

LA *FIDES* E LA PROMESSA:
FORME DI RECIPROCIÀ TRA DÈI E UOMINI
NELLA RISCrittURA DI OVIDIO*

1. LA *FIDES* A ROMA. UNA PREMessa

In uno dei suoi saggi sulla *Fides Romana*, Pierre Boyancé scrive: «Les Romains se sont considérés par excellence comme le peuple de la *Fides*, le peuple qui savait la valeur du serment et qui le respectait»¹. Nella cultura romana, infatti, la *fides* è la virtù cardine delle promesse e dei giuramenti. Cicerone (*Off.* 1. 23) la definisce come «il fondamento della giustizia», «la stabilità (*constantia*) e l'integrità (*veritas*) dei detti e degli accordi (*dictorum conventorumque*)», e aggiunge: «sarei incline a credere che la *fides* è chiamata così perché si fa ciò che si è detto (*fit quod dictum est*)». Benché azzardata e discutibile – Cicerone stesso ammette che il rapporto etimologico di *fides* con *fieri* risulta un po' forzato (*durius, ibid.*) – questa paretimologia mette bene in luce le implicazioni culturali cui la nozione di *fides* rimanda². Infatti, quando i Romani stipulavano un patto (*foedus*) – informale o giuridico – o stringevano una relazione, ambo le parti si impegnavano reciprocamente a che gli atti fossero conformi alla parola data. A che, in altre parole, «si facesse quello che era stato detto». In questa accezione, la *fides* corrisponde all'obbligazione reciproca a osservare i propri doveri nel rispetto degli accordi o degli impegni³. Riporre la propria *fides* in qualcuno significava mettere nelle sue mani qualcosa di sé di cui l'altro disponeva, affidarsi a lui e riceverne protezione o garanzia in cambio di obbedienza e lealtà. Più in generale, essa era in grado di assegnare una valenza «morale» o in qualche modo vincolante alle diverse forme di obbligazione⁴. Attenersi agli impegni pattuiti, mantenere cioè la *rerum contractarum fides*, era anche considerata una delle basi dell'*honestum*, determinante per mantenere coeso il tessuto connettivo della *hominum societas* (cfr. *Cic. Off.* 1. 15). La *fides*, dunque, è anche il perno delle relazioni di reciprocità (simmetriche e asimmetriche). In tal senso, essa rendeva vincolanti – a livello morale o giuridico – non solo i giuramenti e le promesse, ma anche i patti e le alleanze, i negoziati e i commerci, e tutte quelle relazioni i cui

* Sono molto grata al Prof. M. Bettini e al Prof. G. Picone per il tempo dedicatomi durante la stesura del presente contributo, per i preziosi consigli e i costanti incoraggiamenti.

¹ BOYANCÉ 1972b, p. 106.

² Nel passo, Cicerone dichiara di seguire gli Stoici (*imitari Stoicos*), «i quali con zelo ricercano l'origine delle parole (*unde verba sint ducta*)». La paretimologia in questione, che sarà ripresa poi dagli autori cristiani (cfr. *Aug. Serm.* 49. 2 e *Isid. Diff.* 1. 486 e *Orig.* 8. 2. 4), si ha anche in *Cic. Rep.* 4. 7. (fr. 2) 5-6: «mi sembra che *Fides* abbia questo nome, dal momento che si fa ciò che si dice (*cum fit, quod dicitur*)». Sulla definizione ciceroniana di *fides* e sulla sua fortuna, cfr. in particolare *ThLL*, s.v. *fides*, vol. VI, col. 662 e lo stesso BOYANCÉ 1972b, p. 94.

³ Su questa nozione di *fides*, cfr. BOYANCÉ 1964, p. 419 e BENVENISTE 1969, vol. 1, pp. 85-90.

⁴ Cfr. HEINZE 1929, pp. 149 ss. Sulle forme di reciprocità cui afferiscono i legami di *fides*, caratterizzati spesso da rapporti verticali, perfino di *potestas* e di *dicio*, cfr. BENVENISTE 1969, vol. 1, pp. 88-89. Sulla nozione di *bona fides*, nel contesto del diritto privato, cfr. FIORI 2008, pp. 248 ss.

mutui doveri erano codificati dai *mores*⁵: la clientela e l'*hospitium*, i rapporti di *amicitia* e quelli di *sodalitas*, le relazioni amorose più o meno legittime, i legami parentali, etc.

Ma, principalmente, la *fides* era il segno distintivo del «credito» e dell'«affidabilità» del popolo Romano⁶. Rappresentava, in altre parole, non solo la condizione, la facoltà o l'azione di credere in qualcuno o di fidarsi, ma anche – e soprattutto – la qualità simmetrica di essere affidabile e credibile⁷. La nozione primaria di *fides*, infatti, indicherebbe proprio la capacità o qualità di un soggetto di ricevere la fiducia o un analogo riconoscimento di credito, un marchio di affidabilità attribuibile in virtù della corrispondenza tra parole e comportamento⁸.

Questa definizione ci torna utile anche per cogliere più chiaramente il rapporto tra la nozione di *fides* e la correlata pratica del giuramento, da cui siamo partiti. La solidità del legame di *fides* tra gli *homines*, infatti, derivava essenzialmente dall'idea che gli dèi invocati come garanti dei giuramenti – Giove in particolare – sorvegliassero il rispetto dei reciproci impegni. Come avverte Cicerone (*Off.* 3. 104), «il giuramento (*ius iurandum*) è una *affirmatio religiosa*, e ciò che si promette solennemente, come se si chiamasse un dio a testimone, deve essere mantenuto», non tanto per timore degli dèi, ma perché esso riguarda la giustizia e la *fides*⁹. E – aggiunge Cicerone – «chi viola il giuramento, viola la *fides*» (*ibid.*).

La *fides*, pertanto, pur essendo una qualità sostanzialmente umana (morale, e anche, per certi versi, contrattuale e giuridica), ha non poco a che fare col divino. Non era inconsueto, per un Romano, invocare la *fides* degli dèi, chiedere cioè un segno che attestasse il credito (e dunque il favore) di cui l'orante godeva presso di quelli¹⁰. La *Fides* stessa, inoltre, era una divinità, e in quanto tale godeva di un culto molto antico. Il suo tempio era stato edificato sotto il regno di Numa Pompilio, che lo aveva voluto accanto a quello di Giove Ottimo Massimo¹¹. In una società in cui il rapporto con gli dèi permeava tutti i livelli della vita comunitaria, pubblica e privata, non c'è da stupirsi che anche alla «obligation juridique réciproque»¹² soggiacesse una nozione religiosa. A metterla in risalto fu proprio Boyancé, il quale, partendo dagli studi di Heinze¹³ e rilevando il rapporto tra la *fides* e la pratica dello *ius iurandum*, sostenne la priorità del suo significato morale e religioso¹⁴ e precisò come essa non coincidesse originariamente con la

⁵ FIORI 2008, p. 238.

⁶ Su *fides* nel senso preminente di «credito», cfr. BENVENISTE 1969, vol. 1, p. 87; HEINZE 1929, pp. 147 ss., che riconosce a entrambe le accezioni di «fiducia» e «credito» pari dignità. Al riguardo, cfr. anche FRAENKEL 1916, pp. 187 ss.; HELLEGOUARC'H 1972, p. 33; FREYBURGER 1986, pp. 37ss. e pp. 319 ss.; e FIORI 2008, pp. 238 ss.

⁷ Per la definizione di *fides* come *actio vel facultas credendi sive confidendi*, cfr. *ThLL*, s.v. *fides*, vol. VI, *caput alterum*, coll. 686-687. Per una panoramica delle varie accezioni del termine, dai significati di fiducia [«the condition of having trust placed in one» (1)] e credibilità [«the quality of being worthy of belief (9)»], a quelli di garanzia (2); buon nome (5), lealtà e senso del dovere verso gli altri (8), cfr. OXFORD LATIN DICTIONARY, s. v.

⁸ FIORI 2008, p. 241.

⁹ Sul giuramento come «affermazione solenne posta sotto la garanzia di una potenza non umana incaricata di castigare lo spergiuro» cfr. BENVENISTE 1969, vol. 2, p. 406; PAGEARD 1991, p. 35 e VERDIER 1991b, p. XVII.

¹⁰ Questa pratica era utile per «entrare in comunicazione» col dio. Sulle forme di «interazione religiosa» dei Romani con i loro dèi, e sulle «esplicazioni» visuali – e narrative – delle divinità a Roma, cfr. BETTINI 2015.

¹¹ Al riguardo, cfr. BOYANCÉ 1962, p. 91 e rispettiva n.1, il quale cita le fonti che attribuiscono a Numa l'istituzione del tempio della dea *Fides* (Liv. 1. 21. 4; Dion. Hal. 2. 75. 2; Plut., *Num.* 16, Flor. 1. 1. 2), la cui antichità è generalmente accettata da molti importanti studiosi (G. Wissowa, P. Fabre, G. De Sanctis, G. Dumézil, J. Bayet).

¹² Questa definizione di *fides* è di BAYET 1957, p. 59.

¹³ HEINZE 1929 superò la posizione di FRAENKEL 1916, il quale, pur avendo avuto il merito di mettere in rilievo uno dei significati primari di *fides*, quello di «garanzia», le negava la preminente connotazione religiosa.

¹⁴ Per una breve rassegna degli studi sul tema, cfr. BURTON 2011, p. 40.

nozione giuridica di «*bonne foi*», tutta laica e capace di ispirare un'allegoria piuttosto che di suscitare un culto, ma rappresentasse propriamente «ces qualités, ou cette force, ou cette vertue qui dans la divinité garantit le serment prêté par les hommes»¹⁵. Continuava Boyancé: «*Fides* marche parmi les hommes, noue leurs rapports, mais, si je puis dire, elle leur vient du ciel»¹⁶. *Fides* cammina in mezzo agli uomini, ma viene loro dal cielo. Nei racconti della tradizione romana, essa è la marca pertinente dei più grandi eroi: rinomata è la *fides* di Enea, incorruttibile la *fides* che Camillo dimostra nell'assedio di Falerii, encomiabile quella di Clelia, e impavida quella di Attilio Regolo, che preferì il supplizio piuttosto che «tradire la parola data al nemico (*fidem hosti datam fallere*, Cic. *Off.* 1. 40)»¹⁷. Ma questi esempi mitici di *fides* straordinaria si inseriscono tutti all'interno di relazioni sostanzialmente «umane». Enea è sì figlio di una dea, ma la sua *fides*, pur «venendogli dal cielo», per dirla alla Boyancé, si instaura nella sfera politico-diplomatica ed etica delle relazioni *inter homines*, siano esse di ospitalità, di amicizia o di *societas*. Eppure, nei racconti romani, accade non di rado che legami di *fides* si instaurino tra personaggi umani e interagenti divini. Nel caso «normotipico» dell'essere umano che *si affida* alla divinità, la *fides* è *legitima*, come quella in virtù della quale i Romani *affidano* al dio *Terminus* la custodia dei loro campi (*legitima servas credita rura fide*, «con legittima *fides* custodisci le terre a te affidate», *Fast.* 2. 662). Ma esistono anche altre tipologie di legame tra uomini e dei. Uno di questi è il vincolo di *fides* scaturito in seguito a una promessa, rappresentato molto bene dalla rielaborazione ovidiana del racconto di Giove e Numa Pompilio.

2. IL PEGNO E LA FIDES POLLICITA: IL CASO DI NUMA E GIOVE

La storia di Numa Pompilio e dello scudo caduto dal cielo è un racconto della tradizione romana che conosce alcune varianti. Dionigi di Alicarnasso (2. 71), ad esempio, narra che un giorno uno scudo fu rinvenuto nella reggia di Numa Pompilio, e poiché un manufatto simile non si era mai visto tra gli Italicci e nessuno sapeva chi l'avesse portato, i Romani dedussero che fosse stato mandato dagli dèi. Plutarco (*Numa* 13. 1-5), invece, racconta che, in seguito a una pestilenza, uno scudo di bronzo cadde dal cielo e finì nelle mani di Numa. Non ci dice chi lo mandò e perché, ma soltanto che era giunto per la salvezza della città (ἐπὶ σωτηρίᾳ τῆς πόλεως) e che, al suo arrivo, la pestilenza cessò immediatamente. Così, Numa ne fece forgiare altri undici del tutto simili per tenere nascosto quello che riteneva fosse stato inviato dal dio – con ogni probabilità, Giove (cfr. διοπετής, «caduto da Zeus»). Plutarco aggiunge poi (*Numa* 15. 3-10) che quando una tempesta di fulmini si abbatté su Roma, Numa ottenne di conoscere i riti di purificazione adeguati: secondo alcuni, furono le divinità agresti Pico e Fauno a rivelarglieli, secondo altri fu Giove in persona, il quale, da quel momento, ebbe una disposizione favorevole (cfr. ἔλεω γένόμενον) nei riguardi del re. Plutarco non specifica quali siano le fonti da cui trae questi racconti. Ciò che tuttavia queste testimonianze dimostrano è la presenza di versioni differenti

¹⁵ BOYANCÉ 1972b, p. 106.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ Si tratta solo di alcuni esempi, forse i più significativi, di eroi dalla *fides* encomiabile: Per Camillo, cfr. Liv. 5. 26-28; per Clelia, cfr. Liv. 2. 13; per Regolo cfr. Cic. *Off.* 1. 40; Cic. *Fin.* 2. 65. 4 e Liv. 18. 17-24.

relative al mito di Numa e Giove, la più famosa delle quali è forse quella frutto della riscrittura di Ovidio, che certamente Plutarco conosceva.

Nel terzo libro dei *Fasti* (vv. 285 ss.), Ovidio racconta che sotto il regno di Numa Pompilio una pioggia di fulmini si abbatté su Roma e sugli immediati dintorni, segno dell'ira di Giove (*Fast.* 3. 290). La ninfa Egeria disse allora a Numa che il fulmine poteva essere espiato (*piabile fulmen / est*, *Fast.* 3. 289-290) e la collera del dio placata. Gli suggerì dunque di cercare l'aiuto di Pico e Fauno, divinità silvestri del suolo romano, perché gli rivelassero il corretto rituale di espiazione. Seguendo i consigli di Egeria, il re catturò i due numi e li convinse ad aiutarlo a «trascinare Giove giù dal cielo» (*Fast.* 3. 317). Quando il dio fu di fronte a lui, Numa fece la sua richiesta:

[...] «Re e padre dei sommi dèi,
prescrivimi infallibili riti di espiazione contro i fulmini (*da certa piamina / fulminis*),
se è mia abitudine toccare i tuoi altari con mani pure (*manibus ... puris*),
e se anche questo che ti domando, lo chiede una *pia lingua*».
Il dio assenti a quella preghiera (*adnuit oranti*), ma nascose il vero
con un oscuro enigma (*ambage*) e atterrì l'uomo (*virum*) con ambigue parole (*dubio ... ore*)¹⁸.

Per convincere Giove a rivelargli i *certa piamina fulminis*, Numa formula una preghiera che fa leva principalmente sull'adeguatezza del *rogans* e sulla sua aderenza alle più importanti prescrizioni rituali: l'aver sempre purificato le mani prima di accostarsi ai *donaria*, i luoghi del tempio in cui si custodivano le offerte votive, e l'aver avanzato la propria richiesta nel rispetto della *pietas*. Numa, in altre parole, chiede a Giove un segno di riconoscimento della sua scrupolosità religiosa, del suo costante rispetto dei codici rituali: se il dio ha potuto constatare la devozione dell'*orans*, allora ne esaudirà la preghiera. Giove, infatti, «fa cenno di sì» (*adnuit*), dà il suo assenso divino e rivela a Numa quale sia il rituale di espiazione necessario:

«Taglia una testa (*caput*)» disse. E il re gli rispose: «Lo farò.
Dovrò tagliare una cipolla (*cepa*) strappata dal mio orto».
Giove aggiunse: «Di uomo (*hominis*)». «Ne avrai i capelli» disse quello.
Ma il dio richiede un vita (*anima*). «Di pesce» ribatté Numa.
Giove rise e disse: «In questo modo, fa' in modo di scongiurare le mie saette,
uomo non indegno di parlare con gli dèi (*vir colloquio non abigende deum*)»¹⁹.

Divertito dalle argute repliche di Numa²⁰, Giove ride. Mostra, cioè, attraverso un linguaggio non verbale, la sua buona disposizione verso di lui, la sua apertura alla relazione (vedremo più avanti

¹⁸ Ov. *Fast.* 3. 333-338. Il racconto del colloquio tra Numa e Giove Elicio si trova anche in Plut. *Num.* 15 e Arnob. 5. 1 e sarebbe apparso, per la prima volta, nell'opera di Valerio Anziato.

¹⁹ Ov. *Fast.* 3. 339-344.

²⁰ Il brano è costruito sul gioco di parole tra *caput* e *cepa* e su slittamenti logico-semantiche (per lo più metonimia e sineddoche, giochi di metafore e somiglianze). Non è questa la sede per approfondire questi temi, già studiati da BORGHINI 1991, pp. 46 ss., che ha parlato, al riguardo, di riscrittura eziologica di un rito di sostituzione. Sul colloquio tra Giove e Numa, cfr. anche DUMÉZIL 1966, pp. 51-52 e PRESCENDI 2007, pp. 192 ss.

di che tipo di relazioni si tratti). Il re, infatti, è sì un uomo (*vir*)²¹, ma degno di essere ammesso a «conversare» con gli dèi (cfr. *vir colloquio non abigende deum*) e quindi di «entrare in rapporto» con loro. Così, ormai ben disposto verso Numa, il dio non solo accetta la sostituzione del sacrificio umano con offerte inanimate, ma aggiunge anche una promessa:

Non appena domani il dio Cinzio avrà mostrato il suo intero disco,
ti darò un pegno a sicura garanzia del tuo potere (*imperii pignora certa*)²².

Giove, dunque, assume su di sé un impegno vincolante nei confronti di Numa, e lo fa mediante l'annuncio solenne di offrirgli un *pignus* che attesti in modo inconfutabile la sua sovranità. Il *pignus*, infatti, rappresenta l'«impegno morale diretto alla salvaguardia di un determinato comportamento»²³, un oggetto dato a titolo di garanzia²⁴. Nel racconto, è in primo luogo un'assicurazione che Giove intende dare a Numa riguardo all'*imperium*. Per questo il re, una volta di ritorno, racconta a tutti l'accaduto. Ma i Romani faticano a credergli:

La loro *fides* nelle sue parole (*dictis*) giunge lenta (*tarda*) e ostica (*difficilisque*).
«Ma di certo mi crederete (*certe credemur*)» disse Numa «se alle parole (*verba*)
seguiranno i fatti (*sequetur / exitus*): ecco, ascoltino i presenti che cosa accadrà domani.
Non appena il dio Cinzio avrà mostrato alla terra il suo intero disco,
Giove mi darà un pegno a sicura garanzia del mio potere (*imperii pignora certa dabit*)».
Quelli se ne vanno dubbiosi (*dubii*), le promesse sembrano lente ad avverarsi (*tarda*).
La loro *fides* dipende dal giorno successivo²⁵.

Il dono promesso da Giove è il segno necessario a che la comunità creda alle parole di Numa e si *affidi* a lui; sia disposta, cioè, a riporre la propria *fides* nelle sue mani. Numa, però, in un primo momento, non è in grado di fornire alcuna prova concreta della fondatezza di quanto è stato annunciato dal dio e del suo stesso racconto. In attesa dei *pignora certa* di Giove, può solo dare la sua parola di averne ricevuto la promessa. Questo, però, non è sufficiente. I Romani se ne vanno *dubii*, faticano a credere che i *dicta* del re si avvereranno. Senza una garanzia di attendibilità, la loro *fides* nelle sue parole è *tarda* e *difficilis* (*Fast.* 3. 350), perché lenti e difficili a compiersi (*tarda*) appaiono i *promissa* di Giove. La fiducia nel re è dunque appesa a un filo: dipende dal giorno seguente, dalla constatazione dell'avverarsi di quella promessa²⁶.

Numa se ne rende conto. Sa bene che i Quiriti stanno vagliando la sua «affidabilità»: solo quando ne accerteranno la *fides*, saranno pronti ad accordargli la loro. Serve, quindi, che ai *verba* segua l'esito preannunciato, che alle parole corrispondano i fatti²⁷. I Romani gli crederanno

²¹ Numa è chiamato *vir* due volte, ai vv. 338 e 344.

²² *Ov. Fast.* 3. 345-346.

²³ MINARDI 1999, p. 87. Sul ruolo del pegno all'interno di prassi di giuramento o promissive, cfr. ZAGNOLI 1991, p. 146.

²⁴ Cfr. OXFORD LATIN DICTIONARY, s. v. *pignus*, 1. 3.

²⁵ *Ov. Fast.* 3. 350-356.

²⁶ Cfr. *dependetque fides a veniente die*, *Ov. Fast.* 3. 356.

²⁷ L'espressione *verba sequetur exitus* trova un parallelo nella formula *dicta fides sequitur* («alle parole seguono i fatti») in merito all'avverarsi della profezia di Tiresia a Penteo, relativa all'arrivo del dio Libero, che ne avrebbe decretato la morte (*Ov. Met.* 3. 527), e alla promessa di Marte che, in *Ov. Fast.* 6. 55, affida a Giunone le mura di

senza alcun dubbio (*certe*), solo se sarà in grado di dimostrare che ciò che è stato detto si compirà. In altre parole, Numa deve dar prova di aderire al codice etico della *fides*, che prescrive, per l'appunto, che «ciò che si dice corrisponda a ciò che si fa».

Alle prime luci dell'aurora, il popolo si raduna intorno al suo re, seduto sul trono d'acero. La folla sta in silenziosa attesa, in un misto di speranza e timore. Giunta l'ora annunciata dal dio, Numa, «copertosi il capo con un velo bianco» (*Fast.* 3. 363) – cioè nel consueto rispetto delle norme rituali – invoca Giove per esortarlo a mantenere la parola data, a conferire alle sue parole (*dictis*) la *fides pollicita*:

e disse: «È tempo del dono assicuratomi (*promissi muneris*),
dà credito alle tue parole, Giove, come hai promesso (*pollicitam dictis, Iuppiter, adde fidem*)»²⁸.

Numa esorta Giove a mantenere la promessa²⁹, a conferire *fides* (cioè credito, credibilità) a quanto si è detto, realizzandolo. Così, quando dal cielo cade uno *scutum* (*Fast.* 3. 373), il famoso *ancile* (*Fast.* 3. 377), la folla radunata ha la prova che aspettava, il segno che fidarsi e affidarsi al loro re è la scelta giusta. Questo pegno rappresenta concretamente la *fides* annunciata e mantenuta, la lealtà di Giove, da un lato, e il credito che Numa ha presso di lui, dall'altro³⁰. Nel pieno rispetto del codice del dono, inoltre, esso crea un legame³¹, o meglio, rende tangibile agli occhi della comunità umana dei Quiriti la fiducia che il dio ripone nel re, la considerazione di cui questi gode presso di lui. È questo che ne legittima l'autorità: la possibilità di dimostrare che il dio ne conferma l'*imperium* su un piano che non è più solo umano, ma che segnala anche il riconoscimento divino del ruolo sociale e politico di quel potere³².

Come Numa sa bene, inoltre, il *munus* caduto dal cielo è anche l'oggetto materiale in cui risiede la *imperii sors* (*Fast.* 3. 379), il destino del suo regno. La sua *multa calliditas* lo porta dunque a ordinare che se ne realizzino altri della stessa forma (*Fast.* 3. 380-381), in modo che quello vero rimanga nascosto e ben protetto. Il re assegna quest'opera a Mamurio, il quale è «difficile dire se fosse più rigoroso (*exactior*) di costumi (*morum*) o riguardo all'arte di fabbro» (*Fast.* 3. 383-384). Ovidio immagina che Numa gli si rivolga così:

Roma e le assicura che in cambio sarebbe stata potente nella città dei nipoti (vv. 53-54). Si tratta in ambo i casi di un'espressione che indica l'avverarsi della parola promessa o profetizzata.

²⁸ Ov. *Fast.* 3. 365-366.

²⁹ Uno dei significati di *fides* è proprio questo: «mantenimento di una promessa» (fulfilment of a promise), l'avverarsi di un auspicio, di una predizione, o di un desiderio, cfr. OXFORD LATIN DICTIONARY, s. v. *fides*, 3.

³⁰ Sul ruolo del *pignus* e sull'importanza che il popolo Romano sia testimone dell'accordo tra Giove e Numa, cfr. PRESCENDI 2007, pp. 193-194.

³¹ Sul dono come strumento per creare relazioni sociali, la bibliografia è sterminata. In questa sede, ci si limiterà a citare solo alcuni dei contributi più importanti, in particolare cfr. GODBOUT 2007; IDEM 1996, pp. 66 ss. e 1992, p. 14 ss. e pp. 217-220, che insiste sulla natura del dono come rapporto sociale; CAILLÉ 1998, pp. 51-52 e pp. 79-80; ZANARDO 2007, pp. 6-32; RACCANELLI 2009, pp. 307-312, che rilegge il tema del dono alla luce degli studi di pragmatica della comunicazione e lo descrive come «un'invocazione di relazione», la sua «espressione simbolica». Un'utile rassegna ragionata sui contributi più importanti sul tema del dono, dagli imprescindibili studi di MAUSS 1923-1924 e LÉVI-STRAUSS 1950 al più recente volume di SATLOW 2013, si trova ora in RACCANELLI - BELTRAMI 2014, pp. 193 ss.

³² Al riguardo, SCHEID 1985, p. 50 *et passim*, considera il racconto come la descrizione della fondazione della *civitas* operata da Numa, che mette in gioco due parti per così dire «contraenti»: quella umana dei Quiriti, rappresentata da Numa stesso, e quella divina, di cui Giove è sommo rappresentante.

E a lui disse il *munificus* Numa: «Chiedi il compenso dell'opera (*facti ... praemia*). Se nota è la mia affidabilità (*fides*), sai bene che nulla chiederai invano³³.

Anche Numa, come il suo dio, è *munificus*: non solo «generoso», ma anche incline ad adempiere ai doveri della propria carica e a onorare i propri impegni³⁴. L'assonanza (*Numa munificus*) mette bene in risalto l'attributo che Ovidio sceglie per il re che ha ricevuto il *munus* di Giove. A Mamurio, Numa promette di concedere qualunque ricompensa (*praemium*) per ripagarlo del compito assegnatogli, e a sigillo della promessa menziona la sua *nota fides*, di cui ha già dato prova incontrovertibile. Infatti, sul modello di Giove e dietro sua garanzia, tutti ormai riconoscono che anche le promesse di Numa, come quelle del dio, sono di massima attendibilità, di certa realizzazione. Il fabbro, dunque, non può non fidarsi del «re che conversa con gli dèi» e che è degno di credito anche presso di loro.

Il racconto ci mostra così una rappresentazione molteplice della *fides*: la *fides* di Giove rispetto alla promessa fatta a Numa (e di contro – implicitamente – quella che Numa ripone nel dio, certo dell'avverarsi delle sue parole), e il credito di cui Numa gode presso il dio e presso i Quiriti, i quali si convincono infine dell'affidabilità del loro re. Emergono, pertanto, almeno due diversi meccanismi di relazione: da un lato, quello vigente tra Giove e Numa, sancito dal *pignus*, dall'altro quello che lega i Romani al loro sovrano, rinsaldato dalla constatazione della credibilità di Numa e del favore che gli dèi gli hanno accordato.

3. PACTI FIDE DATA MUNERA: IL CASO DI BACCO E MIDA

Nel novero delle riscritture mitiche ovidiane, sono due i casi accostabili per somiglianza formale alla storia di Numa: il racconto di Bacco e Mida e quello delle figlie di Anio, entrambi riconfigurati nel segno della *fides*.

Ovidio (*Met.* 11. 85-135) racconta che a quel tempo Bacco raggiunse con i suoi seguaci le rive del fiume Pactolo, in Lidia, nei pressi del monte Tmolos³⁵. Lì, riunito il suo corteo, si accorse che Sileno mancava all'appello. Alcuni contadini di Frigia, infatti, imbattutisi in lui, lo avevano catturato e portato al loro re, Mida. Quest'ultimo, cui Orfeo aveva tramandato i riti orgiastici, non appena vide Sileno, riconobbe subito il suo compagno di *sacra* e in suo onore indisse una sontuosa festa che durò dieci giorni e dieci notti. Quando giunse l'undicesimo giorno, il re accompagnò Sileno in Lidia, da Bacco, suo *alumnus*.

³³ Ov. *Fast.* 3. 385-386.

³⁴ Cfr. OXFORD LATIN DICTIONARY, s. v. *munificus*, 1, «performing one's obligation» ed ERNOUT - MEILLET 1931, s. v. *munus*: «*munificus*: qui accomplit les devoirs de sa charge». Riguardo a *munus* come ruolo specifico cui corrisponde un incarico, cfr. PEREIRA-MENAUT 2004, pp. 209-212. SCHEID 1985, p. 50, segnala come nel linguaggio politico il termine *munus* indichi «les devoirs, droits et contributions des citoyens ou des magistrats» e conclude che il pegno di Giove possa essere inteso come «une contribution d'avènement» o come «la garantie qu'il accepte ses devoirs».

³⁵ Il Pactolo era un fiume famoso per via delle sue sabbie aurifere, ma Ovidio afferma che ai tempi del suo racconto non fosse ancora aureo e non suscitasse alcuna bramosia a causa della sabbia preziosa (*non aureus illo / tempore nec caris erat invidiosus harenis*, *Met.* 11. 87-88). Alle pendici del monte Tmolos è ambientato anche l'altro racconto di cui è protagonista Mida, quello della gara musicale con Apollo.

A Mida il dio rivolse un gesto di gratitudine, ma vano (*gratum, sed inutile, fecit*),
 ralleggrandosi (*gaudens*) di aver riavuto indietro colui che lo aveva allevato,
 gli diede la facoltà di scegliere il dono che desiderava (*optandi ... / muneris arbitrium*),
 Ma quello, pronto a usar male il suo dono (*male usurus donis*), disse: «Fa' che ogni cosa
 che io tocchi col mio corpo si trasformi in fulvo oro». Acconsentì (*adnuit*) Libero
 a quel desiderio (*optatis*) e concesse un dono che si sarebbe rivelato nocivo (*nocituraque
 munera solvit*)],
 ma si dolse che quello non avesse chiesto qualcosa di meglio³⁶.

Nel racconto ovidiano, Bacco e Mida sono calati all'interno di una particolare dinamica di scambio: il re, infatti, restituisce (*reddit*, *Met.* 11. 99) il vecchio Sileno al dio, dopo averlo accolto secondo le consuete norme di ospitalità; così, per esprimere la sua riconoscenza, Bacco compie un gesto che spera risulti gradito (*gratum*)³⁷ al suo interagente: offre a Mida un dono che funga da contraccambio per il servizio reso. La scelta dei termini adoperati non è scontata: *reddere*, *recipere*, *munus*, *dona* fanno parte del lessico del dono e dello scambio³⁸ e indicano l'instaurarsi, tra Bacco e Mida, di una relazione di reciprocità³⁹. Proprio perché il dono sia ben accetto, Bacco decide di concedere a Mida la facoltà di scegliere (*arbitrium*) la sua ricompensa. E questa decisione, in effetti, farà sì che Mida, ottenuto il premio, se ne vada lieto e felice (*laetus abit gaudetque*, v. 106)⁴⁰. Ma la richiesta del re, come è noto, è eccessiva e sconsiderata. Tuttavia, il dio acconsente (*adnuit*, v. 104), assume cioè un impegno formale nei confronti di Mida: l'assenso divino alla formulazione della richiesta del re significa, per Bacco, impegnarsi a esaudire qualunque desiderio del suo interagente, anche se sdebitarsi con lui (cfr. l'uso di *solvit*) significherà accordargli un *munus nociturum*⁴¹.

Ottenuto il dono, Mida decide dunque di saggiare la veridicità della promessa ricevuta (*pollicitique fidem ... temptat*, *Met.* 11. 107), di verificare se Bacco abbia rispettato la *fides* del loro accordo. Per farlo, come nel racconto di Numa, occorre accertarsi che gli atti siano conformi alla parola data. Mida inizia dunque a toccare diversi oggetti: un ramo, una pietra, una mela. In effetti, ciascuno di essi si trasforma in oro. Bacco ha dunque mantenuto la promessa⁴². Ma il re,

³⁶ Ov. *Met.* 11. 100-105. Esistono molteplici varianti del racconto della cattura di Sileno da parte di Mida (in particolare, cfr. Hdt. 8. 138; Xen. *An.* 1. 2. 13; Paus. 1. 4. 5) e del mito della ricompensa di Bacco/Dioniso al re, rielaborato da Ovidio. Per un breve esame delle fonti e dei modelli ovidiani, si rimanda a LUISI 1998, pp. 11 ss. (con relative note), il quale considera più fedeli alla tradizione greca le versioni di Igino (*Fab.* 191) e Servio (*ad Aen.* 10. 142).

³⁷ Sul significato passivo di *gratus* («gradito, ben accolto»), applicabile a oggetti o situazioni, cfr. MOUSSY 1966, pp. 153-161. Per il senso passivo di *gratus* in epoca repubblicana, cfr. HELLEGOUARC'H 1972, pp. 206-207.

³⁸ Sul campo semantico del dono, utili i contributi di MOUSSY 1966 e ZAGAGI 1987, pp. 129-130. Del significato etimologico di *munus*, il «dono che obbliga allo scambio», mi sono già occupata in SCOLARI 2013-2014, pp. 108 ss. Al riguardo, cfr. anche BENVENISTE 1969, vol. 1, p. 71 e pp. 140-142; PEREIRA-MENAUT 2004, pp. 170 ss.

³⁹ Anche in Igino (*Fab.* 191) il racconto è presentato come una dinamica di reciprocità positiva: Mida accoglie generosamente Sileno dandogli ospitalità (*hospitio liberaliter accepit*) e lo riporta a Bacco. Questi, in ragione di quel beneficio (*ob beneficium*), dona a Mida la facoltà di scegliere (*deoptandi ... potestas*) ciò che desidera. Solo alla fine lo *speciosum donum* si rivelerà un tormento, al punto che Mida pregherà Bacco di revocarlo.

⁴⁰ La relazione di scambio che intercorre tra Bacco e Mida è segnata per tutto il racconto dal tratto etico-emotivo della *laetitia*: cfr. *laetus*, v. 98; *gaudens*, v. 101; *laetus abit gaudetque*, v. 106; *gaudenti*, v. 119.

⁴¹ Sul tema dei *munera nocitura* (per il quale, cfr. Sen. *Ben.* 2. 14; 21), mi sono già espressa in SCOLARI 2011, pp. 265 ss.

⁴² In altre versioni del mito, i donatori del tocco d'oro sono ora Apollo (*Myth. Vat.* 2. 140), ora Sileno stesso (Serv. *ad Aen.* 10. 142; Max. Tyr. 11), in quest'ultimo caso, senza che Mida abbia responsabilità nella scelta del dono. Al riguardo, cfr. SPINA 2012, p. 424.

come avverte il poeta, gioisce di un male (*gaudetque malo*, *Met.* 11. 106). Per colpa del suo tocco magico, infatti, Mida si rende presto conto che non c'è più nulla con cui possa alimentarsi: tutto, cibo e bevande comprese, diventa fulgido oro. Così, a causa del cattivo utilizzo dell'*arbitrium* concessogli (cfr. *male usurus*, *Met.* 11. 102), quello che doveva essere un gradevole *donum* si trasforma in un *damnum* (*Met.* 11. 133)⁴³. A Mida non resta che chiedere perdono al dio per il suo errore e invocarne l'aiuto.

Mite è il volere degli dèi: Bacco, dato che quello ha ammesso di aver sbagliato,
lo fa tornare come prima e scioglie il dono concesso solo per rispettare la lealtà del patto
[(*pactique fide data munera solvit*)⁴⁴.

Di fronte al pentimento del re e alla sua ammissione di colpa, Bacco decide di operare una sorta di «risanamento», di riportare Mida allo *status* precedente⁴⁵. D'altronde, Ovidio lo precisa subito: quello di Bacco non è altro che un *munus* concesso per far fede a un accordo (*pactique fide data munera*), per mantenerne la *fides*. Come nel caso di Giove e Numa, quindi, anche la relazione di Bacco e Mida è riscritta nel segno della *fides*. Ma in questo caso, mantenere la parola data e dunque realizzare il desiderio funesto dell'interagente umano⁴⁶ implica un chiaro danneggiamento. Il dio, dunque, pur di salvare il re berecinzio, revoca la promessa e scioglie gli effetti del dono⁴⁷.

Nelle fonti greche che ci parlano di Mida, però, non troviamo un modello perfettamente aderente al lieto fine ovidiano. Secondo Aristotele, ad esempio, Mida soccombe alla sua imprudente avidità (*Pol.* 1257 b 16)⁴⁸. Che questa, almeno nella tradizione greca, sia la versione più diffusa del racconto, ce lo conferma anche uno scolio ad Aristofane (*Plut.* 287), secondo il quale «dopo che la preghiera di Mida fu esaudita» questi «morì indebolitosi per la fame», poiché trasformava in oro qualsiasi cibo toccasse. Secondo lo scolio ad Aristofane, dunque, nessun dio venne in soccorso di Mida. Nei racconti della tradizione greca, infatti, è più che raro che una divinità venga meno a una promessa o si rimangi la parola data. È probabile, dunque, che, nella versione greca del mito, l'intervento risanatore di Libero non fosse contemplato, o facesse parte di una variante meno diffusa perché meno accettabile o comprensibile⁴⁹. Ma ciò che importa, in

⁴³ Anche Igino (*Fab.* 154), in riferimento al mito di Fetonte (su cui torneremo), sottolinea il fatto che il giovane, ottenuto il carro del Sole, utilizzò male quella concessione: *impetratis curribus male usus est*.

⁴⁴ *Ov. Met.* 11. 132-135.

⁴⁵ Sul riconoscimento della propria colpa, premiato da Bacco, cfr. LUISI 1998, pp. 14-15. Anche SPINA 2012, p. 423, sottolinea come, grazie all'ammissione di colpa di Mida, Bacco si convinca a perdonarne il *crimen* (cfr. *Met.* 11. 141), imponendo al re una sorta di purificazione «secondo un percorso quasi misterico, procedendo a ritroso fino alla fonte e lì bagnando il corpo e il capo».

⁴⁶ Cfr. *Ov. Met.* 11. 136: *male optato ... auro*, «a causa dell'oro malamente desiderato».

⁴⁷ Su alcuni esempi mitici di *promissa non utilia*, la cui *fides* sarebbe stato opportuno non osservare, cfr. Cic. *Off.* 3. 94-95.

⁴⁸ Aristotele inserisce brevemente il racconto di Mida quando, per dimostrare che il denaro è solo una convenzione che non appaga i bisogni umani primari, afferma che certuni muoiono di fame anche se ricchi e prosperi, come quel famoso Mida, che, «a quanto raccontano (μυθολογοῦσι)», con un'avida preghiera, desiderò di trasformare in oro tutto quello che gli si presentava davanti.

⁴⁹ Ancora lo scolio ad Aristofane (*Plut.* 287) è al corrente di una connessione tra la figura di Mida e le acque del Pactolo. Secondo l'autore, infatti, Mida toccò il fiume e la sua corrente divenne aurifera. Lo scolio, però, non dice nulla riguardo alla purificazione del re né all'aiuto di Bacco, ma spiega questa metamorfosi come una semplice

questa sede, è la scelta operata da Ovidio nella sua riscrittura, su cui torneremo. Prima, però, sarà opportuno evidenziare che quello di Mida non è l'unico caso in cui Bacco annulla un dono funesto. Un doppio formale di questo mito è individuabile infatti nel racconto (ancora una volta riscritto da Ovidio) delle figlie di Anio.

4. MAIORA FIDEQUE MUNERA: LE FIGLIE DI ANIO E ALTRI RACCONTI

Nelle *Metamorfosi* di Ovidio, all'ospite Anchise che chiede notizie dei suoi figli, il re Anio risponde così (Ov. *Met.* 13. 650-654):

Il dio di Delo al mio figlio maschio donò l'arte del vaticinio, Libero, invece,
diede alla mia discendenza femminile dei doni (*munera*)
più grandi dei nostri desideri e del vincolo di *fides* (*voto maiora fideque*):
infatti, al tocco delle mie figlie ogni cosa si trasformava in grano, vino puro e in olio,
quello che si ottiene dal bianco albero di Minerva, e l'uso di questo loro dono era fonte di
[ricchezza.

Anche qui siamo di fronte a un tocco magico frutto di un dono. Le figlie di Anio, come Mida, ricevono da Bacco la capacità, esercitata attraverso il tatto (*tactu*), di trasformare ogni cosa in grano, olio e vino, gli alimenti base del mondo antico. Anio stesso riconosce che un simile *munus* va al di là dei suoi *vota* (*voto maiora*) e della *fides*. Ma che cosa significa?

Per comprendere meglio il significato delle parole di Anio, ci viene in aiuto Servio (*ad Aen.* 3. 80), il quale racconta che costui, re di Delo e sacerdote di Apollo, consacrò (*devovit*) le sue figlie al *numen* di Libero. Questi, allora, rendendogli un contraccambio alla pari (*parem ei gratiam reddens*), fece in modo che la prima delle giovani col suo tocco tramutasse ogni cosa in frumento, la seconda in vino e la terza in olio. Il dono di Bacco, dunque, è un dono di contraccambio. Il dio risponde con una forma di retribuzione alla pari (*par gratia*), un *munus* con cui ricambiare (cfr. *reddens*) la dedizione e la *fides* di Anio, dimostrando altresì il credito (*fides*) di cui questi gode presso di lui.

Pertanto, come nel caso di Mida e Bacco e in quello di Numa e Giove, anche il rapporto tra Anio e Libero risponde ai principi di reciprocità ed è riscritto nel segno della *fides*: Anio offre a Libero le sue figlie come *vota*, e in cambio il dio – per Servio in segno di *gratia*, per Ovidio nel rispetto della *fides* (e forse più) – conferisce loro un *munus* esclusivo, come quello che ricevono Mida e Numa; non al signore di Delo, che pur ne usufruirà, ma alle ragazze stesse. È a loro che Bacco dona il potere del tocco prodigioso. Da questo momento, quindi, le giovani consacrate a Libero godono di un rapporto privilegiato col dio, il quale, invocato nel pericolo, non esiterà a soccorrerle.

conseguenza del tocco magico del re. Secondo ROLLER 1983, p. 311 ss., il racconto ovidiano di Mida costituisce la versione più completa della leggenda. Ovidio, infatti, mette insieme tutti i distinti elementi narrativi presenti nella tradizione intorno al re frigio (la cattura di Sileno, il tocco d'oro come riferimento alla sua proverbiale ricchezza, la figura di Dioniso in rapporto alla sua partecipazione ai riti orfici e dionisiaci): «In summary, Ovid's account of the legend of Midas represents a continuous of indirect tradition that evolved from the most famous ruler of Phrygia».

Secondo la versione greca del racconto fornita da Apollodoro (*Epit.* 3. 10), Dioniso concesse (ἐχαρίσατο) alle figlie del re di Delo di «creare dalla terra» (ποιεῖν ἐκ γῆς) olio, grano e vino. Per questo motivo, le giovani, i cui nomi sono certamente parlanti (Elaide, Spermò ed Enò), erano chiamate Enotrofe (Οἰνοτρόφοι), «portatrici di vino», o meglio, secondo altri (*schol. ad Od.* 6. 164 = Simon. *PMG* fr. 537) Οἰνότροποι «coloro che trasformano l'acqua in vino»⁵⁰. Il verbo usato per indicare la «concessione graziosa» del dio, tanto qui quanto nello scolio a Licofrone (Tz., *ad Lycophr.* 570. 8), è χαρίζειν, che segnala l'atto di dire o fare qualcosa in modo gradevole, anche di donare con liberalità, manifestando la propria χάρις, vale a dire sia il favore verso qualcuno sia la riconoscenza⁵¹. In un altro scolio a Licofrone (Tz. *ad Lycophr.* 580. 16-20) la dinamica del dono è più esplicita: si legge infatti che le fanciulle ottennero da Dioniso un δῶρον, quello di cogliere i frutti della terra quando lo volessero, per cui i Greci tentarono di rapirle per portarle con loro a Troia.

Ovidio svilupperà ulteriormente il tema del rapporto di reciprocità tra Dioniso e le fanciulle. Nel testo delle *Metamorfosi*, infatti, Libero è espressamente chiamato *muneris auctor* («autore del dono») ed è a lui che le giovani si rivolgono quando Agamennone, in procinto di partire per Troia, tenta di prenderle con la forza per alimentare, mediante il loro dono divino (*caelesti munere*, *Met.* 13. 659), la sua flotta. Le giovani, quindi, per sfuggire al re dei re, si separano: due vanno a rifugiarsi in Eubea, e le altre due⁵² ad Andro, dal fratello. Questi, però, di fronte alle minacce dell'Atride, cede per paura e le consegna. Le giovani, allora, invocano l'aiuto di Bacco, il quale dimostra ancora una volta di non essere sordo alle preghiere dei suoi donatari: le trasforma subito in colombe e permette loro così di sfuggire alla cattura (*Met.* 13. 668-674).

Se nello scolio a Licofrone, e in generale nelle fonti in nostro possesso, non c'è traccia dell'intervento salvifico di Dioniso⁵³, nelle rappresentazioni ovidiane di questi racconti il dio Bacco non esita a intervenire in aiuto di coloro che godono di un rapporto privilegiato con lui, qualora i *munera* elargiti nel segno della *fides* si rivelino pericolosi.

In virtù dei loro *happy ending*, i racconti romani di Mida e Bacco e delle figlie di Anio si distinguono da altri miti strutturalmente simili: quello di Nettuno e Teseo, ad esempio, di Febo e Fetonte, e di Semele e Giove. Tutte e tre queste relazioni mitiche, di origine greca, sono riscritte a Roma nel segno della *fides*: le prime due sono inserite però nel seno di relazioni parentali, mentre l'ultima individua un legame di tipo amoroso. Nel primo caso, Teseo,

⁵⁰ L'aggettivo è attestato come epiteto delle figlie di Anio. Tuttavia, è anche attribuito ad alcuni demoni che con le loro arti erano ritenuti capaci di inacidire il vino: cfr. Sext. Emp. *Pyrr. hyp.* 1, 41. LIVREA 2012, n. 3, p. 45, segnala come, benché accettato da Page e dalla totalità degli editori, il valore attivo del secondo formante imporrebbe l'accentazione Οἰνοτρόποι: le «vinificatrici».

⁵¹ Con χάρις, come segnala CHIRASSI COLOMBO 1994, p. 90, si indica sia l'agire virtuoso e conforme al giusto, vincolato o meno al circuito di reciprocità, sia la gratitudine per un favore ricevuto, una prestazione benevola o un dono. Sui significati di χάρις e sulla sua appartenenza alle dinamiche di scambio, cfr. anche SAINTILLAN 1987, p. 180; CHIRASSI COLOMBO 1994, pp. 85-93; COOPER 1998, p. 411 e KONSTAN 2007, pp. 156-160.

⁵² Se nella tradizione greca le fanciulle sono tre, nel racconto ovidiano diventano quattro (cfr. vv. 660-661: *Euboea duabus /et totidem natis Andros fraterna petita est*, «due raggiunsero l'Eubea, e le altre due Andro, dove stava il fratello»), ma di esse Ovidio non riporta i nomi.

⁵³ L'intervento di Dioniso in favore delle figlie di Anio doveva probabilmente essere argomento dei *Cypria*, in cui si narrava distesamente l'intera storia, di cui abbiamo solo dei riferimenti frammentari (cfr. ad esempio *Cypria* F 29 (1-3), Bernabé). Al riguardo, utile il commento di HARDER 2012, pp. 1009-1010, che cita, tra gli altri, Ferecide (*FGrHist* 3 F 140) e Callimaco (fr. 188 Pfeiffer). Sul mito di Anio e delle sue figlie, oltre alle fonti già menzionate, cfr. Diod. Sic. 5. 62, 2-4; Eust. *ad Il.* 11. 20; Call. fr. 697 Pfeiffer; Dictys Cret. *Bell. Tr.* 1. 23.

invocando la *pacta fides* (Sen. *Phaed.* 953) che vige tra lui e il padre Nettuno, chiede al dio di mantenere la promessa ed esaudire il suo desiderio: che Ippolito, reo di aver violato la matrigna Fedra, perisca miseramente; Fetonte, invece, nella riscrittura romana, pretende dal genitore divino, Febo, dei *pignora certa* (Ov. *Met.* 2. 91) che attestino la sua paternità. In questi miti, però, a differenza di quello di Numa e di Bacco, il rispetto degli accordi ha un esito funesto per chi riceve il dono o la concessione (in genere la parte umana): scoperta l'innocenza di Ippolito, Teseo si pentirà di averne desiderato la morte e Fetonte verrà incenerito da Giove dopo aver perso il controllo del carro del Sole.

Nettuno e Febo, dunque, pur di mantenere la parola data, finiscono per provocare – rispettivamente – la morte del nipote e quella del figlio. Qualcosa di simile accade alla madre di Bacco. Semele, infatti, ingannata dalla dea *Iuno*, chiede a Giove un *pignus amoris* (*Met.* 3. 283) e il dio acconsente, offrendole la possibilità di scegliere un *sine nomine munus*, «un dono senza nome» (*Met.* 3. 288): qualunque cosa ella desideri. Le assicura, inoltre, che non le opporrà alcun rifiuto, promettendo sulle acque dello Stige, garante inviolabile dei giuramenti degli dèi⁵⁴. Se Mida gioisce di un male (*gaudet malo*, *Met.* 11. 106), Semele ne è lieta (*laeta malo*, *Met.* 3. 292). Così, seguendo il funesto consiglio di Giunone, chiede al dio di unirsi a lei nel pieno della sua potenza divina.

*ingemuit; neque enim non haec optasse, neque ille
non iurasse potest.*

Gemette il dio; infatti, né si può far sì che lei non abbia espresso quel desiderio, né lui può far in modo di non aver giurato⁵⁵.

Diversamente da Bacco, Giove, che ha giurato sull'inviolabile Stige, non si tira indietro. Accontenta Semele, che, a causa di quel dono, finirà incenerita⁵⁶. È evidente che il racconto ha notevoli punti di contatto con il mito di Mida, e in parte con quello di Numa: la richiesta di un *pignus*, la promessa del dio di concederlo, la facoltà offerta alla parte umana di scegliere il *munus* secondo i propri desideri. Ma ciò in cui i racconti divergono è l'esito finale. I miti di Numa, di Mida e delle figlie di Anio costituiscono dei casi isolati, non solo perché in essi il legame di *fides* tra essere umano e dio ha, per così dire, «un lieto fine», ma anche perché queste dinamiche positive non si spiegano alla luce né di un vincolo amoroso né di un legame parentale⁵⁷.

5. LA FIDES E GLI DÈI NELLA RISCrittURA MITICA: ALCUNE CONCLUSIONI

Per i protagonisti dei racconti romani – lo abbiamo visto – vantare una relazione di *fides* con una divinità è un privilegio esclusivo. Nelle riscritture letterarie (di cui Ovidio rappresenta la nostra

⁵⁴ Sulla promessa di Zeus a Semele e sull'impossibilità, per il dio, di opporle un rifiuto, dopo aver giurato, cfr. anche Apollod. 3. 4. 3.

⁵⁵ Ov. *Met.* 3. 297-298.

⁵⁶ Ovidio lo definisce con ironia tragica un «dono nuziale»: *donisque iugalibus arsit*, *Met.* 3. 309.

⁵⁷ Stafilo, nonno di Anio, è sì il figlio di Dioniso e Arianna, ma questa parentela non viene rimarcata da Ovidio.

fonte principale), la *fides* vigente tra esseri umani e dèi ha diverse forme: una delle più comuni è quella giustificata da un vincolo parentale, che unisca, nello specifico, genitori divini a figli mortali, come accade ad esempio a Febo e Fetonte e a Nettuno e Teseo; altrettanto comune è la *fides* coniugale o di tipo erotico-amoroso, esemplificata dal mito di Semele e Giove, ma individuabile anche in numerosi altri racconti, come quello di Bacco e Arianna (cfr. *pacta fides*, *Fast.* 3. 485; *fidem praesta*, v. 497) o nella *fabula* di Amore e Psyche (*fidei ... documenta*, *Apul. Met.* 5. 13); di *castus amor* (*Fast.* 4. 224) si parla invece riguardo alla storia di Attis e Cibele, legati anche loro da un rapporto di *fides* (*Fast.* 4. 227), sebbene di tipo devozionale. Ciò che colpisce di quest'ultimo esempio è il fatto che non sia solo il devoto a riporre la sua *fides* nella dea, com'è più comune, ma anche il contrario. Questi casi meno frequenti sono in genere «rischiosi» per la divinità, che finisce non di rado per essere tradita o delusa. Attis, ad esempio, viene meno alla parola data e così «inganna» e «delude» (*fallit*) la dea che, irata, non esita a vendicarsi (*hinc poenas exigit ira deae*, *Fast.* 4. 230)⁵⁸.

A volte, però, non è solo la violazione della *fides* a essere fatale ai personaggi umani, ma anche la sua osservanza. In *Met.* 2. 542 ss., la cornacchia mette in guardia il corvo su quanto possa essere pericoloso dimostrare agli dèi la propria lealtà (*invenies nocuisse fidem*, «scoprirai che a nuocermi è stata la fedeltà», *Met.* 2. 552), e racconta la sua storia: di come Minerva la trasformò, da principessa che era, in volatile, poiché aveva riferito della disubbidienza di alcune serve, ree di aver sbirciato nella cesta del piccolo Erittonio, nonostante avessero promesso alla dea di non farlo. Quello che era dunque un *meritum* (*Met.* 2. 551), il rispetto della *fides*, cioè della lealtà e del senso del dovere nei riguardi della divinità, costò alla cornacchia un crudele castigo.

Dai racconti esaminati, emerge però un'altra tipologia di legame che unisce mortali e dèi, quella in cui la *fides* nasce dal merito e in cui il vincolo di reciprocità tra dio e umano non viene deluso (almeno non in modo irreparabile) né infranto. In questi casi, il dio promette e si impegna a mantenere la parola data nel desiderio di premiare la benemerenzza del suo interagente umano. Numa, ad esempio, pur non avendo né un vincolo parentale né un legame amoroso con Giove, merita la *pollicita fides* del dio: in primo luogo per la sua condotta irreprensibile, per la sua devozione rituale e religiosa e per la sua integrità, in secondo luogo per l'arguzia con cui è stato in grado di ottenerne il favore. Anche la promessa che Mida riceve da Bacco nasce dal merito del re, quello di aver restituito al dio il vecchio amico Sileno e di averlo trattato con ogni riguardo; nel caso delle figlie di Anio, invece, in un primo momento è la devozione delle fanciulle e di Anio, il loro atto di *affidarsi totalmente* al dio, che consente loro di *meritare* un contraccambio che va oltre ogni vincolo di *fides*, e successivamente di ottenere l'aiuto di Bacco, anche in virtù del buon uso fatto del dono divino⁵⁹.

⁵⁸ È bene evidenziare che ciò che viene meno, nel racconto, e che delude la dea, è proprio la *fides* di Attis, la sua capacità di dimostrarsi affidabile. Cibele, infatti, desiderando «conservare per sé» (*sibi servari*, *Fast.* 4. 225) il giovane, gli intimò di mantenersi sempre casto, e quello promise di obbedire ai suoi ordini, diede cioè garanzia di lealtà, impegnandosi a mantenere la parola data (cfr. *fidem iussis dedit*, *Met.* 4. 227). Ma tradì la fiducia della dea, unendosi a una Naiade.

⁵⁹ Secondo von ALBRECHT 1981, p. 114, l'intervento salvifico di Bacco è giustificato dalla «reazione meritoria» delle fanciulle, consistente nel «rifiuto di far uso cattivo del dono del dio». Sul concetto di «merito» come nozione sovrapponibile all'idea «dell'aver reso un servizio a qualcuno, vincolandolo alla reciprocità», cfr. RACCANELLI - BELTRAMI 2014, n. 10 a p. 192.

L'analisi delle rappresentazioni ovidiane di questi racconti ci consente pertanto di evidenziare, all'interno delle più comuni relazioni mitiche tra uomini e dèi (amorose, parentali e devozionali), una dinamica più rara, in cui a emergere in seguito al merito dell'attore umano è la *fides* del dio (e non solo quella umana), la sua attitudine a mantenere gli impegni solennemente assunti con una promessa, ma anche a revocare giuramenti e doni pur di salvaguardare l'incolumità dell'interagente.

Il racconto di Numa e Giove, però (un racconto romano)⁶⁰, pur avendo diversi punti di contatto con gli altri due miti esaminati, rappresenta un *unicum* nel repertorio ovidiano e, in generale, in quello della letteratura latina. Esso, infatti, costituisce la descrizione mitica dell'opera fondatrice di Numa Pompilio, il quale rappresenta, come ha già evidenziato Scheid⁶¹, non solo la prefigurazione leggendaria del detentore dell'*imperium* e del fondatore delle istituzioni, ma anche, ai tempi di Ovidio, il doppio leggendario del *princeps*. In un momento storico in cui Augusto si propone come rifondatore dei costumi romani e propugnatore della *fides Augusta*, il parallelismo letterario con Numa serve a individuare in lui il prosecutore di quel re che fu in grado di ispirare ai Romani il rispetto dei giuramenti, degli dèi, e della parola data. Il racconto di Numa e Giove, pertanto, fornisce bene, attraverso le categorie narrative del mito, una rappresentazione letteraria della *fides Romana*⁶²: del modo in cui i Romani intendevano la *fides* come «venuta dal cielo» e garantita dagli dèi, inviolabile proprio perché iscritta all'interno dell'ordine divino e, nell'epoca di Augusto, rifondatore dei costumi secondo il modello di Numa, da quello stesso ordine sorvegliata.

Lavinia Scolari

Università degli Studi di Palermo

e-mail: laviniascolari@live.it

BIBLIOGRAFIA:

VON ALBRECHT 1981: M. von Albrecht, *Le figlie di Anio (Ovid. Met. 13, 623-674)*, in *Letterature classiche e narratologia*. Atti del Convegno internazionale, Selva di Fasano (Brindisi), 6-8 ottobre 1980, Perugia 1981, pp. 105-117.

BAYET 1957: J. Bayet, *Histoire politique et psychologique de la religion romaine*, Paris 1957.

BENVENISTE 1969: É. Benveniste, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, voll. 1-2 (ed. or. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, voll. 1-2, Paris 1969), trad. it. Torino 2001².

BETTINI 2015: M. Bettini, *L'identità distribuita degli antichi dèi*, «I Quaderni del Ramo d'Oro on-line» 7 (2015), pp. 72-77.

BORGHINI 1991: A. Borghini, *Le sardelle di Numa: un parallelo ed alcune considerazioni*, «Aufidus» 13 (1991), pp. 45-53.

⁶⁰ Per un esame intertestuale tra il testo ovidiano degli *ancilia* e le sue fonti, con particolare riferimento a Ennio e Valerio Anziato, cfr. STOK 2004.

⁶¹ SCHEID 1985, p. 45.

⁶² Cfr. DEREMETZ 2013, pp. 234-239.

- BOYANCE 1962: P. Boyancé, *Fides et le serment*, in M. Renard (éd.), *Hommages à Albert Grenier*, Bruxelles 1962, vol. 1, pp. 329-341, ora in BOYANCE 1972a, pp. 91-103.
- BOYANCE 1964: P. Boyancé, *Les Romains, peuple de la fides*, «Bulletin de l'Association Guillaume Budé: Lettres d'humanité», 23 (1964), pp. 419-435, ora in BOYANCE 1972a, pp. 135-152.
- BOYANCE 1972a: P. Boyancé, *Etudes sur la religion romaine*, Rome 1972.
- BOYANCE 1972b: P. Boyancé, «*Fides Romana*» et la vie internationale, in BOYANCE 1972a, pp. 105-119.
- BURTON 2011: P. J. Burton, *Friendship and Empire: Roman Diplomacy and Imperialism in the Middle Republic (353-146 BC)*, Cambridge 2011.
- CAILLE 1998: A. Caillé, *Il terzo paradigma. Antropologia filosofica del dono* (ed. or. *Le tiers paradigme. Anthropologie philosophique du don*, Paris 1998), trad. it. Torino 1998.
- CHIRASSI COLOMBO 1994: I. Chirassi Colombo, *Antropologia della Charis nella cultura greca antica*, in G. Galli (cur.), *Interpretazione e gratitudine. Atti del XIII Colloquio sull'interpretazione*, Macerata, 30-31 marzo 1992, Macerata 1994, pp. 85-104.
- COOPER 1998: J. M. Cooper, *Reason and emotion: essays on ancient moral psychology and ethical theory*, Princeton (N. J.) 1998.
- DEREMETZ 2013: A. Deremetz, *Numa in Augustan Poetry*, in J. Farrel, D.P. Nelis (eds.), *Augustan Poetry and the Roman Republic*, Oxford 2013, pp. 228-243.
- DUMÉZIL 1966: G. Dumézil, *La religione romana arcaica. Miti, Leggende, Realtà* (ed. or. *La religion romaine archaïque: avec un appendice sur la religion des etrusques*, Paris 1966) trad. it. Milano 2011³.
- ERNOUT - MEILLET 1931: A. Ernout, A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, Chartres, Paris 1931, rist. Paris 1979⁴.
- FRAENKEL 1916: E. Fraenkel, *Zur Geschichte des Wortes 'fides'*, in «*Rheinisches Museum für Philologie*» 71 (1916), pp. 187-199.
- FREYBURGER 1986: G. Freyburger, *Fides. Étude sémantique et religieuse depuis les origines jusqu'à l'époque augustéenne*, Paris 1986.
- GODBOUT 1992: J. T. Godbout, *Lo spirito del dono* (ed. or. *L'Esprit du don*, Paris 1992), trad. it. Torino 1998.
- GODBOUT 1996: J. T. Godbout, *Il linguaggio del dono* (ed. or. *Le langage du don*, Montreal 1996), trad. it. Torino 1998.
- GODBOUT 2007: J. T. Godbout, *Quello che circola tra noi: dare, ricevere, ricambiare* (ed. or. *Ce qui circule entre nous. Donner, recevoir, rendre*, Paris 2007) trad. it. Milano 2008.
- HARDER 2012: M. A. Harder, *Callimachus, Aetia. Introduction, Text, Translation and Commentary by Annette Harder*, vol. 1, Oxford 2012.
- HEINZE 1929: R. Heinze, *Fides*, «*Hermes: Zeitschrift für klassische Philologie*», 64 (1929), pp. 140-166, ora in R. Heinze, E. Burck (Hersg.) *Vom Geist des Römertums, ausgewählte Aufsätze*, Darmstadt, 1972⁴, pp. 59-81.
- HELLEGOUARC'H 1972: J. Hellegouarc'h, *Le vocabulaire latin des relations et des partis politiques sous la République*, Paris 1972.
- KONSTAN 2007: D. Konstan, *The emotions of the Ancient Greeks. Studies in Aristotle and Classical Literature*, Toronto, Buffalo, London 2007.
- LÉVI-STRAUSS 1950: C. Lévi-Strauss, *Introduzione all'opera di Mauss*, in M. Mauss, *Teoria Generale della magia e altri saggi* (ed. or. *Introduction à l'œuvre de Mauss*, in M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris 1950, pp. i-111) trad. it. Torino 1965, pp. XV-LIV.
- LIVREA 2012: E. Livrea, *Simonidea*, «*Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*» 182 (2012), pp. 45-53.
- LUISSI 1998: A. Lussi, *Il re Mida punito dagli dèi*, in M. Sordi (cur.), *Responsabilità, perdono e vendetta nel mondo antico*, Milano 1998, pp. 9-23.

- MAUSS 1923-1924: M. Mauss, *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche* (ed. or. *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, «L'Année sociologique» s. s. 2 [1923-1924] pp. 30-184), trad. it. Torino 2009.
- MINARDI 1999: T. Minardi, *Pignus e la sua storia: variazioni semantiche*, «Aufidus» 36 (1999), pp. 75-93.
- MOUSSY 1966: C. Moussy, *Gratia et sa famille*, Paris 1966.
- OXFORD LATIN DICTIONARY: P.G.W. Glare (ed.), *Oxford Latin Dictionary*, Oxford 1968.
- PAGEARD 1991: R. Pageard, *Les sanction du serment du mythique au logique. Du social à l'intime*, in VERDIER 1991a, vol. I, pp. 35-41.
- PEREIRA-MENAUT 2004: G. Pereira-Menaut, *Che cos'è un munus?*, «Athenaeum» 92. 1 (2004), pp. 169-215.
- PRESCENDI 2007: F. Prescendi, *Décrire et comprendre le sacrifice. Les réflexions des Romains sur leur propre religion à partir de la littérature antique*, Stuttgart 2007.
- RACCANELLI 2009: R. Raccanelli, *Cambiare il dono: per una pragmatica delle relazioni nel de beneficiis senecano*, in G. Picone, L. Beltrami, L. Ricottilli (curr.), *Benefattori e beneficiati, La relazione asimmetrica nel de beneficiis di Seneca*, Palermo 2009, pp. 303-356.
- RACCANELLI - BELTRAMI 2014: R. Raccanelli, L. Beltrami, *Dono e Amicizia*, in M. Bettini, W. M. Short (curr.), *Con i Romani. Un'antropologia della cultura antica*, Bologna 2014, pp. 187-214.
- ROLLER 1983: L. E. Roller, *The legend of Midas*, «Classical Antiquity» 2. 2 (1983), pp. 299-313.
- SAINTILLAN 1987: D. Saintillan, *Le discours tragique sur la vengeance. Remarques sur la complémentarité des Charites et des Érinyes dans le mythe et la tragédie*, in P. Ghiron-Bistagne, B. Schouler (éds.), *Anthropologie et Théâtre antique. Actes du colloque international de Montpellier 6-8 mars 1986*, Montpellier 1987, «Groupe interdisciplinaire du théâtre antique» 3, pp. 179-196.
- SATLOW 2013: M. L. Satlow (ed.), *The Gift in Antiquity. The ancient world: comparative histories*, Oxford, Wiley 2013.
- SCHEID 1985: J. Scheid, *Numa et Jupiter ou les dieux citoyens de Rome*, «Archives des Sciences Sociales des Religions» 59.1 (1985), pp. 41-53.
- SCOLARI 2011: L. Scolari, *Beneficio e vendetta: due dinamiche relazionali nel de beneficiis e nelle tragedie di Seneca*, «Dionysus ex Machina» 2 (2011), pp. 258-292.
- SCOLARI 2013-2014: L. Scolari, *La vita degli oggetti: il ruolo della cosa donata in Seneca*, «I Quaderni del Ramo d'Oro on-line» 6 (2013-2014), pp. 106-122.
- SPINA 2012: L. Spina, *Re Mida, una leggenda davvero aurea*, «Dionysus ex machina» 3 (2012), pp. 420-433.
- STOK 2004: F. Stok, *Lo spettacolo degli ancilia*, in L. Landolfi (cur.), *Nunc teritur nostris area maior equis, Riflessioni sull'intertestualità ovidiana. I Fasti*, Palermo 2004, pp. 69-79.
- VERDIER 1991a: R. Verdier (éd.), *Le serment*, voll. 1-2, Paris 1991.
- VERDIER 1991b: R. Verdier, *Présentation*, in VERDIER 1991a, vol. 1, pp. XV-XIX.
- ZAGAGI 1987: N. Zagagi, *Amatory gifts and payments. A note on munus, donum, data in Plautus*, «Glotta» 65 (1987), pp. 129-132.
- ZAGNOLI 1991: N. Zagnoli, *Figures et logique du serment*, in VERDIER 1991a, vol. 2, pp. 137-220.
- ZANARDO 2007: S. Zanardo, *Il legame del dono*, Milano 2007.