

STUDI SU *FIDES*

Ilaria Ramelli

Studi su *Fides*

**Premessa alle traduzioni di
E. Fraenkel, R. Heinze, P. Boyancé**

Madrid 2002

Signifer Libros

**GRAECO-ROMANAE RELIGIONIS ELECTA COLLECTIO
(GREC)**

11



SIGNIFER

V Libros

En portada / In copertina:
“Fides”. Fotografía de Luis Magariño (2002)

El contenido de este libro no puede ser reproducido o plagiado, en todo o en parte, conforme a lo dispuesto en el art. 534-bis del Código Penal vigente, ni ser transmitido con fines fraudulentos o de lucro por ningún medio.

©Ilaria Ramelli, 2002.

©Para la presente edición:

Signifer Libros

Apdo. 52005

MADRID-28080

ISBN: 84-932043-5-8

D.L. BA-220-02

Imprime: Casa Grandizo. Llerena (Badajoz)

Enc.: Marino Sánchez. Embasa 1. Pol. El Nevero (Badajoz)

*Alla cara memoria
di Oriano*

Sumario / Sommario

Prefacio (di Sabino Perea Yébenes)

9

Premessa alle traduzioni di
E. Fraenkel, R. Heinze, P. Boyancé

13

TRADUZIONI:

1. E. Fraenkel, *Sulla la storia del termine fides*

23

2. R. Heinze, *Fides*

37

3. P. Boyancé, *Fides e il giuramento*

67

Note Bibliografiche

85

Indici

91

Prefacio

Tomando como objeto de estudio el concepto de *fides* –o su personificación divinizada, *Fides*–, este nuevo libro de Ilaria Ramelli nos lleva, de la mano de algunos predecesores que prestaron especial atención al estudio de *fides*, a establecer un profundo estudio comparado que tiene anclaje en la Ciencia de las Religiones, pero que aquí expande sus límites por los ámbitos del derecho –del derecho religioso en todo caso– e incluso de la gramática o de las organizaciones gentilicias, para establecer unas *premesse*, críticas y bien razonadas, que sólo pueden realizar verdaderos expertos en el manejo de la bibliografía reciente y de las fuentes clásicas.

Este trabajo, no extenso pero sí intenso y laborioso, es, como puede apreciarse, el fruto de muchas anotaciones de lectura paciente y exigente.

El estudio de Ramelli disecciona las opiniones, a menudo contradictorias, y otras veces complementarias, de los estudiosos que abordaron el estudio de *fides* para tratar de identificar y fijar el rol divino de este sustantivo latino que devino en nombre propio de divinidad. Establecer los límites y el paso –paso grande y esencial– que lleva un nombre común a nombre propio, y, más lejos, a constituir un teónimo, ha sido y es uno de los grandes retos de la investigación científica, comenzando por los filólogos de finales del siglo XIX y de los albores del XX, que es cuando se elaboraron (o comenzaron a elaborarse) las grandes enciclopedias, los grandes repertorios léxicos y los diccionarios que seguimos utilizando hoy día porque su método científico y su minuciosidad en el acopio de datos y en el análisis de las fuentes no han sido superados en muchos casos. Un ejemplo de ese tipo de obras grandes en texto y concepto es el *Thesaurus Linguae Latinae*, en el que Fraenkel escribió la voz “*fides*”, ampliando su interpretación en un artículo clave sobre el tema, publicado en la ya prestigiosa publicación *Rheinisches Museum*, de 1916, que ahora es reexaminado *in extenso*, casi un siglo después, por Ilaria Ramelli.

Fraenkel puede ser tomado como ejemplo de la investigación sobre estudios religiosos de aquellos años primiseculares, previos o posteriores a la Gran Guerra, en los que los alemanes eran avanzadilla. Muchos de

Prefacio

estos hombres que colaboraron estrechamente con el proyecto del *Thesaurus*, como Walter F. Otto, fundarían luego la denominada Escuela de Frankfurt, que con nombres tan señeros como Franz Altheim o Karl Koch, ha influido poderosamente en los estudios sobre religiones clásicas de los últimos cincuenta años, por la atención que prestaron al estudio de las divinidades romanas desde la perspectiva de la *Religionwissenschaft*.

Los problemas para la identificación esencial de *fides/Fides* derivan de que se trata de lo que comúnmente llamamos una “abstracción divinizada”. *Fides* carece de mitología. Sus imágenes son alegóricas. Y la arqueología de sus significado se pierde (¿o se encuentra?) en los balbuceos indoeuropeos de la lengua latina.

En el presente estudio la escuela alemana tiene presencia preeminente en los estudios de Fraenkel y de Heinze, a quien se trae a colación sus teorías sobre *fides* publicadas en la revista *Hermes* en el año 1939; pero el foco de la perspectiva germánica debía complementarse, y así lo hace la autora, con las teorías de P. Boyancé, que es en cierto modo, junto a Georges Dumézil, igualmente aquí citado repetidamente, o Jean Bayet, uno de los grandes maestros de los estudios sobre religión romana. El trabajo de Boyancé defiende más bien, respecto a *fides*, los anclajes de la *antiquitas latina* o de la *religio numaica*, pues no en vano el culto a *Fides* como institución de Numa es citada por Livio, si bien pronto admite las derivaciones o evocaciones de un *Zeus Pistios*, y lo que es más importante: “la función política” de *fides* que nos lleva a instituciones tan antiguas, de tipo indoeuropeo, como el *foedus* (contrato de pacto entre pueblos de distinto estatuto) o la *devotio* (contrato religioso entre personas de rango diferente). Este último tipo nos resulta más familiar a los españoles, cuando recordamos de memoria los pactos de sangre “a vida o muerte” entre algunos jefes militares celtíberos y el general romano Sertorio, por poner un ejemplo de este tipo de pactos muy frecuentes en los siglos de conquista romana de la Península Ibérica (los siglos II-I a. C.). Pero si fuera de esos casos concretos de *devotio*, bien estudiados, ampliamos el objetivo con que ha de mirarse el concepto de *fides*, o la divinidad *Fides* en toda su complejidad política y religiosa, vemos cómo las soluciones y las interpretaciones se multiplican.

Prefacio

No hay respuestas sencillas a las preguntas “¿qué es *fides*?”, “¿quién es Fides?”, “¿a qué propósitos religiosos sirve para los particulares o para el Estado romano?”

Este libro es un gran esfuerzo intelectual por responder a estas cuestiones, escarbando en las interpretaciones e intentos más representativos de las diferentes escuelas, de los diferentes países y épocas. De hecho, el estudio de Ramelli recorre cien años de investigaciones que muestran y demuestran cómo las teorías son a menudo cíclicas, y cómo las nuevas investigaciones lavan la cara y remozan las viejas teorías.

En este “estudio sobre los estudios” relativos a *fides/Fides* queda patente que para buscar la interpretación idónea ningún elemento parece gratuito: la antropología, la filología, la religión comparada, la fenomenología, el derecho religioso, y la propia historia (religiosa y política) de Roma... Todo ello es necesario combinar y tener en cuenta para aproximarnos al significado de la *fides* (o de *Fides*), que quizás nunca lleguemos a aprehender, porque para los propios romanos no era un concepto estático ni unívoco.

Este excelente libro de Ilaria Ramelli que tengo el honor de presentar, hunde sus raíces en el pasado de la investigación sobre *fides/Fides*, pero aún va más allá, acudiendo a los remotos ámbitos de la Antigüedad, para reexaminar los testimonios, y presentarnos un modelo de “reexamen crítico” y nuevas propuestas que se plasman en el trabajo presente, que, a su vez, es un hito de la investigación sobre *fides* para estudios futuros abordados desde la perspectiva múltiple y de las Ciencias de las Religiones.

SABINO PEREA YÉBENES
(Universidad de Murcia)

Ringraziamenti

In apertura del presente lavoro desidero esprimere la mia più sincera riconoscenza in primo luogo al Prof. Sabino Perea Yébenes, che con generosità non solo mi ha offerto preziosi consigli, da esperto e appassionato studioso quale è di religione romana, ma ha anche voluto accogliere nella sua bella collana il presente lavoro e ha accettato, per di più, di presentarlo con una prefazione che mi onora. Della sua amicizia sinceramente mi pregio.

Mi sia poi consentito rivolgere l'espressione di una viva gratitudine al Prof. Guido Fabrizio Milanese, che mi ha incoraggiato a intraprendere questa fatica e mi ha prodigato suggerimenti e osservazioni. Da anni nutro nei suoi confronti un particolare e profondo sentimento di stima.

Un grazie assolutamente speciale va infine alla mia maestra, la prof. Marta Sordi, che mi ha trasmesso la passione per la ricerca e per la storia romana, con una particolare attenzione per gli aspetti morali e religiosi, e che mi ha sempre seguito con generoso interesse nell'approfondimento di queste tematiche.

STUDI SU *FIDES*

Premessa alle traduzioni di E. Fraenkel, R. Heinze, P. Boyancé

Si può cogliere una precisa linea di sviluppo e di dibattito nei tre studi qui presentati, i quali costituiscono veri e propri classici su *fides*. Credo opportuno innanzitutto esporre un breve sunto delle tre posizioni. Alla tesi di Eduard Fraenkel, autore della voce *fides* del *ThLL*, secondo cui il senso primario di *fides* è «ciò su cui si può fare affidamento», «‘garanzia’ nel senso più lato», mentre il significato di «fede», specialmente nella sua accezione religiosa, è decisamente secondario, pur non comparando soltanto con il Cristianesimo, Richard Heinze in parte si oppone, individuando piuttosto il significato originario di *fides* in «fiducia» e in «fede» (ted. *Glaube*), in senso sia attivo, sia passivo (ispirare fiducia in qualcuno / riporre fiducia in qualcuno): egli rivendica alla sfera morale, e non a quella giuridica, l’ambito semantico primario di *fides*. Anche il Boyancé crede che *fides* rivestisse fin dalle origini un significato morale e religioso, quale emerge chiaramente nei giuramenti, in cui la *fides* umana si fonda su quella divina. In tal modo egli recupera, da un lato, il senso di «garanzia» individuato dal Fraenkel, ma, dall’altro lato, lo fonda sul piano religioso, che a sua volta è base di quello morale: così il Boyancé conferma anche l’intuizione fondamentale dello Heinze.

Molti sono gli studi che hanno dato seguito al dibattito su *fides*; tra i lavori che vertono in particolare sul significato originario e primario del termine e sul suo sviluppo semantico¹, mi sembra bene soffermarmi in prima istanza, sinteticamente, su cinque che meritano una menzione

¹ Si veda per una sintesi più completa ma non recente W. DAHLHEIM, *Struktur und Entwicklung des römischen Völkerrechts im dritten und zweiten Jahrhundert v. Chr.*, München 1968, 25-52, part. 26-31.

a parte per il loro interesse e per lo sviluppo che offrono alle riflessioni già presenti nei tre studi classici di cui propongo qui la traduzione.

Émile Benveniste, nel capitolo *La fedeltà personale* del suo *Vocabolario delle istituzioni indoeuropee*², come nel resto del *Vocabolario*, a partire da una serie di osservazioni strettamente linguistiche, riesce ad ampliare lo sguardo sul pensiero e le istituzioni del mondo indoeuropeo. Nella fattispecie, egli, riconducendo *fides* alla radice i.e. **bheidh-*, indica come suo significato originario non tanto «fiducia», quanto «qualità propria di un essere che gli attira la fiducia e che si esercita sotto forma di autorità protettrice su chi ripone fiducia in lui». Il senso è molto vicino a quello della radice **kred-*, da cui il lt. *credo*, che non per nulla è il verbo corrispondente al sostantivo *fides*, come del resto ben si era accorto il Meillet già nel 1920.

Gérard Freyburger ha dedicato nel 1986 un intero volume³ alla classificazione e allo studio degli impieghi di *fides*, sviluppando ampiamente un omonimo contributo di pochi anni prima⁴. Egli si misura, fra le altre, anche con la tesi del Fraenkel, che a suo avviso lascia «insatisfaits par son manque de précision» (p. 26), in quanto, definendo *fides* come «garanzia», non fa che spostare il problema, dal momento che quest'ultima accezione da un lato non copre l'intera sfera semantica di *fides*, dall'altro lato necessita a sua volta una più precisa definizione. Viene invece accettata e sviluppata la tesi dello Heinze (pp. 30-31): quello di *confiance*, infatti, in senso attivo e in senso passivo, non solo è significato primario di *fides*, confermato anche dalla stretta interrelazione con il verbo *credere*, ma è la base semantica sulla quale si può definire l'unità degli altri termini latini della famiglia di *fides*, i rapporti tra *fides* e *pi s t i j* e più a monte l'unità dell'insieme del vocabolario indoeuropeo derivato dalla radice **bheidh-* (p. 31 sgg.). Nel

² É. BENVENISTE, “La fedeltà personale”, in *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, tr. it., I, Torino 1976, 76-90.

³ G. FREYBURGER, *Fides. Étude semantique et religieuse depuis les origines jusqu'à l'époque augustéenne*, Paris 1986.

⁴ G. FREYBURGER, “Fides. Étude semantique et religieuse depuis les origines jusqu'à l'époque augustéenne”, *L'information littéraire* 36, 1984, 70-73.

corso di una lunga ed articolata analisi delle accezioni di *fides*, il Freyburger è sempre attento a cogliere il significato morale, politico e soprattutto religioso del concetto (pp. 99-100 e *passim*): quest'ultima valenza in particolare è detta connaturata fin dal principio all'idea di *fides* (p. 320) –anche se l'omonima divinità è «une déesse relativement jeune» (p. 323)–, al punto che la *fides* risulta un concetto indissociabile dalla religione.

D. Sabbatucci nel 1990, in una sezione del suo libro *La prospettiva storico-religiosa*⁵, ha presentato importanti osservazioni sulla problematica del mutamento del valore di *fides* dal mondo pagano a quello cristiano (pp. 5-38): secondo Sabbatucci il cambiamento di prospettiva è stato radicale: la *fides* (πίστις, ma l'attenzione è focalizzata soprattutto sul vocabolo e sul concetto latino) del mondo classico pagano, per adattarsi al logos cristiano, ha dovuto necessariamente dismettere il proprio ruolo di dea capitolina, protettrice dei rapporti fiduciarî umani, per divenire la *fides* (πίστις), prima virtù teologale cristiana. Queste notazioni – che tengono conto più della *Fides* come dea che del valore morale del concetto di *fides* connesso a *credere*, su cui avremo occasione di tornare – si inseriscono nel quadro della *metaboli* di tanti concetti sottesi ai termini passati dal mondo pagano a quello cristiano che da più parti è stata ed è tuttora oggetto di feconde indagini⁶.

W.M. Owens in un recente contributo sulla *fides* in Plauto⁷ ritorna sulla questione del senso originario di *fides* (n. 14): dopo una rassegna delle posizioni precedenti, fra le quali egli ricorda quelle del Fraenkel, dello Heinze e del Piganiol – per il quale nel concetto di *fides* è implicita una componente di relazione con il potere –, egli espone la propria tesi, che sembra ricuperare di fatto sia la posizione del Fraenkel di *fides* come

⁵ D. SABBATUCCI, *La prospettiva storico-religiosa*, Milano 1990, 5-38.

⁶ Si veda ad esempio I. CHIRASSI COLOMBO, “Modalità dell'interpretatio cristiana di culti pagani”, in AA.VV., *Mondo classico e cristiano*, Roma 1982, 29-43.

⁷ W.M. OWENS, “The Third Deception in *Bacchides*: *fides* and Plautus' Originality”, *AJPh* 115, 3, 1994, 381-407.

«garanzia» sia il legame postulato dallo Heinze tra *fides* e la promessa, sia la relazione di *fides* con il potere ipotizzata dal Piganiol. Owens infatti (pp. 387-388) concepisce *fides* come garanzia della promessa, in quanto rompere una promessa è un'offesa alla *fides*: e la promessa è propria del più forte verso il più debole o viceversa, sia nei rapporti tra singole persone, sia in quelli internazionali; per questo i Romani associano alla *Fides* la garanzia dell'ordine sociale e della distribuzione del potere. In conclusione (pp. 404-405), Owens concepisce lo sviluppo dell'idea di *fides* come una risposta dell'impatto di Roma in età repubblicana con la Grecia: se la Grecia è *callida*, la *fides Romana* risulta comunque superiore.

G.F. Franko⁸ si concentra precisamente su quest'ultimo punto, analizzando la *fides Romana* nel momento dell'incontro fra mondo romano e mondo greco, quale si trova riflessa nei *Captivi* di Plauto, messi in scena nei tardi anni Novanta del II sec. a.C.: a dispetto della cattiva fama degli Etoi presso Roma, Plauto non tratteggia mai gli Etoi come *perfidi* (p. 167) e rappresenta in effetti valori romani enfatizzati, in ambiente etolico (p. 174). In questo senso, Owens e Franko proseguono nella linea di indagine sulla *fides* nella commedia latina già percorsa da Freyburger⁹.

Tra gli altri contributi di rilievo che si riscontrano nella vasta bibliografia su *fides*, occorre ricordare in primo luogo l'articolo datato ma ancora importante di Otto nella Pauly-Wissowa e quello di Becker nel *Reallexikon für Antike und Christentum*, che tocca alcune tematiche chiave, soprattutto a livello religioso e culturale, con speciale attenzione all'uso linguistico dei singoli autori¹⁰. Merita una menzione speciale

⁸ G.F. FRANKO, "Fides, Aetolia and Plautus' *Captivi*", *TAPhA* 125, 1995, 155-176.

⁹ G. FREYBURGER, "La morale et la *fides* chez l'éclave de la comédie", *REL* 55, 1978, 113-127.

¹⁰ W.F. OTTO, s.v. "Fides", in *RE* VI 2, 1909, 2281-2286; C. BECKER, s.v. "Fides", in *Reallexikon für Antike und Christentum*, VII, Stuttgart 1969, 801-839 con ampia bibl. a partire da fine Ottocento, part. 804 sgg. sulla *fides* romana; 815-818 sulla *Fides* divinità; 818 sgg. sull'uso linguistico in alcuni autori latini: Cicerone, Sallustio, Catullo,

anche la voce *Pistij* del *Grande Lessico del Nuovo Testamento* curata da Bultmann e Weiser¹¹, in quanto, più che della voce di un lessico o di un'enciclopedia, si tratta di una vera e propria monografia che non si limita a studiare l'uso, le occorrenze e le valenze di *πιστευω* e dei suoi corradicali, primo fra tutti *pistij*, nel Nuovo Testamento, bensì fornisce anche una vasta e al contempo circostanziata visione retrospettiva sul mondo classico e su quello ebraico. Vorrei anche ricordare, in margine a questi studi enciclopedici, un contributo meno estensivo ma concettualmente di interesse basilare: Dumézil, in un breve ma denso studio di più di trent'anni fa¹², ha magistralmente messo in luce la già ricordata corrispondenza dell'idea di *credere* con quella di *fides*, sulla scorta di uno studio del Meillet degli inizi del secolo scorso¹³. Sul versante iconografico, un punto di riferimento risulta l'articolo di Nash nel *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*¹⁴.

Un gruppo a parte costituiscono le pubblicazioni relative al concetto di *fides* nella poesia d'amore degli elegiaci latini e di Catullo. Alfonsi¹⁵ è tra i primi a studiare come il valore vetero-romano della *fides* sia stato recepito negli autori elegiaci latini quale costitutivo del rapporto di amore, non semplicemente inteso come passione, bensì coinvolgente la totalità della persona. Questa tematica si trova sviluppata anche in un più ampio articolo di Burck e, con particolare attenzione

Virgilio, Livio, gli elegiaci, Tacito; 826 per un confronto *πιστις-fides*; 828 per la relazione *fides-credere* presso i Cristiani; 832 sgg. per l'uso di *fides* in Tertulliano, Lattanzio, Ambrogio, Prudenzio, Agostino.

¹¹ R. BULTMANN - A. WEISER, “*πιστευω κτλ*”, in G. KITTEL - G. FRIEDRICK, *Grande lessico del Nuovo Testamento*, tr. it., X, Brescia 1975, 338-488.

¹² G. DUMÉZIL, “*Credo et fides*”, in *Idées romaines*, Paris 1969, 48-59.

¹³ A. MEILLET, “*Latin credo et fides*”, *MeSL* 22, 1920, 215-218.

¹⁴ D.E.M. NASH, “*Fides*”, in *LIMC*, IV, 1988, 132-133, 133-137.

¹⁵ L. ALFONSI, “*L'amore - amicizia negli elegiaci latini*”, *Aevum* 19, 1945, 372-378, part. 374.

questa volta a Catullo, in uno studio di Osaka, ma anche in contributi di Freyburger, e, più recentemente, di Fedeli, quest'ultimo nel contesto di un'analisi complessiva della poesia d'amore latina, e di Valvo, su Orazio¹⁶.

Riguardo, infine, a numerosi altri studi consacrati a *fides*, non sarà fuori luogo ricordarli suddividendoli per principali capitoli di afferenza, indicandone qualcuno particolarmente significativo nel testo e i rimanenti in nota, in ordine cronologico.

Il gruppo numericamente più consistente dei contributi relativi a *fides* è sicuramente quello che indaga il concetto nel suo valore giuridico e politico: gli studi più importanti in questo senso si rivelano quelli di Piganiol e di Bellini¹⁷, dedicati al diritto internazionale e al concetto romano di *venire in fidem* e della *deditio in fidem*, e quelli di Calderone, Freyburger, Gruen e Taillardat¹⁸ sulle analogie e le differenze giuridiche e culturali tra la greca *pistij* e la romana *fides* nel loro sviluppo storico. Gli altri studi, sempre in ottica giuridica e politica, sono dedicati a

¹⁶ E. BURCK, "Römische Wesenszüge der augusteischen Liebeslegie", *Hermes* 80, 1952, 163-200, part. 171-172; P. OSAKA, "Fides und Pietas bei Catull", *Arctos* 2, 1958, 88-103; G. FREYBURGER, "Le foedus d'amour", *Bull. de la Fac. des Lettres de Mulhouse*, 10, 1980, 105-116; P. FEDELI, "La poesia d'amore", in G. CAVALLO - P. FEDELI - A. GIARDINA, *Lo spazio letterario di Roma antica*, I, *La produzione del testo*, Roma 1989, 143-176, part. 166-167; A. VALVO, "Due variazioni oraziane sul tema della *fides*", in *Doctus Horatius*, a c. di P.V. Cova, Milano 1996, 63-80. Oggi su Catullo: N. HOLZBERG, *Catull. Der Dichter und sein erotisches Werk*, München 2002.

¹⁷ A. PIGANIOL, "Venire in fidem", in *Mélanges F. de Visscher*, IV, Bruxelles 1950, pp. 339-347; V. BELLINI, "Deditio in fidem", *Rev. Hist. de Droit Franç. et Étrang.* 42, 1964, 448-457.

¹⁸ S. CALDERONE, *PISTIS-FIDES, Ricerche di storia e di diritto internazionale nell'antichità*, Messina 1964, (Biblioteca di Helikon), 61-98; G. FREYBURGER, *Fides et potestas. Pistij et epitroph. Actes du Congrès sur l'impérialisme romain: histoire, idéologie, historiographie* (Ktêma, 7), Strasbourg 1982, 177-185; E.S. GRUEN, "Greek *pistij* and Roman *fides*", *Athenaeum* 60, 1982, 50-68; J. TAILLARDAT, "Filohtj, *pistij* et *foedus*", *REG* 95, 1982, 1-14.

problemi generali¹⁹ concernenti *fides*, oppure a episodi e questioni particolari²⁰, compreso il tema della *fides* nei rapporti interpersonali di

¹⁹ A. BECK, “Römische Recht bei Tertullian und Cyprian”, *SKGG* 7, 2, 1931, 27-175; F.G.V. BESELER, “Fides”, in *Atti del Congresso Internazionale di Diritto romano (Bologna-Roma 17-27 aprile 1933)*, I, Pavia 1934, 133-167; A. BECK, “Zu den Grundprinzipien der *bona fides* im römischen Vertragsrecht; *aequitas* und *bona fides*”, in *Festgabe A. Simonius*, Basel 1955, 9-27; U. PAOLI, “Quelques observations sur la fides, l'imperium et leur rapports”, in *Aequitas und bona fides. Festgabe zum 70. Geburtstag A. Simonius*, Basel 1955, 273-286; J. IMBERT, “De la sociologie au droit. La *Fides* romaine”, in *Mélanges H. Levy - Bruhl* (Publ. de l'Inst. de droit romain de l'Univ. de Paris, 17), Paris 1959, 407-415; L. LOMBARDI, *Dalla fides alla bona fides* (Fondazione G. Castelli, 28), Milano 1961, 261; W. DAHLHEIM, *Struktur und Entwicklung des römischen Völkerrechts im dritten und zweiten Jahrhundert v. Chr.*, München 1968, 25-52; W. WALDSTEIN, “Die *Fides*”, in “Entscheidungsgrundlagen der klassischen römischen Juristen”, in *ANRW*, II, 15, Berlin 1976, 68-78.

²⁰ F. ADRADOS, “La *Fides* Ibérica”, *Emerita* 13, 1945, 128-209; J. IMBERT, “Fides et nexum”, in *Mélanges F. de Visscher*, IV, Bruxelles 1950, 348-363; J.H. THIEL, “Punica fides”, *Med. kon. Ned. Akad. Wetensen afd. Letterk.*, N.r., 17, 9, 1954, 259-280; R. FEENSTRA, “Fidem emptoris sequi”, in *Studi in onore di U.E. Paoli*, Firenze 1955, 273-288; J. BAYET, “Manlius et la *fides*”, in *Problèmes économiques et prémonétaires. Tite-Live, Livre VI*, Paris 1966, 120-126; M.A. LEVI, “*Bacchanalia, foedus e foederati*”, *Klarchos* 11, 1969, 21-22; H. DÖRRIE, “Polybius über *pietas, religio* und *fides*. Zu Buch VI, Kap. 56”, in *Mélanges P. Boyancé*, Paris-Rome 1974, 253-254; P. GRIMAL, “*Fides* et le secret”, *RHR* 185, 1974, 141-155; G. FREYBURGER “Un conflit d'interprétation de la *fides* entre César et les Gaulois”, *REL* 61, 1983, 168-172; F. WIEACKER, “Zum Ursprung der *bonae fidei iudicia*”, *ZRG* 80, 1983, 20-29; W. BELARDI, “Una questione di metodo (lat. *fides, capis, capsula*)”, in *Studi latini e romanzi in memoria di Antonino Pagliaro*, a c. di W. BELARDI, P. CIPRIANO, P. di GIOVINE, M. MANCINO, Roma 1984, 1-10; L. GAMBERALE, “Il voto del sacerdote C. Manius Felix Fortunatianus. Una dedica poetica a Saturno Africano”, in *Filologia e forme letterarie. Studi offerti a Francesco Della Corte*, IV, Urbino 1987, 397-417; J.-L. FERRARY, *Philhellénisme et impérialisme*, Rome 1988, part. 72-81; E. GOMEZ ROYO, “*Bona fides* und *usucapio pro herede*”, *RIDA* 39, 1992, 167-184; K.H. ZIEGLER, “Nochmals: zur *fides* im römischen Völkerrechts”, *ZRG* 109, 1992, 482; A. VALVO, “*Fides, foedus, Iovem lapidem iurare*”, *CISA*, 18, 1992, 115-125.

dipendenza, sia quelli di servitù sia quelli di clientela, indagato da Levi a più riprese²¹.

Più incentrata sull'aspetto religioso e culturale appare una nutrita serie di altri studi²² inaugurata da Dumézil²³ e proseguita, fra gli altri, da diversi notevoli interventi di Boyancé – il quale, sulla linea del testo che traduco in questa sede, riesce a cogliere le interconnessioni tra il versante religioso e quello giuridico-politico del concetto – e, per l'età imperiale, di Piccaluga su *Aufstieg und Niedergang*²⁴. Alcuni studi si occupano, poi, specificamente di analizzare i rapporti intercorrenti tra *Fides* e altre divinità romane, quali *Concordia*, *Fortuna*, *Terminus* o

²¹ M.A. LEVI, “*Familia, Servitus, Fides*. Indagación en torno a la dependencia humana en la sociedad romana”, *Gerión*, 1, 1983, 177- 213; Eiusd. “Clientela e Fides”, *RAL*, 7, 1996, 677-691.

²² A. MAGDELAIN, “*Fides et religion*”, in *Essai sur les origines de la sponsio*, Paris 1943, 125-129; M. ADRIANI, “*Traditio romana e culto della Fides*”, *SR* 4, 1956, 381-389; M. LEMOSSE, “L’aspect primitif de la *fides*”, in *Studi in onore di P. de Francisci*, II, Milano 1956, 39-52; V. SKÅNLAND, “*Calor fidei*”, *SO* 32, 1956, 86-104; V. D’AGOSTINO, “*La Fides romana*”, *RSC* 9, 1961, 73-86; E.R. DODDS, *Pagani e Cristiani in un’epoca di angoscia*, tr. it. Firenze 1970, 120-121; A. VALVO, “*La fides fondamento di ogni societas*”, in *Le parole della fede. Dall’esperienza classica alla sapienza cristiana*, Corso tenuto a Milano, 5-22 ottobre 1993, a c. di A. VALVO, [Università Cattolica di Milano, dispensa], 35-44; da ultimo D. FEENEY, *Literature and Religion at Rome. Cultures, Contexts and Beliefs*, Cambridge 1998, *Roman Literature and Its Context*, 12-46 con bibl.; se ne veda eventualmente la mia recensione in *Aevum* 74, 2000, 374-376.

²³ G. DUMÉZIL, “*Jupiter et la Fides*”, in *Mitra-Varuna. Essai sur deux représentations indo-européennes de la souveraineté*, Paris 1940, 43-58.

²⁴ P. BOYANCÉ, *Étude sur la religion romaine*, Paris-Rome 1972, part. 91-103 (*Fides et le serment*); 105-119 (*Fides Romana et la vie internationale*); 121-133 (*La main de Fides*); 135-152 (*Les Romains, peuple de la Fides*); H. VERSNEL, “*Faith, Hope and Worship. Aspects of Religious Mentality in the Ancient World*”, in *Studies in Greek and Roman religion* (ed. H.S. Versnel), Leiden 1980, 84; G. PICCALUGA, “*Fides nella religione romana di età imperiale*”, in *ANRW*, II, 17, 2, Berlin-New York 1981, 703-735.

Venus, avvalendosi spesso anche di materiale iconografico e archeologico²⁵.

Particolare attenzione al tema linguistico e alle implicazioni religiose è tributata da Dumézil e da Schmeck²⁶, che, in particolare nell'articolo su *Vigiliae Christianae*, affronta la questione della terminologia cristiana, come fanno anche Camelot, Ruggiero più di recente – anche se un po' “di sfuggita” – e, da ultimo, io stessa²⁷.

Non mancano, infine, alcuni ulteriori studi sistematici e comprensivi²⁸.

Al termine di questa breve rassegna, e alla luce di una messe così ampia di studi e di ricerche che hanno accompagnato e hanno dato seguito ai classici articoli da me tradotti in questa sede, non mi sembra opportuno trarre conclusioni, o formulare valutazioni, generali ed esaustive. Vorrei soltanto presentare alcune osservazioni. Sebbene 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 morale e religioso. Ritengo di poter condividere, infatti, sotto

²⁵ G. HAMBERG, “*Concordia and Fides*”, in *Studies in Roman Imperial Art*, Copenhagen 1945, 18-31; J. PERRET, “*Fides et la Fortune*”, in *Festschrift K. Büchner*, Wiesbaden 1970, 244-253; G. PICCALUGA, “*Vénus et Fides*”, in *Hommages R. Schilling*, Paris 1983, 101-107; M.A. LEVI, “*Fides, Terminus, Familia e le origini della città*”, in *Religione e Città*, Roma 1984, 361-402.

²⁶ G. DUMÉZIL, “*Latin credo, arménien aït*”. Mots et légendes”, *RPh* 64, 1938, 313-317; H. SCHMECK, “*Infidus-foedus*”, *Emerita* 18, 1950, 440-443; Eiusd. “*Infidelis*”, *VChr* 5, 1951, 129-147.

²⁷ Th. CAMELOT, “*Sacramentum fidei*”, in *Augustinus magister*, II, Paris 1954, 891-896; F. RUGGIERO, *La follia dei Cristiani. Su un aspetto della reazione pagana tra I e V secolo*, pref. di M. SIMONETTI, Milano 1992; I. RAMELLI, “*Alcune osservazioni su credere*”, *Maia* n.s. 51, 2000, 67-83, dove procedo a un'analisi dei costrutti sintattici del verbo nel latino classico e in quello cristiano.

²⁸ S.W.J. TEIJEIRO, *La Fides*, Valencia 1949; M.L. MERTEN, *Fides Romana bei Livius*, Berlin 1965.

questo aspetto, i risultati a cui sono variamente pervenuti, anche partendo da prospettive differenti, gli stessi Heinze e Boyancé e, in maniera ancor più sistematica, Freyburger. Un merito importante di Heinze sembra infatti risiedere nell'aver rivendicato più alla sfera morale che non a quella giuridica l'ambito semantico primario di *fides* e nell'aver individuato il valore originario di *fides* in «fiducia» e in «fede» tanto in senso attivo di ispirare fiducia in qualcuno, quanto in quello passivo di riporre fiducia in qualcuno. Mi trovo d'accordo anche con il Boyancé, il quale pure ha cercato di documentare a più riprese, a mio parere con successo, come l'idea di *fides* rivestisse fin dalle origini un significato morale e religioso, quale emerge chiaramente nei giuramenti, in cui la *fides* umana si fonda su quella divina. Mi sembra che egli salvi così – come osservavo – il senso di «garanzia» individuato dal Fraenkel, fondandolo però, in accordo con le posizioni di Heinze, sul piano religioso e, di qui, morale. Con questi studiosi, dunque, e con Freyburger, mi sembra di poter supporre che il significato primario di *fides* sia quello di «fiducia», in senso attivo e in senso passivo, su cui forse, non per nulla, è semanticamente incentrato il gruppo di parole derivato dalla radice indoeuropea **bheidh-*.

Queste ipotesi risultano a mio parere, oltre che ben documentate dagli studi che sono andata citando, anche confortate dal seguente dato. Grazie all'intuizione di Meillet e ai rilievi di Boyancé, di Dumézil e di Freyburger, infatti, l'analisi sistematica delle accezioni e delle costruzioni sintattiche ha dimostrato una stretta connessione con il concetto di *credere*, termine che, quantunque etimologicamente non interrelato con il sostantivo *fides*, risulta con ogni evidenza il suo corrispettivo verbale.

La *fides* cristiana, quindi, la virtù teologale familiare alla nostra cultura e profondamente legata all'atto di credere, non costituisce certo un'evoluzione estranea rispetto al significato profondo rivestito dal termine nella cultura pagana.

Sulla storia del termine *fides*¹

Come significato fondamentale di *fides* i lessici di Freund, di Klotz, di Georges indicano concordemente 'fiducia', 'fede', 'credenza'; analogamente WALDE, *Lateinisches Etymologisches Wörterbuch* [*Dizionario Etimologico Latino*, N.d.T.]², 289 (sotto il lemma *fido*). A dire il vero questo significato, per quanto frequente il termine sia nel latino arcaico, non è documentabile generalmente prima di Cicerone (*De inventione*) e della *Retorica ad Erennio*, e solo molto raramente prima dell'età imperiale, come *terminus technicus* e in un preciso contesto. In generale, *fides* nella letteratura repubblicana significa senz'altro 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 cose³. Una apparente eccezione, che incontriamo molto spesso da Plauto in poi, è costituita dal sintagma *alicui fidem habere*. Secondo l'opinione più diffusa, qui *fides* vale 'fede, fiducia'⁴. Se anche fosse vero, sarebbe pur sempre evidente che non si trova mai un *fidem habeo* senza dativo⁵, ad es. con un costrutto infinitivo da esso dipendente⁶. Ma innanzitutto *fidem habeo alicui* non può esser disgiunto da *fides est alicui*. Ora, qui colpisce la frequente determinazione della persona che nutre fiducia con *apud*, ad es. in PLAUT. *Amph.* 555: *facis ut tuis nulla apud te fides sit*. Se ci si volesse in questo caso attenere al senso attivo di *fides* (= fiducia, fede), ne risulterebbe però una costruzione particolarmente strana. Evidentemente, *fides* qui significa 'affidabilità, fidezza'. Ciò risulta ancora più chiaro, se possibile, da un costrutto come quello di PLAUT. *Bacch.* 570: *si pergis parvam (parum codd.) mihi fidem arbitrarier*. In tutti questi casi viene indicata con *fides* una proprietà di quello cui ci si affida, o più precisamente il modo della

sua relazione verso l'altro, non una realtà spirituale o la disposizione di chi nutre fiducia. La costruzione *alicui fidem habeo* corrisponde precisamente a quella già frequente nel latino arcaico *alicui honorem habeo* e la già citata *alicui apud aliquem fides est* trova il suo parallelo in PLAUT. *Rud.* 196: *si ad hunc modum est innoxiiis honor apud vos*.

Nell'opera giovanile di Cicerone *De Inventione* e nella *Retorica ad Erennio* si trova per la prima volta il sintagma *fidem facere* e, per la precisione, sia assoluto (*inv.* I 31; *Rhet. Her.* I 6, 9; I 9, 16), sia con il dativo *auditoribus* (*inv.* I 25; *Rhet. Her.* I 6, 10). La *fides*, la *piqan`thj*, è indubbiamente, secondo l'uso linguistico di entrambe queste opere, una proprietà del (buon) discorso: *inv.* I 25: [*apparatio atque artificiosa diligentia*] *maxime orationi fidem, oratori adimit auctoritatem*; *Rhet. Her.* IV 23, 32: *quare fides et gravitas et severitas oratoria minuitur his exornationibus frequenter collocatis*. Così si dice anche *fidem orationi facere*, «conferire credibilità al discorso»: *Cic. part.* 27: *narratio et [...] confirmatio fidem facit orationi*; *top.* 8: *argumentum [...] [esse] rationem, quae rei dubiae faciat fidem*. Ma di fronte ad un *fidem auditoribus fecisse* non ci ritroviamo più con il vecchio significato (affidabilità, credibilità), poiché *fides* qui di fatto significa 'Glaube' [fiducia, convinzione]. Ora, è molto significativo che Cicerone impieghi questo *fidem facere* nel senso di 'ispirare fiducia' molte volte, anche al di fuori delle opere retoriche; per contro, egli conosce un solo *fides* isolato = 'convinzione', o secondo la sua stessa definizione, *part.* 9: *fides est firma opinio*, soltanto nelle opere teoriche di retorica, in senso tecnico, a proposito di ciò che l'oratore procura. Cesare ha solamente *fidem facere* (4 volte, *civ.* III 101, 7 con il dativo della persona) e non semplicemente *fides* = 'fede, fiducia, convinzione'. Quest'ultima accezione si trova per la prima volta, in senso non tecnico, nella poesia e nella prosa dell'età augustea, ad es. *VERG. Aen.* IV 12: *credo equidem, nec vana fides, genus esse deorum [sc. Aeneam]*⁷; *LIV.* I 15, 6: *quorum [sc. rerum gestarum Romuli] nihil absonum fidei divinae originis divinitatisque post mortem creditae fuit*. Quest'uso si estende da questo momento in poi; in tal modo era posta la base sulla quale successivamente i Cristiani avrebbero potuto tradurre la *p\stij* del Nuovo Testamento (= *tî pistebain*), senz'altro, con *fides*.

Stando alle osservazioni qui esposte, si è avuto uno sviluppo del termine nella maniera seguente. I Romani, in modo abbastanza tipico, in età arcaica non avevano sostanzialmente posseduto un termine che designasse la fede (*fiducia* non significa questo). È infatti nel VII secolo dell'Urbe che, da parte di un maestro di retorica latino, probabilmente in connessione con una espressione greca⁸, è stata coniata la locuzione *fidem facere* per designare l'ambito effetto del discorso. Probabilmente in origine si sarà detto soltanto *fidem facere*, assoluto, o *fidem facere orationi* e simili, in conformità con l'antico uso linguistico, secondo il quale *fides* designava l'attendibilità, la credibilità di un asserto (ad es. TER. Andr. 857: *tristis severitas inest in voltu atque in verbis fides*), e soltanto secondariamente, con una sorta di abbreviazione, in luogo di qualcosa come *fidem facere orationi apud auditorem*, avranno creato *fidem auditori facere*. In ogni caso, quest'uso in cui per la prima volta *fides* ottiene il significato di «Glaube» [credibilità, N.d.T.] risale almeno già alla generazione di quei retori latini da cui dipendono tanto il maestro di Cicerone quanto quello dell'autore della *Retorica a Erennio*⁹; ciò è rivelato dalla somiglianza delle espressioni entro un contesto simile: CIC. inv. I 25: *sin oratio adversariorum fidem videbitur auditoribus fecisse* (con cui viene di nuovo ripresa la proposizione del cap. 23: *si ... ab iis qui ante dixerunt, iam quiddam auditori persuasum videtur*); Rhet. Her. I 6, 10: *si persuasus auditor fuerit, id est si oratio adversariorum fecerit fidem auditoribus*. Il sintagma *fidem facere*, dunque, evidentemente sotto l'influsso della formazione scolastica generalmente retorica, passò nel linguaggio ordinario: ma *fides* nel senso di τὴ πίστις rimase innanzitutto un *terminus technicus* della retorica e, per la prima volta a partire dalla lingua di età augustea, fu impiegato in una accezione generica. È altamente verisimile che in seguito anche una locuzione come *alicui fidem habere* abbia accolto una nuova sfumatura di senso e che *fides* in particolare abbia assunto sempre più un significato reciproco.

La conclusione qui raggiunta permette forse di contribuire almeno in un punto alla chiarificazione di un problema molto dibattuto nella storia del diritto privato romano. Si tratta del significato originario di *bona fides*. Si è spesso dato per scontato che questa espressione rappresentasse, in ogni sua occorrenza, il concetto della buona fede¹⁰. Contro questa tesi ha preso posizione con grande energia in particolare

Bruns in una acuta e dotta trattazione¹¹. Quando egli dice, però (p. 79): «che *fides* così, puramente e semplicemente, significasse la fede in qualche cosa, è accaduto per la prima volta grazie al Cristianesimo, per mezzo della traduzione del greco $\rho\lambda\sigma\tau\iota\eta$ » e coerentemente difende Pernice (*Labeo*, II 207) «*fides* non significa mai la fede», orbene, questo, come abbiamo visto, va davvero troppo oltre. Mi sembra anche indubitabile che in luoghi come ad es. GAIUS, *inst.* II 43: *si modo eas [res] bona fide acceperimus, cum crederemus eum qui traderet dominum esse*, il sostantivo *fides* funga da *nomen actionis*, per così dire, di *credere*, proprio come nel passo virgiliano sopra citato, in *Ov. ars*, III 674 e correntemente. È poi possibile che, nei sintagmi fissi *bona fide emere, accipere, possidere* e nei relativi costrutti nominali *bonae fidei possessor* e simili, il termine *fides* avesse insito, accanto al contenuto di *fidelitas*, anche quello di *firma opinio*, poiché non è dimostrabile che queste espressioni siano state coniate dai giuristi del tempo in cui *fides* incominciò ad assumere anche il significato di *πιστεβειν*¹². Per un periodo molto più antico, per contro, ci viene testimoniata (innanzitutto da *Cic. off.* III 61, 70) la clausola nella formula per il giudice *quicquid eum dare facere oporteret ex fide bona*. Qui si ha a che fare con quello che Bruns ha riconosciuto: la *bona fides* non include in sé un credere, una convinzione su un determinato stato di cose; indica piuttosto come, nella lingua corrente dell'età arcaica, «la condotta del ragionevole uomo d'affari nell'adempimento del dovere contrattuale vada oltre l'immediato adempimento ottenibile attraverso una querela» (MOMMSEN, *Ges. Schriften [Raccolta delle opere, N.d.T.]*, III, 143). Così lo sviluppo del significato del termine giuridico concorda perfettamente con la storia complessiva della parola *fides*. Sofferamoci ora un momento sull'uso originario di *bona fide*, che sarà notevolmente più antico dell'impiego nella formula processuale. In età arcaica si trova solo l'ablativo; Cicerone ha per primo altri casi in *off.* III 67; III 70, dove egli si riferisce appunto alla formula processuale. Nella quotidianità, come mostra la commedia, *bona fide* era spesso legato con *dicere*: *dic bona fide*, o *bonan fide istuc dicis?*, vale a dire: «con una buona garanzia, in maniera da potersi fidare di questo». In una corrispondente espressione avverbiale troviamo il termine con altri verbi in molti luoghi della letteratura, tutti nel registro linguistico della vita quotidiana. Qui il senso dell'espressione si fa ancora

più chiaro. Dice LABER. *Mim.* 87 (GELL. XVI 7, 4): *tollet bona fide vos Orcus nudas in catomum*; OVID. *Rem.* 649: *sed meliore fide paulatim extinguitur ignis [sc. amoris] quam subito; lente desine: tutus eris*; SEN. *Dial.* 9, 1, 2: *nec bona fide liberatum me eis [sc. vitiis], quae timebam et oderam, nec rursus obnoxium*; 11 (12 Hermes), 17, 5: *illae [sc. disciplinae liberales] si bona fide in animum tuum intraverint*; *Epist.* 83, 5: *ad hoc solium quod, cum fortissimus sum et omnia bona fide fiunt, sol temperat*; PETRON. 11, 1: *osculis ... bona fide exactis*; QUINTIL. *Instit.* VII 4, 34: *neque enim se bona fide in multa simul intendere animus totum potest*. Soprattutto qui si presenta il significato: «sotto buona garanzia, in maniera che ci si possa fidare, che l'esito sia sicuro». Naturalmente qui non si può parlare di buona fede, ma anche l'accezione 'lealtà', 'comportamento corretto' non è adatta; nei passi citati viene preso in considerazione solo il carattere dell'esito, non si dà alcuna connotazione morale. Appunto questo significato moralmente neutro era proprio, originariamente, del termine *fides* in molto più alto grado di quanto l'impiego più tardo non lasci supporre. Ciò necessita di una esposizione più dettagliata.

L'uso indubbiamente più antico della parola si coglie in alcune espressioni del linguaggio corrente che già in Plauto ci si presentano convenzionalmente irrigidite, poi in denominazioni –fissate non meno anticamente– di determinate relazioni di diritto privato e pubblico. A quel primo gruppo appartiene la frequente esclamazione *di vostram fidem* o *di, obsecro vostram fidem*. Ciò non è comprensibile senza ulteriore precisazione e mostra di fatto di non essere stato completamente compreso¹³. Per capire correttamente il rapporto con gli dèi che una simile invocazione presuppone, sarà bene considerare le istituzioni umane di cui tale rapporto è immagine. Quando popoli stranieri o città, sia capitolando davanti al nemico che si avvicinava, sia consegnandosi spontaneamente, in cambio della rinuncia alla propria indipendenza, si univano ai Romani, questo si chiamava *in fidem populi Romani venire* o anche *se suaque omnia in fidem atque in potestatem p. R. permittere* o *se in fidem ac dicionem p. R. tradere* e simili¹⁴. Anche nel decreto pisano onorifico per C. Cesare, il nipote di Augusto, dell'anno 4 d.C. (*CIL* XI 1421) l. 35 si legge: *devictarum aut in fidem receptarum ab eo gentium*. Di che si trattasse con questa *fides*, lo rivela a sufficienza la solenne

iunctura con *potestas* o con *dicio*. Non si può parlare qui di ‘lealtà’ in senso nostro e della nostra lingua medioevale, per cui si intende 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*. È questo un uso linguistico prettamente romano. È dunque comprensibile che, secondo il noto racconto di Polibio (XX 9, 11; cf. LIV. XXXVI 28), gli Etoli dopo la loro capitolazione nell'anno 191 fossero stupefatti delle conseguenze che romanamente se ne erano tratte e che essi se *suaque omnia fidei populi Romani permiserant*. Essi avevano fatto questo οὐκ ἐδὲ τεῖ τῆνα δβναμιν ἔχει τοῦτο, τὲ δὲ τ-ῖ πᾶστων ἱν᾽ ἄματι πλανηχόντων, ἢ ἵ-ν δι τοῦτο <τε λειοτῆρου σ᾽ ἄσιν ἰλίου βερροντοῖ> Par <δὲ ἄνωμα ἰοῖ ἔσδοναμᾶ τ᾽ τρεῖ τ-ῖν πᾶστων ἀστῆν ἰγχεῖρ ἄσαι καὶ τῆ τ-ῖν ἰπιτροπ-ῖν δοῦναι περὶ ἀστοῦ τὲ κρατοῦντι> In maniera simile agiscono –con una distinzione davvero non romana– i Galli, quando fanno valere (LIV. XXXIX 54, 7) che *se ... dedisse se prius in fidem quam in potestatem populi Romani*.

A questa pubblica clientela è imparentata la clientela del diritto privato, per designare la quale in generale l'espressione è, parimenti, *in fide alicuius esse*¹⁵. Sta scritto nella legge *de repetundis* dell'anno 123 o 122 a. C. (CIL I² 583) 10: *quo iave in fide is erit maioresve in maiorum fide fueri <n> t* e in evidente parallelismo TER. Eun. 886: *ego me tuae commendo et committo fidei, te mihi patronam capio, Thais*. Talvolta inoltre *clientela* risulta esplicativo, come in TER. Eun. 1039; CIC. S. Rosc. 93: *in cuius fide sint et clientela* ed altri esempî. La stretta relazione fra clientela e diritto di ospitalità è stata posta in luce da Mommsen in uno studio fondamentale (*Römische Forschungen* [Ricerche romane, N.d.T.] I 321 sgg.). In pressoché tutte le *tesserae hospitales* conservateci –a partire dalla più antica, la tessera bronzea di Fundi (CIL I² 611), su cui sta scritto *in eius fidem omnes nos tradimus et > convenimus*–, viene detto che il privato o la comunità si danno in *fides* o *in fidem clientelamque* del privato o della comunità con cui si stringe l'*hospitium*¹⁶. Nel codice dell'ospitalità risiede il diritto alla

protezione e all'assistenza legale (MOMMSEN, p. 348). Proprio questo garantisce la *fides* nella quale ci si consegna. L'antico grammatico che glossava *fides* con *opem et auxilium*¹⁷ ha dunque definito la parola in modo troppo circoscritto ed ha abbracciato più il contenuto materiale del concetto che non il suo senso vero e proprio, tuttavia ha indicato in maniera corretta ciò a cui la *fides* nell'antica formula si riferisce principalmente. Chi incorre inaspettatamente in un pericolo, invoca la *fides* di coloro che gli sono al momento più vicini: essi devono garantirgli protezione. Così PLAUT. *Amph.* 376: *pro fidem, Thebani cives; Men.* 999: *perii, opsecro vestram fidem, Epidamnienses, subvenite, cives; Rud.* 615: *pro Cyrenenses populares, vostram ego imploro fidem [...]* *ferte opem* e simili. In determinate situazioni ci si rimette alla *fides* del dio specializzato come soccorritore per quella specifica difficoltà. Così la partoriente invoca (PLAUT. *Aul.* 692): *Iuno Lucina, tuam fidem!*. L'invocazione significa effettivamente questo: la preghiera di essere accolta nella *fides* dell'invocata in una condizione di garanzia assicurata da quest'ultima. Per il diritto di ospitalità divino vale la terminologia di quello umano. Sallustio dice (*Ep. Mithr.* 7) di Perseo che egli è *apud Samothracas deos acceptum in fidem*. E, come vedemmo che la condizione tipica dell'istituto clientelare viene indicata con un *in fide alicuius esse*, così in Catull. 34, 1 la gioventù di entrambi i sessi canta: *Dianae sumus in fide*, non diversamente in realtà dall'oraziano *Deliae tutela deae*. Chi si trova in uno stato generale di difficoltà invoca la *fides* per eccellenza, quella degli dèi, o anche quella degli dèi e degli uomini: così lo spaurito Sosia in PLAUT. *Amph.* 455, Euclione che si crede derubato (*Aul.* 300) etc. Gli esempî sono molto numerosi. Di una fiducia di coloro ai quali ci si rivolge, non si può certo parlare. Che poi *di vostram fidem* non sempre (come ad es. in *Capt.* 418) serva a rafforzare una esclamazione stupita o indignata, bensì possa ancora conservare l'originaria forza del retaggio del soccorritore, lo mostra ad es. *Poen.* 953. Certamente si trova anche spesso, come rileva Donato, in qualità di *admirantis adverbium cum exclamatione*. A questo indebolimento sono soggette, in virtù di un processo psicologico senz'altro comprensibile, tutte le siffatte richieste di aiuto rivolte ad esseri divini nelle lingue antiche e moderne¹⁸.

È ora perfettamente chiaro come nell'espressione *fides ac ius iurandum* sia contenuta la connotazione fondamentale 'garanzia', come *fides* abbia assunto il significato del giuramento stesso, della promessa, come abbia potuto esser posta in stretta connessione con la persona leale che giura. Verisimilmente anche la *dea Fides*¹⁹, la *fides populi Romani*, nel cui tempio sul Campidoglio erano ricevuti gli ambasciatori stranieri –prove di un'importanza internazionale– e fino in epoca tarda erano affissi i diplomi che certificavano il conferimento del *connubium* e del diritto di cittadinanza ai veterani, verisimilmente, dicevo, anche questa *fides publica* in origine non era minimamente «la virtù della lealtà e della veridicità» (WISSOWA, p. 133), ma semplicemente la 'dèa Garanzia', come la *tbxh* era la 'dèa Buon esito'²⁰.

Sono naturalmente lontano dal poter sostenere che molto presto, forse fin dall'inizio, anche la garanzia che può risiedere nelle proprietà di uomini e di cose sia stata indicata con *fides*. Nei nostri più antichi monumenti letterari il termine indica già lealtà, fidatezza di persone; credibilità, attendibilità di asserzioni, comunicazioni etc. Perciò ci accade di non poter ridurre il suo limite di validità a quell'altro significato, secondo cui *fides* non è una qualità. Esso è rimasto più antico ed era soggetto perciò a disconoscimento. Così, in corrispondenza con l'idea generale di rettitudine di spirito, *fides* ha potuto estendersi, con piena forza vitale, nel valore di una *virtus*, a spese di quegli altri concetti moralmente indifferenti. Noi vediamo chiaramente come Cicerone dia un altro significato, moraleggiante, all'antica formula. Di fronte all'espressione semplice, che si trova in luoghi come *Cic. off.* I 35: *ii qui armis positis ad imperatorum fidem confugient*, *Bell. Hisp.* 1, 1: *Pompeius in fidem unicusque civitatis confugere cepit*, 32, 8: *Pompeius eorum in fidem confugit*; *LIV.* IV 38, 13: *in eius [tribuniciae] potestatis fidem circumventam rem publicam tamquam privatum inopem confugere*; *XXIX* 18, 19: *ad vos vestramque fidem supplices confugimus*. *MARCIAN. Dig.* XL 1, 5: *cum domino suo, cuius in fidem confugit* mostra una deviazione in direzione del concetto di qualità, allorché Cicerone, *Div. in Caec.* 11, dice: *Siculi ... ad meam fidem, quam habent spectatam iam et cognitam, confugiunt*. Le province sono rimesse alla *fides*, o alla *fides* e *potestas* del governatore (così Cicerone stesso, *Ad Q. fr.* I 1, 27); nel momento in cui anche nel discorso *De provinciis consularibus*, 35, in

riferimento a Cesare si legge: *quare sit in eius tutela Gallia, cuius fidei, virtuti, felicitati commendata est, l'adulatoria copia verborum conferisce alla parola fides un colorito etico, che essa non aveva nella formula solenne. Conformemente a ciò, l'espressione in fide alicuius esse assume il significato di 'essere amico di qualcuno'²¹. Con speciale evidenza si pone in luce il mutamento di valore dell'antico concetto moralmente indifferente di *fides*, quando Cicerone rinfaccia a Verre in modo beffardo (6, 108): *fidem tuam, quae nusquam erat neque umquam fuerat, implorant*. Nessuno al tempo di Plauto avrebbe certo pensato ad un'interpretazione così scettica: essa era divenuta possibile per la prima volta allorché l'antica formula isolata entrò in un uso linguistico per lo più mutato. Tale estraneità al senso originario dell'espressione è tradita da Livio, XL 9, 6: *circumventis in solitudine natura ipsa subicit, ut hominum quos numquam viderint fidem tamen implorant*. Ai suoi orecchi non è nemmeno più vivo il significato di *deorum fidem implorare*, poiché egli dice a IX 12, 8 *nequiquam deos fidemque invocantes*.*

In epoca più recente l'interpretazione restrittiva di *fides* come 'fiducia' ha provocato inoltre l'adesione ad un notevole errore. Usener (*Kleine Schriften [Brevi scritti, N.d.T.]*, I, 253 sgg.), in base all'insistente argomentazione che *perfidus* è derivato da *per fidem*, ha interpretato *per fidem decipi* come 'contro la *fides*' e, per il significato della preposizione *per* che egli pensava di trovare qui, ha accostato ad essa il sanscrito *param*, l'osco *perum* e il greco *παρ*V. A quanto posso vedere, lo si è generalmente seguito in questa interpretazione²². Ma accanto all'espressione *per fidem decipi* sta l'antichissima formula citata da Cicerone, *off.* III 70: *uti ne propter te fidemve tuam captus fraudatusve sim* e in maniera corrispondente dice Terenzio, *Phorm.* 469: *ne quid propter tuam fidem decepta poteretur mali*. Si legge ulteriormente in Terenzio, *Ad.* 621: *satis adhuc tua nos frustratast fides*²³. Questo è il vero corrispettivo attivo di un *per fidem decipi*. Dovrebbe essere dunque chiaro che dietro a questo *per* non va cercata nessuna specie di sottigliezze, che l'accusativo con la preposizione spesso ha un significato senz'altro strumentale, dato che non di rado si diceva *per aliquid decipi* (parecchi esempî in *Thesaurus L. L.* p. 177, 55 sg., a cui va aggiunto ad es. *CAES. Bell. civ.* I 85, 3; III 82, 5). Accanto sta, come abbiamo visto, il sintagma con *propter*, diverso nel senso solo per una sfumatura. Sono

legati con *per fidem* solo verbi di ingannare, violare, nuocere. In tutti i casi si tratta o di un rapporto di retta *fides* del tipo sopra caratterizzato (ad es. PLAUT. *Most.* 500 e LIV. I 9, 13 su un *hospitium*) o di una garanzia che risiede in un giuramento d'affari, in una promessa di immunità etc. In virtù di questa garanzia, colui al quale questa è stata concessa, se caduto in un tranello, è stato come preso, ingannato²⁴. Questo è l'autentico senso dell'antica espressione.

Eduard Fraenkel

München.

NOTE

¹ I seguenti rilievi dovrebbero costituire un completamento del mio articolo *fides* nel *Thesaurus linguae Latinae* ed in pari tempo una giustificazione dell'ordine ivi conferito alla materia.

² Questo è un passo indietro, del resto non isolato, rispetto a Forcellini, il quale, nell'edizione originale come nella revisione di De Vit, dopo il disbrigo della parte formale, prepone al suo articolo la definizione: *fides proprie est virtus consistens in constantia promissorum* e poi, dopo la citazione di DONAT. *Andr.* 34: *fides est commendatorum fida executio vel observantia*, glossa così il termine: «lealtà, fedeltà, veracità, il mantenere la parola» [in italiano nel testo, N. d. T.].

³ Le asserzioni di H. KRÜGER, “*Fides als vox media*”, *Wöfflins Archiv* 10, 355 sgg. non hanno bisogno, per gli esperti di linguistica, di nessuna confutazione.

⁴ Così anche HEERDEGEN, *De fide Tulliana* (Erlangen Habilitationsschrift 1876), p. 24. La trattazione è completamente infruttuosa. L'autore più tardi (*Lat. Semasiologie* [*Semasiologia latina*, N.d.T.], Neubearbeitung des 2. Bandes von Reisigs Vorlesungen über lat. Sprachwissensch., Berlin 1890, p. 97 sgg.) è ritornato ancora una volta in modo dettagliato sul significato di *fides*, per offrire «un esempio tipico della lessicografia scientifica» (p. 96), laddove egli interpreta soltanto i lessici moderni, non gli autori antichi. Egli giunge (p. 102) «alla conclusione che noi non siamo storicamente autorizzati, di entrambi i significati fondamentali della parola in questione quali il tedesco li discerne, per la precisione da un lato ‘fede’ e dall'altro ‘lealtà’, o a ritenere il primo più antico ed originario rispetto al secondo, o, al contrario, quest'ultimo più antico ed originario rispetto al primo».

⁵ TER. *Andr.* 586 è scritto dagli editori *nam propemodum habeo iam fidem*, ma è tradito *habeo tibi iam fidem*: secondo quanto detto sopra, è piuttosto *iam* da cancellare.

⁶ L'unico luogo in cui occorre non va qui preso in considerazione: TER. *Eun.* 139: *si fidem habeat se iri praepositum tibi apud me*; il senso è decisamente chiaro: «se egli avesse una garanzia per questo». A ragione dice Donato, *ad loc. cit.*: *si credere cogatur* e mostra il *fideiussor* accanto.

⁷ Cfr. HEINZE, *Gött. Gel. Anz.* 1915, 156.

⁸ Non mi è riuscito di trovare presso i retori greci una locuzione ricorrente con regolarità che fosse sufficientemente adeguata. Comparabile, ma difficilmente modello per *fidem facere*, è l'espressione della *Rhetorica* oggi per lo più attribuita ad Anassimene, 38, p. 100, 24 Spengel-Hammer: *ειj δεστος proς tou\$ antidikouj agw%a en me\$ toi% logoi j ek tw% lelegmenwn poihsomen bebaiothta peri\$ show%.* Intese in senso molto più specifico del *fidem facere* dei teorici romani, vale a dire solo

riferite alla *piqanothj* come terzo requisito della *dihghsij* (che richiede *suntomia, sa!hneia, piqanothj*), sono le espressioni del retore anonimo, 94 (p. 369, 6 Spengler-Hammer): *poiei%de\$piqanothta kai\$to\$stou%legontoj h%oj kai\$ paqoj*, *ibid.* 95 e 98: *poi%hseij de\$piqanothta kai\$seas mh\$spanta bebaiw% leg' j kt l*" Qui naturalmente non si deve considerare *pistij* come denominazione della parte del discorso che segue la *dihghsij*, per cui Cicerone a parte *argumentum* e *argumentatio* dice anche *fides* (*top.* 98), e le *-texnoi* ed *\$ntexnoi*, che qui si distinguono.

⁹ MARX nella edizione della *Rhet. ad Her., proll.* p. 162: *usus est [...] uterque doctor Latinus vetustioribus artibus Latinis qualis erat Antonii liber, alii quorum memoria servata non est.*

¹⁰ LEONHARD, *RE* 3, 694 sgg., fa un'importante concessione a questa tesi; egli definisce: «*bona fides* è la buona coscienza, la rettitudine di sentimenti, l'affidabilità, lealtà e credibilità» e cerca dunque, in seguito, di conciliare in modo piuttosto confuso le opposte posizioni.

¹¹ *Das Wesen der bona fides bei der Ersitzung*, Berlin 1872, part. p. 78 sgg. Lo stesso punto fermo rappresenta, per quanto concerne il significato del termine *fides* (per il resto egli si allontana fortemente da Bruns in molti punti), PERNICE, *Labeo* II 75 sgg. (la seconda edizione non è disponibile alla Staatsbibliothek di München); cfr. anche I 409 sgg..

¹² PLAUT. *Most.* 670 sg. non ha nulla a che fare con la più tarda *bonae fidei emptio*: *Tranio: de vicino hoc proximo tuos emit aedis filius. - Theopropides: bonan fide? - Tranio: siquidem tu argentum redditurus, tum bona, si redditurus non es, non emit bona.* Teopropide domanda: *bonan fide?*, forma abbreviata - come in *Truc.* 586 e *TER. Haut.* 761- per *bona fide istuc dicis?*; Tranione si comporta come se avesse frainteso e riferisce *bona fide* all'acquisto della casa inventato da lui, nel senso affine al parlato che troviamo spesso nella lingua quotidiana: «con buona garanzia, con esito assicurato». Vale a dire: poiché il vecchio non gli ha restituito il denaro, il figlio è caduto nell'imbroglio. Una *bonae* o *malae fidei emptio* nel senso giuridico più tardo non può certamente dipendere dall'eventualità che all'acquirente venga o meno rimborsato in seguito il prezzo dell'acquisto già contato da suo padre.

¹³ Brix-Niemeyer osservano circa *Trinummus* 591: «*di, vostram fidem [sc. imploro]* è raramente una preghiera rivolta agli dèi come *Poen.* 953, bensì nella maggioranza dei casi, come *pro di immortales 'admirantis adverbium cum exclamazione'* (DONAT. *ad Ter. Andr.* IV 3, 1), vale 'weiss Gott, ma foi' [lo sa Iddio, in fede mia!, N.d.T.].» Invece di considerare l'interamente differente *ma foi*, essi avrebbero dovuto prestare attenzione alle parole che in Donato seguono immediatamente quelle da loro citate: '*fidem*' *dixit opem et auxilium, ut* [VERG. *Aen.* X 71] *Tyrrhenamque fidem.* Lindsay a *Capt.* 418 si accontenta parimenti di riportare le

medesime parole di Donato citate da Brix, anch'egli tralasciando quelle che seguono, senza una parola di spiegazione.

¹⁴ Ad es. CAES. *Gall.* II 3, 2; LIV. VIII 19, 1; VIII 25, 3; XXXIV 35, 10; XXXVIII 31, 6; ulteriori esempi nel *Thesaurus*, s.v. *fides*, cap. prim. IA 1b, g.

¹⁵ MOMMSEN, *Röm. Forsch.* I 355; la resa con 'Treuverhältnis [relazione di fiducia, N.d.T.]' non è, come abbiamo visto, completamente adeguata.

¹⁶ Si veda DESSAU, *Inscr. Lat. Sel.* II n. 6093 sgg..

¹⁷ Si veda sopra, n. 13.

¹⁸ Qualcosa a metà fra un'angosciata invocazione di aiuto e la *exclamatio admirantis* è fornito ad es. da ARISTOPH. Av. 61: } (pol lon • pot r`paie, toø xasmZmatoj.

¹⁹ Cfr. OTTO, *RE* 6, 2281 sgg.; WISSOWA, *Religion u. Kultus*², 133 sg..

²⁰ Mi sembra di non trascurabile rilievo che *fides publica* prevalentemente come *appellativum* venga detto della garanzia d'immunità data dallo Stato (numerosi esempi nel *Thesaurus* sotto IB 1b), specialmente in relazione ad ambasciatori stranieri (si ricordi che erano ricevuti nell'*aedes Fidei*), e più tardi della 'pubblica garanzia' nel senso del credito pubblico (LIV. VII 27, 4; XXIV 18, 14; ULP. *Dig.* XLII 5 24, 2). Che un retore come Valerio Massimo (6, 6) parli della *fides publica* fondamentalmente come della lealtà dei Romani, si capisce da sé. Circa la divinizzazione di questa forza, quale era la *fides* per i Romani, Wilamowitz ha in più occasioni insegnato l'essenziale, da ultimo in *Aischylos Interpretationen*, p. 123 nota.

²¹ Mentre in Cesare l'espressione significa generalmente un rapporto di dipendenza analogo alla clientela pubblica romana (*Gall.* VI 4, 2; VII 5, 2; *civ.* I 34, 4), anche laddove si legge (*Gall.* II 14, 2): *in fide atque amicitia alicuius esse*, difficilmente nei luoghi in cui Cicerone dice che i *municipia* sono 'nella sua *fides*' (*Planc.* 97, 2 volte; *ad Q. fr.* II 12, 3) si può stabilire se si tratti di un effettivo *hospitium* del tipo di quello documentato dalle *tesserae* oppure di una relazione amichevole, non definita formalmente.

²² STOLZ, *Wölfflins Archiv* II 503 intende *per* come «oltre a»; H. KRÜGER, *ibid.*, X 359; WEISSENBORN-MÜLLER a LIV. I 9, 13; KÜHNER-STEGMANN, *Grammatik*, II 1, p. 556; LANDGRAF a CIC. *S. Rosc.* 2, ed. p. 219 ed al..

²³ Cfr. anche HOR. *Carm.* III 24, 59: *cum periura patris fides consortem socium fallat et hospites*, solo che qui l'espressione, resa elevata dall'ossimoro, è più poetica della locuzione, tratta dalla lingua quotidiana, di Terenzio. Del *socium fallere* –e nella medesima sfera che in Orazio– si tratta anche in Cicerone, laddove (*S. Rosc.* 116) dice: *per eius fidem laeditur* etc.. Circa i casi in cui in merito all'*hospitium* si dice *per fidem decipi*, si veda il prosieguito del testo qui sopra.

²⁴ Se si vede come il terenziano *propter tuam fidem decepta* si pone accanto al *propter te fidemve tuam captus* della formula arcaica, si può supporre che anche *decipere* in questa espressione abbia conservato qualcosa del suo originario vigore semantico.

Fides

La storia del termine *fides* è stata notevolmente chiarificata ed appurata in uno dei punti più importanti dall'egregio articolo di Eduard Fraenkel nel *Thesaurus* e dal commento che di questo articolo egli ha offerto in *RhM* 71, 1916, 187 sgg. Dissipando errori o dubbî dei predecessori, Fraenkel ha mostrato che il senso di 'fiducia, fede' non è certamente sorto –come invece si era creduto– soltanto con il Cristianesimo, ma neppure in alcun caso –come si è per lo più accettato– può risalire a tempi molto antichi, bensì esso emerge per la prima volta nella *Retorica ad Erennio* e nella parallela opera giovanile di Cicerone *De inventione*, nell'espressione *fidem alicui facere*, «suscitare fede in qualcuno», e da qui in poi guadagna progressivamente terreno. «Generalmente» –offro, con riserva, la formulazione di Fraenkel– *«fides nella letteratura repubblicana significa senz'altro: 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 determinata relazione giuridica reciproca fra persone, oppure su una data qualità di uomini o di cose»*. Originariamente questo concetto di 'garanzia' è, dal punto di vista morale, neutro e si trova sotteso ad esempio alle locuzioni *in fide alicuius esse* o *di vostram fidem*; esso acquista connotazione etica quando la garanzia risiede nelle proprietà di una persona, è la sua 'affidabilità'; l'ampliamento di questo senso ha portato già Cicerone ad un'interpretazione diversa dell'antica formula, moralmente neutra. –Così Fraenkel. E come sicuramente c'è anche molto che risponde a verità, in questa indagine sul significato fondata su una esauriente conoscenza del materiale, così io credo che in parecchi casi, attraverso un ulteriore approfondimento sul concetto di *fides*, si potrà pervenire a risultati

alquanto differenti. Tutti i diversi significati, o meglio: i tentativi di traduzione del termine, che ho citato sopra da Fraenkel, sono di certo effettivamente attestati –l'articolo del *Thesaurus* è senz'altro esemplare per la differenziazione dei significati basata su una penetrante interpretazione–, ma la sintesi «tutto ciò su cui si può fare affidamento, ‘garanzia’ nel senso più vasto» mi sembra che non sia adeguata alla peculiarità del concetto romano e che perciò non ponga in luce a dovere che cosa, sulla realtà romana, ci insegnino il termine ed il suo impiego.

1.

Prendo le mosse dal rimarchevole dato di fatto che *fides* nel significato di ‘fede’ ci si presenta per la prima volta nella terminologia retorica. In luogo della consueta introduzione del discorso, il *principium*, v'è una *insinuatio* –così insegna l'autore di *ad Her.* I 6– fra l'altro necessaria: *si persuasus auditor fuerit, id est, si oratio adversariorum fecerit fidem auditoribus* è un'espressione identica a quella ciceroniana di *De inv.* I 25: *sin oratio adversariorum fidem videbitur auditoribus fecisse*, dunque ripresa da entrambi dalla declamazione del maestro. Che questo non si possa intendere come «il discorso suscita l'impressione di essere affidabile», lo si può verificare grazie a Cicerone stesso, il quale in *De part. or.* 5 indica come scopo dell'*inventio*: *ut inveniat quemadmodum fidem faciat eis, quibus volet persuadere* e poi pone in testa alla successiva argomentazione (9) la definizione *fides est firma opinio*. Ma, accanto a questa, in Cicerone si trovano anche le espressioni *fidem facere orationi* (*Part. or.* 27) o *rei dubiae* (*Top.* 8), dunque ‘offrire credibilità’. Qui la *fides* è pertinente al discorso; là, all'uditore. Entrambe le espressioni si trovano l'una accanto all'altra anche più tardi e ad es. Livio può dire sia: *litterae fides Persei criminibus fecerunt* (XL 23, 8), sia: *ea peritis amnis eius vix fidem fecerint* (XXI 47, 5). Frequente è poi un semplice *fidem facere* o *fides fit* senza dativo, laddove abbastanza spesso non è possibile decidere quale integrazione si debba apporre, ad es. se in *cum [...] forma [sponsae tuae] faceret fidem* (LIV. XXVII 50, 5) si debba pensare a *mihi* o a *dictis*, o se *haec et multa eiusmodi dicens*

fidem faciebat (CIC. *Brut.* 197) contenga sottintesa l'espressione intera *orationi* o *auditoribus*. In CIC. *Off.* II 33 sg. *fides ut habeatur* è intercambiabile con *ad fidem faciendam* in senso simile. Fraenkel ha mostrato (p. 187 sg.) che nella locuzione, frequente già in Plauto, *fidem alicui habere* non si deve supporre come originario il significato 'fede, fiducia', bensì 'affidabilità' (cfr. *alicui honorem habere*). Per Cicerone non si può più dirlo con certezza: i due significati, presso di lui come presso autori più tardi, appaiono fusi insieme in uno solo e in *fidem facere* oscilla il duplice concetto di «fare in modo che vi sia un rapporto di fiducia», di cui può essere precisato se è da un lato o dall'altro, ma può essere anche lasciato indeterminato. Ma quello sconosciuto retore che disse *fidem auditoribus facere* non deve essersi volontariamente prefisso di abbreviare, con questo, un **fidem facere orationi apud auditorem* (FRAENKEL, p. 190), bensì deve avere avvertito un significato secondario, per così dire, attivo, che rese il termine adatto alla traduzione di *πιστις*¹. E un tale significato secondario è stato effettivamente posseduto, a mio parere, dal termine già nel latino arcaico. La *fides*, che in Plauto spesso appare legata con *res* (= 'patrimonio') come 'credito' in senso commerciale ed anche, generalmente, umano (*Thes.* 673, 82), non è una proprietà oggettivamente ascritta alla persona degna di fiducia, bensì racchiude in sé la fede o la fiducia dell'altro. A noi è estraneo questo modo di pensare tipicamente romano e non possiamo più, perciò, tradurre *fides* con una parola tedesca in modo da suscitare nell'uditore le medesime rappresentazioni che suscitava *fides*. *Boni sibi haec expetunt, rem, fidem, honorem, gloriam et gratiam* (*Trin.* 273): qui si hanno, accanto alla univoca *res*, tutti concetti ambivalenti: il *bonus vir* può augurarsi non di essere affidabile, bensì che gli venga accordata fiducia (beninteso, secondo il suo merito), e così onore, lode e favore; tutti questi elementi hanno in comune il fatto di potersi realizzare solo grazie al riconoscimento altrui². Perciò, come si dice *gratiam* ed *honorem alicui habere*, si dice anche *fidem alicui habere*, mentre non si può dire *pietatem* o *constantiam alicui habere*. A fianco di *alicui fides est apud aliquem* sta, come già Fraenkel ha posto in rilievo, *est innoxii honor apud vos* (*Rud.* 196). Come sarebbe incomprensibile se *fides* all'improvviso si presentasse nel senso assoluto di 'convinzione' o di 'fiducia', come se si dicesse *fides mihi est* alla stregua di uno *spes mihi*

est o di *spem habeo te venturum esse*, così è comprensibile, in base a quanto si è detto, che nel *fidem facere* orientato da un soggetto ad un altro occasionalmente il significato attivo sia percepito quale prevalente, proprio come se la parola *fides* venisse fraintesa. Questa ambivalenza sarà stata anche qui già superata, prima che quel retore dicesse il suo *fidem facere auditoribus*, e non si sarà dovuto pensare che soltanto dalla scuola dei retori questo impiego sia passato nella lingua quotidiana.

Il significato *Glaube* [fede, N.d.T.] è del resto rimasto limitato ad un dominio molto ristretto, che non coincide affatto con quello del termine tedesco. Innanzitutto, *fides* non è mai il nostro ‘credere’ in opposizione al ‘sapere’, come convinzione non accertata, bensì esclusivamente 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 a ‘diffidenza’ o ‘dubbio’. Inoltre, abbastanza spesso si può essere incerti, se si parli della *fides* come ‘attendibilità, affidabilità’ di una cosa, oppure della fiducia di chi la accoglie. Non vorrei stare ad elencare qui tutti i passi del tipo *fidem res habuit* o *fides rei aderat*, che il *Thesaurus* riporta nel capitolo *actio confidendi*. Si deve ancora cercare, per trovare luoghi in cui quella *actio credendi* si trova in modo chiaro ed indubitabile, come ad es. in *OV. Fast.* II 497, dove si legge, dopo la scomparsa di Romolo: *luctus erat, falsaeque patres in crimine caedis, haesissetque animis forsitan illa fides*, dove effettivamente la *fides* risiede negli *animi* dei cittadini. Ma sono per lo più poeti quelli che si avventurano tanto oltre e quest'uso non ha trovato una diffusione più ampia, finché il Cristianesimo latino non ha adottato il concetto religioso di *pi s t i j* sotto forma di *fides*. Che cosa questo, in fondo, significhi e come si sia sviluppato l'uso multiforme del termine nella lingua cristiana, non necessitava ancora della ricerca che qui naturalmente avrebbe dovuto prendere in considerazione al contempo la *pi* romane, sarebbe comunque esulato dal nostro compito.

Un caso particolare dell'alternativa 'affidabilità' oppure 'fiducia' è quello trattato da Fraenkel (p. 193 sg.) del significato di *fides* nella terminologia giuridica *bonae fidei possessor* o *emptor*, *bona fide emere*, *accipere*, *possidere*. La *bona fides* del possessore è ad es. presupposto dell'*usucapio*, rimborso. Se io acquisto una casa da qualcuno che non ne è il proprietario, non si tratta allora di un legale trasferimento di proprietà; ma se io l'ho comperata nella sincera convinzione che chi la vende sia il proprietario, e quindi per un certo tempo sono rimasto non ostacolato nel mio possesso, allora quello che originariamente non era legale, lo diventa ed ora la proprietà mi spetta. Parliamo in tal caso di 'buona fede', di un proprietario 'in buona fede': questa è una traduzione linguistica perfino non difficoltosa, dal tempo in cui *fides* senz'altro valeva 'fiducia'. Contro questa tesi è intervenuto, già da lunghi anni, con molta energia ed acume, Karl Georg Bruns³, pur senza imporsi pienamente. Fraenkel, io credo, propende eccessivamente per la tesi opposta, se egli considera possibile che in queste espressioni con *fides* a proposito della casa il vocabolo aveva, accanto al contenuto *fidelitas*, anche già quello di *firma opinio*. Questa sarebbe una doppia significazione totalmente diversa da quelle esposte sopra ed incomprensibile: mentre là si trattava dell'affidabilità di uno e della fiducia dell'altro, dunque di una stessa relazione considerata da diversi lati, qui dovrebbero essere concentrati in un unico concetto affidabilità e fiducia di uno e un solo soggetto, due condizioni psichiche completamente disparate. *Bona fide*, ad es., *aliquid dicere* significa –come sarà posto in luce ancor più chiaramente sotto– fin dai tempi antichi, nella lingua quotidiana, 'in modo onesto, coscienzioso, affidabile' ed i giuristi hanno assunto questo significato ad es. nella formula *bonae fidei iudicia* ed in numerose altre espressioni⁴: è anche oltretutto improbabile che essi debbano aver impiegato esclusivamente questa formula, d'un tratto, in un altro senso, fosse questo accaduto anche soltanto nell'ultimo secolo della repubblica. Sarebbe ancor più improbabile allora che, come abbiamo visto, *fides* come 'fede' non si fosse imposta totalmente, nel modo più assoluto. Non è per nulla adatto a *fides* nel senso di 'fede' l'epiteto *bonus*, che significa 'degnò di lode, di stima' ed altrettanto poco, su questa base, avrebbe potuto venire indicato l'atteggiamento opposto –cosa che invece accade senza eccezione– con

mala fide emere. Pertanto, il sapere che il venditore è un nullatenente non può in alcun caso essere interpretato come *fides* - ‘fiducia’, nemmeno come *mala*. Come Giuliano, *D. XLI 4, 8*, insegna, è stata sostenuta l'opinione che, *si quis cum sciret venditorem pecuniam statim consumpturum servos ab eo emisset*, costui non è *bona fide emptor*. Qui non si intende una scarsa fiducia, forse per la spilorceria del venditore, bensì una immorale condotta dell'acquirente, che conclude un affare del quale egli sa che condurrà il venditore alla rovina⁵. Pertanto il Romano, se chiedeva alle condizioni dell'*usucapio*, guardava primariamente non tanto alla persuasione del possessore –il presupposto puramente psicologico–, ma alla sua onesta disposizione, alla sua coscienziosità, dunque il presupposto morale. Perciò è compatibile con questo la dichiarazione dogmatica che per la giurisprudenza classica, come canone per la *b. f.* nel risarcimento del nullatenente (secondo la formulazione di Siber, v. sopra), vale semplicemente la fede, ad acquisire un possesso quirittico o pretorio. Ma tale fede è solo una caratteristica della *bona fides*, non questa stessa. È una coincidenza casuale che qui la *bona fides* si riconosca da una fede e che *fides* in altro contesto possa significare ‘fede’.

2.

Le considerazioni esposte sopra (al § 1) fanno sorgere il dubbio che la sintesi di Fraenkel: «tutto ciò su cui si può fare affidamento, ‘garanzia’ nel senso più vasto», da un lato non prenda il concetto troppo alla larga, e dall'altro lato non si lasci sfuggire l'essenziale. La garanzia oggettivamente più sicura di un adempimento è l'onesto impegno; bisognerebbe assumere che, se quella definizione del concetto risultasse vera, la *fides* da sempre sarebbe apparsa proprio e specialmente nella cerchia del diritto. Ciò, se abbiamo enucleato correttamente l'ambivalenza della *fides*, già sulla base di questo dato deve apparire inverisimile. Dunque, se la *fides* consiste nel fatto che, da un lato, qualcosa che accade, si presenta etc., ispira fiducia e, dall'altro lato, questa fiducia viene data, allora sono fuori discussione quelle garanzie,

nelle quali è fondamentale solo l'atto del garante. Se io ad es. mi assumo onestamente la responsabilità per qualcosa, basta all'altro di sapersi assicurato dai danni da parte della legge. Che egli si fidi di me oppure no, è indifferente. In effetti, anche il concetto di *fides* è originariamente estraneo al diritto; è senz'altro naturale che il formalismo rigoroso dell'antico diritto privato faccia riposare tutto quanto su fatti e parole precise e rinunci a tutto ciò che va oltre la condotta morale⁶. Nel tempo antico la *fides* che viene accordata a qualcuno non è mai fondata –come non è fondata sul diritto– su caratteristiche extra-morali, quali la sua intelligenza o la sua forza⁷, che in certo senso potrebbero offrire garanzie, bensì esclusivamente su quello che noi chiameremmo la sua personalità morale. La *fides* dunque non può in alcun caso essere stata in origine ‘moralmente indifferente’. Essa non sorge affatto da un'obbligazione morale, e non ne ha bisogno, per sorgere: anzi, è lei a fondare una siffatta obbligazione morale e proprio in questo risiede il suo significato per entrambe le persone che essa riguarda.

È necessario innanzitutto che, prima di procedere, io accerti questa tesi nel caso di un impiego del termine in cui Fraenkel riconosceva in modo particolarmente chiaro l'originario significato moralmente neutro di *fides*: *bona fides* in determinati usi non giuridici. Quando in Plauto viene detto: *dic bona fide*, oppure viene domandato: *bona fide dicis istuc?*, non v'è alcuna ragione di intendere sotto *fides* null'altro se non l'impegno assunto da colui al quale è rivolta la parola: dire la verità. Ma Fraenkel richiama l'attenzione su altre espressioni avverbiali che non ammettono immediatamente un'analogia interpretazione: ad es. SEN. *Dial.* IX 1, 2: *illum habitum in me maxime deprehendo: nec bona fide liberatum me eis quae timebam et oderam, nec rursus obnoxium*, o XII 17, 5: *illae [disciplinae] si bona fide in animum tuum intraverint, numquam amplius intrabit dolor*. Qui, senza alcun pensiero sulla buona fede o fiducia, viene data importanza soltanto al tipo di esito: «sotto buona garanzia ... in modo che il successo sia assicurato». Ma quest'uso manca nella commedia⁸, specialmente nel latino arcaico –l'esempio più antico ci viene da Laberio (*Mim.* 87)–, ed inoltre anche nella lingua quotidiana è chiaramente recente. Perciò, a stento ci si potrebbe attendere

di imparare da esso qualcosa su *fides* nel tempo antico. Ma io non riesco a vedere neppure come in quei luoghi *fides* possa voler dire una garanzia per la riuscita; molto di più, invece: uno può fare affidamento sul fatto che nel processo avrebbe ogni ragione. Questo è, io credo, un perfezionamento, una trasposizione popolare della 'affidabilità' di una parola, in primo luogo, alla coscienziosità degli affari (ad es. in PETRON. 11, 1 Encolpio dice di sé: *osculis tandem bona fide exactis alligo ... puerum*) e poi a chi opera determinati affari: per questo il contenuto morale della *bona fides* è completamente svanito e rimane, per così dire, un concetto come 'onesto' o 'per bene'.

Non moralmente connotato è anche indubbiamente quel *fidem facere* trattato sopra, sia *auditoribus*, sia *orationi*. Qui infatti l'affidabilità come anche la fede non si fonda sulla soggettiva veridicità di chi parla, bensì sull'oggettiva verità del discorso, cioè sulla correttezza e sulla forza di persuasione dei suoi argomenti. Ma quest'uso è ancora estraneo al latino arcaico, dove con *fides* si intende esclusivamente la soggettiva veridicità.

Io penso perciò che, dovunque noi incontriamo *fides* come moralmente indifferente, abbiamo di fronte a noi uno stadio più recente dello sviluppo del concetto. La *fides* nel senso originario –originario naturalmente solo fino al punto in cui il nostro sguardo può spingersi con qualche sicurezza– io non potrei definirla secondo la norma scolastica, già per il fatto che mi manca per questo un termine comprensivo appropriato. La definizione di Cicerone *dictorum conventorumque constantia et veritas* (*De off.* I 23) è, considerando la *forma mentis* del suo tempo ed il contesto del passo, troppo astratta, troppo scarsamente connotata per adattarsi convenientemente al concetto originario. L'antico Romano avrebbe invece acconsentito pienamente a quest'altro asserto: *fide data ita confirmantur dicta promissa pacta, ut boni viri sit utique eis stare aliique recte eis confidant*; in italiano [in tedesco nel testo, N.d.T.] *fides* è fra gli uomini 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.

3.

Un simile legame moralmente fondato può venire stretto in determinate circostanze nei riguardi di una certa cosa. Così *fidem dare* è in Plauto –mi attengo in primo luogo alla sua testimonianza– un'espressione più solenne di *promittere* o *polliceri* e viene completata, come questi verbi, con un'infinitiva: *do fidem ... isto me intro ituram* (*Mil.* 455), accanto a *mea ego id promitto fide* (*Men.* 894). Qui *dare* non è un 'cedere', bensì un 'offrire', cosicché l'altro abbia parte a ciò per cui essa viene estesa, per così dire, a lui o, da un altro punto di vista, ciò per cui egli viene coinvolto in essa. Non è qui mai sottesa –come nelle nostre 'garanzia' o 'mallevatoria'– la rappresentazione che la *fides* offerta in un dato caso sia qualcosa di a sé stante –non potremmo tradurre 'questa promessa' con *haec fides*–, bensì si pensa all'unica *fides* di chi promette, la quale viene impegnata in un caso particolare: così, in certo modo, ogni volta risulta nuova, però se ne dà sempre prova come di una totalità (*si servat fidem*, *Pseud.* 519: precede qui una assicurazione per il futuro; *bene promittit, spero sevabit fidem*, *Epid.* 124), o la si abbandona, la si perde: *cum illo perdidero fidem*, la mia promessa sarà rotta, *Pseud.* 376 (è tipico che, come in questo esempio con *perdere*, così anche con *servare a fidem* si accompagni un *cum aliquo* [*Merc.* 531]: un legame viene così mantenuto o sciolto). Il comportamento in una data circostanza è un caso tipico del comportamento generale di un uomo, in quanto è sempre fondato sulla sua personalità morale e, come si può parlare della *bona fides* di una singola parola (*dic bona fide*, *Aul.* 772), così si può anche parlare della *bona fides* dell'intera persona (*Aul.* 213): originariamente certo nel senso che questa cerca di adempiere agli impegni presi verso la sua singola persona; soltanto più tardi anche nel senso più generale di 'onestà', in qualità di un impegno preso verso tutti gli uomini in senso assoluto (come nella terminologia giuridica: cfr. qui § 1 e § 7). *Fides* è diventata solo gradualmente una proprietà quale in

genere sono virtù e vizî. Esempî inequivocabili di questo impiego, molto frequenti in età più recente, sono abbastanza rari in Plauto, se si eccettua il prologo della commedia *Rudens*, dove *fides* posta accanto a *pietas* (11, 29) indica senza dubbio una «virtù», forse generalmente non presente⁹. Piuttosto, la *fides*, che appunto –come ho esposto– necessariamente dipende dal riconoscimento da parte altrui, è una componente della personalità, la quale determina questo valore agli occhi degli altri certo in modo essenziale, ma dipende anche da ciò: se questi occhi altrui la vedano e se la vedano grande o piccola, buona o cattiva. *Facis ut tuis nulla apud te fides sit* (*Amph.* 555) non significa: «tu non offri loro [in senso soggettivo] nessuna fiducia» –ciò che sarebbe riposto completamente nel gradimento della persona in questione–, bensì «essi non hanno presso di te alcuna *fides*», cioè press'a poco «non sussiste fra voi nessun rapporto di fiducia».

Dicevo: la *fides* è per il valore dell'uomo un suo elemento costitutivo molto importante, altrettanto importante in vista della sua posizione fra i suoi simili quanto sotto un altro punto di vista possono esserlo il suo patrimonio o la sua stirpe (l'uomo libero dice al futuro suocero, per accertare se risulta essere per lui un buon partito: *Dic mihi: quali me arbitrare genere prognatum? ... Quid fide? ... Quid factis? Aetatem meam scis? – Scio esse grandem, item ut pecuniam* (*Aul.* 212). Qui dunque *res* e *fides* strettamente unite possono costituire l'intero uomo, probabilmente esaurendone il valore esteriore ed interiore: *et ipse periiit et res et fides* (*Truc.* 45); *fidemque remque seque teque properat perdere* (*Epid.* 220); *res magis quaeritur quam clientum fides quouismodi clueat* (*Men.* 575) etc. Proprio questo mi sembra della massima importanza per la comprensione della realtà romana ed è per appuntare l'attenzione con fermezza su questo elemento caratteristico e sulle sue profonde conseguenze nella vita romana, che io scrivo queste pagine.

Chi affida qualcosa ad un altro, può nominare o questo stesso, oppure la sua *fides*: *l'istuc [aurum] quod tibi concreditum est* risulta del tutto simile a *tuae fidei concredidi aurum* (*Aul.* 581-615): comprensibilmente, poiché proprio la *fides* dell'altro è quello cui ci si affida. Chi si assume quel che viene affidato *recipit in fidem* ed esso è pertanto *in fide eius*. Con questa formula fissa il Romano indica il sorgere ed il consistere della clientela. Problemi tanto numerosi e non ancora interamente risolti sono posti dall'origine e dalla vera natura di questa istituzione tipicamente romana (o pan-italica)¹⁰; l'enorme importanza che essa ha rivestito per la vita politica e sociale di Roma sta chiara dinnanzi ai nostri occhi. Mi limito a rinviare all'illustrazione di M. GELZER nel suo libro *Die römische Nobilität [La nobiltà romana, N. d. T.]*, dove è mostrato come già nell'ultimo secolo della repubblica, quando gli antichi, rigidi legami clientelari sono fortemente allentati eppure questo costume sussiste ancora, alcune persone ma anche comunità, anzi intere regioni entrano a far parte della clientela di un potente ed in tal modo guadagnano la difesa dei loro interessi, che questi si assume, ed in cambio lo sostengono nella lotta per il potere. Questa istituzione chiama in causa la *fides* e va spiegata, nella sua origine e nella sua sussistenza, solo a partire da questo concetto profondamente radicato nella sensibilità romana. Il cliente non ha mai avuto nei confronti del suo *patronus* delle pretese giuridicamente legittime; egli confida unicamente in questo: che il vincolo morale in cui entra *l'in fidem recipiens* è ampiamente sufficiente a costringerlo a porre la sua stessa persona e tutti i suoi mezzi, in caso di bisogno, a disposizione del cliente. La relazione si basa su una stringente reciprocità; non si può parlare di una *fides* del cliente, in cui il *patronus* si troverebbe (anche nel passo plautino citato sopra non si fa riferimento specificamente a questa, bensì alla *fides* dei clienti in senso assolutamente generale). Inoltre si oppone alla natura della *fides* –anche se il patrono ne avrebbe diritto– esigere il contraccambio dal cliente: questi, piuttosto, lo offrirà, nella misura in cui gli è possibile, comprensibilmente nella coscienza della sua dipendenza (abbastanza spesso anche dipendenza economica, ad es. quando il cliente è in condizioni precarie): egli non può davvero mai dimenticare che l'estensione data dal patrono a quanto deve conseguire dalla sua *fides* dipende dalla determinata valutazione che egli fa del suo impegno. Ma

da ciò proviene anche l'elemento della riconoscenza e dell'adempimento degli obblighi di dipendenza: verso il *patronus* il cliente nutrirà una *fides* simile a quella che il figlio nutre nei confronti del padre; anche quello probabilmente, altrettanto poco quanto questo, non è stato mai fissato in determinate proposizioni o anche solo in idee. Ma per il patrono il numero dei clienti non significa soltanto l'immediato accesso al potere, come Gelzer lo ha descritto: non si deve dimenticare che il numero di coloro che sono *in fide* di un potente è in certo qual modo la manifestazione sensibile della sua stessa *fides*: se, come s'è visto sopra, il valore dell'uomo romano viene misurato essenzialmente proprio in base anche alla sua *fides*, allora quel valore cresce in proporzione al numero dei concittadini che si rimettono a questa sua *fides*.

La *deditio* –la resa di un popolo belligerante con Roma¹¹–, la quale, secondo il diritto delle genti riconosciuto anche da Roma, comporta che un nemico che si sottomette venga trattato con più mitezza rispetto a quello vinto in una battaglia decisiva o con la presa della sua città, la *deditio*, dunque, è nel tempo più antico un *se dedere in dicionem* o *in potestatem populi Romani*. Da ciò, non si sa quando, è nato il *dare se in fidem populi Romani*, a cui tien dietro, dall'altro lato, il *recipere in fidem* (poiché le espressioni vengono sovente connesse, oppure vanno l'una accanto all'altra senza variazione di significato): un trasferimento, a mio avviso, di un rapporto privato intrastatale ad uno pubblico internazionale (di data ancor più recente ritengo il fondamento di una clientela formale tra il generale vittorioso e la popolazione che gli si offre *in fidem*). L'elemento più importante dal punto di vista pratico si sposta qui: nella vita privata il cliente cerca da parte del suo patrono soprattutto protezione contro le minacce dall'esterno, come pure aiuto e consiglio nelle sue faccende private, ed è assunto di per sé evidente che egli non abbia nulla da temere da parte del patrono. Nei rapporti internazionali Roma senz'altro si impegna anche in protezione della comunità che resta rimessa alla sua *fides*, però l'essenziale è in primo luogo che Roma con l'accoglienza *in fidem* garantisca di risparmiare gli arresi. Ma essa si riserva la piena supremazia politica, la *potestas*, anche quando nel patto di consegna non dovesse essere menzionata *dicio* o *potestas*. Che un

popolo disarmato, arrendendosi, dimentichi l'esigenza di libertà politica, è comprensibile, cosicché la *fides* in tal modo non viene nemmeno menzionata. Ma il suo significato nelle relazioni internazionali è il medesimo che nelle private. Fraenkel sostiene (§ 3) che a proposito della *deditio* e della *receptio in fidem* non si debba parlare di un impegno, fondato su un sentimento morale, verso la persona e i diritti di un altro: il vinto si consegnerebbe soltanto alla 'garanzia' del vincitore. Ma che cosa determina poi il contenuto, non indicato nel trattato, della 'garanzia'? E da che cosa il garante è vincolato al suo impegno, preso con la *receptio in fidem*, il cui adempimento, se contro la sua volontà, non si può imporre né per vie legali, né con la forza, se non attraverso la sua 'coscienza', che è l'unica base della fiducia di chi è *in fidem receptus*?¹²

5.

L'esclamazione *di vostram fidem* o *di obsecro vostram fidem* è stata ricorrente, come insegna la commedia, sulla bocca del popolo, in origine certamente come un'invocazione di aiuto, anche se già ai tempi di Plauto per lo più si era attenuata in un *admirantis adverbium cum exclamazione* (DONAT. *ad TER. Andr.* 716). Anche ad esseri umani si rivolge questa preghiera di aiuto: *pro fidem Thebani cives* (*Amph.* 376); *perii, obsecro vestram fidem, Epidamnienses subvenite cives* (*Men.* 999); *pro Cyrenenses populares, vestram ego imploro fidem ... ferte opem ... vostram ego iterum imploro fidem* (*Rud.* 615; 622), oppure la si rivolge ad altri uomini e a dèi insieme: *pro deum atque hominum fidem* (*Curc.* 694). Certamente Fraenkel con ragione ha posto queste espressioni in stretta connessione con il *venire in fidem*, o *in fidem esse*, analizzato nella sezione precedente¹³; ma non è per nulla semplice stabilire con sicurezza se esse in origine, come assume Fraenkel, siano «preghiere di essere accolti nella *fides*» oppure –ipotesi verso la quale propendo– un appello alla *fides* già data o supposta tale. La soluzione a questo dilemma non si fonda in realtà sul concetto di *fides*, ma è importante in un altro ordine di rapporti e perciò deve essere indagata.

A mio parere, già la forma linguistica parla, secondo me, da sé. *Obsecrare* ed *implorare* non significano «pregare, chiedere che venga dato qualcosa», bensì «giurare pregando, rivolgersi a qualcuno piangendo». Così, se invece del semplice *obsecro vos* viene nominato qualcosa di peculiare a chi viene invocato, *vostra fides*, questo non può significare *obsecro ut fidem vestram mihi detis* o *ut in fidem me recipiatis*, bensì soltanto *ut fides vestra mihi subveniat* o *ut fidem vestram mihi praestetis*; questo legame fra i due viene presupposto come presente e *fidem alicuius obsecrare* è del tutto simile ad un *per fidem alicuius obsecrare* (*Trin.* 153), il che senza dubbio significa un appello alla *fides* presente, vale a dire la *fides* nella quale il supplice già si sente¹⁴. Una riflessione oggettiva conduce ad una simile conclusione: sarebbe un percorso stranamente aggrovigliato, se il supplice angosciato, in una situazione di incalzante difficoltà, pregasse per la ‘garanzia della protezione’, anziché chiedere immediatamente protezione o aiuto, come appare abbastanza spesso, in effetti, in altra forma¹⁵. Inoltre: fra esseri umani, come forma originaria di *obsecro vestram fidem* si deve assumere l’invocazione di aiuto che un Romano fa pervenire ad un suo concittadino, se lo minaccia qualche attentato o se un incendio gli scoppia dappresso: *quiritat*, che significa *Quiritum fidem clamans implorat*, come spiega Varrone (*L. L.* VI 68); anche in Plauto questa invocazione di aiuto è rivolta, pressoché senza eccezione, ad una indeterminata maggioranza di persone¹⁶. Totalmente indipendente dai suoi originali greci, il poeta romano pone in bocca all’abitante di Tebe o di Epidamno parole che si sarebbero potute sentire, piuttosto, per le strade di Roma. La forma solenne probabilmente non significa che, da quel momento in poi, i concittadini dovranno accogliere il soggetto in pericolo in un duraturo rapporto di protezione, bensì si rivolge al loro senso del dovere, che deve ordinare loro di non piantare in asso il concittadino in pericolo. Poi –e precisamente questo è per me il punto più importante– mentre di norma solo il cliente è *in fide* del suo unico patrono, il senso di solidarietà dei cittadini romani si fa vivo in un caso di urgente difficoltà, per istituire un impegno morale. E, così, dal grido *di vostram fidem* parla la religiosità romana: la fiducia del Romano nella protezione dei suoi dèi, alla quale egli ha diritto, così come il cliente ha diritto alla protezione del suo patrono. Se anche, ad esempio, la

partoriente, invece di *Iuno Lucina fer opem* grida: *Iuno Lucina tuam fidem* (Aul. 692), ciò non significa: «accogliami in un vincolo di protezione che mi garantisca il tuo aiuto, poiché questo è in verità il tuo compito peculiare», bensì: «aiutami, poiché tutte le partorienti possono contare sulla tua protezione». La partoriente è appunto *in fide Lucinae*, proprio come i ragazzi e le fanciulle sono *in fide Dianae* (CATULL. 34, 1), e nel bisogno possono invocare: *Diana tuam fidem*. Ma tale vincolo particolare è un'eccezione: sono soprattutto gli dèi in generale a venire invocati e mi sembra che si possano apprendere cose molto importanti sul profondo legame dei Romani con i loro dèi dal semplice, popolare *di vostram fidem*.

E questo getta forse un poco di luce su un fenomeno di storia religiosa difficile da interpretare: l'introduzione della dea *Fides* nel culto romano. Che questa dea fosse venerata a Roma fin da tempi remotissimi è un dato certo per i Romani dell'età letteraria: un tempio a lei dedicato (sul Campidoglio, nelle immediate vicinanze di quello di *Iuppiter O. M.*) fu costruito per la prima volta da Atilio Calatino intorno al 250, ma già precedentemente doveva esserci un *sacrarium*: ci è noto il rituale del suo culto annuale da parte dei Flamini, il quale con le sue forme arcaiche era divenuto incomprensibile ai Romani di età successive¹⁷. Wissowa spiega questa *fides* come «la virtù della lealtà e della veridicità»: contro questa definizione sta un elemento di notevole peso: le altre ‘personificazioni’ delle virtù, come *virtus*, *Bona mens*, *Pietas* divengono per la prima volta delle divinità a Roma a partire dal tempo delle Guerre Puniche; di peso ancor più notevole è che *fides* cominciò solo al tempo di Plauto a valere come ‘virtù’ *tout-court*. Che inoltre questa *Fides* sul Campidoglio, dagli inizi in poi, sia stata la *Fides populi Romani* non emerge certo dal fatto che DIONYS. *arch.* II 75 indichi il suo sacrario come $\text{i}\epsilon\text{r}\text{o}\text{s}\ \text{P}\text{i}\text{s}\text{t}\text{e}\text{w}\text{j}\ \text{d}\text{h}\text{m}\text{o}\text{s}\ \text{i}\ \text{a}\ \text{j}$; anche per la divinità del più recente tempio ciò non è assolutamente certo¹⁸. D'altra parte, non posso pensare a nulla di esatto dietro alla ‘dea Garanzia’ supposta da Fraenkel. Ora, Latte ha mostrato brevemente (nel suo studio “Über eine Eigentümlichkeit der italischen Gottesvorstellung [A proposito di una peculiarità della rappresentazione italica della divinità, N.d.T.]”, *Archiv für Religionswissenschaften* 24,

1927, 249 sg.) che antichissimi nomi di divinità spesso fraintesi, come *Lua Saturni*, *Ops Consi*, *Hora Quirini*, non indicavano naturalmente –come invece volevano alcuni antiquari romani– le spose delle divinità maschili, ma neppure –come i moderni per lo più hanno creduto– le loro ‘compagne’ o le loro ‘ancelle’: gli antichi Romani, piuttosto, avevano tratto dalla divinità stessa, ed avevano preso a venerare, una forza in virtù della quale la divinità sarebbe stata percepibile da parte degli uomini: così, invece del pernicioso Saturno, di Conso dispensatore di abbondanza e di Quirino che gioisce della battaglia, essi veneravano direttamente le forze astratte. Queste astrazioni, come ad es. *Ops* e *Lua*, si sono staccate da quegli dèi e sono state quindi considerate in sé. Si vede ora quanto spesso nell'antica Roma la gente del popolo ha invocato la *fides* di qualche divinità o degli dèi in generale; si perviene così alla supposizione che la *Fides* sul Campidoglio sia stata originariamente proprio la *Fides deum*, oppure, con ogni verisimiglianza, la *Fides Iovis*: chi cerca protezione ed aiuto si rivolge proprio agli dèi, a questa *Fides*. Che tale *Fides* poi sia stata concepita in se stessa, che età più recenti abbiano visto in essa la *Fides populi Romani* o *publica*, è comprensibile alla luce di quanto si è detto.

6.

Il rapporto del cliente con il suo patrono ha creato una derivazione collaterale nel rapporto fra l'accusato in tribunale ed il suo protettore o difensore. Se in origine il cliente non doveva probabilmente comparire egli stesso in tribunale, ma farsi rappresentare dal suo patrono, questo ha continuato a valere in relazioni per le quali non si può parlare di effettiva clientela: piuttosto, l'accusato trovava un uomo distinto, influente ed eloquente come difensore, si sapeva sotto la sua protezione e non solo chiamava, ma anche sentiva lui suo patrono e se stesso cliente, per tutta la durata del processo e da allora in avanti. Gelzer, nel suo libro sopra citato, ha già posto in evidenza come simili patronati processuali giocassero effettivamente a favore della stima sociale e politica del

nobile, come essi favorissero la carriera politica degli *homines novi*. È senz'altro noto che Cicerone doveva la sua ascesa sorprendentemente rapida e costante soprattutto alla sua attività, così ricca di successi, di avvocato: egli stesso non ha mai fatto mistero di ciò. Per la piena comprensione di tale fenomeno così caratteristico della vita pubblica di Roma, occorre solo aggiungere alle argomentazioni di Gelzer che il fondamento morale di questo patronato, la *fides*, si poteva trovare ancora come tale proprio al tempo di Cicerone; Cicerone parla spesso della *fides defensionis*, si appella ad essa, quando è costretto a danneggiare un altro, oppure la chiama l'esigenza più importante per l'oratore. Da questa consapevolezza scaturisce l'intero *ethos* del patronato romano, che è così fortemente diverso dalla *sunhgoria* attica, per tacere dell'avvocatura odierna. Ad Atene, il *sunhgoroj* parla come *!i loj o epithdeioj o !ulethj* dell'interessato nel processo, sia egli attore o convenuto, come per altro si accorre in aiuto di un amico o di un vicino in una situazione critica. Capita anche occasionalmente che il *sunhgoroj* tenga il discorso più importante, ma la regola è che l'interessato nel processo faccia affidamento su di sé, oppure al logografo che gli ha composto il discorso; il *sunhgoroj*, laddove offre la sua prestazione, è per così dire un doppione. A Roma il patrono riveste senz'altro il ruolo principale e solo nel caso in cui l'imputato stesso partecipi già alla vita pubblica, come ad es. Celio nel suo processo *de vi*, egli non si lascia sottrarre nulla, ma parla da se stesso in propria difesa. Ma il patrono non presta soltanto un servizio di amicizia: anzi, una volta che si sia fatto appello alla sua *fides*, ciò significa *fidem praestare* in tutta la sua estensione, la sua stessa persona è in giuoco e la sua propria reputazione sale oppure cade secondo il successo o l'insuccesso del suo patrocinio, per cui anche il suo operato per il cliente non si limita in alcun modo al discorso: anche in questo, anzi, egli non porta soltanto argomenti, bensì si pone in giuoco con la sua intera personalità. Quando Cicerone nelle sue arringhe parla così spesso e così tanto di se stesso —ed altri patroni romani hanno fatto lo stesso—, questo non è espressione della sua vanità, bensì del sentimento che i giudici nel loro verdetto abbiano a che fare in modo davvero essenziale con colui nella cui *fides* sta l'imputato. L'accusa manca di questa base morale e questo, per nulla soltanto in base alla utilità, ha portato al fatto che uomini stimati ed altolocati hanno intentato

accuse solo di rado – cosa che tuttavia è stata indubbiamente molto nociva alla certezza del diritto. Quando perciò Cicerone una volta, nel processo contro Verre, fece un'eccezione, egli tenne molto a presentarsi quale *patronus* dei Siculi, che si erano rifugiati nella sua *fides*: erano le loro vivaci lamentele che l'avevano indotto all'accusa *susceptae ab eo qui videbatur eorum fortunas fide diligentiaque sua posse defendere* (*Div. in Caec.* 67); spesso nelle *Verrine* egli fa affermazioni simili. Naturalmente non si può parlare in questo senso della *fides* del proprio accusatore. Quando Plinio il Giovane (*Ep.* III 9, 30) cita una volta questa *fides accusatoris*, ha il significato generale della onestà, della affidabilità, poiché si tratta di una *praevaricatio*, vale a dire una collusione fra l'accusato e l'accusa, che tende all'assoluzione. Ma invero anche Cicerone parla spesso della *fides* dei giudici o dei testimoni: anche questo, inteso in un altro senso e molto seriamente, poiché egli si appella in tal modo al giuramento che essi hanno prestato – purtroppo non ci è stato tramandato abbastanza, per quanto ne sappia io, in merito al contenuto del giuramento dei giudici– ed il *ius iurandum* è certamente la forma più solenne del vincolo morale, che qui si fa al contempo vincolo religioso (cosa che la *fides* in sé non è, eccettuata forse quella patronale: si veda sotto, la nota). Questa è, come dice Cicerone, un'usanza tradizionale dei *maiores*: *rogandi iudicis, quae salva fide facere possit* (*De off.* III 44).

7.

Questo, sulla *fides* delle persone che prendono parte al processo. In merito alla posizione della *fides* nel diritto romano, ci sarebbe ancora molto da dire, al di là di quanto abbiamo già osservato, e soprattutto da parte di una persona che abbia una padronanza dell'argomento migliore della mia: per quanto mi riguarda, devo accontentarmi di pochi accenni. Se ho correttamente definito la natura originaria della *fides*, è chiaro che essa propriamente non ha nulla a che fare con il diritto. La natura del vincolo morale comporta che nessuna norma statale garantisca la sua osservanza. La componente della personalità morale che va perduta con l'infrazione della *fides* non può più essere recuperata con il semplice fatto

che il debitore venga costretto in qualche modo dall'organo statale dell'amministrazione della giustizia al pagamento di una somma di denaro. Perciò non v'era neppure alcuna possibilità giuridica di sollecitare il patrono all'adempimento del suo dovere di proteggere effettivamente il cliente; circa poi la questione della protezione che il diritto penale garantiva al cliente contro la prepotenza del patrono, purtroppo non si può stabilire nulla di sicuro¹⁹.

Nel diritto privato la *fides* per il resto, pur molto gradualmente ed in forme alquanto differenti, ha ottenuto infine senz'altro un notevole valore. Noi possiamo, in un caso, datare il primo scritto nel caso del *fidei commissum* testamentario. Quando il testatore, tanto nel testamento quanto anche oralmente, davanti a testimoni o a quattr'occhi, prega l'erede di dare ad una terza persona, qualcuno a cui egli non può o non vuole lasciare un legato, un certo oggetto o una certa somma presa dall'eredità o anche l'intera eredità, facedo affidamento sulla *fides* dell'erede, non dipende semplicemente, come dice all'incirca Girard (*Geschichte und System des römischen Rechtes* [Storia e sistema del diritto romano, N.d.T.], 868), dalla buona volontà dell'erede che egli adempia alla preghiera – tale interpretazione non corrisponde in ogni caso al modo di sentire romano –: piuttosto, il bene dell'eredità non destinato a lui è rimesso alla sua *fides*. Se egli si rifiuta alla preghiera, nessuno, è vero, gli può nuocere in alcun modo dal punto di vista legale, però egli, infrangendo la *fides*, risulta svalutato come persona; *nullo vinculo iuris, sed tantum pudore eorum qui rogabantur continebantur*, dicono di questi fedecommessi le *Institutiones* (II 23, 1). Fino alla fine della repubblica ci si è accontentati di questo vincolo legale della *fideicommissio*: da ciò si deve concludere che tale vincolo era sufficiente a conferire validità alla volontà del testatore²⁰. Per primo Augusto ha trovato necessario, in molti casi in cui la *fides* veniva violata, ordinare ai consoli di *auctoritatem suam interponere*: così, anche se non ricorreva ancora a vie legali, tuttavia poneva la *fides* sotto il controllo statale. Questo apparve, nel limite delle istituzioni, giusto e 'popolare', e quindi *conversum est in adsiduam iurisdictionem*, finché non si giunse ad affidare tali casi a uno speciale *praetor fideicommissarius*. Si può essere propensi a vedere in

questo fenomeno un incremento del valore della *fides*: in realtà esso ne segna un indebolimento, anzi, in fondo, un annullamento; infatti, mentre il volere del testatore, espresso come un favore, ottiene forza giuridica, viene in tal modo necessariamente diminuito nell'erede il sentimento che egli con il suo 'onore' –secondo il nostro modo di sentire– debba farsi garante del *commissum*. Tale obbligazione, ormai di natura giuridica, giunge così ad un livello pressoché simile rispetto ad altre obbligazioni che concernono strettamente gli affari.

Un processo non completamente analogo, ma indubbiamente affine è l'incorporazione dei cosiddetti *bonae fidei negotia* o *iudicia* nel diritto. Essi devono il loro nome al fatto che la formula secondo cui il giudice deve emettere la propria sentenza fa dipendere il giudizio di lui non semplicemente dall'accertamento se l'imputato sia obbligato, ad es., a pagare all'accusatore una data somma: piuttosto, deve condannare l'imputato a *quidquid paret dare facere oportere ex bona fide*. Così accade, per portare un esempio, nell'acquisto: la *actio empti* appartiene alle *actiones bonae fidei*, e quel che ciò significa diviene chiaro ad esempio dal caso riferito da Cicerone (*De off.* III 66): Calpurnio acquista da Claudio una casa; gli àuguri, che vogliono fare un *augurium* sul Campidoglio, avvertono Claudio che dovrebbe demolire i piani superiori della sua casa, che impediscono una visuale libera. Calpurnio esegue, ma viene a sapere che già Claudio si era sentito rivolgere dagli àuguri questa preghiera, però questi aveva taciuto tale circostanza all'acquirente. Secondo l'antico diritto, Calpurnio avrebbe dovuto sopportare il danno; ora, egli ottiene dal pretore la formula *quidquid sibi dare facere oporteret e fide bona* e l'*arbiter*, il padre di Catone Uticense, prende la decisione di gran lunga preferita da Cicerone: *cum in vendendo rem eam scisset et non pronuntiasset, emptori damnum praestari oportere*. Non sappiamo sufficientemente bene a quando risalgano tali *iudicia bonae fidei*, difficilmente a prima della metà del II secolo, comunque in ogni caso molto prima del *fideicommissum* dotato di validità giuridica. È senz'altro chiaro: mentre qui non può sussistere alcun dubbio sul contenuto della *fides*, risiede nella natura dell'oggetto che in affari come l'affitto o la locazione le parti interessate possano essere di parere differente in merito

a che cosa la *bona fides* esiga nella data circostanza, anche se entrambi sono disposti, in linea di principio, a soddisfare tale esigenza. La cosa più semplice è che essi di comune accordo scelgano un giudice privato, un *arbiter*, il quale secondo la sua interpretazione della *bona fides* emetta un verdetto. Successivamente, la procedura è regolata dallo Stato, ad entrambe le parti viene negata una libera scelta, ma è ancora sottoposto in modo assoluto alla libera discrezione dell'*arbiter* o *iudex* che cosa egli intenda con *ex bona fide*: questi si trasforma in certo qual modo nella coscienza dell'imputato e la sfera di competenza della *fides* viene qui senz'altro spostata, ma non propriamente ridotta.

In una determinata relazione con il diritto pubblico sta una manifestazione della *fides* che mi sembra particolarmente tipica della realtà romana. Quando Verre minacciò di morte in modo ignominioso i capitani di nave siciliani, costoro rivolsero un appello alla sua *fides*: *implorant fidem praetoris* (V 106): questo naturalmente non significa che essi pregassero di venire assunti nella sua *fides*, bensì che si appellavano alla *fides* del magistrato; così è molto frequente il discorso relativo alla *fides* di un magistrato in locuzioni simili, laddove noi parleremmo di etica professionale o di coscienza. Il senso romano, che si esprime molto più concretamente, ci si presenta più da vicino nella stupenda formula (*Thes.* 679, 13 sgg.) che viene acclusa dal Senato all'istruzione di un magistrato, così costante da venire solitamente abbreviata nei documenti con le lettere iniziali: egli doveva eseguire questo e quell'altro, *ita ut ei e re publica fideque sua videretur*. Si può dirlo in un'altra lingua in modo così sintetico, così espressivo, così immediatamente evidente?²¹ A chi ricopre una carica è affidata (*fidei commissum*) la *res publica* o quella specifica parte della *res publica* che egli deve amministrare. E così è un vincolo morale nei confronti del popolo quello di cui egli dà prova nella cura della *res populi*.

Finora abbiamo preso in considerazione casi di *fides* unilaterale; a questo punto potrei ancora parlare di altri numerosi casi in cui la *fides* assume un carattere reciproco, ad esempio nel caso degli *hospites*, dei *socci*, degli *amici*; potrei mostrare come presso gli elegiaci romani, soprattutto Propertio, ma anche nelle *Odi* di Orazio, la *fides* dell'amante appare come un impegno morale, che dà alla relazione una sfumatura assolutamente differente rispetto ad esempio al giuramento d'amore, mai preso completamente sul serio, nell'eroticità greca –se quella del «lamento della fanciulla» fosse una poesia latina, si parlerebbe senz'altro della *fides* infranta e non dell'*adikeia*–; ma voglio sospendere la casuistica del concetto di *fides*, che ora è stata chiarita a sufficienza, e gettare ancora uno sguardo, prima di giungere alla conclusione, sulla Grecia, dove ci ha già portato quanto si è appena detto.

Pistij, etimologicamente imparentata con la parola latina, ha preso la strada opposta di sviluppo del significato. Significa dapprima fiducia, affidamento, fede in qualcosa; poi, il mezzo per suscitare fiducia e dunque garanzia, pegno o assicurazione di lealtà, anche prova; dubbio che nel greco antico abbia fatto il passo ulteriore verso il significato «affidabilità», «credibilità» etc.²², per quanto vi fosse vicino. Per contro, *pistoj* vale usualmente 'affidabile', 'leale' fin dal tempo più remoto e si diceva *to piston* oppure *ti pista* per 'lealtà' e venne costruito anche *pistothj*. Ma tutto questo non giocò un ruolo rilevante nella morale greca, né in quella popolare né in quella filosofica; anche nei cataloghi delle virtù di un Crisippo e dei suoi successori, che recano molte specie e sottospecie della virtù, non si trova a che cosa la *fides* corrisponda. Mentre in Plauto e –per quanto più di rado– in Terenzio la gente ha sempre sulle labbra la *fides*, in ogni circostanza, Menandro, ad esempio, non conosce nulla di simile. Per i Greci, alla *dikaioσύνη* appartiene ben poco del campo semantico di *fides*: non ho bisogno di mostrare come questo concetto sia orientato diversamente. Se Cicerone avesse scritto il *De officiis* soltanto in base alla sua mentalità romana, alla *fides* sarebbe toccato un alto trono, ma egli si ricollega innanzitutto al sistema greco e così trova per la virtù della *fides*, che egli non può

assolutamente tralasciare, un misero rifugio nel capitolo sulla *iustitia* (I 23)²³, concetto che è invece poco radicato nel pensiero romano; per la prima volta nel terzo libro, dove Cicerone si comporta più liberamente, le parole assumono, al di fuori del sistema filosofico greco, un significato romano.

Un filosofo greco soltanto fa eccezione: Epitteto. Presso di lui si può di fatto prendere la *πίστις*, che si allinea pienamente accanto ad *αἰδώς*, *δικαιοσύνη* e simili, come virtù della affidabilità, coscienziosità: essa è uno dei doveri morali fondamentali ai quali l'uomo è nato per adempiere e comportarsi *πίστις* in ogni circostanza della vita è uno dei più alti imperativi. Epitteto per il resto procede assolutamente sui binari della Stoa; tanto più sorprende, dunque, questo concetto interpretato inaspettatamente in modo nuovo. Non posso evitare l'impressione che Epitteto, il quale fino all'età matura visse a Roma e venne bandito in quanto filosofo, abbia inserito nella sua costruzione dell'etica quest'unica pietra, presa dal modo di pensare romano. Se questo fosse provato, sarebbe notevolmente importante come l'unico caso –per quanto io ne sappia– in cui la filosofia greca si sia arricchita attingendo a Roma.

La distanza tra il mondo del pensiero greco e quello romano rende particolarmente chiaro come il concetto di *fides* ed il suo campo semantico sia romano in modo peculiare. Il Romano, nella sua vita professionale, sociale, pubblica, si sentiva moralmente legato ai suoi concittadini attraverso la sua *fides* in svariati modi e, dall'altra parte, si sentiva rassicurato dalla loro *fides* ed anzi anche da quella dei suoi dèi: questo lascia il segno in vasti ambiti della vita romana. La *fides* non è imposta all'uomo da un imperativo divino; non è un genere di amore umano; non è neppure concepita originariamente –e mai prevalentemente– come ‘onestà’ *tout-court*. Essa viene sempre rinnovata volontariamente, ma nessuno che voglia operare tra i suoi concittadini può rifiutarsi a lei e, quanto più in alto egli sale, quanto più ampiamente si estende il suo operare, in modi tanto più svariati egli risulta vincolato

dalla sua *fides*. Di quest'ultima si dà prova senza una coercizione esterna: non certo la legge veglia sulla *fides*, ma solo lo sguardo dei concittadini. Chi la osserva, guadagna per ciò stesso fiducia, credito, stima, considerazione, valore; chi la infrange, perde tutto ciò. Pertanto, la *fides* è un importantissimo elemento per la vita del popolo. Chi può fare affidamento in molti casi sulla *fides* dei suoi concittadini, può muovere per il resto le sue forze liberamente e con sicurezza, come se diffidenza e isolamento sempre e soprattutto lo costringessero a procurarsi reali motivi di sicurezza; e verso l'esterno un popolo guadagna in resistenza e forza d'urto, se la *fides* ne vincola i membri all'interno vicendevolmente. La *fides* è divenuta la creazione morale di un popolo che era costretto a tenersi ben unito in se stesso, per adempiere allo scopo che gli era stato fissato dal destino. È stata questa stessa necessità a rendere naturale per ciascun Romano l'idea che egli dovesse forze e sangue alla *res publica*.

NOTE

¹ Infatti, che qui sia sottesa una dottrina greca è di per sé verisimile e diviene certo grazie alla definizione di *fides* come *firma opinio*, di cui possediamo la formulazione greca: gli Stoici definiscono (STOB. *Ecl.* II 112 W. = *SVF* III 147) la *πίστις* come *ὕπολη* (in (non *κατά* *λή*) in, come spesso si trova stampato) *ἰσχυράν* (in opposizione a *δοῦσα* = *ὕπολη*) *ἢ ἀσκήνη*, *ibid.*).

² Quando Orazio, dopo aver chiarito di non possedere nessuna ricchezza, prosegue (*Od.* II 18, 9): *at fides (et ingeni benigna vena) est*, allora egli si ricorda di quel popolare *res fidesque* e non vuole dire: «io sono un uomo affidabile», bensì: «la gente mi dà fiducia». Si veda l'apoftegma di Cicerone in Plut. *Reg. et imp. ap.* 205a: *ἐστὶ πλεῖστον ἐμοὶ πιστῶν ἡσλογιότης*"

³ *Das Wesen der bona fides bei der Ersitzung* [La natura della bona fides nel risarcimento, N.d.T.], Berlin 1872. Ulteriore bibliografia in LEONHARD, *RE* 3, 696. KÜBLER, *Geschichte des römischen Rechts* [Storia del diritto romano, N.d.T.], 1925, 159. Inoltre ora H. SIBER, *Römisch. Recht* [Diritto romano, N. d. T.], II, Berlin 1928, 89 e (a me noto grazie alla gentilezza del mio collega Siber); P. BONFANTE, *Corso di diritto romano*, II 2, Roma 1928, 243 sgg., con cui io convengo ampiamente circa l'esito cui perviene.

⁴ Su *bona fides* come correlato di *dolus* MITTEIS, *Privatrecht* [Diritto privato, N.d.T.], I, 317 sgg..

⁵ Il frammento non è per il resto chiaramente comprensibile, v. PERNICE, *Labeo* II 1² 474; da qui non ci viene dunque nulla in vista della nostra questione.

⁶ Buone, però senz'altro bisognose di ulteriore svolgimento, le tracce sull'opposizione di diritto e morale presso i Romani di JHERING, *Geist des römischen Rechts* [Lo spirito del diritto romano, N.d.T.], II⁴ 58. Nella stipulazione, accanto a *spondeo*, riservato al cittadino romano e con ogni verisimiglianza più antico, era anche ammesso il lemma *promitto* e *fide (mea) promitto*, ed altrettanto nel fare un debito: il cittadino si chiama, al pari di *sponsor*, anche *fideipromissor*. Il rapporto fra i due è ancora così poco chiaro che io in questa sede non posso occuparmene. Quel che mi sembra sicuro è che l'aggiunta *fide mea a promitto* non implica alcuna variante giuridica. «La fidezza (lat. *fides*) non è affatto una forza vincolante autonoma, bensì soltanto l'astrazione e la formula esprime il concetto che il sentimento popolare considera la promessa come vincolante»: MITTEIS, *Festschrift für E.I. Bekker* [Scritti in onore di E.I. Bekker, N.d.T.] 138, 1: io direi piuttosto: l'aggiunta *fide mea* significa

che il debitore all'obbligazione legale, fondata attraverso la solenne risposta, aggiunge anche una obbligazione morale e così, se egli si rifiuterà alla sua obbligazione, oltre alle sanzioni previste dal diritto egli subirà anche la perdita dell'onore. «Doppio è meglio». L'aggiunta non è mai divenuta obbligatoria, ma la formula rafforzata ha ottenuto comprensibilmente così tanta preponderanza che le nostre fonti giuridiche non parlano affatto del *promissor*, ma soltanto del *fideipromissor*. La giovane istituzione della *fideiussio* ha mutuato l'aggiunta come obbligatoria dalla più antica *fideipromissio* (v. E. LEVY, *Sponsio, fideipromissio, fideiussio*, 1917, 131).

⁷ Un po' diverso già Cicerone, quando in *De off.* II 33 (senza dubbio in stretta dipendenza da Panezio) insegna che *fides ut habeatur duabus rebus effici potest*, vale a dire *iustitia* e *prudentia* (senno e occhio pratico), però nella misura in cui *sine iustitia nihil valebit prudentia [ad faciendam fidem]*. La *fides* come 'credito' (nella sfera semantica degli affari) si fonda originariamente di certo sulla buona volontà di effettuare il pagamento, non sulla effettiva capacità di farlo.

⁸ Fraenkel crede tuttavia (p. 191 n. 3) di poter mostrarne un caso già in PLAUT. *Most.* 671 sg.: Tran.: *de vicino hoc proximo tuos emit aedis filius*. Theopr.: *bonan fide [sc. dicis]? Tran.: siquidem tu argentum redditurus, tum bona, si redditurus non es, non emit bona*. Qui non è sotteso né alla domanda di Teopropide, né alla risposta di Tranione, il concetto giuridico della *bona fide emptio*: Tranione non può, come invece intende Fraenkel, fraintendere la domanda (intenzionalmente naturale) nel senso di «con buon esito» –su che base ha potuto ritenere che colui il quale poneva la domanda intendesse questo, anche solo in un malinteso ben previsto ed architettato?–, ma nel senso di «con buona *fides* nell'ambito degli affari», la quale si dimostra soprattutto nel pagare i propri debiti, in questo caso quelli contratti nella *emptio*. (Il finto fraintendimento non si trova soltanto in funzione dello *humour*: è tipico che lo schiavo stesso abbia timore a convalidare le sue menzogne con il ricorso alla propria *fides*.)

⁹ Che la *fides* sia diversa rispetto alle rimanenti virtù lo insegna già la costruzione dei termini: se in altri casi il momento primario è la descrizione dell'uomo come *fortis, pius, gravis, constans* etc., anche come *vir* in senso pregnante, e da qui poi vengono costruiti, in seconda istanza, gli astratti, *fides* sussiste autonomamente accanto a *fidus* e da sé ha prodotto *fidelis*.

¹⁰ In questa sede non posso certo occuparmi della questione, anche se mi farebbe molto piacere poter fondarmi su una risoluzione certa di questo problema. L'articolo "Clientes" di PREMIERSTEIN nella *RE* è indispensabile per un orientamento ed utile sotto molti aspetti, ma in alcune questioni di fondo io non mi trovo d'accordo con lui, soprattutto nella interpretazione della clientela in origine come servitù e del patronato come dominazione –*potestas*–, [da cui si allontana] senza ulteriore dissenso in molti particolari, ad esempio nel caso del comportamento dei clienti e dei liberti.

¹¹ Si veda l'eccellente trattazione dei relativi problemi di diritto pubblico in TÄUBLER, *Imperium Romanum*, I, Leipzig 1913, 14 sgg.

¹² Il racconto di Polibio spesso addotto di recente in questo contesto (XX 9, 10 sg.), circa le trattative di pace fra gli Etoi e il console Acilio, non può essere del tutto corretto. Le richieste accampate dal console, l'astensione da ogni rapporto con la nemica Asia e la consegna di tutti i comandanti, e soprattutto la seconda condizione, dovevano precedere la *receptio in fidem* (v. TÄUBLER, *loc. cit.*, 31). Stando alla narrazione di Polibio, è come se queste fossero alla base della *receptio*. Anche il chiarimento di Polibio: *παράστωμαίοις ἰσοδυναμίας ὅσθ' ἔστιν αὐτῶν ἐγχειρισαὶ καὶ ὅσθ' ἐπιτροφῆς* (precisamente XXXVI 4) vale certamente a tal riguardo come se l'*in fidem* implicasse anche l'*in dicionem*: ma, propriamente, che cosa *in fidem* significhi oltre a ciò, è ivi passato sotto silenzio.

¹³ Il mutamento è molto antico, come pure la forma (ellissi di *obsecro*), come insegna lo sbiadire della carica semantica già molto comune al tempo di Plauto (si veda sopra). Così non si può pensare a *fides* come ad una proprietà. Più tardi è diverso: quando Cicerone dice *fidem tuam* (di Verre), *quae nusquam erat neque umquam fuerat, implorant* (*In Verr.* V 108), oppure: *vestram in hac re fidem, dignitatem, religionem in iudicando non imploro* (*ib.* III 146), e quando Livio fa dire ai Romani, rivolti agli abitanti di Nepi: *fidem quam implorassent a Romanis ipsi praestarent* (VI 13, 2), essi presentano *fides* nel senso di una proprietà; perciò Livio può dire anche *fidem implorare* indistintamente in casi in cui è *orare ut in fidem recipiantur*, ed in altri casi in cui sussista già una alleanza, e dunque una *fides*.

¹⁴ Istruttiva come contro-esempio è la preghiera di Cherea a Taide (*Eun.* 855) di essere accolto nella *fides*; difficilmente egli avrebbe potuto dire in questo caso: *obsecro tuam fidem*.

¹⁵ *Aul.* 394: *Apollo, quaeso, subveni mi atque adiuva*; *TER. Ad.* 155: *obsecro, populares, ferte misero atque innocenti auxilium, subvenite inopi* etc.

¹⁶ Davvero singolare e difficilmente comprensibile è *Amph.* 373, dove Sosia a uno, e precisamente lo Straniero, che lo percuote, grida: *tuam fidem obsecro* (singolare anche nella posizione dei termini). «Ti scongiuro di avere clemenza» sarebbe stata, tanto più per il tempo di Plauto, una traduzione impossibile. Tutt'al più, potrei pensare che Sosia si comporta come se avesse a che fare con una nuova persona, in certo qual modo con un secondo io dell'antagonista, che deve proteggerlo contro l'aggressore, con il quale egli, senza conoscere la verità, in questo caso si comporta come se il dio Mercurio di fatto potesse essere distinto dallo Pseudo-Sosia. Molto macchinoso, io stesso lo riconosco. Leo addirittura, su altre basi, ha atetizzato i versi 371-375, per i quali purtroppo la chiarificazione non è servita a nulla.

¹⁷ WISSOWA, *Religion der Römer* [*La religione dei Romani*, N.d.T.], 133.

¹⁸ Cicerone la chiama, laddove egli menziona il suo tempio (*Nat. deor.* II 61; *De off.* III 104), semplicemente *Fides*; i calendari epigrafici dicono *Fides* oppure, come anche PLIN. *N. H.* XXXV 10, *Fides in Capitolio*; nell'età del principato per la prima volta (VAL. MAX. III 2, 17; e sui diplomi militari epigrafici fino a Claudio) si incontra *Fides publica* o *populi Romani* (si vedano i luoghi in W. OTTO, nella *RE*, s. v.). È molto probabile che questa denominazione risalga per la prima volta all'età augustea.

¹⁹ Lo scritto di tendenza ottimate dell'età di Cesare, di cui Dionigi di Alicarnasso ha desunto con eccessiva credulità la sua rappresentazione della costituzione romulea e che ha tratto in inganno tanto più ampiamente attraverso di lui gli storici moderni, fra le altre cose, anche nella questione del diritto clientelare, afferma (II 10) che, se il patrono contro il cliente o viceversa intraprende qualcosa di ostile in un processo, egli diventa *enoxoj tw% nomwn th% prodosia j* (*Perduellio*) e attraverso la *sacratio* al *Dis pater* viene dichiarato un proscritto, cosicché ciascuno può ucciderlo impunemente. Oltre a quello che già sappiamo sul carattere di quello scritto (grazie a POHLENZ, *Das Zeit* 59, 1924, 154 sgg.), non bisogna abbandonare questa tesi, in sé piuttosto improbabile: essa si accorda con la tendenza generale dello scritto, quando al legame fra il patrono e la sua clientela viene attribuita la massima inviolabilità possibile. L'autore poteva essere spinto ad inventare questo da un asserto di antica tradizione, che Servio (*ad Aen.* VI 609), molto verisimilmente sbagliando, attribuiva alle *XII Tavole*, e che, nonostante una simile tendenza di fondo, dice giustamente altrimenti: *patronus si clienti fraudem fecerit, sacer esto*. A prescindere completamente dall'estensione arbitraria che JHERING (*Geist... [Spirito...., N.d.T.]*, *op. cit.*, I⁵, 237) ha dato all'espressione *fraudem facere* («non adempiere alla propria obbligazione»), io tengo per impensabile che un patrono il quale abbia recato danno ad un cliente sia stato punito con la morte o con la proscrizione; Mommsen avrà visto giusto, quando (*R. F.* I 385; più tardi egli si è ripetutamente pronunciato altrimenti) diceva che questa legge (che può essere stata tramandata sotto le *leges regiae*) assomiglia più ad un pio desiderio che ad una norma pratica. Ma comunque dall'antica legge parla il sentimento –Virgilio, *ibid.*, lo ha correttamente colto– che un danneggiamento del cliente da parte del patrono è *impietas* e soggiace alla punizione divina. Quanto si sia fatto strada questo sentimento, non lo sappiamo.

²⁰ Il caso contrario di Sestilio Rufo, il cui comportamento Cicerone (*de fin.* II 55) biasima aspramente, era in tal senso un caso a parte, come se Rufo potesse appellarsi al fatto che l'istanza del testatore fosse contraria alla *lex Voconia*. In particolare, mi sembra che dal resoconto di Cicerone emerga che a quell'epoca l'istanza testamentaria era solitamente preceduta da una orale, il cui adempimento naturalmente l'erede prometteva –e con quest'atto egli effettivamente *fidem dabat*. Altrimenti non si sarebbe dato tanto peso alla domanda, se a Rufo realmente fosse stata rivolta tale istanza dal testatario ancora in vita. Nel secondo caso, che ad es. Kübler (*Gesch. d. röm. R. [Storia del diritto romano, N. d. T.]*, 197) pone sullo stesso piano del caso di Rufo, CIC. *Verr.* I 123, non mi sembra che si tratti di un fideicommissio, bensì di una istituzione di eredi

sub condicione, poiché gli eredi si rivolgono al pretore per essere liberati dalla condizione.

²¹ Polibio lo traduce con $\omega\kappa\alpha\upsilon\tau\omicron\delta\omicron\kappa\epsilon\iota\sigma\upsilon\mu\lambda\epsilon\tau\epsilon\iota\kappa\theta\eta\iota\delta\iota\alpha\iota\gamma\pi\iota\sigma\tau\epsilon\upsilon\gamma$ (XXVIII 1, 9): non credo che i lettori greci possano aver compreso correttamente il senso, se non conoscevano la terminologia romana: la maggioranza avrà qui interpretato *pi stij* come «fede».

²² La *Pistij megalh qeoj*, che secondo il lamento di un antico elegiaco (THEOGN. 1135) ha abbandonato gli uomini, è l'assicurazione della verità, sentita come una forza divina, o la fiducia fondata su tale assicurazione ($\omicron\kappa\omicron\iota\delta\iota\omicron\upsilon\kappa\epsilon\tau\iota\pi\iota\sigma\tau\omicron\iota$, 1137), non qualcosa come l'affidabilità di chi giura. Un culto di *Pistij* è testimoniato per Atene solo in modo molto incerto (da Diogen. cent. II 80). Anche nel vero Aristotele *pi stij* non è in nessun luogo, a quanto vedo, una virtù in modo inequivocabile, come invece nell'opera spuria e più tarda $\rho\epsilon\iota\sigma\alpha\tau\epsilon\tau\omega\kappa\alpha\iota\sigma\kappa\alpha\kappa\omega\kappa$ (5, 1250 b 23): $\alpha\kappa\omicron\lambda\omicron\upsilon\eta\epsilon\iota\delta\epsilon\sigma\tau\omicron\delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\varsigma\upsilon\kappa\alpha\iota\sigma\omicron\iota\theta\eta\gamma\kappa\alpha\iota\sigma\alpha\lambda\eta\eta\epsilon\iota\alpha\kappa\alpha\iota\sigma\eta\pi\iota\sigma\tau\iota\gamma\kappa\alpha\iota\sigma\eta\mu\iota\sigma\omicron\pi\omicron\eta\eta\iota\alpha$. La *Pistij*, dalla quale su una moneta dei Locresi Epizefiri del 274 a.C. $\kappa\omega\mu\eta$ viene incoronata (ROSCHERS M.L. *Roma*, 149), è naturalmente la *fides* dei Romani, non la lealtà dei Locresi. Se la *Fides* che Plauto fa parlare nel prologo della *Casina* corrisponde effettivamente alla *Pistij* presso Difilo (SKUTSCH, *RhM* 55 [1900], p. 276 sgg.), non si può però stabilire come essa venisse intesa. Nella proverbiale $\tau\tau\iota\kappa\eta\sigma\pi\iota\sigma\tau\iota\gamma$ (DIOG. *ibid.*; Vell. II 23, 4), di epoca indefinibile, il significato «lealtà» è possibile, ma non è l'unico possibile.

²³ Per contro, la *fides* come «fiducia», la quale il cittadino (che partecipi alla vita pubblica) deve guadagnarsi accanto all'affetto e alla considerazione, è mutuata dall'originale greco (si veda sopra, al § 2): la *pi stij* del concittadino (fondata non esclusivamente su pregi morali) è sufficientemente nota, ad es. da Plutarco, come un requisito indispensabile all'attività dell'uomo di Stato. Cicerone si serve, in questa esposizione, esclusivamente di un non meglio connotato *fidem facere* e simili (si veda sopra, § 1), senza precisare di quale *fides* si tratti.

Fides e il giuramento

L'antichità del culto di *Fides* è indubitabile. La tradizione, riferita da Tito Livio, Dionigi di Alicarnasso, Plutarco, ne attribuiva l'istituzione a Numa¹. Egli avrebbe eretto una cappella (*sacrarium*) alla divinità. Tito Livio doveva indicarne l'ubicazione in un luogo del suo testo che è manifestamente corrotto². Dato che uno dei riti menzionati dallo storico era l'arrivo dei Flamini su un carro, si deve presumere che questo luogo si trovasse ad una certa distanza dalla Roma dell'età monarchica³. D'altra parte, la presenza dei Flamini –senza alcun dubbio, i tre Flamini maggiori– è un indizio importante per la conferma dell'antichità del culto⁴. Varrone pretendeva, per obbedire alla suo assunto preferito, che la divinità fosse d'origine sabina⁵. Il Le Bonniec ha dunque effettivamente ragione quando scrive in qualche luogo⁶: «S'impone una distinzione rigorosa fra concetti morali tardivamente divinizzati, quali *Concordia* o *Aequitas*, e divinità sicuramente arcaiche, come *Fides*, *Spes*, *Ops*, *Salus*». L'unica correzione che io apporterei a questo giudizio è che l'esistenza di divinità arcaiche le quali non erano prive, a loro modo, di un valore morale⁷ preparava la coscienza religiosa dei Romani ad accogliere volentieri le astrazioni tardive in questione. La distinzione di livelli non impedisce un legame ed una continuità, particolarmente avvertibili presso un popolo conservatore quale è stato il popolo romano.

La connessione di *Fides* con *Deus Fidius* non può più essere contestata. Per l'Altheim, *Fidius* (osco *Fiisio*) con la sua iniziale lunga non può derivare da *fides* [con *i* breve], ma a fianco di *fides* si ha *fido*⁸. Meillet - Ernout dicono, in modo del tutto differente: «L'*i* breve di *fidius* in *Deus Fidius*, nome del Dio della Buona Fede, richiama la forma di *fidês*». Sia quel che sia di questa divergenza sull'*i* iniziale di *fidius*, la

connessione è certa⁹. In che senso la si deve interpretare? Wissowa¹⁰, seguito da C. Bailey¹¹, riteneva che da *Diovis* o *Dius Fidius* (= , ex j P \s t i o j), dio del giuramento, fosse nata a poco a poco una divinità separata, come divinità del giuramento per l'uso quotidiano nella vita privata. Una siffatta derivazione pretende di ipostatizzare l'epiteto. Ma è insostenibile, poiché, in realtà, non è l'epiteto che essa ipostatizza, bensì il sostantivo da cui questo epiteto è derivato: non *Fidius*, bensì *Fides*. Ciò appare molto strano dal punto di vista grammaticale. Inoltre, il procedimento impiegato non è che l'applicazione ad un caso particolare di un metodo che nel suo insieme si è rivelato erroneo ed infruttuoso. Il Nilsson fa notare che «la teoria delle ipostasi che, circa mezzo secolo fa, era popolare fra gli specialisti tedeschi della religione greca e secondo la quale piccole divinità sarebbero nate da grandi attraverso l'isolamento di alcune loro funzioni, si è vista opporre dal progredire delle conoscenze che in generale il processo sarebbe stato inverso»¹². Noi riterremo quindi che è *Dius Fidius* a trarre il nome da *fides* e non il contrario. Ma da *fides* nome comune o da *Fides* nome proprio? Malgrado l'antichità di *Fides*, la prima ipotesi sembra la più verisimile.

Si potrebbe invocare a suffragio di questa tesi il greco , ex j P \s t i o j, che deriva senza dubbio da p \s t i j, giacché la divinizzazione di quest'ultima è tardiva e, inoltre, non è che la traduzione greca della divinizzazione di *fides*¹³. Per *Dius Fidius* e per *Fides*, divinità entrambe antiche, mi pare probabile che le due figure rappresentino due modi differenti -sorti in un passato indeterminato, senza dubbio in epoche diverse- di dare espressione ad un medesimo sentire: il sentimento, cioè, di quanto il Romano sperimenta, di valore e di forza divina, nella *fides*; in un caso, il dio al quale la *fides* è particolarmente legata, per le ragioni che ora si diranno, assume un epiteto da questa derivato; nell'altro caso, essa stessa, la *fides*, viene puramente e semplicemente divinizzata¹⁴. Ma se può esserlo tanto facilmente, è perché essa non ha origine al di fuori della sfera religiosa, bensì vi si situa nel modo che ora vedremo, attraverso i suoi rapporti con il giuramento.

Infatti Wissowa vedeva giusto, a nostro parere, quando faceva della *Fides* la divinità del giuramento. Parlare, con certi storici più recenti, della Buona Fede (e non della Fede giurata) significa sostituire ad una nozione religiosa, oggettiva e di carattere arcaico, una nozione manifestamente soggettiva e propria di un'etica più evoluta. A Wissowa, del resto, sembra che gli stessi storici ritirino con una mano ciò che gli hanno concesso con l'altra, insistendo sul legame con i contratti, con la mentalità giuridica del Romano che gli fa praticare con gli dèi lo scambio rigoroso ed interessato del *do ut des*. Il Bayet, che fa eco a queste concezioni, definisce molto chiaramente la *fides* come «la nozione di obbligazioni giuridiche reciproche»¹⁵. Ed. Fraenkel è pervenuto a situare alle origini di *fides* il senso molto neutro di 'garanzia'¹⁶. I rapporti con il giuramento ci conducono su itinerari alquanto differenti, che restituiscono a *fides* le sue potenzialità di evoluzione verso i valori così nobili ed elevati che il termine ha rivestito e che sono caratteristici del genio romano, nel momento stesso in cui legano *fides* alle origini religiose.

Precisiamo bene innanzitutto che la tesi che pone la *fides* in rapporto con il contratto o il patto (*foedus*) non è, propriamente, inesatta: è piuttosto insufficiente, incompleta. Cicerone, a proposito dei rapporti tra il patrono ed il cliente, definisce la *fides* nel *De officiis* con *dictorum conventorumque constantia et veritas*¹⁷. In tale sede, parlando di una delle quattro parti dell'*honestum*, quella che riguarda la giustizia (o con maggiore esattezza la virtù sociale, la *communitas*), egli dice che questa risiede nella salvaguardia del legame sociale fra gli uomini, nel fatto di accordare a ciascuno quanto gli è dovuto e *nel rispetto degli impegni presi (rerum contractarum fide)*¹⁸. Varrone mette in stretto rapporto fra loro *fides* e *foedus*, per spiegare il nome dei *Fetiales* con un'etimologia fantasiosa: «I Feziali ebbero nome dal fatto che essi presiedevano alla *fides publica* fra i popoli. Infatti, è per opera loro che accadeva (*fiebat*) che una guerra venisse intrapresa secondo giustizia e che poi cessasse in modo che attraverso un *foedus* fosse istituita la *fides* della pace. Di questi Feziali se ne inviavano alcuni prima della proclamazione della guerra, per reclamare l'oggetto del litigio, ed è grazie a loro che ancora ai giorni

nostri si fa (*fit*) il trattato (*foedus*) che, secondo la testimonianza di Ennio, si chiamò *fidus*»¹⁹. Questo presunto rapporto con *fit* era sostenuto anche da Cicerone, in modo leggermente diverso, nel *De republica*: «La *fides* infatti ci sembra aver nome precisamente dal fatto che, quel che si dice, si fa (*fit*)»²⁰. Quanto al rapporto con *foedus*, lo si ritrova presso Ennio, al di fuori –sembra– del passo visto da Varrone, nel seguente verso:

*Accipe daque fidem foedusque feri bene firmum*²¹.

Questo verso indica che vi è uno scambio reciproco di *fides* nel momento in cui si stipula (letteralmente: si colpisce) un trattato veramente saldo. Un racconto, secondo il Dumézil, illustra questi rapporti tra *fides* e *foedus*, quello della ‘liquidazione’ di Mezio Fufezio da parte di Tullo Ostilio²². Nella misura in cui la nozione del patto designato dal *foedus* è soprattutto una nozione di diritto internazionale, il legame tra *foedus* e *fides* tenderà a porre in rilievo la nozione di *Fides publica*²³. Ma i due termini si richiamano, tanto che Catullo, parlando del proprio amore, li unisce appunto l'uno all'altro²⁴. E si potrebbero senz'altro aggiungere altri testi ancora²⁵: questi sono sufficienti a stabilire la stretta connessione rilevata tra *fides* e *foedus*. Un elemento interessante è che il *carmen*, la formula, del *pater patratus*, al momento della conclusione del trattato, incominci con l'invocazione della triade *Iuppiter Lapis, Mars, Quirinus*²⁶. Ora, questa è la triade alla quale sono votati anche i Flamini maggiori deputati ad offrire a *Fides* il sacrificio antichissimo di cui abbiamo parlato.

Ma, per essere precisi, un trattato non era affatto, in prima istanza, un semplice patto, un atto giuridico profano, ed il necessario intervento dei Feziali sarebbe sufficiente a dimostrarlo²⁷. Fra di essi, un ruolo eminente era rivestito dal *pater patratus*²⁸. Ora, Tito Livio, in una definizione che vuole essere etimologica, riassume l'attività di questo sacerdote, nel momento decisivo della stipulazione del trattato, con questa formula: *ad ius iurandum patrandum, id est sancendum, fit foedus*²⁹. Il giuramento del *pater patratus* è quindi l'atto cruciale nello

svolgimento di questa cerimonia, che noi conosciamo bene grazie alla narrazione di Tito Livio³⁰. Prima di insistere su questa connessione tra *fides* e *ius iurandum* cui ci conduce l'analisi dei rapporti con *foedus*, ci sia consentito di esprimere la nostra sorpresa nel constatare quanti storici e giuristi trattino generalmente questo problema in maniera soltanto episodica ed accessoria, mentre a noi sembra centrale ed essenziale³¹. Dopo aver ricercato le origini di talune concezioni giuridiche a Roma entro nozioni in qualche modo laiche e profane, oggi giorno ci si addentra volentieri nelle regioni oscure della magia e del *mana* e si trascurano, oggi come ieri, le regioni nelle quali i Romani stessi ci invitano a cercare: quelle della religione. Quando essi stessi si consideravano il popolo più religioso del mondo, e Polibio lo concedeva loro, è precisamente, ed altresì era, perché essi erano il popolo che rispettava i propri giuramenti e che praticava la *fides*³². Io, da parte mia, credo che non sia fuorviante prendere in esame quello che i Romani stessi ci invitano a considerare e che soltanto questa sorta di ostilità denigratoria che troppo di frequente i giuristi e i sociologi del XX secolo hanno ereditato, a loro insaputa, dagli storici del XIX ha potuto mascherare delle prospettive che sembravano aprirsi spontaneamente agli sguardi.

In una celebre lettera a Trebazio, giurista che si era convertito all'epicureismo, la principale critica che, con fare gradevole, Cicerone gli muove è che la teologia epicurea degli dèi inattivi rende impossibile il giuramento³³. Ancora molto più tardi Apuleio, per stabilire l'esistenza di un legame fra gli dèi e gli uomini, fa appello alla necessità di ammettere un testimone ed un garante del giuramento³⁴.

Che cosa significa la formula *ad ius iurandum patrandum*? L'edizione Baillet - Bayet traduce: «perpétrer le serment» [perpetrare il giuramento, n.d.T.]. Che vuol dire? Se noi seguiamo i vari momenti dell'azione descritta da Tito Livio, l'atto di prestar giuramento consiste nelle parole riferiteci dallo storico al § 7; vi è in primo luogo un'assunzione a testimone (una *testatio*, si può dire) di Giove, del *pater patratus* della parte opposta (in questo caso, gli Albani), del popolo

albano stesso; poi, l'affermazione che il popolo romano rispetterà il trattato; infine –e questo è indubbiamente l'essenziale–, in caso di infrazione da parte del popolo romano, la preghiera indirizzata a Giove di colpire il medesimo popolo romano. Ma qui la preghiera si completa con l'annuncio del sacrificio: di colpirlo come sta per essere colpita la vittima³⁵. Parole del giuramento, sacrificio che lo rende operante: è tutto questo, io penso, che significa l'espressione *ius iurandum patrare*. Noi sappiamo da un'altra testimonianza che il *pater patratus*, mentre pronunciava il giuramento, deteneva lo *sceptrum* e che durante il sacrificio egli teneva in mano il *lapis*, l'uno e l'altro presi nel tempio di *Iuppiter Feretrius*³⁶. Gli Albani, da parte loro, *sua carmina ... suumque ius iurandum pergerunt*. *Ius iurandum peragere* è l'equivalente di *ius iurandum patrare*. Quanto a *sua carmina*, designa la parte, si potrebbe dire, parlata del giuramento.

Nel trattato, la parte contraente si lega alla fedeltà e vi lega l'altra parte: e ciò è reso operante grazie all'appello fatto dal giuramento alla divinità. È in questo senso, a mio avviso, che occorre studiare la *fides*³⁷.

Nel verso di Ennio citato sopra *Accipe daque fidem* precedeva immediatamente *foedus feri bene firmum*, laddove quest'ultima espressione indica il mezzo e la prima precisa la fine o il risultato³⁸. In virtù del trattato, ogni parte è impegnata, dà e riceve la *fides*. Ma ciò che la formula di Ennio lascia solamente intravedere è l'origine di questa *fides*. Essa non è nella mera affermazione, da parte di ciascun contraente, delle proprie intenzioni. La garanzia del contratto non risiede in questa pura e semplice reciprocità di buone volontà umane. Essa risiede evidentemente nell'intervento di Giove.

I testi di Tito Livio, di Dionigi d'Alicarnasso e di Plutarco sull'istituzione del culto di *fides* da parte di Numa ci mostrano bene che non si tratta di divinizzare la semplice Buona Fede, bensì la fede impegnata nel giuramento. Per quanto concerne Tito Livio, è importante

rileggere le frasi che fungono da introduzione all'istituzione del culto delle Camene e di *Fides*. Lo storico ha appena illustrato le varie istituzioni religiose di Numa e ne descrive gli effetti nel modo seguente: «Chiedere questi consigli divini, fare queste preghiere solenni, distogliendo il popolo dalla violenza e dalle armi, era per gli animi una grande preoccupazione. Inoltre, assillati incessantemente dal pensiero degli dèi, e *vedendo intervenire nelle cose della terra la volontà del cielo*, tutti i cuori erano ricolmi di pietà, cosicché il rispetto del giuramento prese il posto della crudeltà estrema di una sanzione legale come principio di governo»³⁹. Numa ha impregnato i Romani, per così dire, della presenza degli dèi e ciò assicura il regno portatore di moralità, di *fides ac ius iurandum*. L'istituzione del culto di *Fides* è evidentemente in stretto rapporto con il *ius iurandum*.

Intenzioni analoghe, benché presentate in modo leggermente differente, sono attribuite a Numa da Dionigi d'Alicarnasso⁴⁰. Il re si rende conto che i patti stipulati, se avvengono in pieno giorno e con testimoni, hanno per salvaguardia il rispetto umano dei partecipanti (ὁ τᾶν σὺν ἑταίρων ἀφ' ἑαυτοῦ), ma se sono senza testimoni, non hanno per garanzia che la *fides* (πίστις) dei contraenti. Di qui, l'istituzione di un culto di *Fides*. A lungo andare, la città assume rispetto agli altri popoli un carattere sicuro e fermo (πίστις ἰσχυρὰ καὶ βέλεια) e questo si fa sentire nel caso dei semplici individui privati. Il giuramento sulla propria πίστις (*fides*) diventa il giuramento più forte⁴¹. Così Plutarco ricorda come il più forte che vi sia a Roma il giuramento per *Fides*⁴².

Questo giuramento per la *Fides* propria a ciascuno è presentato da Dionigi come il risultato di una evoluzione. Quello che v'è, in origine, è la *Fides publica* o la *fides* in generale, senza epiteto.

Che quest'ultima sia già in rapporto con il giuramento, è ciò che comprovano diversi testi ed anche —e forse soprattutto— il suo legame con

Giove, dio garante del Giuramento. Chi viola il *ius iurandum*, ci dice Cicerone, viola la *fides*⁴³. O ancora: il pirata è il nemico comune di tutti quanti e per questo motivo non si può avere in comune con lui né *fides* né *ius iurandum*⁴⁴. Gli antenati dei Romani, per stipulare la *fides*, non hanno saputo immaginare un vincolo più stretto di quello del giuramento⁴⁵.

Abbiamo accennato sopra al testo di Polibio con l'esaltazione del rispetto che i Romani, a differenza dei Greci, nutrivano per il giuramento: vi si potrà accostare il peana che i Calcidesi, secondo Plutarco⁴⁶, sfuggiti alla distruzione grazie a Flaminio, cantavano in un sacrificio istituito in suo onore: essi esaltavano il grande Zeus, Roma, Flaminio stesso e la *Pistis* dei Romani, ossia *Fides*, richiamando la cura che avevano avuto i Romani di osservare il loro giuramento.

Ennio, in un terzo passo importante della sua opera, menziona:

*O Fides alma apta pinnis et ius iurandum Iovis*⁴⁶.

Sarebbe davvero utile sapere in quale tragedia figurava questa menzione, utile davvero poter precisare l'esatto valore del genitivo *Iovis*: dipende forse esso da *Fides* e da *ius iurandum* o dal solo *ius iurandum*? Quando nel 254 o 250 a.C. Atilio Calatino eresse il nuovo tempio di *Fides*, fu, secondo l'annotazione di Catone, riferita da Cicerone, nei pressi del tempio di Giove Ottimo Massimo⁴⁸. L'antichità dei rapporti fra la nozione di *fides* e il dio supremo spiega, essa sola –l'abbiamo detto–, l'espressione di *Dius fidius*. Il ruolo svolto da Giove nel giuramento è l'unico in grado di spiegare questo legame e, di riflesso, è illuminante riguardo all'antico valore di *fides*.

Del giuramento, il Van der Leeuw scrive: «Se dobbiamo addentrarci nel terreno della fenomenologia del diritto, esso appartiene nondimeno alla religione per una parte, e proprio quella parte che concerne la sua essenza. Il giuramento è una parola potente che agisce automaticamente; esso vota a questa potenza il *de cuius*, nel caso in cui il suo dire non si corrobora nei fatti»⁴⁹. Io non saprei rimproverare a questa definizione se non una certa tendenza ad esagerare l'autonomia del giuramento, a farne una forza indipendente dalla divinità. Quali che siano le origini remote, quali che siano gli elementi magici o feticistici di cui il *lapis* o lo *Iuppiter lapis* potrebbe serbare traccia -così come lo abbiamo inteso ad esempio nel rituale dei Feziali analizzato sopra-, il giuramento ha come garante Giove, e questo è un dato sicuramente molto antico. È stato posto in rilievo che gli dèi del giuramento sono gli dèi della luce, gli dèi in grado di avvertire tutto dall'alto della volta celeste⁵⁰. Per Giove, è evidente che egli appariva anche, in quanto dio della folgore, come il dio onnipotente capace di efficaci sanzioni. Il *carmen* del giuramento scritto da Tito Livio sottolinea la sua efficacia:

Tantoque magis ferito quanto magis potes pollesque.

Come egli possa colpire, lo storico non lo dice, ma lo si indovina e Virgilio lo dice chiaramente:

*audiat haec genitor qui foedera fulmine sancit!*⁵¹

Giove non garantisce soltanto i giuramenti dei trattati: è anche colui che presiede ai giuramenti dei testimoni secondo Cicerone e possiamo presumere che egli presieda ai giuramenti dei giudici⁵². Anche una formula di giuramento conservata da Aulo Gellio invoca Giove⁵³. Il giuramento di fedeltà a Caligola, noto grazie ad alcune tavole di bronzo rinvenute in Lusitania e in Troade, si fonda su Giove Ottimo Massimo, sul Divo Augusto e su tutti gli altri dèi⁵⁴. *Dius Fidius* sarà il dio del

giuramento familiare⁵⁵ ed è nota la forma d'uso del giuramento *Me Dius fidius!*

Iuppiter Optimus Maximus, Dius fidius, se si presta attenzione al valore proprio di *Dius*⁵⁶, *Iuppiter Feretrius*, se *feretrius* dev'essere messo in rapporto con *ferire* e con il fulmine⁵⁷, appaiono come divinità celesti. Io non penso che gli elementi rituali dello *sceptrum* o del *lapis* abbiano un altro significato, nell'epoca storica della religione romana. Lo *sceptrum* è quello del dio sovrano, tanto spesso presente nelle raffigurazioni di Zeus o di Giove. Il *lapis* è la pietra che, all'interno di una concezione arcaica, è il veicolo del fulmine⁵⁸.

È chiaro che è questa presenza attiva della divinità, garante a livello cosmico degli impegni presi dagli uomini, a conferire al giuramento –e, per conseguenza, alla *Fides*– la sua portata morale. È in primo luogo la divinità, essere stabile e logico per definizione, che dà prova di *fides*. Gli uomini, poi, non la danno che a sua immagine. Essi hanno in sé una *fides* paragonabile a quella del dio e tale da potere, come quella, essere onorata e presa a testimonianza. Donde il giuramento *per fidem* che richiama il giuramento *per genium*⁵⁹. I Romani che, prendendo sul serio il giuramento, si consideravano, per questa ragione, il popolo più religioso, non prendevano alla leggera l'autorità e la *fides* di Giove.

La *fides* appartiene certamente al dio nella misura in cui è una persona. Non se ne deve concludere che la *fides* avvicina il dio all'uomo? Se si vuole, ma con questa differenza: la *fides* non si manifesta pienamente che presso il solo dio. Poiché è evidente che essa è legata a due qualità della persona che soltanto presso il dio sono presenti in grado eminente: la chiaroveggenza e la forza. Da un lato, il colpevole di *perfidia* non potrebbe sperare di sfuggirgli; il dio celeste in particolare vede tutto; è presente a tutti gli atti di questo mondo. Dall'altro lato, il dio non risparmierà il colpevole, poiché possiede i mezzi per punirlo: egli ha la folgore e tutto ciò che questa rappresenta.

A questo punto, forse, si vede meglio quale legame la *fides* mantenga con il giuramento. Attraverso il giuramento l'uomo si pone in relazione con l'essere più chiaroveggente e più forte dell'universo. Egli si garantisce anche contro i propri errori e le proprie mancanze ed offre inoltre al suo compagno motivo di aver fiducia in lui. Grazie al giuramento, grazie alla *fides* divina che questo gli comunica, risulta egli stesso dotato di *fides*. Lo scambio di giuramenti si accompagna in un trattato ad uno scambio di *fides*. Fraenkel aveva ragione a porre in rilievo l'importanza della nozione di 'garanzia'. Ma per un popolo religioso, non v'è garanzia migliore, non v'è –a dire il vero– altra garanzia all'infuori di quella di *Fides*. Questo conferisce, incontestabilmente, a *fides* un valore morale, nella misura in cui suppone una concezione già morale della divinità stessa. Ed è così che il termine sarà pronto per la sua ulteriore evoluzione, che noi non seguiremo in questa sede, poiché sarebbe un'altra storia, ma una storia essenziale per la comprensione delle forze spirituali che ha messo in giuoco l'impero di Roma⁶⁰.

NOTE

¹ LIV. I 21, 4; DION. II 75, 2; PLUT. *Num.* 16; FLOR. I, I 2. Questa antichità è generalmente ammessa, ad esempio da G. Wissowa, P. Fabre, G. De Sanctis, G. Dumézil, J. Bayet.

² Dopo aver menzionato (I 21, 3) il bosco sacro dove Numa andava a consultare Egeria, Tito Livio aggiunge: *et soli Fidei sollemne instituit; ad id sacrarium flamines etc.* *Soli* è spesso stato corretto o espunto. Mi sembra che, dopo il *lucus* delle Camene, ci si attenda l'indicazione di un altro santuario (e non di una cerimonia solamente *sollemne*), ciò che sembra confermare la ripresa *ad id sacrarium*.

³ Non vedo che cosa autorizzi Otto a pensare (*RE*, art. "Fides", 2281, l. 64 sgg.) che il tempio di A. Atilio Calatino succedette nel 254 o 250, *sullo stesso luogo*, al *sacellum* di Numa. Questo tempio, costruito in prossimità del santuario capitolino e, sembra (cfr. *infra*), in ragione di questa prossimità, suppone per la scelta del luogo l'erezione di questo santuario, molto posteriore, lo si sa, all'epoca di Numa.

⁴ Cfr. SERV. *Aen.* I 252; VIII 636.

⁵ *De lingua Latina*, V 74.

⁶ *Le culte de Cérès à Rome des origines à la fin de la République*, p. 457, n. 1.

⁷ Non ignoro che taluni hanno preteso di negare a *fides*, nome comune, qualsiasi valenza morale. Così ED. FRAENKEL, "Zur Geschichte des Wortes *fides* [Per la storia del termine *fides*, N.d.T.]", *RhM* 71, 1916, 187 sgg., che nega in origine qualsiasi valore morale perfino ad un'espressione come *bona fides*. Egli è seguito da alcuni giuristi, come G. BESELER, "Fides", in *Atti del Congresso internazionale di diritto romano*, I, Roma 1933, 166 (cfr. EIUSD. "Bindung und Lösung" [*Vincolo e scioglimento*, N.d.T.], *Zeitschr. der Sav. Stiftung*, RA 49, 1925, 615), o J. IMBERT, "Fides et Nexum", in *Studi in onore di V. Arangio - Ruiz*, I, Napoli 1952, 354, secondo cui «il significato morale di una parola non è mai originario» (in senso opposto, R. HEINZE, *Hermes* 64, 1929, p. 140 sgg.). Tutto dipende dal senso che si ascrive a *morale* il seguito di questo articolo lo mostrerà. Se si intende una nozione di morale filosofica, più o meno laicizzata, evidentemente no. Ma se si tratta di valore al contempo religioso ed etico, la situazione è del tutto differente. Questo carattere di neutralità morale attribuita da molti sociologi o giuristi a numerosi concetti è in fondo molto più moderno che primitivo. Il morale, in senso moderno, non si origina dal non-morale, in senso moderno, attraverso una evoluzione paradossale. Ma le implicazioni morali di nozioni etico-religiose si sprigionano da queste per una specie di sublimazione.

⁸ F. ALTHEIM, *Römische Religionsgeschichte* [*Storia della religione romana*], I, Berlin 1931, 103.

⁹ Secondo G. Devoto, le tavole Eugubine ci fanno conoscere tre divinità del giuramento: a) *Sake - *Pactum*; b) *Fisu-Sacio* – che sarà una *Fides Sacia*; 3) un *Iuppiter Fidelis Pacius* (*Tabulae Iguvinae*, 1940², 217).

¹⁰ *Religion und Kultus der Römer* [*Religione e culto dei Romani*, N.d.T.], München 1912², 118.

¹¹ *Phases in the Religion of Ancient Rome* [*Fasi nella religione dell'antica Roma*, N.d.T.], Berkeley 1932, 135. Cfr. anche V. BASANOFF, *Les dieux des Romaines* [*Gli dèi dei Romani*, N.d.T.], Paris 1942, 50-51.

¹² *Geschichte der griechischen Religion* [*Storia della religione greca*], I, München 1950², 61.

¹³ HEINZE, *op. cit.*, 163 sg.

¹⁴ Si noterà il parallelismo con quanto ci rendono noto le Tavole Eugubine: cfr. *supra* n. 9.

¹⁵ J. BAYET, *Histoire politique et psychologique de la religion romaine* [*Storia politica e psicologica della religione romana*], Paris 1957, 59.

¹⁶ La *Fides* stessa, essenzialmente la *Fides publica*, sarebbe qualcosa di simile alla ‘dèa Garanzia’ (‘die Göttin Gewähr’), 196.

¹⁷ *De officiis*, I 23: la *fides* così definita è il *fundamentum iustitiae*. Cfr. DONAT. *Andr.* 34: *fides est commendatorum fida executio vel observantia*.

¹⁸ *Ibid.* I 15.

¹⁹ *De lingua Latina*, V 86.

²⁰ *De re publica*, IV 7, 7 (= NONIUS p. 24, II): *Fides enim nomen ipsum mihi videtur habere cum fit quod dicitur*. Cfr., ancora: *Ep.* XVI 10, 2.

²¹ *Annales*, 33 Vahlen = 78 Warmington: si sa che il trattato era ‘colpito’ quando il *pater patratus* colpiva la vittima (LIV. I 24, 8) con il *lapis* che egli aveva preso nel tempio di *Iuppiter Feretrius* (PAUL. FESTUS, p. 92).

²² *Aspects de la fonction guerrière chez les Indo-Européens* [*Aspetti della funzione guerriera presso gli Indo-europei*], Paris 1956, 44.

²³ È discusso se *Fides*, quella di Numa o quella del tempio sul Campidoglio, fosse o meno soltanto la *Fides publica*. HEINZE, *op. cit.*, 156, ritiene –contro FRAENKEL, 196– che la designazione del sacrario di Numa con *ἱερόσπιστεω δμοσία* non sia sufficiente a stabilire ciò: è in epoca imperiale che si parla di *Fides publica* o *populi Romani* e DIONYS. II 75 ha potuto essere influenzato da quest'uso. Personalmente, darei volentieri ragione a Heinze. Tuttavia la *Fides* di Numa o del tempio del Campidoglio è certo una *Fides publica* nella misura in cui lo Stato,

glorificandola, vedeva in essa la garante dei giuramenti e dei patti che interessavano la città. Ma essa non garantiva solo quelli.

²⁴ 87, 3; 76, 3-4.

²⁵ CIC. *off.* III 31: *foedera quibus etiam cum hoste devincitur fides*.

²⁶ POLYB. III 25, 6 (per un trattato concluso con i Cartaginesi).

²⁷ È deplorabile che Pierangelo CATALANO nel cap. I del suo bel lavoro *Linee del sistema sovranazionale romano*, Univ. di Torino, Mem. dell'Ist. Giurid., II, Mem. 119, 1965, cap. introduttivo riguardante lo *ius fetiale*, non abbia riservato alcun posto a *Fides* e all'aspetto religioso del problema. L'importanza del giuramento non è più riconosciuta. Neppure in Luigi LOMBARDI, *Dalla fides alla bona fides*, Milano, Fondazione G. Castelli 1961.

²⁸ Cfr. soprattutto SAMTER, s.v. "Fetiales", in *RE* 7, 1909, spec. 1261, l. 60 sg..

²⁹ LIV. I 24, 6: è notevole che questa formula, che mette così bene in rilievo l'essenziale (il *ius iurandum*) non sia nemmeno citata da Samter e da parecchi altri.

³⁰ LIV. I 24. Questo primo trattato in cui intervengono i Feziali è posto da Tito Livio sotto il regno di Tullo Ostilio (al momento del combattimento degli Orazi e dei Curiazi). Cicerone attribuisce l'istituzione dei Feziali a questo re (*De re p.* II 31). Per altre varianti cfr. SAMTER, *loc. cit.*, 2259, l. 38 sg.. Samter s'inganna attribuendo a Tito Livio una istituzione dei Feziali da parte di Anco Marzio: significa omettere I 24. In I 32, 5 Anco Marzio istituisce la dichiarazione di guerra da parte dei Feziali, non i Feziali stessi. Tito Livio, effettivamente, non ci dice in alcun luogo chi abbia istituito i Feziali (per Dionigi e per Plutarco, si tratta di Numa).

³¹ Si leggano queste righe suggestive di E. FRAENKEL, *loc. cit.*, 196: «Wie die Grundbedeutung 'Garantie' in der Verbindung *fides ac ius iurandum* enthalten ist, wie *fides* die Bedeutung des Eides selbst, des Versprechens annahm, wie sie in enge Beziehung zu der schwörenden Rechten gesetzt werden konnte, all dies ist vollkommen klar» [«E' ora perfettamente chiaro come nell'espressione *fides ac ius iurandum* sia contenuta la connotazione fondamentale 'garanzia', come *fides* abbia assunto il significato del giuramento stesso, della promessa, come abbia potuto esser posta in stretta connessione con la persona leale che giura», N.d.T.]. Significa capovolgere la piramide sulla punta.

³² POLYB. VI 56, 14. Cfr. anche HIER. *ap.* DIOD., cit. da José SANTA CRUZ FEIJEIRO, *La Fides* (Conferencia pronunciada en el ilustre Colegio Notarial de Valencia), Valencia 1949, 12.

³³ *Fam.* VII 12. [Si confrontino le critiche di PLUTARCO, *Adv. Col.* 11, p. 1112 c].

³⁴ *De Deo Socratis*, 130. Cfr. anche CIC. *De legibus*, II 16.

³⁵ *Si prior defexit publico consilio dolo malo, tum tu illo die, Iuppiter, populum Romanum sic ferito ut ego hunc porcum hic hodie feriam, tantoque magis ferito quanto magis potes pollesque.*

³⁶ *Feretrius Iuppiter, ex cuius templum sumebant sceptrum, per quod iurarent, et lapidem scilicet, quo foedus ferirent* [Paul, p. 92, cit. da WISSOWA, *op. cit.*, 552].

³⁷ Sulla *fides*, lo *ius belli* e i Feziali, cfr. *De legibus*, II 34: *Sequitur enim de iure belli, in quo et suscipiendi et gerendo et deponendo, ius ut plurimum valeret et fides, eorumque ut publici interpretes esse lege sanximus.*

³⁸ Si confronterà la formula pressoché contemporanea del senatoconsulto dei Baccanali: *neue quisquam fidem inter se dedisse* [*sc. uelet*]. Cesare dirà in un'espressione analoga (*Bell. Gall.* I 3, 8): *hac oratione adducti, inter se fidem et ius iurandum dant*. È significativo che J. IMBERT commenti la formula del senatoconsulto dei Baccanali (*op. cit.*, 356) in questi termini puramente morali: «... fu prescritto di scambiarsi reciprocamente la *fides*, di affidarsi l'uno all'altro: questo dono totale di se stessi poteva condurre alle peggiori perversità e minacciava eccessivamente la moralità pubblica: il senatoconsulto dei Baccanali doveva perciò punire con le pene più severe una tale defezione, una tale rinuncia dell'anima e del corpo», senza dire nulla dell'evidente connessione con il giuramento della 'congiura' e di queste altre righe del senatoconsulto: *neue posthac inter se conioura <se neu>e conuouise neue conspondise neue compromesise uelet*. In TITO LIVIO, XXXIX 18, 3, il giuramento dei congiurati è opposto a quello dei soldati, cosa che ha fatto sorgere in Reitzenstein ed in Cumont l'idea di vedere in loro una molto ipotetica «milizia di Dioniso» (in senso contrario A. BRUHL, *Liber Pater*, Paris 1953, 91).

³⁹ I 21, 1: ... *et pietate omnium pectora imbuerat ut fides ac ius iurandum pro summo legum ac poenarum metu civitatem regerent.*

⁴⁰ & ste o&kon te megiston genesqai th& idian e&ast+ pistin"

⁴¹ II 75.

⁴² *Numa*, 16: kai&th& mh& Pistin o&kon apodei%ai kai&wmaiioij megiston.

⁴³ *De officiis*, III 104.

⁴⁴ *Ibid.* III 107: *Nam pirata non est ex perduellium nomine definitus, sed communis hostis omnium: cum hoc nec fides debet nec ius iurandum esse commune.*

⁴⁵ *Ibid.* III 111: *nullum enim vinculum ad adstringendam fidem iure iurando maiores arctius esse voluerunt.*

⁴⁶ PLUT. *Tit. Flam.* 16: Pistin de&wmaiwn sebomen ta& megaleukotatan o&koiij !ulassein". elpete kou%ai , h%a megan &wman te Titon qau%a &wmaiwn te pistin" Questo testo poco noto (citato da

G. PASQUALI, *Orazio lirico*, p. 160) va accostato al celebre didramma di Locri in cui si vede *Pistis* che incorona Roma seduta (HEAD, *Hist. Num.*, 88).

⁴⁷ *Trag. frag.* 380 Ribbeck.

⁴⁸ *De officiis*, III 104.

⁴⁹ Cfr. VAN DER LEEUW, *La religion dans sa essence et ses manifestations* [*La religione nella sua essenza e nelle sue manifestazioni*, N.d.T.], Paris 1955, 402.

⁵⁰ R.M. MEYER, “Schwurgötter [Dèi del giuramento, N.d.T.]”, *ArchRel*, 15, 1912.

⁵¹ *Aen.* XII 200 [Cicerone lega giuramento ed ira degli dèi, *Pro Fronteio*, 20].

⁵² Innumerevoli sono gli impieghi di *ius iurandum* in giustizia: ci si convincerà di questo scorrendo l'art. s. v. d'ED. CUQ nel *Dictionnaire des antiquités*. Ma sembra che siamo male edotti sugli dèi invocati. Almeno i giuristi, come Ed. Cuq, non se ne sono interessati.

⁵³ AUL. GELL. L 21: *Si sciens fallo, me Iuppiter, salva urbe arceque, bonis eiiciat, ut ego lapidem hunc eiicio* [si noterà il parallelismo curioso con il giuramento del *pater patratus*, cit. *supra*, n. 35].

⁵⁴ *Lex Salpens.* c. XXVI; *lex Malacit.* c. LIX.

⁵⁵ Era almeno la tesi di THULIN, s.v. “Iuppiter”, in *RE*, 1128, l. 59 sgg.; G. DUMÉZIL, *Mitra - Varuna*, 55, ritiene che, se «il giuramento riguarda propriamente *Dius Fidius*, tutta la tradizione nondimeno pone il giuramento sotto la tutela di *Iuppiter*». Lasciamo da una parte in questa sede la figura di *Semo Sancus*, che ebbe a Roma un'importanza soltanto secondaria.

⁵⁶ ERNOUT - MEILLET, art. “dius”. Questo valore celeste è posto in rilievo da K. LATTE, *Römische Religionsgeschichte* [*Storia della religione romana*, N.d.T.], München, 1960, 126, che, riguardo alla stessa *Fides* (p. 237), sembrava ignorare tutto dei problemi e della bibliografia recente, segnatamente quella giuridica.

⁵⁷ WISSOWA, s. v., in *RE*, VI, 2209, l. 64. Tuttavia, secondo ERNOUT - MEILLET, s. v., potrebbe trattarsi soltanto di etimologia popolare.

⁵⁸ Per *lapis*, trovo completamente fondate le osservazioni di G. DUMÉZIL, *L'héritage indo-européen à Rome* [*L'eredità indo-europea a Roma*], Paris 1949, 52 sg.

⁵⁹ TER. *Andr.* v. 289: *quod ego per hanc te dextram oro et genium tuum ... per tuam fidem ... te obtestor*.

⁶⁰ Non abbiamo voluto affrontare in questa sede il valore della mano destra nel culto e nelle immagini di *Fides*. Ci riserviamo di ritornare altrove su tutti questi problemi. [Infatti il Boyancé parla della mano destra consacrata alla *Fides* e delle problematiche inerenti negli articoli che tengono dietro al presente nella medesima

Ilaria Ramelli: Studi su *Fides*

raccolta delle *Études sur la religion romaine*; questi sono i titoli: *Fides Romana et la vie internationale, Séance publique des cinq Académies de l'Institut de France*, jeudi 25 Oct. 1962, Extrait avec notes, Paris 1962, 16 pp. = *Études sur la religion romaine*, École Française de Rome, Palais Farnèse, Rome 1972, pp. 105-119, part. 117; “La main de *Fides*”, in *Hommages à Jean Bayet*, Coll. Latomus 70, Bruxelles 1964, 10 - 113 = *Études, cit.*, 121-133; “Les Romains peuple de la *Fides*”, Conférence prononcée à Toulon le 6 Avril 1964 sous les auspices de la section toulonnaise de l'Association Guillaume Budé, Bulletin de l'Association G. Budé, Suppl. Lettres d'Humanité, IV sér., 23, 1964, 419-435 = *Etudes, cit.*, 135 -152. N.d.T.].

Note bibliografiche

- F. ADRADOS, "La *Fides* Ibérica", *Emerita* 13, 1945, 128-209.
- M. ADRIANI, "Traditio romana e culto della *Fides*", *SR* 4, 1956, 381-389.
- L. ALFONSI, "L'amore - amicizia negli elegiaci latini", *Aevum* 19, 1945, 372-378.
- J. BAYET, "Manlius et la *fides*", in *Problèmes économiques et prémonétaires. Tite-Live, Livre VI*, Paris 1966, 120-126.
- A. BECK, "Römische Recht bei Tertullian und Cyprian", *SKGG* 7, 2, 1931, 27-175.
- A. BECK, "Zu den Grundprinzipien der *bona fides* im römischen Vertragsrecht; *aequitas* und *bona fides*", in *Festgabe A. Simonius*, Basel 1955, 9-27.
- C. BECKER, s.v. "Fides", in *Reallexikon für Antike und Christentum*, VII, Stuttgart 1969, 801-839.
- W. BELARDI, "Una questione di metodo (lat. *fides*, *capis*, *capsula*)", in *Studi latini e romani in memoria di Antonino Pagliaro*, a c. di W. BELARDI, P. CIPRIANO, P. di GIOVINE, M. MANCINO, Roma 1984, 1-10.
- V. BELLINI, "Deditio in fidem", *Rev. Hist. de Droit Franç. et Étrang.* 42, 1964, 448-457.
- É. BENVENISTE, "La fedeltà personale", in *EIUSD. Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, tr. it., I, Torino 1976, 76-90.
- F.G.V. BESELER, "Fides", in *Atti del Congresso Internazionale di Diritto romano (Bologna-Roma 17-27 aprile 1933)*, I, Pavia 1934, 133-167.
- P. BOYANCÉ, "Fides et le serment", in *Hommages à Albert Grenier*, Bruxelles 1962, 329-341 = *Études sur la religion romaine*, Rome 1972, 91-103.
- P. BOYANCÉ, *Étude sur la religion romaine*, Paris-Rome 1972, part. 91-103; 105-119; 121-133; 135-152.
- R. BULTMANN - A. WEISER, "pisteuw kt l", in G. KITTEL - G. FRIEDRICK, *Grande lessico del Nuovo Testamento*, tr. it., X, Brescia 1975, 338-488.

- E. BURCK, “Römische Wesenszüge der augusteischen Liebeslegie”, *Hermes* 80, 1952, 163-200, part. 171-172.
- S. CALDERONE, *PISTIS-FIDES, Ricerche di storia e di diritto internazionale nell'antichità*, Messina 1964 (Biblioteca di Helikon), 61-98.
- Th. CAMELOT, “Sacramentum fidei”, in *Augustinus magister*, II, Paris 1954, 891-896.
- I. CHIRASSI COLOMBO, “Modalità dell'interpretatio cristiana di culti pagani”, in AA.VV., *Mondo classico e cristiano*, Roma 1982, 29-43.
- V. D'AGOSTINO, “La *Fides* romana”, *RSC* 9, 1961, 73-86.
- W. DAHLHEIM, *Struktur und Entwicklung des römischen Völkerrechts im dritten und zweiten Jahrhundert v. Chr.*, München 1968, 25-52.
- E.R. DODDS, *Pagani e Cristiani in un'epoca di angoscia*, tr. it. Firenze 1970, 120-121.
- H. DÖRRIE, “Polybius über *pietas*, *religio* und *fides*. Zu Buch VI, Kap. 56”, in *Mélanges P. Boyancé*, Paris-Rome 1974, 253-254.
- G. DUMÉZIL, “Latin *credo*, arménien *a'hit'*. Mots et légendes”, *RPh* 64, 1938, 313-317.
- G. DUMÉZIL, “Jupiter et la *Fides*”, in *Mitra-Varuna. Essai sur deux représentations indo-européennes de la souveraineté*, Paris 1940, 43-58.
- G. DUMÉZIL, “*Credo et fides*”, in *Idées romaines*, Paris 1969, 48-59.
- P. FEDELI, “La poesia d'amore”, in G. CAVALLO - P. FEDELI - A. GIARDINA, *Lo spazio letterario di Roma antica*, I, *La produzione del testo*, Roma 1989, 143-176, part. 166-167.
- D. FEENEY, *Literature and Religion at Rome. Cultures, Contexts and Beliefs*, Cambridge 1998, Roman Literature and Its Context, 12-46.
- J.-L. FERRARY, *Philhellénisme et impérialisme*, Rome 1988, part. 72-81.
- R. FEENSTRA, “*Fidem emptoris sequi*”, in *Studi in onore di U.E. Paoli*, Firenze 1955, 273-288.
- G.F. FRANKO, “*Fides*, Aetolia and Plautus' *Captivi*”, *TAPhA* 125, 1995, 155-176.
- E. FRAENKEL, “Zur Geschichte des Wortes *Fides*”, *RhM*, n.F., 71, 1916, 187-199.

- G. FREYBURGER, “La morale et la *fides* chez l’éclave de la comédie”, *REL* 55, 1978, 113-127.
- G. FREYBURGER, “Le *foedus* d’amour”, *Bull. de la Fac. des Lettres de Mulhouse*, 10, 1980, 105-116.
- G. FREYBURGER, *Fides et potestas. Pistij et epitroph. Actes du Congrès sur l’impérialisme romain: histoire, idéologie, historiographie* (Ktéma, 7), Strasbourg 1982, 177-185.
- G. FREYBURGER “Un conflit d’interprétation de la *fides* entre César et les Gaulois”, *REL* 61, 1983, 168-172.
- G. FREYBURGER, “Fides. Étude semantique et religieuse depuis les origines jusqu’à l’époque augustéenne”, *L’information littéraire* 36, 1984, 70-73.
- G. FREYBURGER, *Fides. Étude semantique et religieuse depuis les origines jusqu’à l’époque augustéenne*, Paris 1986.
- E. GOMEZ ROYO, “*Bona fides* und *usucapio pro herede*”, *RIDA* 39, 1992, 167-184.
- P. GRIMAL, “*Fides* et le secret”, *RHR* 185, 1974, 141-155.
- E.S. GRUEN, “Greek *pistij* and Roman *fides*”, *Athenaeum* 60, 1982, 50-68.
- G. HAMBERG, “*Concordia* and *Fides*”, in *Studies in Roman Imperial Art*, Copenhagen 1945, 18-31.
- R. HEINZE, “Fides”, *Hermes* 64, 1939, 140-166 = *Vom Geist des Römertums*, Berlin 1938, 25-58.
- N. HOLZBERG, *Catull. Der Dichter und sein erotisches Werk*, München 2002.
- J. IMBERT, “*Fides* et *nexum*”, in *Mélanges F. de Visscher*, IV, Bruxelles 1950, 348-363.
- J. IMBERT, “De la sociologie au droit. La *Fides* romaine”, in *Mélanges H. Levy - Bruhl* (Publ. de l’Inst. de droit romain de l’Univ. de Paris, 17), Paris 1959, 407-415.
- M. LEMOSSE, “L’aspect primitif de la *fides*”, in *Studi in onore di P. de Francisci*, II, Milano 1956, 39-52.
- M.A. LEVI, “*Bacchanalia, foedus e foederati*”, *Klearchos* 11, 1969, 21-22.
- M.A. LEVI, “*Familia, Servitus, Fides*. Indagación en torno a la dependencia humana en la sociedad romana”, *Gerión* 1, 1983, 177- 213.

- M.A LEVI, “*Fides, Terminus, Familia* e le origini della città”, in *Religione e Città*, Roma 1984, 361-402.
- M.A. LEVI, “Clientela e Fides”, *RAL* 7, 1996, 677-691.
- L. LOMBARDI, *Dalla fides alla bona fides* (Fondazione G. Castelli, 28), Milano 1961, 261.
- A. MAGDELAIN, “*Fides et religio*”, in *Essai sur les origines de la sponsio*, Paris 1943, 125-129.
- M.L. MERTEN, *Fides Romana bei Livius*, Berlin 1965.
- A. MEILLET, “Latin *credo et fides*”, *MeSL* 22, 1920, 215-218.
- D.E.M. NASH, “Fides”, in *LIMC*, IV, 1988, 132-133, 133-137.
- P. OSAKA, “*Fides und Pietas* bei Catull”, *Arctos* 2, 1958, 88-103.
- W.F. OTTO, s.v. “Fides”, in *RE* VI 2, 1909, 2281- 2286.
- W.M. OWENS, “The Third Deception in *Bacchides*: *fides* and Plautus’ Originality”, *AJPh* 115, 3, 1994, 381-407.
- U. PAOLI, “Quelques observations sur la *fides*, l’*imperium* et leur rapports”, in *Aequitas und bona fides. Festgabe zum 70. Geburtstag A. Simonius*, Basel 1955, 273-286.
- J. PERRET, “*Fides* et la Fortune”, in *Festschrift K. Büchner*, Wiesbaden 1970, 244-253.
- G. PICCALUGA, “*Fides* nella religione romana di età imperiale”, in *ANRW*, II, 17, 2, Berlin-New York 1981, 703-735.
- G. PICCALUGA, “*Vénus et Fides*”, in *Hommages R. Schilling*, Paris 1983, 101-107.
- A. PIGANIOL, “Venire in fidem”, in *Mélanges F. de Visscher*, IV, Bruxelles 1950, pp. 339-347.
- I. RAMELLI, rec. a D. FEENEY, *Literature and Religion at Rome. Cultures, Contexts and Beliefs*, Cambridge 1998, *Aevum* 74, 1, 2000, 374-376.
- I. RAMELLI, “Alcune osservazioni su *credere*”, *Maia* n.s. 51, 2000, 67-83.
- F. RUGGIERO, *La follia dei Cristiani. Su un aspetto della reazione pagana tra I e V secolo*, pref. di M. SIMONETTI, Milano 1992.
- D. SABBATUCCI, *La prospettiva storico-religiosa*, Milano 1990, 5-38.

Ilaria Ramelli: Studi su *Fides*

- H. SCHMECK, “Infidus-foedus”, *Emerita* 18, 1950, 440-443.
- H. SCHMECK, “Infidelis”, *VChr* 5, 1951, 129-147.
- V. SKÅNLAND, “Calor fidei”, *SO* 32, 1956, 86-104.
- J. TAILLARDAT, “Filiothj, pistij et foedus”, *REG* 95, 1982, 1-14.
- S.W.J. TEIJEIRO, *La Fides*, Valencia 1949.
- J.H. THIEL, “Punica fides”, *Med. kon. Ned. Akad. Wetensen afd. Letterk.*, N.r., 17, 9, 1954, 259-280.
- A. VALVO, “Fides, foedus, Iovem lapidem iurare”, *CISA*, 18, 1992, 115-125.
- A. VALVO, “La *fides* fondamento di ogni *societas*”, in *Le parole della fede. Dall’esperienza classica alla sapienza cristiana*, Corso tenuto a Milano, 5-22 ottobre 1993, a c. di A. VALVO, [Università Cattolica di Milano, dispensa], 35-44.
- A. VALVO, “Due variazioni oraziane sul tema della *fides*”, in *Doctus Horatius*, a c. di P.V. Cova, Milano 1996, 63-80.
- H. VERSNEL, “Faith, Hope and Worship. Aspects of Religious Mentality in the Ancient World”, in *Studies in Greek and Roman religion*, ed. H.S. Versnel, Leiden 1980, 84.
- W. WALDSTEIN, “Die *Fides*”, in “Entscheidungsgrundlagen der klassischen römischen Juristen”, in *ANRW*, II, 15, Berlin 1976, 68-78.
- F. WIEACKER, “Zum Ursprung der *bonae fidei iudicia*”, *ZRG* 80, 1983, 20-29.
- K.H. ZIEGLER, “Nochmals: zur *fides* im römischen Volkerrechts”, *ZRG* 109, 1992, 482.

INDICI

Ilaria Ramelli: Studi su *Fides*

SIGUE EN EL OTRO ARCHIVO