 75
28.17	67
29.18	44

Ab Urbe Condita Periocha

18 11, nt. 20, 23, 24

- Lucretius

De Rerum Natura

1.315 79

-Ovidius

Fasti

1.1 13

3.261 18, nt. 51

3.277 18, nt. 49

3.279 18, nt. 50

3.285 18, nt. 52

3.294 18, nt. 55

3.325 18, nt. 57

3.331 19, nt. 58

3.344 19, nt. 60

3.346 19, nt. 61

3.350 20, nt. 62

3.351 20, nt. 66

3.354 20, nt. 63

3.356 20, nt. 64

3.357 21, nt. 67

3.363 21, nt. 68

3.366 21, nt. 69

3.373 21, nt. 70

3.377 21, nt. 73

3.379 21, nt. 74

3.383	21, nt.75
3.385	22, nt. 77
3.386	22, nt. 78
<i>Metamorphoses</i>	
1.5	15, nt. 37
1.76	13, nt. 30
1.81	7, nt. 10; 14, nt. 32
1.94	14, nt. 31
1.113	15, nt. 39
1.125	16, nt. 40
1.127	16, nt. 41
1.131	18, nt. 49
1.143	16, nt. 42
1.149	17, nt. 44
6.506	33, nt. 133; 75
11.85	22, nt. 80
11.90	22, nt. 81
11.92	23, nt. 82
11.100	23, nt. 83
11.101	23, nt. 86
11.102	23, nt. 87
11.103	23, nt. 88
11.107	24, nt. 90
11.121	24, nt. 91
11.127	24, nt. 92
13.134	24, nt. 94
13.640	24, nt. 96

13.650	24, nt. 95
13.651	25, nt. 98
13.652	25, nt. 97
13.655	25, nt. 101
13.668	25, nt. 102
13.669	25, nt. 100
14.297	76
- Plautus	
<i>Amphitruo</i>	
455	63
555	38; 51
<i>Asinaria</i>	
23	94
198	62
458	64
<i>Aulularia</i>	
120	64
212	51
581	52
615	52
692	42
<i>Bacchides</i>	
570	38
<i>Captivi</i>	
351	61
436	63
893	64

<i>Cistellaria</i>	
245	63
<i>Curculio</i>	
139	63
<i>Epidicus</i>	
124	64
220	51
<i>Menaechmi</i>	
575	51
999	42
<i>Miles Gloriosus</i>	
453	64
1370	73
<i>Pseudolus</i>	
315	62
<i>Rudens</i>	
11	63
29	63
615	42
1322	102, nt. 317
1334	68
1350	68
<i>Trinummus</i>	
27	64
273	48
274	62

591	40, nt. 150
1048	72
<i>Truculentus</i>	
45	51
- Propertius	
<i>Elegie</i>	
3.6.19	71, nt. 199
- Curtius Rufus	
<i>Historiae Alexandri Magni Macedonis</i>	
8.12.10	33, nt. 133; 79
- Seneca Rhetor	
<i>Dialogi ad Helvetica Madre De Consolationibus</i>	
10.7	12
<i>Troades</i>	
611	77, nt. 217
- Sallustius	
<i>Epistula Mithridatis</i>	
7	43
- Silius Italicus	
<i>Punica</i>	
6	11, nt. 19
- Terentius	
<i>Adelphoe</i>	
155	53
621	45
<i>Andria</i>	
290	76

857	39
<i>Eunuchus</i>	
882	53, nt. 170
886	41
<i>Phormio</i>	
469	45
- Valerius Maximus	
<i>Factorum ac dictorum memorabilium</i>	
1.1.14	11, nt. 19
- Varro	
<i>De lingua latina</i>	
5.66	94
6.68	53
7.97	10, nt. 16
- Virgilius	
<i>Aeneides</i>	
1.292	7, nt. 10; 34, nt. 138
1.462	2, nt. 2
2.80	10, nt. 13
2.152	10, nt. 14
2.159	8, nt. 13
4.12	38
6.879	8
8.150	67
12.195 ss.	104

Autori Greci

- Appianòs Alexandréys

De Bellis Civilibus

1.16 30, nt. 121

- Dionýsios Halicarnassèus

Antiquitates Romanae

1.40 102, nt. 315

1.75 34, nt. 137

2.71 17, nt. 47

2.75 29, nt. 115

4.58 32, nt. 128

5.27 9, nt. 15

- Plútarchos

Numae

13.1 17, nt. 48

Sulla

10.7 103, nt. 318

Tiberius Graccus

19.3 30, nt. 121

- Polýbios

6.56.6 ss. 96, nt. 300; 99, nt. 307

Fonti Giuridiche Giustinianee

-Digesta

1.2.2.6 98

28.7.8 98

Fonti Epigrafiche

CIL 1.2.4 82, nt. 236

CIL 1.2.611

42, nt. 157