



**Francesco Sini**

**Bellum Nefandum. Virgilio e il problema del "diritto internazionale antico"**

**Sassari, Libreria Dessì Editrice, 1991**

**pp. 304**

*Digesta Iustiniani 1, 8, 6, 5 (Marcian. l. III inst.) ... sicut testis in ea re est Vergilius.*

**FAS E NEFAS**

**SOMMARIO:** 1. Premessa. – 2. Morfologia e etimologia del termine fas. – 3. Varietà di usi nelle fonti. – 4. Nefas e religio. – 5. Valore normativo del fas e sistema giuridico-religioso romano: posizioni e limiti della dottrina romanistica odierna. – 6. Georg. 1, 269 (fas et iura sinunt) e le altre occorrenze di fas come sostantivo. – 7. Le occorrenze di nefas come sostantivo. – 8. Valori giuridici e religiosi delle espressioni nefas esse - fas esse. – 9. Conclusione: fas come sfera comune a uomini e dèi.

[p. 83]

**1. – Premessa**

È noto che proprio in Virgilio troviamo quella che, non a torto, può essere definita la più famosa citazione del termine *fas* di tutta la letteratura latina:

Quippe etiam festis quaedam exercere diebus  
*fas et iura sinunt*[1].

Da questo testo deriva, per varie vie (Servio[2], Isidoro di Siviglia[3]), la comune accezione del *fas* come *lex divina* (e la sua tradizionale contrapposizione allo *ius, lex humana*) che tanto ha influenzato il campo degli studi romanistici contemporanei per quanto riguarda i rapporti tra religione e diritto in Roma antica[4].

[p. 84]

Nel tentativo di precisare l'effettivo valore delle nozioni di *fas* e del suo derivato *nefas*, non si presenta perciò priva di motivazioni la scelta metodologica di muovere dall'analisi degli impieghi virgiliani delle due parole[5]; pur senza nascondere che si tratta di un approccio parziale e naturalmente incompleto, suscettibile dunque di ulteriori verifiche con altre fonti.

Prima di esaminare la varietà di accezioni che *fas* e *nefas* (e le espressioni *fas est - nefas est*) assumono nei versi virgiliani, pare opportuno svolgere alcune considerazioni più generali riguardanti la morfologia, l'etimologia e l'uso di tali termini; nonché riflettere sul significato e sul valore normativo del *fas* e del *nefas* nel "sistema giuridico-religioso"[6] romano.

## 2. – Morfologia e etimologia del termine *fas*

Secondo l'opinione della dottrina dominante, in sintonia peraltro con quanto sostenevano grammatici antichi di varia epoca e autorevolezza[7], *fas* sarebbe sostantivo neutro indeclinabile[8]; su tale opinione non mancano tuttavia seri dubbi da parte di altri studiosi[9], né contrarie affermazioni nelle fonti[10]. Mette conto, comunque, notare che nell'età di Virgilio, qualunque fosse stata la morfologia originaria della parola, il processo di sostantivazione di *fas* si presentava ormai completamente compiuto[11]: il poeta ne dà addirittura la declinazione al genitivo, seppure dovendo utilizzare il gerundio del verbo *fari*[12].

[p. 86]

Anche per quanto riguarda l'etimologia la situazione è piuttosto controversa. Due teorie diverse si presentano infatti come ugualmente probabili, al punto da lasciare dubbioso sulla scelta perfino un grande linguista come G. Devoto [13].

La prima di queste teorie, conforme ad una tradizione romana[14], ricollega *fas* alla greca  $\varphi\sigma\mu\iota\gamma$ : si tratterebbe in sostanza della «stessa voce greca deformata dalla fonetica etrusca»[15]; *fas* deriverebbe da una radicale *dha* =  $\varphi\epsilon$  ed avrebbe il senso di "porre", "fondare", "stabilire"[16].

La seconda si rifà invece ad una radice *bha* = "apparire" (da cui il greco  $\beta\alpha\lambda\omega$ ), connessa peraltro con una radice *bha-s* = "parlare" (da cui il greco  $\beta\eta\mu\alpha$  ed il latino *fari*): sulla base di

[p. 87]

questa etimologia *fas* dovrebbe significare "cosa detta", "apparizione", insomma manifestazione della volontà divina[17]. Anche quest'ultima teoria, ma soprattutto la connessione *fas-fari*, rappresenta comunque il pensiero di una parte autorevole della cultura romana[18]: l'aveva sostenuta il grande Varrone nel suo *De lingua Latina*[19] ed era stata accettata da Verrio Flacco nella compilazione dei *Fasti*[20].

[p. 88]

## 3. – Varietà di usi nelle fonti

Veniamo all'uso della parola *fas*. Nelle fonti più risalenti si trova utilizzata prevalentemente con valore attributivo in locuzioni impersonali (*fas est...*) per indicare «la liceità di un determinato comportamento in relazione ad un potere soprannaturale»[21]. Testimonianza, certo antichissima, di quest'uso costituisce il calendario romano[22], in cui alcuni giorni erano

[p. 89]

preceduti dalla lettera F per significare che in quei giorni era *fas*[23] compiere attività umane che non erano lecite nei giorni segnati con la lettera N (*nefas*). Questa distinzione tra *dies fasti* e *dies nefasti*[24] aveva, fra l'altro, notevole importanza anche per l'esercizio dei poteri magistratuali, sia in rapporto alla liceità di *ius agere cum populo*[25], sia alla pronuncia *sine piaculo* da parte dei *praetores* dei *tria verba* caratterizzanti la funzione giurisdicente: *do, dico, addico*[26].

[p. 90]

Nel primo secolo a. C. si fanno sempre più numerosi gli esempi che attestano come abituale per l'epoca un uso obbiettivo della parola. Nella lingua di Cicerone, di Livio e dello stesso Virgilio troviamo *fas* utilizzato per esprimere il concetto astratto di lecito[27]: si tratta di esempi di un altro impiego della parola, che diviene equivalente di ciò che è lecito e da qui «per un ulteriore spiegabilissimo processo di astrazione, diventa la norma stessa che esprime ciò che è lecito e ciò che non è lecito»[28]. Non sarei tuttavia d'accordo con

l'Orestano[29] nel ritenere che questo fenomeno di astrazione debba datarsi in età ciceroniana, poiché alcuni importanti testi, a torto sottovalutati dallo stesso Orestano, costituiscono un ostacolo abbastanza serio per la tesi dell'illustre studioso.

I testi sono due: il verso di Accio, *Trag.* 593:

ibi fas, ibi cunctam anticam castitudinem[30],

che indiscutibilmente offre una testimonianza del fenomeno di

[p. 91]

astrazione già per l'epoca preciceroniana, pur trattandosi in effetti «di anticipare di un poco l'inizio del nuovo uso»[31]; e il ben più rilevante passo di Livio, 1, 32, 6, in cui lo storico patavino trascrive in prosa commatica il solenne *carmen* della *rerum repetitio*, recitato nel *ritus belli indicendi* dal *pater patratus* dei sacerdoti *Fetiales*[32]:

Legatus ubi ad fines eorum venit unde res repetuntur, capite velato filo - lanae velamen est - Audi, Iuppiter, inquit; audite, fines - cuiuscumque gentis sunt, nominat -; audiat fas: ego sum publicus nuntius populi Romani; iuste pieque legatus venio, verbisque meis fides sit[33].

[p. 92]

Inficiare l'attendibilità di questa formula dei feziali mi pare opera assai difficoltosa. Non basta certo constatare che ci troviamo «di fronte ad una formula rimodernata»[34], poiché questo fatto di per sé non dimostra una qualche difformità di contenuto rispetto alla formula originaria[35]; né più convincente

[p. 93]

sembra essere l'argomentazione di chi ritiene, a proposito della personificazione di *fas*, inverosimile per l'epoca arcaica «un siffatto grado di astrazione»[36]; debolissime infine si presentano le obiezioni di quegli studiosi che giudicano sospetto il *carmen* della *rerum repetitio* in ragione della mancanza di notizie circa la consistenza e la conservazione dell'archivio dei *Fetiales*[37].

[p. 94]

Sull'attendibilità della formula e sulla personificazione di *fas* in età arcaica, mette conto riferirsi - per aderire - all'insegnamento di G. Dumézil: il grande studioso francese ha scritto infatti, nella sua fondamentale opera sulla religione romana, una pagina risolutiva sulla questione: «c'est en vertu d'une conception *a priori*, primitiviste, infantiliste, de la religion et de la pensée romaines anciennes qu'on déclare impossible la personification de ce *fas*, [...] les premiers Romains étaient certainement capables de cet effort, eux qui avaient déjà animé, incarné dans des prêtres le *flamen* neutre, l'*augur* neutre, et qui n'allaient pas tarder [...] à personnifier, de façon plus stable que *fas* et en le féminisant, le *venus* neutre»[38].

L'impiego della parola *fas* come sostantivo può, dunque, datarsi in età risalente; ne è conferma la presenza, oltre che nella lingua - peraltro fortemente conservatrice - dei documenti sacerdotali[39], anche nella tradizione giurisprudenziale:

Pomponio, *Libr. sing. enchir.* = D. 1, 2, 2, 24: *captumque amore virginis omne fas ac nefas miscuisse.*

[p. 95]

Marciano, *Libr. II inst.* = D. 48, 18, 5: *duplex crimen est, et incestum, quia cognatam violavit contra fas, et adulterium vel stuprum adiungit*[40].

Ciò non toglie, ovviamente, che l'impiego come sostantivo abbia avuto sempre

un'estensione minore rispetto all'uso di *fas* in funzione di predicato[41].

#### 4. – *Nefas e religio*

Per quanto riguarda il significato di *nefas*, prevale ormai l'opinione che con tale termine gli antichi Romani indicassero tutto quello «che non fosse possibile fare senza incorrere nella reazione della natura stessa o nell'ira degli dei»[42]; da ciò consegue che il concetto di *nefas* rimanda a valori che l'odierna dottrina giuridica definisce imperativi[43] – *il nefas* è inteso

[p. 96]

sempre in senso obbligatorio – connessi con le sfere del "vietato" e del "dovere"[44].

In merito alla derivazione della parola, i linguisti concordano nel ritenere *nefas* «sorti de l'expression *ne fas est* où il faut entendre *ne-* comme négation de phrase et non comme préfixe»[45]. L'uso di *nefas* nell'arcaica forma *ne fas (est)* si ritrova ancora negli antiquari di età tardo-repubblicana ed imperiale, soprattutto in testi che fanno riferimento a realtà religiose e giuridiche antichissime.

Festo, p. 424 L.: *At homo sacer is est, quem populus iudicavit ob maleficium; neque fas est eum immolari, sed, qui occidit, parricidi non damnatur*[46].

[p. 97]

Gellio, *Noct. Att.* 10, 15, 14: *Pedes lecti, in quo cubat, luto tenui circumlitos esse oportet et de eo lecto trinoctium continuum non decubat neque in eo lecto cubare alium fas est*[47].

Il lungo frammento di Fabio Pittore sulle prescrizioni religiose che regolavano la vita dei *flamines Diales*[48] presenta,

[p. 98]

sempre a proposito di *nefas*, un altro motivo d'interesse: in esso, infatti, a fronte di proibizioni rese col termine *nefas*, abbiamo alcuni divieti espressi invece con la parola *religio*. Gellio, *Noct. Att.* 10, 15, 3:

*Equo Diale flaminem vehi religio est*[49].

[p. 99]

Questo passo presenta notevoli implicazioni che ora possono appena accennarsi. Nella dottrina romanistica contemporanea[50] si è ampiamente discusso sulla natura del divieto in esso contenuto, e sulle probabili motivazioni religiose che lo ispiravano, senza tuttavia pervenire a risultati conclusivi[51]. Allo stesso modo non si comprende il significato del divieto di

[p. 100]

montare a cavallo posto al dittatore[52]; ma certo non può essere un fatto casuale che un divieto del tutto simile vincolasse sia il *flamen Dialis*, cioè il sommo sacerdote di Giove, sia il *dictator (magister populi)*, cioè il magistrato cittadino col massimo potere[53].

Nella prospettiva che qui interessa, il passo sembrerebbe comunque confermare la tesi dell'esistenza di uno stretto rapporto semantico tra *nefas* e *religio* - *religiosus*, secondo il significato che a questi termini viene dato da Festo (p. 350 L.):

*Idem religiosum quoque esse, † qui non iam † sit aliquid, quod ibi homini facere non liceat; quod si faciat, adversus deorum voluntatem videatur facere*[54].

Ulteriore conferma offrono due testi di Macrobio:

Sat. 1, 16, 16: Nam, cum Latiar, hoc est Latinarum sollemne, concipitur, item diebus Saturnaliorum, sed et cum mundus patet, nefas est proelium sumere [55].

Sat. 1, 16, 18: Unde et Varro ita scribit Mundus cum patet, deorum tristium atque inferum quasi ianua patet. Propterea non modo proelium committi, verum etiam dilectum rei militaris causa habere ac militem proficisci, navem solvere, uxorem liberum quaerendorum causa ducere religiosum est [56].

In essi il medesimo divieto (di attaccare battaglia) viene espresso in un passo con *nefas* e nell'altro con *religiosus*.

## 5. – Valore normativo del *fas* e sistema giuridico-religioso romano: posizioni e limiti della dottrina romanistica odierna

Differenti opinioni coesistono nella dottrina romanistica

riguardo al valore normativo del *fas* nel sistema giuridico-religioso romano. Vi è chi ne sostiene il valore puramente permissivo: è il caso di studiosi quali J. Paoli [57] e A. Guarino [58]. Lo studioso francese, ricollegandosi al concetto greco di Ósion, identifica il *fas* con la «sphère des activités permises aux hommes par les dieux» [59]; per il Guarino il *fas* «vi stette a significare ciò che gli dei lasciassero, per conseguenza, agli uomini di fare o di non fare a loro scelta» [60].

Altri individuano nel *fas* un valore, per così dire, obbligatorio: É. Benveniste [61], ad esempio, intende l'espressione *fas est* nel senso di «enonciation en paroles divines et impératives» di tutto ciò «qui est voulu par les dieux». Nello stesso senso si orienta R. Schilling [62], per il quale le singole manifestazioni del *fas* sono «l'expression d'une volonté des dieux».

Predominano tuttavia, pur con aggiustamenti e distinguo, le note tesi di R. Orestano [63]. Per l'illustre studioso, «*fas* sta

ad indicare la liceità di determinati atti o comportamenti» [64], connessi soprattutto con la sfera religiosa; a tale concetto di liceità sarebbe del resto conforme l'antichissimo impiego di *ius*: termine che, solo in un secondo tempo, col sorgere della nozione astratta di norma, avrebbe cominciato ad esprimere anche questa nozione, differenziandosi così dal *fas*, rimasto invece fermo nel significato originario [65]. Ma sovente, secondo l'Orestano, alla nozione di "liceità", espressa con *fas est*, non è estranea la nozione di "necessità"; si hanno, infatti, dei casi in cui determinati atti o comportamenti appaiono considerati non soltanto leciti (= conformi alla volontà degli dèi), ma necessari (= espressamente voluti dagli dèi): da ciò il valore incerto di *fas*, che oscilla – a parere dello studioso – tra «il permesso e il dovere» [66].

A simili concetti mi pare si avvicinino anche altri storici del diritto come P. Noailles [67], quando qualifica il *fas* «ce qui est permis ou ordonné par les dieux»; o storici della religione come K. Latte, il quale nella sua *Römische Religionsgeschichte* ricorre ai verbi «dürfen», «können» e «müssen» per definire il contenuto religioso e giuridico del *fas* [68].

Nelle diverse accezioni di *fas*, pur sommariamente esposte, si evidenzia l'insufficienza dei concetti della moderna logica giuridica per la comprensione

delle categorie dello *ius*

[p. 105]

*divinum*[69]: concetti deontici come "obbligatorio", "permesso", "vietato"[70], si presentano, in questo caso, inadeguati e parziali per i molteplici contenuti che al *fas* facevano capo nel sistema giuridico-religioso romano. Questa preoccupazione era stata, peraltro, già avvertita da P. Catalano nello studio del *fas* in rapporto ad atti e procedure dello *ius augurium*[71]. Pur

[p. 106]

ammettendo che nell'*inauguratio* la risposta divina al *si est fas* dell'augure «è, se positiva, un permesso», da cui consegue «il valore permissivo del *fas* in generale»[72]; lo studioso si mostra pienamente consapevole sia della molteplicità di contenuti del *fas* (che si esprime ad esempio «nel valore di autorizzazione, aumentativo, esortativo per dirla con Capitone, che ha il permesso divino espresso nell'*inauguratio*»[73]), sia della difficoltà di rendere in termini giuridici tale molteplicità di contenuti: «si potrebbe far leva – scrive al riguardo il Catalano – sul concetto di "permesso" come comprensivo dell'"obbligatorio" e del "potestativo": si dovrebbe cioè assimilare il concetto di *fas* al concetto di "permesso" (inteso come non proibito), e non a quello di "potestativo"; e si potrebbe dire che l'affermazione divina che alcunché è *fas* lasci incerti se sia obbligatorio o potestativo... Ma questo schema non ci rappresenterebbe la realtà romana nella concreta sovrapposizione dei motivi psicologici del permesso e dell'esortazione»[74].

[p. 107]

La varietà delle opinioni della dottrina suggerisce infine alcune riflessioni conclusive.

A) In primo luogo va constatato che il significato ed il valore di *fas* non possono cogliersi appieno senza riferimento al segno antitetico espresso con *nefas*. Sebbene sul piano terminologico-concettuale questa parola sia derivata da *fas*, attraverso l'espressione *ne fas est*, in cui, com'è noto, *ne-* ha valore di negazione e non di prefisso[75]; tuttavia proprio alla definizione del *nefas* l'esperienza giuridica della comunità romana primitiva rivolgeva le sue prime e maggiori cautele[76]. Per preservare anzi tutto la *pax deorum*, che riposava sulla perfetta conoscenza di ciò che potesse turbarla, degli atti che mai dovevano essere compiuti, delle parole che mai dovevano essere pronunciate[77]. Emerge dunque il concetto di *fas* al

[p. 108]

negativo: è *fas* tutto quello che non è *nefas* (sia esso permesso, obbligatorio, autorizzato, consigliato).

B) Nell'antitesi *fas/nefas* si manifesta anche la peculiarità dei rapporti tra uomini e dèi nel sistema giuridico-religioso romano, in cui proprio la distinzione tra il "divino" e l'"umano" rappresenta, com'è stato dimostrato, «la più antica concezione romana del mondo»[78]. Su tale concezione del mondo, da cui risulta evidente la cautela definitoria sacerdotale e la tendenza universalistica della scienza pontificale[79], si fonda del resto la stessa definizione di *iurisprudencia* accolta nei Digesta di Giustiniano[80], nonché la *summa divisio*

[p. 109]

*rerum*[81] della giurisprudenza romana. Forse anche il grande Varrone nella strutturazione delle sue *Antiquitates*, in *divinae* e

[p. 110]

*humanae*[82], si riferisce a questa «più antica concezione romana del mondo».

L'antitesi *fas/nefas* (e quindi i rapporti tra uomini e dèi) appare fondata in particolar modo sul sentimento che spazio e tempo appartenessero agli dèi: da ciò il convincimento di una regolamentazione divina dei rapporti umani, e dei rapporti tra uomini e divinità, attraverso il manifestarsi di imperativi e permessi[83] rilevabili di volta in volta nelle singole attività umane. Risulta secondario, in

questa prospettiva, distinguere riguardo alle manifestazioni divine tra "rivelato" e "richiesto": distinzioni che stava alla base della classificazione dei segni [p. 111] augurali in oblativi e impetrativi[84]. Mette conto, semmai, evidenziare come l'estendersi del potere di interrogare gli dèi assicurasse una sempre maggiore sfera di libertà all'operare degli uomini[85].

## 6. – *Georg. 1, 269 (fas et iura sinunt)* e le altre occorrenze di *fas* come sostantivo

Fra i passi virgiliani in cui ricorre il termine *fas* quello certamente più dibattuto, almeno fra i giuristi, è *Georg. 1, 268-269*:

Quippe etiam festis quaedam exercere diebus  
fas et iura sinunt,

in cui il poeta accosta il *fas*, usato come sostantivo, con gli *iura*. È noto che, nel commento al verso 269, il grammatico Servio rende esplicita la definizione di *fas*:

Fas et iura sinunt id est divina humanaque iura permittunt: nam ad religionem fas, ad homines iura pertinent[86];

e che sempre dal verso di Virgilio, seppure attraverso la definizione serviana, dipende con molta probabilità l'identificazione del *fas* con la *lex divina* e la sua antitesi allo *ius, lex*

[p. 112]

*humana*, proposta da Isidoro di Siviglia in un passo delle *Origines* assai famoso[87].

Sulla base di questi testi la dottrina romanistica contemporanea ha teorizzato la vigenza presso i Romani, fin dall'antichissima età delle origini della *civitas*, di due diversi sistemi normativi: uno, che faceva capo al *fas*, si configurava come diretta emanazione della volontà divina; mentre l'altro, identificabile con lo *ius*, consisteva nell'insieme dei precetti posti in essere dagli uomini[88].

Oggi, grazie ai risultati acquisiti dall'Orestano[89], la maggior parte degli studiosi tende a rigettare questa interpretazione (non mancano tuttavia eccezioni autorevoli[90]): il termine esprimerebbe in sostanza non tanto un sistema di norme, quanto piuttosto il concetto generico del "lecito" religioso[91]; si nega inoltre che possa ritenersi originaria la

[p. 113]

contrapposizione del *fas* allo *ius*, poiché tale parola sia da un punto di vista semantico, sia per la materia, si presentava nell'età arcaica ugualmente connessa con la sfera del "sacro"[92]. Resta, invece, tuttora controversa la questione relativa alla esatta determinazione dei differenti campi che in origine sarebbero stati riservati al *fas* e allo *ius*[93].

Non è oggetto di questa ricerca approfondire il complesso problema del rapporto *fas/ius*; esso d'altra parte si presenta marginale nel contesto virgiliano, poiché troviamo i due termini citati insieme solo in un altro verso:

fas mihi Graiorum sacrata resolvere iura[94];

laddove però il vocabolo *fas* appare usato con valore attributivo (est infatti è sottinteso) e non allude al concetto di lecito, ma alla liceità religiosa di quanto Sinone si accinge a rivelare[95].

[p. 114]

Merita semmai una notazione la studiata solennità dell'espressione *fas mihi...*[96], che

in qualche modo sembra riecheggiare il linguaggio delle antiche preghiere catoniane: *uti tibi ius est*[97].

Ma torniamo a *Georg.* 1, 269. Acutamente è stato notato che nel passo non si trova traccia di una contrapposizione tra *fas* e *ius* nel senso di *lex divina e lex humana*, semmai «Virgile marque la concordance des *divina humanaque iura*, et il faut entendre par *fas* le domaine des activités concédées par les dieux aux hommes, par *ius* la réglementation par les hommes à l'intérieur de ce domaine»[98].

L'argomento trattato da Virgilio presentava, in effetti, profonde implicazioni sia con il *fas*, sia con gli *iura* (umani e divini), sia con la *religio*[99]:

[p. 115]

Quippe etiam festis quaedam exercere diebus  
fas et iura sinunt: rivos deducete nulla  
religio vetuit, segeti praetendere saepem,  
insidias avibus moliri, intendere vepres  
balantumque gregem fluvio mersare salubri[100].

Il poeta enumera una serie di opere agricole consentite durante i *dies festi*, materia quindi di competenza pontificale[101], la cui regolamentazione costituiva parte del contenuto dei *libri* del collegio, com'è attestato dal Servio Danielino:

Sane quae feriae a quo genere hominum vel quibus diebus observentur,  
vel quae festis diebus fieri permissa

[p. 116]

Sint, siquis scire desiderat, libros pontificales legat[102].

Il tema inoltre era usuale fra gli scrittori di *agricultura*; se ne era occupato Catone il Censore:

Per ferias potuisse fossas veteres tergeri, viam publicam muniri, vepres recidi,  
hortum fodiri, pratum purgari, virgas vinciri, spinas eruncari, expinsi  
far, munditias fieri[103];

e dopo Virgilio ne avrebbe trattato Columella[104].

[p. 117]

Orbene, proprio il testo di Columella contiene un'utile indicazione per comprendere quale sia il significato di *fas* nel verso virgiliano, e quale preoccupazione abbia spinto il poeta ad affiancarlo agli *iura*. Dal contesto del *de re rust.* 2, 21, si evince che Virgilio, nel descrivere quali attività si potessero *exercere* nei giorni di festa, non si era strettamente attenuto alle prescrizioni pontificali, che pure dovevano essere ormai improntate ad una pratica assai permissiva, come insegnava il pontefice massimo e giurista Q. Mucio Scevola[105]:

[p. 118]

Scaevola denique consultus, quid feriis agi liceret, respondit: quod  
praetermissum noceret[106].

Columella, infatti, dopo aver riportato testualmente i vv. 268-272, osserva però: *quamquam pontifices negant segetem feriis saepire debere*. Virgilio proponeva, dunque, una sua personale interpretazione[107] del *quod praetermissum noceret*, più estensiva rispetto alla dottrina tradizionale dei pontefici; da ciò la cautela giuridico-religiosa della terminologia virgiliana (*fas et*

[p. 119]

*iura sinunt...*, *nulla religio vetuit*) e la finezza del richiamarsi al *fas*, «l'assise mystique»



degli stessi *iura*[108].

In maniera ugualmente appropriata, dal punto di vista giuridico e religioso, la parola *fas* viene impiegata nel verso 3, 55 dell'Eneide:

Ille, ut opes fractae Teucrum et fortuna recessit,  
res Agamemnonias victriciaque arma secutus  
fas omne abrumpit: Polydorum obtruncat et auro  
vi potitur. Quid non mortalia pectora cogis,  
auri sacra fames![109]

Anche in questo caso il commento di Servio rende esplicita l'infrazione del *fas* che Virgilio lascia soltanto intendere: *Fas omne et cognationis, et iuris hospitii*[110]. Il riferimento al *fas* appare quindi assai appropriato, per le evidenti implicazioni

[p. 120]

giuridiche e religiose sottese all'episodio: da una parte riguardavano il rapporto di *cognatio* che legava Polidoro al suo uccisore[111]; dall'altra il mancato rispetto dello *ius hospitii*[112], gravissima offesa contro *Iuppiter* alla cui tutela il rapporto era affidato, si configurava in termini giuridici come violazione del *fas*, cioè dello stesso "fondamento" religioso della virtuale universalità dello *ius fetiale*[113], *ius* che – giova ricordare – era considerato dai Romani «vigente verso tutti i popoli»[114].

Veniamo infine agli altri due luoghi in cui Virgilio utilizza *fas* come sostantivo. Nei versi che seguono abbiamo l'espressione *immortale fas*:

O genitrix, quo fata vocas? aut quid petis istis?  
mortaline manu factae immortalae carinae

[p. 121]

fas habeant certusque incerta pericula lustret  
Aeneas? cui tanta deo permissa potestas?[115];

condizione che Giove, nonostante le preghiere della madre Cibele, nega alle navi troiane proprio per il loro essere manufatti umani[116].

Di non facile precisazione pare il significato di *fas* in questi altri due versi dell'Eneide:

fas obstat, tristisque palus inamabilis unda  
alligat et noviens Styx interfusa coërcet[117].

Secondo E. Paratore[118] «collocato con forza all'inizio, il vocabolo sta a significare esplicitamente "la legge divina"»; tuttavia, bisogna ricordare che Servio faceva riferimento alla natura e leggeva *fata* in luogo di *fas*: *fata obstant iura naturae*[119].

## 7. – Le occorrenze di *nefas* come sostantivo

Il poeta utilizza la parola sia come sostantivo, sia in locuzioni verbali (*nefas esse*); in un caso perfino come aggettivo[120]

[p. 122]

Poco rileva in questo luogo precisare i tempi in cui si venne affermando il fenomeno di sostantivazione di *nefas*, peraltro ormai ben consolidato in età virgiliana[121]; fenomeno che deriva quasi sicuramente, come propone R. Orestano[122], dalla sostantivazione di *fas*: dell'illustre studioso non mi pare, tuttavia, da condividere la tesi che si sarebbe trattato di un fenomeno relativamente tardo [123]. Ma torniamo agli impieghi virgiliani di *nefas* con funzione sostantivale.

Nel verso 505 del primo libro delle Georgiche il termine sembra doversi intendere nel senso generico di "illecito"[124]:

Iam pridem nobis caeli te regia, Caesar,  
invidet atque hominum queritur curare triumphos,  
quippe ubi fas versum atque nefas: tot bella per orbem,  
tam multae scelerum facies; non ullus aratro  
dignus honos[125].

[p. 123]

Nell'Eneide il poeta ricorre al termine *nefas*, anzi all'espressione *tantumque nefas*, per qualificare negativamente il proposito manifestato da Anchise di farsi abbandonare dai suoi durante l'incendio di Troia[126]; Enea risponde infatti in questo modo:

Mene efferre pedem, genitor, te posse relicto  
sperasti tantumque nefas patrio excedit ore?[127],

cosciente che per un figlio un simile comportamento sarebbe stato senza dubbio uno *scelus*[128], «in netto contrasto con le leggi divine»[129] e con il dovere della *pietas*. Del contrasto semantico tra *nefas* e *pius - pietas* Virgilio si mostra ben consapevole in *Aen.* 2, 183-184:

Hanc pro Palladio moniti, pro numine laeso  
effigiem statuere, nefas quae triste piaret[130],

[p. 124]

quando presenta l'atto di *piare* quale rimedio al *nefas triste*[131].

Al significato di *scelus* rimandano anche le espressioni *dirumque nefas*:

Illa dolos dirumque nefas in pectore versar,  
certa mori, variosque irarurn concitat aestus[132]:

in questo caso si presenta utile per la comprensione dell'oggetto del *nefas* il commento di Servio Danelino: *nefas, quia sua manu peritura erat*[133];

*immane nefas*:

Vendidit hic auro patriam dominumque potentem  
imposuit, fixit leges pretio atque refixit;  
hic thalamum invasit natae vetitosque hymenaeos;  
ausi omnes immane nefas ausoque potiti[134];

[p. 125]

*maius nefas*:

Quin etiam in silvas, simulato numine Bacchi,  
maius adorta nefas maioremque orsa furorem  
evolat et natam frondosis montibus abdit[135].

Allo stesso modo è definito *nefas* l'uxoricidio delle Danaidi, inciso sul balteo di Pallante:

Et laevo pressit pede talia fatus  
exanimem, rapiens immania pondera baltei  
impressumque nefas: una sub nocte iugali  
caesa manus iuvenum foede thalamique cruenti,

quae Clonus Eurytides multo caelaverat auro[136];

gravissima violazione dei vincoli familiari, considerata dai giurista romani un *crimen contra fas*[137].

Abbiamo poi due testi in cui *nefas* appare utilizzato da Virgilio in accezioni del tutto insolite. Nel primo troviamo il termine riferito a una persona.

Non ita. Namque etsi nullum memorabile nomen  
feminea in poena est nec habet victoria laudem,  
extinxisse nefas tamen et sumpsisse merentis

[p. 126]

laudabor poenas animumque explesse iuvabit  
ultrix fama et cineres satiasse meorum[138].

Nel racconto di Enea la fatale Elena, ritenuta dall'eroe troiano meritevole di morte, è qualificata appunto *nefas*: mette conto rilevare come questo impiego virgiliano rimandi, significativamente, alla condizione giuridica del *homo sacer*[139], il

[p. 127]

quale, dopo che la comunità lo aveva riconosciuto colpevole, poteva essere messo a morte da chiunque.

Insolito è anche l'uso di *nefas* nel secondo testo virgiliano:

Non iam prima peto Mnestheus neque vincere certo;  
quamquam o! — sed superent, quibus hoc, Neptune, dedisti;  
estremos pudeat rediisse. Hoc vincite, cives,  
et prohibite nefas[140].

Nell'enfasi dell'esortazione Mnesteo proclama *nefas* per i Troiani classificarsi ultimi nella gara delle navi[141].

[p. 128]

Resta infine da menzionare l'uso virgiliano di *nefas* in forma esclamativa parentetica:

Te, Turne, nefas, te triste manebit  
supplicium, votisque deos venerabere seris[142];

sequiturque (nefas) Aegyptia coniunx[143];

quosne (nefas) omnis infanda in morte reliqui[144].

Singolare il caso del verso 7, 73, sempre dell'Eneide:

visa (nefas) longis comprehendere crinibus ignem,

dove l'espressione parentetica non indica un giudizio del poeta, «ma l'impressione di sgomento e di orrore di chi assiste al

[p. 129]

miracolo»[145]. Lo stesso sgomento, carico di scrupolo religioso e di implicazioni giuridiche, che doveva pervadere i Romani al manifestarsi di eventi considerati *nefas* dal collegio degli auguri[146]: sacerdoti esperti di tecniche e riti mediante i quali si riteneva di poter interpretare[147] la

[p. 130]

Volontà degli dèi e quindi preposti alla determinazione del *fas*[148].

## 8. – Valori giuridici e religiosi delle espressioni *nefas esse* - *fas esse*

Nei versi in cui Virgilio impiega *nefas* in funzione di predicato, prevale un significato del termine sicuramente più tecnico-giuridico: l'espressione *nefas est* esprime, cioè, l'idea di un divieto categorico proveniente dalla sfera divina, che comporta in caso di violazione precise sanzioni religiose e/o giuridiche per i responsabili [149]. Assai convincente, anche riguardo agli impieghi virgiliani, appare quanto scriveva J. Paoli[150] nel suo stimolante saggio *Le monde juridique du paganisme romain*: «L'idée dominante qu'il faut trouver dans la phrase *nefast est* a été certainement celle d'une défense divine ou religieuse, et cette défense [...] apparaît comme une interdiction de pénétrer, fût-ce seulement par la vue ou par la pensée, dans un domaine réservé aux dieux».

Virgilio, ad esempio, considera *nefas* che Caronte trasporti nella sua tetra barca degli esseri viventi:

Umbrarum hic locus est, somni noctisque soporae;  
corpora viva nefas Stygia vectare carina[151].

Per la teologia romana, infatti, un simile atto, mescolando

[p. 132]

le sfere contrapposte della vita e della morte, perturberebbe lo stesso ordine del mondo, fondato appunto proprio sul *fas*[152].

Altrove, è *nefas differre* i *sacra* annuali che il re Evandro soleva celebrare in onore di Eracle:

Interea sacra haec, quando huc venistis amici,  
annua, quae differre nefas, celebrate faventes  
nobiscum et iam nunc sociorum adsuescite mensis[153].

Si avvertono in questi versi forti assonanze col linguaggio sacerdotale[154]; da notare la precisa connotazione del termine *faventes*, sicuramente ricalcato sul lessico religioso, come peraltro annota il Servio Danielino: *Ut in sacris 'favete linguis', 'favete vocibus'*[155].

[p. 133]

Veniamo all'impiego della locuzione *fas esse*. Emerge chiaramente il valore polivalente di tale espressione, al contrario del valore sempre imperativo di *nefas* (imperativo negativo = vietato), *fas esse* nel linguaggio virgiliano si riferisce non solo ad atti e comportamenti non vietati né comandati, ma anche ad atti e comportamenti ritenuti invece inderogabili sulla base del dovere religioso. Ciò risulta con particolare evidenza analizzando i versi in cui il poeta impiega *fas* in funzione di predicato.

Sovente la locuzione *fas est* - *esse* viene usata nell'Eneide, soprattutto quand'è in vario modo congiunta a *fata*, per significare la necessità di essere o di dover essere determinati comportamenti (di uomini e dèi) aderenti a un destino. Principalmente al destino di Enea e dei Troiani superstiti[156], la cui missione notava il Fustel de Coulanges[157] «est de sauver les Pénates de la cité», fondando una nuova Troia:

[p. 134]

Per varios casus, per tot discrimina rerum  
tendimus in Latium, sedes ubi fata quietas  
ostendunt: illic fas regna resurgere Troiae[158];

ma anche a quello di altri personaggi:

Me natam nulli veterum sociare procorum

[p. 135]

fas erat, idque omnes divique hominesque canebant[159]

dove è quest'ultimo verbo che suggerisce la vicinanza al concetto di *fata*[160].

Una più attenta riflessione meritano i versi che seguono:

nulli fas Italo tantam subiungere gentem:  
externos optate duces[161];

poiché in essi l'uso di *fas*, sebbene riferito ad ambiente etrusco ed ugualmente collegato ai *fata* svelati dal vecchio aruspice di *Aen.* 8, 499, suggerisce singolari analogie con la cerimonia romana dell'*inauguratio*.

È noto che gli auguri (Cicerone, *De leg.* 2, 21) mediante l'*inauguratio* miravano all'accertamento della volontà divina, riguardo a persone e cose che si volevano destinare a rilevanti funzioni politico-religiose comunitarie. Della inaugurazione relativa a persone, *rex* e *sacerdotes*[162], Livio trascrive la formula solenne, seppure riferendola all'assunzione del regno da parte di Numa Pompilio:

[p. 136]

Tum lituo in laevam manum translato, dextra in caput Numae imposita, precatus ita est: Iuppiter poter, si est fas hunc Numam Pompilium, cuius ego caput teneo, regem Romae esse, uti tu signa nobis certa adclarassis inter eos fines quos feci. Tum peregit verbis auspicio quae mitti vellet[163].

Rispetto a questa formula, di chiara derivazione sacerdotale, il contesto virgiliano è alquanto impreciso; ciò non impedisce tuttavia di intravedere gli elementi essenziali dell'*inauguratio*. Anzi tutto una "risposta divina" negativa su chi potesse sostituire il re Mezenzio (*nulli fas Italo*); quindi l'offerta di scettro e corona a Evandro (*Aen.* 8, 105-106), il rifiuto di questi

[p. 137]

«per la fredda vecchiaia» e la richiesta ad Enea di essere *ductor* di Teucri ed Italici (*Aen.* 8, 513); infine il manifestarsi dei *signa* (inviati da Venere) che inducono il titubante troiano ad accettare il comando:

Namque improviso vibratus ab aethere fulgor  
cum sonitu venit et ruere omnia viso repente  
Tyrrhenusque tubae mugire per aethera clangor.  
Suspiciunt, iterum atque iterum fragor increpat ingens:  
arma inter nubem caeli in regione serena  
per sudum rutilare vident et pulsa tonare [164].

Enea, ricordando le promesse della madre, riconosce in essi, correttamente da un punto di vista augurale, l'espressione della volontà di *Iuppiter*: dice infatti ad Evandro (*Aen.* 8, 533) *ego poscor Olympo*.

Resta fuori dalla portata del presente lavoro qualsiasi valutazione d'insieme sull'essenza e sul ruolo dei *fata* nell'Eneide, nonché sulla più generale concezione virgiliana del *fatum*[165]: mette conto, tuttavia, sottolineare l'antichità del culto

[p. 138]

dei *Fata* nell'area laziale, in particolare a Lavinio, collegato peraltro al culto di Enea, come attestano molte evidenze archeologiche databili nel III secolo a. C. [166].

Per la religiosità virgiliana la sfera del *fas* ha naturalmente anche una valenza permissiva che si estende a tutti i comportamenti umani, suscettibili di qualche interesse per la divinità. Talvolta, in questa prospettiva, la parola viene usata come sinonimo dello stesso favore degli dèi:

Heu nihil invitis fas quemquam fidere divis![167].

In altri versi *fas* sta invece a significare la concessione ai mortali di facoltà sovrumane:

Huic percussa nova mentem formidine mater  
Duc, age, duc ad nos, fas illi limina divom  
tangere ait[168].

Ma dove il valore permissivo del *fas* emerge con maggiore vigore è nelle formule di preghiera:

Di, quibus imperium est animarum, umbraeque silentes  
et Chaos et Phlegethon, loca nocte tacentia late,  
sit mihi fas audita loqui, sit numine vestro

[p. 139]

pandere res alta terra et caligine mersas[169];

oppure in espressioni interrogative quali: *si fas est dicere*[170], *si fas est credere*[171].

## 9. – Conclusione: *fas* come sfera comune a uomini e dèi

Sarebbe, tuttavia, errato credere che il *fas* riguardi solo

[p. 140]

l'approvazione divina dei comportamenti umani: ad esso secondo Virgilio si uniformano anche le azioni degli stessi dèi. Il *fas* sta alla base dei rapporti reciproci tra divinità:

Aeolus haec contra: Tuos, o regina, quid optes,  
explorare labor; mihi iussa capessere fas est[172].

Così risponde il dio dei venti Eolo alle richieste di Giunone. Altrove vediamo Venere suggerire alla stessa Giunone:

Tu coniunx, tibi fas animum temptare precando[173].

In un altro passo è invece Nettuno che rassicura Venere della sua totale disponibilità:

Tum Saturnius haec domitor maris edidit alti:  
Fas omne est, Cytherea, meis te fidere regnis,  
unde genus ducis. Merui quoque: saepe furores  
compressi et rabiem tantam caelique marisque[174].

Infine nel verso *Aen.* 8, 397, Vulcano ricorda sempre a Venere che anche in altre occasioni *fas nobis Teucros armare fuisset*.

Per questo assai opportunamente, nella vibrata preghiera di *Aen.* 6, 63-65, il poeta fa rivolgere Enea agli dèi richiamandoli al *fas*:

[p. 141]

Vos quoque Pergameae iam fas est parcere genti,  
dique deaque omnes, quibus obstitit Ilium et ingens  
gloria Dardaniae[175].

A quanto di comune – secondo Virgilio – hanno uomini e divinità nel sistema giuridico-religioso romano.

---

[1] *Georg.* 1, 268-269.

[2] *Ad Georg.* 1, 269.

[3] *Origines* 5, 2, 3.

[4] Così, ad esempio, RUDOLF VON JHERING, *L'esprit du droit romain*, I, Paris 1886 (rist. an. Bologna 1969), p. 267, vedeva la caratteristica più rilevante della «mission pour le monde juridique», tipica dei Romani, proprio nella separazione primordiale tra religione e diritto, espressa da «l'antithèse du fas et du ius». Cfr. anche G. PADELLETTI - P. COGLIOLO, *Storia del diritto romano*, 2a ed., Firenze 1886, pp. 21 ss.; L. MITTEIS, *Das römische Privatrecht bis auf die Zeit Diokletians*, I, Leipzig 1908, pp. 22 ss.; C. FERRINI, v. *Fas*, in *Nuovo Digesto Italiano*, V, Torino 1938, col. 919; F. SCHULZ, *I principii del diritto romano*, trad. it. a cura di V. Arangio-Ruiz, Firenze 1949, pp. 22 s.

[5] I termini *fas* e *nefas* ricorrono in Virgilio rispettivamente 25 e 19 volte: nell'Eneide il primo è impiegato in 21 versi, il secondo in 18; nelle Georgiche abbiamo 4 occorrenze di *fas* e una di *nefas*. Cfr. H. MERGUET, *Lexikon zu Vergilius*, Leipzig 1912 (rist. an. Hildesheim - New York 1969), pp. 236 s., 446; D. FASCIANO, *Virgile Concordance. Églogues, Géorgiques, Énéide*, Roma - Montreal 1982, pp. 329, 614.

[6] Riguardo all'uso del termine "sistema" in luogo di "ordinamento" e della espressione "sistema giuridico-religioso", vedi le motivazioni offerte da P. CATALANO, *Linee del sistema sovranazionale romano*, I, Torino 1965, pp. 30 ss., in part. 37 n. 75; *Aspetti spaziali del sistema giuridico-religioso romano. Mundus, templum, urbs, ager, Latium, Italia*, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II. 16, 1, Berlin - New York 1978, pp. 445 s.; *Diritto e persone. Studi su origine e attualità del sistema romano*, Torino 1990, p. 57.

Il concetto di "ordinamento giuridico" viene invece utilizzato da F. FABBRINI, *L'impero di Augusto come ordinamento sovranazionale*, Milano 1974 (cfr. p. 120, ivi in n. 210 la critica delle posizioni del Catalano), e riproposto con rinnovato vigore negli scritti più recenti di R. ORESTANO: *Diritto. Incontri e scontri*, Bologna 1981, pp. 395 ss.; *Introduzione allo studio del diritto romano*, Bologna 1987, pp. 348 ss. Sulla «nozione di ordinamento giuridico e sua applicabilità all'esperienza romana», vedi infine P. CERAMI, *Potere ed ordinamento nell'esperienza enza costituzionale romana*, Torino 1987, pp. 10 ss.

[7] Per una agevole consultazione di queste fonti, cfr. E. VETTER, v. *Fas*, in *Thesaurus Linguae Latinae*, VI, 1927, col. 287.

[8] Si vedano, per tutti, A. ERNOUT - A. MEILLET, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, 4a ed., Paris 1967, p. 217; É. BENVENISTE, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, 2. *Pouvoir, droit, religion*, Paris 1969, p. 133.

[9] W. W. FOWLER, *The religious experience of the Roman people*, London 1911, p. 487; R. ORESTANO, *Dal ius al fas. Rapporto fra diritto divino e umano in Roma dall'età primitiva all'età classica*, in *Bullettino dell'Istituto di diritto romano* 46, 1939, pp. 244 s.; H. FUGIER, *Recherches sur l'expression du sacré dans la langue latine*, Paris 1963, p. 131.

[10] É il caso di Virgilio Marone, il grammatico, per il quale, *heri instar fas nonnulli putant nomina esse inflectibilia, sed nos adverbia esse non ambigimus* (= *Gramm. Lat.* 8, 188, 18-19, ed. Keil).

[11] *Georg.* 1, 269. 505; *Aen.* 3, 55; 6, 438; 9, 96.

[12] *Aen.* 1, 543: *at sperate deos memores fandi atque nefandi*.

[13] G. DEVOTO, *I problemi del più antico vocabolario giuridico romano*, in *Atti del Congresso Internazionale di Diritto romano*, I, Pavia 1934, p. 25; nello stesso senso si orienta M. KASER, *Das*

*altrömische ius*, Göttingen 1949, p. 30 n. 39.

[14] Cfr. Ausonio, *Techn.* 8, *de diis*, 1: *Prima deum fas quae Themis est Graeci*; Paolo, *Fest. ep.*, p. 505 L.: *Themis deum putabant esse, quae praeciperet hominibus id petere, quod fas esset, eamque id esse extimabant, quod et fas est*. Altri riferimenti in R. ORESTANO, *Dal ius al fas*, cit., p. 216 n. 46.

[15] U. COLI, *Regnum*, in *Studia et documenta historiae et iuris* 17, 1951, ora in ID., *Scritti di diritto romano*, I, Milano 1973, p. 439: «*Fas* corrisponde a *qšmij*. La corrispondenza più ancora che nel concetto sta nella parola, poiché, a mio avviso, la voce latina è la stessa voce greca deformata dalla fonetica etrusca»: cfr. inoltre *ibidem* n. 103.

[16] «Statuto, legge divina», interpretava C. FERRINI, v. *Fas*, in *Nuovo Digesto Italiano*, cit., p. 918; cfr. nello stesso senso C. GIOFFREDI, *Diritto e processo nelle antiche forme giuridiche romane*, Roma 1955, p. 25 n. 1; ma soprattutto H. FUGIER, *Recherches sur l'expression du sacré dans la langue latine*, cit., pp. 142 ss.; e G. DUMÉZIL, *Idées romaines*, Paris 1969, p. 61; *La religion romaine archaïque*, 2a ed., Paris 1974, p. 144 (= trad. it. a cura di F. Jesi, *La religione romana arcaica*, Milano 1977, p. 127).

[17] Aderiscono, fra gli altri, a questa etimologia A. WALDE - J. B. HOFMANN, *Lateinisches etymologisches Wörterbuch*, I, dritte Auflage, Heidelberg 1938, p. 458; R. ORESTANO, *Dal ius al fas*, cit., p. 217; ID., *I fatti di normazione nell'esperienza romana arcaica*, Torino 1967, p. 106 s.; P. NOAILLES, *Du droit sacré au droit civil. Cours de droit romain approfondi 1941-1942*, Paris 1949, p. 18; R. SANTORO, *Potere ed azione nell'antico diritto romano*, in *Annali del Seminario giuridico dell'Università di Palermo* 30, 1967, p. 448 n.; R. SCHILLING, *L'originalité du vocabulaire religieux latin*, ora in ID., *Rites, cultes, dieux de Rome*, Paris 1979, p. 44; A. GUARINO, *L'ordinamento giuridico romano*, 4a ed., Napoli 1980, p. 93.

[18] Le fonti sono state raccolte da G. WISSOWA, v. *Fasti*, in *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* 6, Stuttgart 1909, col. 2015; lo stesso Virgilio, del resto, lascia intendere la connessione etimologica tra *fas* e *fari* in *Aen.* 1, 543.

[19] Varrone, *De ling. Lat.* 6, 29: *Dies fasti, per quo, praetoribus omnia verba sine piaculo licet fari*; 6, 53: *Hinc fasti dies, quibus verba certa legitima sine piaculo praetoribus licet fari; ab hoc nefasti, quibus diebus ea fari ius non est et, si fati sunt, piaculum faciunt*.

[20] C.I.L. I, 1, 2a ed., Berolini 1893, p. 231 (*Fast. Praen., ad ian. 2*): *<hic dies fastus est. fasti dies appe>llantur, quod iis licet fari apud <magistratus populi Romani ea sine quibus> s verbis lege agi non potest*.

Sulla derivazione di tali fasti da quelli di Verrio Flacco, vedi Svetonio, *Gramm.* 17; TH. MOMMSEN, in C.I.L. I, 1, p. 230; G. WISSOWA, v. *Fasti*, cit., col. 2017; J. PAOLI, *Les définitions varroniennes des jours fastes et néfastes*, in *Revue historique de droit français et étranger* 29, 1952, pp. 295 s.; A. DIHLE, v. *Verrius*, in *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* 8 A 2, Stuttgart 1958, coll. 1638 ss.

Quanto poi al fatto che Varrone abbia costituito una fonte importante per le opere di Verrio, appaiono risolutive le argomentazioni svolte nell'importante lavoro di F. BONA, *Contributo allo studio della composizione del "de verborum significatu" di Verrio Flacco*, Milano 1964, pp. 35 ss.

[21] B. ALBANESE, *Premesse allo studio del diritto privato romano*, Palermo 1978, p. 127.

[22] Per un rapido elenco dei calendari superstiti, vedi N. TURCHI, *La religione di Roma antica*, Bologna 1939, pp. 320 s.; D. SABBATUCCI, *La religione di Roma antica, dal calendario festivo all'ordine cosmico*, Milano 1988, p. 8; frammenti epigrafici in A. DEGRASSI, *Inscriptiones Italiae*, vol. 13: *Fasti et elogìa*, Roma 1963.

Fra gli studi più recenti sull'antico calendario romano, mette conto ricordare: A. K. MICHELS, *The Calendar of the Roman Republic*, Princeton 1967, (cfr. la recensione di J.-C. RICHARD, *Le calendrier préjulien*, in *Revue des études latines* 46, 1968, pp. 54 ss.); CH. GUITTARD, *Le calendrier romain des origines au milieu du V<sup>e</sup> siècle avant J. C.*, in *Bulletin de l'Association G. Budé*, 1973, pp. 203 ss.; H. HAUBEN, *Some Observations on the Early Roman Calendar*, in *Ancient Society* 11-12, 1980-1981, pp. 241 ss.; A. W. J. HOLLEMAN, *Zur Schaltung im vorjulianischen römischen Kalender*, in *Rheinisches Museum für Philologie* 124, 1981, pp. 55 ss.; ED. LIÉNARD, *Calendrier de Romulus. Les débuts du calendrier romain*, in *L'antiquité classique* 50, 1981, pp. 469 ss.; P. BRIND'AMOUR, *Le calendrier romain. Recherches chronologiques*, Ottawa 1983. Ma per il calendario religioso vedi anche P. DE FRANCISCI, *Primordia civitatis*, Roma 1959, pp. 322 ss.; M. LE GLAY, *La religion romaine*, Paris 1971, pp. 13 ss.; A. PASTORINO, *La religione romana*, Milano 1973, pp. 22 ss.; A. J. PFIFFIG, *Religio etrusca*, Graz 1975, pp. 91 ss.; G. DUMÉZIL, *Fêtes romaines d'été et d'automne, suivies de dix questions romaines*, Paris 1975 (ora in trad. it. a cura di M. Del Ninno: *Feste romane*, Genova 1989); ed infine D. SABBATUCCI, *La religione di Roma antica*, cit. *supra* in questa nota.



[23] G. WISSOWA, v. *Fasti*, cit., col. 2015; ID., *Religion und Kultus der Römer*, 2a ed., München 1912, p. 438 n. 1; E. VETTER, v. *Fas*, in *Thesaurus Linguae Latinae*, cit., col. 288; l'impiego di *fas* nel calendario pregiuliano rimanda invece ad un uso sostantivale per P. CIPRIANO, *Varrone e l'uso "calendaristico" dei termini fas e nefas*, in *Atti del Congresso internazionale di studi varroniani*, II, Rieti 1976, pp. 330 s.: «Nei calendari, com'è infatti noto, compaiono due sigle F e N che devono essere sciolte in *fas* e *nefas*; il che comporta, nonostante l'opinione contraria di alcuni, l'interpretazione di *fas* e *nefas* come sostantivi anziché come locuzioni»; EAD., *Fas e nefas*, Roma 1978, pp. 73 s.

[24] Su tale distinzione, in generale, vedi J. PAOLI, *Les définitions varroniennes des jours fastes et néfastes*, cit., pp. 293 ss.

[25] Livio 1, 19, 7: *Idem nefastos dies fastosque fecit, quia aliquando nihil cum populo agi utile futurum erat*; cfr. anche Varrone, *De ling. Lat.* 6, 29.

[26] Varrone, *De ling. Lat.* 6, 30: *Contrarii horum vocantur dies nefasti, per quos dies nefas fari praetorem "do," "dico," "addico"; itaque non potest agi: necesse est aliquo eorum uti verbo, cum lege quid peragitur. Quod si tum imprudens id verbum emisit ac quem manumisit, ille nihilo minus est liber, sed vitio, ut magistratus vitio creatus nihilo setius magistratus. Praetor qui tum fatus est, si imprudens fecit, piaculari hostia facta piatur; si prudens dixit, Quintus Mucius aiebat eum expiari ut impium non posse.* Ovidio, *Fast.* 1, 47-48: *Ille nefastus erit per quem tria verba silentur; / Fastus erit, per quem lege licebit agi.* Gaio, *Inst.* 4, 29: *praeterea quod nefasto quoque die, id est quo non licebat lege agere, pignus capi poterat.* Cfr. inoltre Festo, p. 162 L.; Macrobio, *Sat.* 1, 16, 14; Isidoro, *Orig.* 6, 18, 1.

[27] Cfr., ad esempio, Cicerone, *De har. resp.* 34; *Verr.* 6, 34; Livio 1, 9, 13; 33, 33, 7; Virgilio, *Georg.* 1, 269. 505; ma anche Orazio, *Carm.* 1, 18, 10; Ovidio, *Metam.* 6, 585; *Ars am.* 1, 739; Quintiliano, *Inst. orat.* 3, 8, 26; Servio, *Ad Georg.* 1, 269; Macrobio, *Sat.* 1, 7, 8.

[28] R. ORESTANO, *Dal ius al fas*, cit., p. 239.

[29] *Dal ius al fas*, cit., p. 238: «È soltanto dall'età ciceroniana in avanti che si trovano alcuni esempi accertati e probanti di un impiego del tutto nuovo della parola *fas*».

[30] E. VETTER, v. *Fas.*, in *Thesaurus Linguae Latinae*, cit., col. 288, ritiene che il verso si retto da un verbo quale *violare* o *delere*.

[31] Come lo stesso ORESTANO, *Dal ius al fas*, cit. p. 238, è costretto ad ammettere: «Anche a non voler accedere a quest'ultima ipotesi, rimane il fatto che il verso di Accio non appartiene certo alle più antiche testimonianze a noi pervenute e che una sola eccezione non può infirmare il valore probante e univoco di tutte le testimonianze più antiche, concordanti nell'unico significato di liceità. Al massimo si tratterebbe di anticipare di un poco l'inizio del nuovo uso».

[32] Per G. B. PIGHI, *La poesia religiosa romana*, Bologna 1959, p. 28, tutti i *carmina Fetialium*, conservati in prosa commatica specialmente da Livio, «vengono, attraverso gli antiquari e i giuristi del II e I secolo a. C., dai libri dei Feziali»; nello stesso senso, ID., *La religione romana*, Torino 1967, p. 50. Del resto già H. BORNEQUE, *Tite-Live*, Paris 1933, p. 76, peraltro assai critico sul problema generale della tradizione, riteneva che Livio avesse consultato direttamente documenti contenenti le formule dei feziali, derogando in tal modo alla regola della storiografia latina di non verificare i documenti che si credevano letti da storici precedenti.

[33] Su questo *carmen*, ampiamente discusso dalla dottrina, vedi fra gli altri: G. FUSINATO, *Dei Feziali e del diritto feziale. Contributo alla storia del diritto pubblico esterno di Roma*, in *Memorie dell'Accademia dei Lincei*, ser. III, vol. 13, 1883-1884, pp. 500 s.; C. ZANDER, *Versus Italici antiqui*, Lundae 1890, p. 32; G. APPEL, *De Romanorum precationibus*, Gissae 1909 (rist. an. New York 1975), p. 12; F. BEDUSCHI, Osservazioni sulle nozioni originali di *fas* e *ius*, in *Rivista italiana per le scienze giuridiche* 10, 1935, pp. 265 s.; G. B. PIGHI, *La poesia religiosa romana*, cit., p. 38; P. CATALANO, *Linee del sistema sovranazionale romano*, I, cit., p. 30 n.; F. DE MARTINO, *Storia della costituzione romana*, II, 2a ed., Napoli 1973, pp. 50 s.; K.-H. ZIEGLER, *Das Völkerrecht der römischen Republik*, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, I, 2, Berlin-New York 1972, pp. 102 s.; G. DUMÉZIL, *La religion romaine archaïque*, cit., p. 105 (= *La religione romana arcaica*, cit., p. 95); A. CARCATERA, *Dea Fides e 'fides': storia di una laicizzazione*, in *Studia et documenta historiae et iuris* 50, 1984, pp. 215 ss.

[34] R. ORESTANO, *Dal ius al fas*, cit., p. 240. Assai simili sono invero le argomentazioni usate per negare l'autenticità della formula da K. LATTE, *Religiöse Begriffe im frühromischen Recht*, in *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte* 67, 1950, p. 56; ID., *Römische Religionsgeschichte*, München 1960, pp. 5 n. 1, 122 n. 2 (il quale pensa che la divinizzazione di *fas* del passo liviano sia un fenomeno piuttosto recente, legato con molta probabilità all'influenza greca); nello stesso senso R. M. OGILVIE, *A Commentary on Livy. Books 1-5*, Oxford 1965, p. 130.

[35] Appare convincente, riguardo al passo liviano, quanto scrive A. MAGDELAIN *Quirinus et le droit (spolia opima, ius Fetiale, ius Quiritium)*, in *Mélanges de l'École française de Rome* 96, 1984, p. 213: «On discute sur le degré de modernisation des formules prononcées dans les différentes étapes de ce rituel, mais on admet le plus souvent que, si la forme a été rajeunie, l'ancien droit n'a pas été trahi».

Sulla propensione, e necessità, da parte di annalisti e antiquari ad intervenire sulla forma linguistica, ma non sui contenuti, dei documenti giuridico-religiosi più antichi, si veda il mio *Documenti sacerdotali di Roma antica, I. Libri e commentarii*, Sassari 1983, p. 155; cfr. anche F. SERRAO, *Legislazione popolare nel V e IV secolo a. C.*, in AA.VV., *Legge e società nella repubblica romana*, a cura di F. Serrao, I, Napoli 1981, p. XXIII (con osservazioni metodologiche più generali).

[36] C. GIOFFREDI, *Diritto e processo nelle antiche forme giuridiche romane*, cit., p. 28 n. 15; ID., *Il frammento di Fabio Pittore in Gell. N. A., 10, 15, 1, e la tradizione antiquaria dei testi giuridico-sacrali*, in *Bullettino dell'Istituto di diritto romano* 79, 1977, p. 32.

[37] L'assenza di testimonianze che riferiscano di un qualche 'libro' dei feziali, induce W. W. FOWLER, *The religious experience of the Roman people*, cit., p. 488, a sospettare dell'antichità della formula che personifica il *fas*: se infatti tale formula provenisse dai libri pontificali, non si renderebbe necessario a parere dello studioso riferire la formula ad età molto risalente; la personificazione dei *fines* suggerirebbe, inoltre, ulteriori dubbi sulla genuinità dell'intera formula.

Per quanto riguarda la consistenza dell'archivio dei feziali, non può negarsi che nelle fonti non abbiamo citazioni testuali di *libri, commentarii*, o altro genere di documenti. Ciò non esclude, tuttavia, l'esistenza di documenti della sodalità; anzi, il fatto che ci siano pervenute alcune formule solenni proprie dello *ius Fetiale*, oltre che *decreta* e *responso* dati dai feziali su casi di loro competenza (Livio 31, 8, 2-3; 36, 3, 7-12), avvalorata la tesi che anche questi sacerdoti conservassero la documentazione attinente alla loro disciplina: cfr. in tal senso, F. C. CONRADI, *De fecialibus et iure feziali populi Romani*, Lipsiae 1734, pp. 30 ss.; M. VOIGT, *De fezialiibus populi Romani quaestionis specimen*, Lipsiae 1856, p. 16; A. BOUCHÉ-LECLERCQ, *Manuel des institutions romaines*, rist. an., Paris 1931, p. 543.

[38] G. DUMÉZIL, *La religion romaine archaïque*, cit., p. 106 (= *La religione romana arcaica*, cit., p. 95).

[39] Si legga in proposito quanto scrive E. PERUZZI, *Aspetti culturali del Lazio primitivo*, Firenze 1978, p. 173: «Vi è una differenza essenziale fra la lingua dei *carmina* sacerdotali e la lingua delle leggi. La prima è immutabile nel tempo, si che la formula deve recitarsi come è scritta anche se più non la si intende. Il latino giuridico, invece, vive nella scuola e nella pratica, e muta seguendo, se pur con ritmo più lento, la naturale evoluzione della lingua comune». Sulle peculiarità delle due "lingue", vedi ora C. DE MEO, *Lingue tecniche del latino*, Bologna 1983, pp. 67 ss., 133 ss.; per quanto riguarda, invece, la tradizione documentaria sacerdotale, cfr. il mio *Documenti sacerdotali di Roma antica*, cit., pp. 153 ss.

[40] Mi pare francamente riduttivo negare ogni valore a questi due testi dei *Digesta*, come mostra di fare R. ORESTANO, *Dal ius al fas*, cit., p. 241, il quale, data per evidente la derivazione letteraria del testo pomponiano, non tenta peraltro neppure di giustificare la sua sfiducia nei confronti del frammento di Marciano.

[41] Neppure Virgilio costituisce un'eccezione: nelle sue opere abbiamo, infatti, solo cinque versi in cui la parola *fas* non si presenta con valore attributivo (*Georg.* 1, 269. 505; *Aen.* 3, 55; 6, 438; 9, 96); cfr. H. MERGUET, *Lexikon zu Vergilius*, cit., pp. 236 s.

[42] Così A. GUARINO, *L'ordinamento giuridico romano*, cit., p. 93; di questo studioso cfr. anche *Storia del diritto romano*, 7a ed., Napoli 1987, pp. 119 ss.

[43] Per un primo approccio alla nozione di *nefas* vedi J. PAOLI, *Le monde juridique du paganisme romain. Introduction à l'étude du domain interdit des dieux dans le temps (nefas)*, in *Revue historique de droit français et étranger* 23, 1945, pp. 1 ss.; H. FUGIER, *Recherches sur l'expression du sacré dans la langue latine*, cit., pp. 127 ss.

[44] Cfr. in tal senso P. CATALANO, *Contributi allo studio del diritto augurale*, Torino 1960, p. 326 e n. 10; seguito da F. CORDERO, *Riti e sapienza del diritto*, Bari 1981, p. 272.

[45] La frase è di É. BENVENISTE, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, 2, cit., p. 136; ma già prima, nello stesso senso: A. WALDE - J. B. HOFMANN, *Lateinisches etymologisches Wörterbuch*, cit., p. 458; A. ERNOUT - A. MEILLET, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, cit., p. 217.

[46] Sull'importante passo verriano, e sulle molteplici questioni da esso poste, vi è stata un'ampia discussione nella dottrina romanistica contemporanea. Darne conto compiutamente in questa nota non sarebbe certo possibile – né opportuno per l'economia del discorso – ; basteranno

alcuni rinvii: M. KASER, *Das altrömische ius*, cit., pp. 48 ss.; D. SABBATUCCI, *Sacer*, in *Studi e materiali di storia delle religioni* 23, 1951-1952, pp. 91 ss.; ID., *Lo stato come conquista culturale*, Roma 1975, pp. 167 ss.; C. GIOFFREDI, *Diritto e processo nelle antiche forme giuridiche romane*, cit., pp. 16 n. 39, 29; P. FREZZA, *Preistoria e storia della 'lex publica'*, in *Bullettino dell'Istituto di diritto romano* 59-60, 1956, pp. 55 ss.; H. FUGIER, *Recherches sur l'expression du sacré dans la langue latine*, cit., pp. 244 s.; S. TONDO, *Il 'sacramentum militiae' nell'ambiente culturale romano-italico*, in *Studia et documenta historiae et iuris* 29, 1963, pp. 43 ss.; É. BENVENISTE, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, 2, cit., p. 189; P. MAROTTOLI, *'Leges sacrae'*, Roma 1979, pp. 120 ss.; C. MORANI, *Lat. 'sacer' e il rapporto uomo-dio nel lessico religioso latino*, in *Aevum* 55, 1981, pp. 40 s.; G. CRIFÒ, *'Exilica causa, quae adversus exulem agitur'. Problemi dell' 'aqua et igni interdictio'*, in AA.VV., *Du châtement dans la cité. Supplices corporels et peine de mort dans le monde antique*, Collection de l'École française de Rome 79, Rome 1984, pp. 456 ss.

[47] W. PÖTSCHER, *Flamen Dialis*, in *Mnemosyne* 21, 1968, pp. 227 ss., ritiene doversi individuare la ragione di un simile divieto nel fatto che nel letto del *flamen* si consumava ritualmente la sacra unione tra il cielo e la terra; nello stesso senso G. MARTORANA, *Osservazioni sul 'flamen Dialis'*, in *fil...aj cfrin. Miscellanea di studi in onore di E. Manni*, IV, Roma 1980, p. 1466: «il letto diveniva una sorta di giaciglio sacro e questo doveva essere preservato da presenze estranee». Cfr. anche I. CHIRASSI, *Dea Dia e Fratres Arvales*, in *Studi e materiali di storia delle religioni* 39, 1968, p. 204.

[48] Gellio, *Noct. Att.* 10, 15, 1-25: *Caerimoniae impositae flamini Diali multae, item castus multiplices, quos in libris, qui da sacerdotibus publicis compositi sunt, item in Fabii Pictoris librorum primo scriptos legimus. Unde haec ferme sunt, quae commemoramus: Equo Dialectem flaminem vehi religio est; <item religio est> classem procinctam extra pomerium, id est exercitum armatum, videre; idcirco rarer flamen Dialis creatus consul est, cum bella consulibus mandabantur; item iurare Dialectem fas numquam est; item anulo uti nisi pervio cassoque fas non est. Ignem e "flaminia", id est flaminis Dialis domo, nisi sacrum efferri ius non est. Victum, si aedes eius introierit, solvi necessum est et vincula per impluvium in tegulas subduci atque inde foras in viam demitti. Nodum in apice neque in cinctu neque alia in parte ullum habet. Si quis ad verberandum ducatur, si ad pedes eius supplex procubuerit, eo die verberari piaculum est. Capillum Dialis, nisi qui liber homo est, non detondet. Capram et carnem incoctam et hederam et fabam neque tangere Diali mos est neque nominare. Propagines e vitibus altius praetentas non succedit. Pedes lecti, in quo cubat, luto tenui circumlitos esse oportet et de eo lecto trinotium continuum non decubat neque in eo lecto cubare alium fas est. Apud eius lecti fulcrum capsulam esse cum strue atque ferto oportet. Vnguim Dialis et capilli segmina subter arborem felicem terra operiuntur. Dialis cotidie feriatu est. Sine apice sub divo esse licitum non est. [...] Farinam fermento inbutam adtingere ei fas non est. Tunica intima nisi in locis tectis non exuit se, ne sub caelo tamquam sub oculis Iovis nudus sit. Super flaminem Dialectem in convivio, nisi rex sacrificulus, haut quisquam alius accumbit. Uxorem si amisit, flaminio decedit. Matrimonium flaminis nisi morte dirimi ius non est. Locum, in quo bustum est, numquam ingreditur, mortuum numquam attingit; funus tamen exsequi non est religio.*

Per una puntuale analisi di questo testo vedi, fra la letteratura più recente: R. FILHOL, *Usurpatio trinotii (Aulu-Gelle, Nuits Attiques, X, 15)*, in *Hommages à Léon Herrmann*, Bruxelles - Berchem 1960, pp. 359 ss.; W. PÖTSCHER, *Flamen Dialis*, cit., pp. 215 ss.; C. GIOFFREDI, *Il frammento di Fabio Pittore in Gell. N. A., 10, 15, 1, e la tradizione antiquaria dei testi giuridico-sacrali*, cit., pp. 27 ss.; G. MARTORANA, *Osservazioni sul 'flamen Dialis'*, cit., in nota precedente, pp. 1449 ss. Più in generale, sul flamine di *Iuppiter* cfr. G. WISSOWA, *Religion und Kultus der Römer*, cit., pp. 504 ss.; N. TURCHI, *La religione di Roma antica*, cit., pp. 49 ss.; K. LATTE, *Römische Religionsgeschichte*, cit., pp. 202 ss., 402 s.; G. DUMÉZIL, *La religion romaine archaïque*, cit., pp. 163 ss. (= *La religione romana arcaica*, cit., pp. 146 ss.).

[49] Motivazioni del divieto in Paolo, *Fest. ep.*, p. 71 L.: *Equo vehi flaminibus Diali non licebat, ne, si longius digrederetur, sacra neglegerentur*; diversamente Plinio, *Nat. hist.* 28, 146: *Damnatur equinum tantum inter venena. Ideo flaminibus sacrorum equum tangere non licet, cum Romae publicis sacris equus etiam immoletur*. L'uso del cavallo sembra fosse vietato anche ai pontefici: così Servio Danielino, *Ad Aen.* 8, 552: *et pontificibus non liceat equo vehi* (ma contro vedi G. WISSOWA, *Religion und Kultus der Römer*, cit., p. 506 n. 1; in maniera implicita anche G. J. SZEMLER, v. *Pontifex*, in *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, suppl. 15, Stuttgart 1978, col. 355). P. DE FRANCISCI, *Primordia civitatis*, cit., p. 450, vede in tale proibizione, «di origine magica», un indizio dell'arcaicità del pontificato: «Ma, poiché il *Flamen Dialis* e il *magister populi* sono istituzioni sorte posteriormente al pontificato, si deve ritenere che l'originario tabù del cavallo (qualunque sia la sua interpretazione) sia nato in relazione col pontificato e sia stato poi esteso al *Flamen Dialis* e al *magister populi*».

[50] Cfr. G. WISSOWA, *Religion und Kultus der Römer*, cit., pp. 503, 505; E. ESPÉRANDIEU, v. *Flamen*, in *Dizionario o epigrafico di antichità romane* 3, Roma 1922, p. 142; K. LATTE, *Römische Religionsgeschichte*, cit., p. 402.

[51] Da ultimo G. MARTORANA, *Osservazioni sul 'flamen Dialis'*, cit., p. 1463: «Era *religio* che il *flamen* andasse a cavallo: viene alla mente il mito di Virbio-Ippolito, divinità ove è facile scorgere la figura del *potnios hippon* mediterraneo, in cui interviene l'interdizione del cavallo. Si palesa così il primo segno

utile all'indicazione del *flamen Dialis* come espressione religiosa legata ad una divinità, *Dius* – da cui prenderebbe il nome e che trova la sua corrispondenza femminile nella *dea Dia* dei fratelli Arvali – figura, secondo una documentata ipotesi, dell'antica divinità maschile non indoeuropea, che con Virbio sembra mantenere tratti mitici similari». Nello stesso senso, in precedenza, M. MARCONI, *Riflessi mediterranei nella più antica religione laziale*, Messina-Milano 1939, pp. 359 ss.; I. CHIRASSI, *Dea Dia e Fratres Arvales*, cit., p. 263.

[52] Livio 23, 14, 2: *Et dictator Iunius Pera rebus divinis perfectis latoque, ut solet, ad populum, ut equum extendere liceret*; cfr. Plutarco, *Fab.* 4, 1; Zonara 7, 14. Esauriente esame della dottrina precedente in G. VALDITARA, *Perché il dittatore non poteva montare a cavallo*, in *Studia et documenta historiae et iuris* 54, 1988, pp. 226 ss.

[53] Già L. LANGE, *Römische Alterthümer*, I, 3a ed., Berlin 1876, p. 761, aveva rilevato il carattere religioso dei due divieti: così anche D. COHEN, *The Origin of the Roman Dictatorship*, in *Mnemosyne* 10, 1957, pp. 314 s.; brevemente F. SINI, *A proposito del carattere religioso del 'dictator' (note metodologiche sui documenti sacerdotali)*, in *Studia et documenta historiae et iuris* 42, 1976, pp. 422 s. (ora in AA.VV., *Dittatura degli antichi e dittatura dei moderni*, a cura di G. Meloni, Roma 1983, p. 127); da ultimo, nello stesso senso, G. MELONI, *Dottrina romanistica, categorie giuridico-politiche contemporanee e natura del potere del 'dictator'*, in *Dittatura degli antichi e dittatura dei moderni*, cit., pp. 85, 105 n. 60. Il carattere religioso del divieto posto al *dictator* è stato solitamente negato dalla moderna dottrina romanistica, pur con varietà di motivazioni: vedi per tutti (con ampi riferimenti agli studiosi precedenti) A. GUARINO, *Il dittatore appiedato*, in *Labeo* 25, 1979, pp. 9 ss.; e G. VALDITARA, *Op. cit.* in n. precedente.

[54] F. FABBRINI, *Res divini iuris*, in *Novissimo Digesto Italiano*, XV, Torino 1968, p. 523: «Dato il timore provocato dalla presenza numinosa, *religio* ha spesso anche il senso di "difesa", di "impedimento": *religiosum est* sarebbe allora sinonimo di *nefas est*: ciò che non si può fare, che non si può toccare, altrimenti si è impuri»; cfr. dello stesso autore, *Dai 'religiosa loca' alle 'res religiosae'*, in *Bullettino dell'Istituto di diritto romano* 73, 1970, p. 209.

Non mi pare, al contrario, accettabile la conclusione di C. GIOFFREDI, *Il frammento di Fabio Pittore in Gell. N. A., 10, 15, 1, e la tradizione antiquaria dei testi giuridico-sacrali*, cit., pp. 42 s., il quale (poiché «*religio est, piaculum est, fas non est* ... sono termini che si possono scambiare» e poiché «*religio* e *piaculum* hanno il significato di qualcosa che impone comportamenti, astensioni o cautele») ritiene che nel contesto gelliano anche *fas* abbia uguale significato: «dunque non esprime soltanto il valore di "lecito", ma, in nuce, anche quello di *lex divina*, nella specie la legge che regola la vita del *Flamen*».

[55] Lo stesso divieto si evince dal lemma *festino mundus*, tratto dal VI libro *De iure pontificio* di Ateio Capitone, che riporta anche la definizione data da Catone nei *Commentaria iuris civilis*: Festo, p. 144 L.: *Mundus ut ait Capito Ateius in lib. VI. Pontificali, ter in anno patere solet, diebus bis: postridie Volkanalia et ante diem < III. Non. Oct. et ante diem > VI. Id. Nov.: qui quid ita dicatur sic refert Cato in commentariis s iuris civilis: "Mundo nomen impositum est ab eo mundo, qui supra nos est: forma enim eius est, ut ex is qui intravere cognoscere potui, adsimilis illae": eius inferiorem partem veluti consecratam Dis Manibus clausam omni tempore, nisi bis diebus qui supra scripti sunt, maiores c ... m; quos dies etiam religiosos iudicaverunt ea de causa, quod quo tempore ea, quae occultati et abditae religionis Deorum Manium essent, veluti in lucem quandam adducerentur et patefierent, nihil eo tempore in republica geri voluerunt. Itaque per eos dies non cum hoste manus conserebant: non exercitus scribebatur: non comitia habebantur: non aliud quicquam in republica, nisi quod ultima necessitas admonebat, administrabatur.*

Sull'interpretazione del *Mundus* esistono, com'è noto, profonde divergenze tra gli studiosi: vedi, fra gli altri, C. O. THULIN, *Die etruskische Disciplin*, III, Göteborg 1909 (rist. an. Darmstadt 1968), pp. 17 ss.; G. WISSOWA, *Religion und Kultus der Römer*, cit., pp. 234 s.; S. WEINSTOCK, *"Mundus patet"*, in *Mitteilungen des deutschen archäologischen Instituts (Rom. Abt.)* 45, 1930, pp. 111 ss.; L. DEUBNER, *Mundus*, in *Hermes* 68, 1933, pp. 276 ss.; H. LE BONNIEC, *Le culte de Cérés à Rome*, Paris 1958, pp. 175 ss.; K. LATTE, *Römische Religionsgeschichte*, cit., pp. 141 ss.; G. DUMÉZIL, *La religion romaine archaïque*, cit., pp. 356 ss. (= *La religione romana arcaica*, cit., pp. 310 s.); A. MAGDELAIN, *Le 'pomerium' archaïque et le 'mundus'*, in *Revue des études latines* 54, 1976, pp. 71 ss.; J. PUHVEL, *The origins of Greek 'Kosmos' and Latin 'Mundus'*, in *American Journal of Philology* 97, 1976, pp. 154 ss.; J. RYKWERT, *The Idea of a Town* (Princeton 1976), cit. in trad. it.: *L'idea della città*, Torino 1981, pp. 55 s.; infine P. CATALANO, *Aspetti spaziali del sistema giuridico-religioso romano*, cit., pp. 452 ss.

[56] In questo passo Macrobio trascrive un testo di Varrone, forse tratto dal libro VIII (*de feriis*) delle "Antichità divine"; non lo comprende però tra i frammenti B. CARDAUNS, *M. Terentius Varro Antiquitates rerum divinarum*, Wiesbaden 1976, 1, p. 55, con la motivazione che (II, p. 176): «Die Angaben bei Macrobius stammen aus Grammatikertradition und können verschiedenen Schriften entnommen sein»; tuttavia «Herkunft aus RD VIII ist möglich».

[57] J. PAOLI, *Le monde juridique du paganisme romain. Introduction à l'étude du domaine interdit des dieux dans le temps (nefas)*, cit., pp. 1 SS.; ID., *Les définitions varroniennes de jours fastes et néfastes*, cit., supra in n. 20.

[58] A. GUARINO, *L'ordinamento giuridico romano*, cit. supra in n. 17.

[59] J. PAOLI, *Le monde juridique du paganisme romain*, cit., p. 5; cfr. *Les définitions varroniennes des jours fastes et néfastes*, cit., pp. 308, 314 n. 1.

[60] A. GUARINO, *L'ordinamento giuridico romano*, cit., p. 93.

[61] É. BENVENISTE, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, 2, cit., p. 139.

[62] R. SCHILLING, *L'originalité du vocabulaire religieux latin*, cit., p. 45.

[63] R. ORESTANO, *Dal ius al fas. Rapporto tra diritto divino e umano in Roma dall'età primitiva all'età classica*, cit. supra in n. 9; *Elemento divino ed elemento umano nel diritto di Roma*, in *Rivista internazionale di filosofia del diritto* 21, 1941 (la numerazione delle pp. è quella dell'estratto); *I fatti di normazione nell'esperienza romana arcaica*, cit. supra in n. 17.

[64] R. ORESTANO, *Dal ius al fas*, cit., p. 238.

[65] R. ORESTANO, *Dal ius al fas*, cit., p. 259.

[66] R. ORESTANO, *Elemento divino ed elemento umano nel diritto di Roma*, cit., p. 15.

[67] P. NOAILLES, *Du droit sacré au droit civil*, cit., p. 19.

[68] K. LATTE, *Römische Religionsgeschichte*, cit., p. 38.

[69] Sul diritto divino, vedi A. BERGER, v. *Ius divinum*, in *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* 10, 1, Stuttgart 1917, coll. 1212 ss.; P. CATALANO, *Per lo studio dello ius divinum*, in *Studi e materiali di storia delle religioni* 33, 1962, pp. 129 ss. Più in particolare sul diritto sacro si vedano: P. NOAILLES, *Du droit sacré au droit civil*, cit. in n. 17; M. KASER, *Das altrömische ius*, cit., pp. 336 ss.; P. VOCI, *Diritto sacro romano in età arcaica*, in *Studia et documenta historiae et iuris* 19, 1953, ora in ID., *Scritti di diritto romano*, I, Padova 1985, pp. 211 ss.; limitatamente ad alcuni aspetti di esso R. DÜLL, *Rechtsprobleme im Bereich des römischen Sakralrechts*, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, I, 2, Berlin-New York 1972, pp. 238 ss.

[70] Su tali concetti vedi, per tutti: N. BOBBIO, *Teoria della norma giuridica*, Torino 1958, pp. 154 ss.; G. KALINOWSKI, *Introduzione alla logica giuridica*, trad. it. a cura di M. Corsale, Milano 1971, pp. 157 ss.; G. DI BERNARDO, *Introduzione alla logica dei sistemi normativi*, Bologna 1972, pp. 69 ss.

Quanto poi all'inadeguatezza delle moderne categorie del diritto per la comprensione dell'esperienza giuridica romana, mette conto sottolineare la validità dell'insegnamento di R. ORESTANO, ribadito ancora di recente nell'ultima edizione della sua *Introduzione allo studio del diritto romano*, cit., p. 408: «Nell'impiego imprescindibile del "nostro" bagaglio concettuale è infatti ognora insito il pericolo di trasposizioni di significati e di concetti fra altre esperienze e la propria, trasposizioni nei due sensi e che per l'uno o per l'altro rischiano di rendere deformi e inutilizzabili le indagini».

[71] P. CATALANO, *Contributi allo studio del diritto augurale*, cit., pp. 23 ss., 294, 325, 401.

[72] P. CATALANO, *Contributi allo studio del diritto augurale*, cit., p. 24.

[73] P. CATALANO, *Contributi allo studio del diritto augurale*, cit., p. 326. Nello stesso senso, vedi anche F. CORDERO, *Riti e sapienza del diritto*, cit., p. 272: «Bivalenti anche le tecniche augurali, obiettivamente prognostiche o normative: l'auspicio fausto segnala un permesso, l'infausto un divieto; l'impresa riesce bene o male perché gli dèi vi consentono o no; i verbi 'admitto' e 'addico', nonché formule quali "si per auspicia liceret" o "si datur... si prohibes", riconducono l'augurium-accrescimento di potenza a una scelta divina; "est fas"; essendo lecito, l'atto conseguirà l'esito a cui mira, ma niente esclude che sia non tanto permesso quanto dovuto (la seconda qualifica implica la prima); gli interessati sciogliono eventuali dubbi circoscrivendo il quesito; la risposta affermativa "si est nefas... non esse" rivela un obbligo».

[74] P. CATALANO, *Contributi allo studio del diritto augurale*, cit., p. 326 n. 10.

[75] Il più antico prefisso negativo non era, in generale, *ne-* ma *in-*: cfr. É. BENVENISTE, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, 2, cit., p. 136.

[76] J. PAOLI, *Le monde juridique du paganisme romain. Introduction à l'étude du domaine interdit des dieux dans le temps (nefas)*, cit., pp. 1 ss.; A. GUARINO, *L'ordinamento giuridico romano*, cit., pp. 100 s.; contro R. ORESTANO, *I fatti di normazione nell'esperienza romana arcaica*, cit., p. 172 n. 1.

[77] Da condividere quanto scrive, in proposito, R. ORESTANO, *I fatti di normazione nell'esperienza romana arcaica*, cit., p. 114: «In queste condizioni tutta la vita privata e quella pubblica erano dominate dall'assillo ansioso e ininterrotto di operare in accordo con queste "forze" o "deità", di procurarsi il loro ausilio, di propiziarsi il loro assenso, di mettersi al riparo dalle loro influenze ostili, di non fare nulla che potesse suscitare il loro sfavore o una loro reazione. La paura di non soddisfare gli dèi o, peggio, che qualche atto o comportamento potesse rompere la *pax deorum* da cui dipendevano il benessere dell'individuo, della famiglia, della comunità, rendeva il romano continuamente attento a cercare in qualunque aspetto della natura i segni della volontà divina».

[78] Così R. ORESTANO, *Dal ius al fas*, cit., p. 201.

[79] Cfr. la qualifica, certo antichissima, attribuita nell'*ordo sacerdotum* al pontefice massimo (per la risalenza vedi G. DUMÉZIL, *La religion romaine archaïque*, cit., p. 155 = *La religione romana arcaica*, cit., pp. 138 s.): Festo, pp. 198-200 s. L.: *Ordo sacerdotum aestimatur deorum <ordine ut deus> maximus quisque. Maximus videtur Rex, dein Dialis, post hunc Martialis, quarto loco Quirinalis, quinto pontifex maximus. Itaque in solis Rex supra omnis accumbat licet; Dialis supra Martialem, et Quirinalem; Martialis supra proximum; omnes item supra pontificem. Rex, quia potentissimus: Dialis, qui universi mundi sacerdos, qui appellatur Dium; Martialis, quod Mars conditoris urbis parens; Quirinalis, socio imperii Romani Curibus ascito Quirino; pontifex maximus, quod iudex atque arbiter habetur rerum divinarum humanarumque*. Sul testo vedi, da ultimo, F. D'IPPOLITO, *Giuristi e sapienti in Roma arcaica*, Roma-Bari 1986, pp. 91 s.; ma anche M. BRETONE, *Storia del diritto romano*, Roma-Bari 1987, p. 108.

[80] D. 1, 1, 10, 2 (= Ulpiano, *Libr. I regularum*): *Iuris prudentia est divinarum atque humanarum rerum notitia, iusti atque iniusti scientia*, cfr. *Inst.* 1, 1, 1. Assolutamente non condivisibile appare la valutazione del passo proposta da F. SCHULZ, *Storia della giurisprudenza romana*, trad. it. di G. Nocera, Firenze 1968, p. 242 («La definizione di giurisprudenza parimenti viene dall'arsenale greco; essa è assolutamente priva di valore, particolarmente come caratterizzazione della giurisprudenza romana»), pur se collocata nel contesto della scienza romanistica del tempo: cfr. F. SENN, *Les origines de la notion de jurisprudence*, Paris 1926; F. STELLA MARANCA, *Intorno alla definizione della giurisprudenza*, in *Historia* 8, 1934, pp. 640 ss. Si mostra più cauto R. MARTINI, *Le definizioni dei giuristi romani*, Milano 1966, p. 341 n. 543, pur dubbioso sulla buona qualità del testo; mentre sembra coglierne pienamente il valore G. NOCERA, *"Iurisprudentia". Per una storia del pensiero giuridico romano*, Roma 1973, pp. 9 ss., quando parla di «interpretazione autentica della nozione di 'giurisprudenza'», non trascurando, peraltro, di sottolineare le affinità tra quanto scrive Festo del *pontifex maximus* e la definizione ulpiana della *iuris prudentia*: «L'accostamento tra la giurisprudenza, quale *divinarum humanarumque rerum notitia*, e il supremo sacerdozio, quale *iudex atque arbiter rerum divinarum humanarumque*, mostra di per sé solo, attraverso l'eloquenza del linguaggio, l'estensione dell'influenza sacerdotale sul mondo del diritto più antico, e di riflesso su quello del diritto successivo» (p. 12). Sul testo ulpiano, vedi infine G. CRIFÒ, *Ulpiano. Esperienze e responsabilità del giurista*, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II. 15, Berlin-New York 1976, pp. 708 s., per il quale non vi è in esso «nonostante le apparenze, nulla di astratto, di trascendente, di astorico»; vi traspare al contrario «la pienezza della coscienza storica di chi sa da dove viene e verso dove va e perché vi si dirige».

[81] Gaio, *Inst.* 2, 2 (= D. 1, 8, 1 pr.): *Summa itaque rerum divisio in duos articulos diducitur: nam aliae sunt divini iuris, aliae humani*. Sebbene nelle istituzioni gaiane questa *summa divisio* sia preceduta dalla divisione tra cose *quae vel in nostro patrimonio sunt vel extra nostrum patrimonium habentur* (*Inst.* 2, 1), non pare possa dubitarsi del carattere più risalente della *summa divisio* in *res divini iuris* e *res humani iuris*; forse questa convinzione ha guidato i compilatori del Digesto nell'ordinare il titolo VIII del I libro, *De divisione rerum et qualitate*, in cui la *summa divisio* appare ripristinata nella sua priorità sistematica. Su tale *divisio* vedi F. FABBRINI, v. *Res divini iuris*, cit., pp. 510 ss., con ampia rassegna del dibattito nella dottrina precedente e della bibliografia; brevemente G. GROSSO, *Problemi sistematici nel diritto romano. Cose-Contratti*, Torino 1974, pp. 22 s.; riguardo al significato dell'espressione *summa divisio*, sempre in riferimento a Gaio, vedi invece F. GORIA, *Schiavi, sistematica delle persone e condizioni economico-sociali nel principato*, in AA.VV., *Prospettive sistematiche nel diritto romano*, Torino 1976, pp. 339 ss.; sull'influenza dell'ideologia religiosa vedi, infine, L. LANTELLA, *Il lavoro sistematico nel discorso giuridico romano (Repertorio di strumenti per una lettura ideologica)*, *ibid.*, pp. 244 ss.

[82] Per la sistematica delle *Antiquitates* varroniane, in generale, vedi H. DAHLMANN, v. *M. Terentius Varro*, in *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Suppl. 6, Stuttgart 1935, coll. 1229 ss.; ID., *Zu Varros antiquarisch-historischen Werken, besonders den Antiquitates*

*rerum humanarum et divinarum*, in *Atti del Congresso internazionale di studi varroniani*, I, Rieti 1976, pp. 163 ss.; J. COLLARI, *Varron grammairien latin*, Paris 1954, pp. 275 ss. Più in particolare sulle 'Antichità divine': A. G. CONDEMI, *Proemium a M. Terenti Varronis Antiquitates rerum divinarum. Librorum I-II fragmenta*, Bologna 1965, pp. VII ss.; B. CARDAUNS, *M. Terentius Varro Antiquitates rerum divinarum, II. Kommentar*, Wiesbaden 1976, pp. 125 ss.; P. CATALANO, *Aspetti spaziali del sistema giuridico-religioso romano*, cit., pp. 446 ss.; brevemente anche F. SINI, *Documenti sacerdotali di Roma antica*, cit., pp. 210 ss.

[83] Su questi concetti vedi, per tutti, N. BOBBIO, *Teoria della norma giuridica*, cit., pp. 150 ss.

[84] P. CATALANO, *Contributi allo studio del diritto augurale*, cit., pp. 79 ss., 100 ss.

[85] Cfr. P. CATALANO, *Contributi allo studio del diritto augurale*, cit., pp. 164 ss.; seguito da F. CORDERO, *Riti e sapienza del diritto*, cit., pp. 212 ss.

[86] Servio, *Ad Georg.* 1, 269.

[87] Isidoro, *Orig.* 5, 2: *De legibus divinis et humanis. Omnes autem leges aut divinae sunt, aut humanae. Divinae natura, humanae moribus constant; ideoque haec discrepant, quoniam aliae aliis gentibus placent. Fas lex divina est, ius lex humana. Transire per alienum fas est, ius non est.*

[88] Così, ad esempio, L. CAPUANO, *I primi del diritto romano*, Napoli 1878 (rist. an. Roma 1978), pp. 101 s.; M. VOIGT, *Die XII Tafeln*, I, Leipzig 1883, pp. 101 ss.; R. VON JHERING, *L'esprit du droit romain*, trad. frane. di O. De Meulenaere, Paris 1886-88, I, pp. 266 ss.; II, pp. 49 ss.; P. KRÜGER, *Geschichte der Quellen und Literatur des römischen Rechts*, 2a ed., Leipzig 1912, p. 5; S. PEROZZI, *Istituzioni di diritto romano*, 2a ed., I, Roma 1928, p. 83; V. SCIALOJA, *Teoria della proprietà*, I, Roma 1928, p. 188; C. FERRINI, v. *Fas*, cit., p. 919.

[89] R. ORESTANO, *Dal ius al fas*, cit. *supra* in n. 9.

[90] Cfr. P. NOAILLES, *Du droit sacré au droit civil*, cit., pp. 18 ss.; U. COLI, *Regnum*, cit., p. 438.

[91] R. ORESTANO, *Dal ius al fas*, cit., pp. 216 ss.; ID., *I fatti di normazione nell'esperienza romana arcaica*, cit., pp. 106 ss.; nello stesso senso anche C. GIOFFREDI, *Diritto e processo nelle antiche forme giuridiche romane*, cit., p. 25 ss.; B. ALBANESE, *Premesse allo studio del diritto privato romano*, cit., p. 127.

[92] Sull'etimologia del termine *ius* e sulla sua connessione con la sfera religiosa, la letteratura è troppo vasta per poter pensare di darne conto in questa nota. Vedi, perciò, oltre gli autori citati in n. precedente: M. KASER, *Das altrömische ius*, cit., pp. 27 s.; P. DE FRANCISCI, *Primordia civitatis*, cit., p. 378 ss.; É. BENVENISTE, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, 2, cit., pp. 111 ss.; G. DUMÉZIL, *Idées romaines*, cit., pp. 31 ss.; A. GUARINO, *L'ordinamento giuridico romano*, cit., pp. 96 ss.

[93] Per una esauriente esposizione delle tesi presenti in dottrina, vedi C. GIOFFREDI, *Diritto e processo nelle antiche forme giuridiche romane*, cit., pp. 25 ss.; R. SANTORO, *Potere ed azione nell'antico diritto romano*, cit., pp. 449-450 e relative nn.; adde G. DUMÉZIL, *La religion romaine archaïque*, cit., pp. 144 s. (= *La religione romana arcaica*, cit., pp. 127 s.).

[94] *Aen.* 2, 157.

[95] Servio Dan., *Ad Aen.* 2, 157: *Aut 'fas mihi' ideo, quia non licet solvere sacramentum militare adversariis vel hostibus; ideo dixit 'liceat arcana dicere'. Et cum ostenderit, se rem dicere quam non licet, ei facilius credetur;* cfr. E. PARATORE (a cura di), *Virgilio, Eneide*, I (Libri I-11), Milano 1978, p. 280. Sull'episodio di Sinone vedi, fra i più recenti lavori, B. MANUWALD, *Improvisi aderunt. Zu Sinon-Szene in Vergils Aeneis (2, 57-198)*, in *Hermes* 113, 1985, pp. 183 ss.; J. H. MOLYNEUX, *Sinon's Narrative in Aeneid II*, in *Latomus* 45, 1986, pp. 873 ss.; C. DEROUX, v. *Sinone*, in *Enciclopedia Virgiliana*, IV, Roma 1988, pp. 885 ss.

[96] Cfr. anche *Aen.* 1, 77; 4, 113; 6, 266.

[97] Catone, *De agr.* 139: *Locum conlucare romano more sic oportet: porco piaculo facito, sic verba concipito: "Si deus, si dea es quouum illud sacrum est, ut tibi ius est porco piaculo illiusce sacri coercendi ergo harumque rerum ergo, sive ego sive quis iussu meo fecerit, uti id recte factum siet, eius rei ergo te hoc porco piaculo immolando bonas preces precor uti sies volens propitius mihi, domo familiaeque meae liberisque meis; harumce rerum ego macte hoc porcum piaculo immolando esto".*

[98] J. PAOLI, *Les définitions varroniennes des jours fastes et néfastes*, cit., p. 314 n. 1.

[99] Da intendere nel senso di 'culto degli dei', come insegnava Cicerone, *De nat. deor.* 2, 8: *C. Flaminius Coelius religione neglecta cecidisse apud Trasumenum scribit magno cum rei publicae vulnere. Quorum exitio intellegi potest eorum imperiis rem publicam amplificatam qui religionibus paruissent. Et si conferre volumus nostra cum externis, ceteris rebus aut pares aut etiam inferiores reperiemur, religione, id est cultu deorum, multo superiores.* Una diversa definizione è data invece da Servio, *Ad Aen.* 8, 349: *Religio, id est metus, ab eo quod mentem religet dicta religio.*

Per quanto riguarda significato e valore della *religio* si vedano, fra i contributi più recenti, H. FUGIER, *Recherches sur l'expression du sacré dans la langue latine*, cit., pp. 172 ss.; É. BENVENISTE, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, 2, cit., pp. 265 ss.; R. MUTH, *Von Wesen römischen 'religio'*, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II. 16, 1, Berlin-New York 1978, pp. 290 ss.

[100] *Georg.* 1, 268-272; sui quali vedi. W. W. FOWLER, *Roman Essays and interpretations*, Oxford 1920, pp. 79 ss.

[101] Cfr., al riguardo, A. BOUCHÉ-LECLERCQ, *Les pontifes de l'ancienne Rome*, Paris 1871, pp. 113 ss.; G. WISSOWA, *Religion und Kultus der Römer*, cit., pp. 432 ss.; G. ROHDE, *Die Kultsatzungen der römischen Pontifices*, Berlin 1936, pp. 95 ss.; G. DUMÉZIL, *La religion romaine archaïque*, cit., pp. 551 ss. (= *La religione romana arcaica*, cit., pp. 478 ss.).

[102] *Ad Georg.* 1, 270; cfr. Macrobio, *Sat.* 3, 3, 10-12. Sulle implicazioni del testo del Servio Danielino in rapporto ai contenuti dei *libri pontificum*, vedi, con differenti valutazioni, G. ROHDE, *Die Kultsatzungen der römischen Pontifices*, cit., pp. 40 s.; F. SINI, *Documenti sacerdotali di Roma antica*, cit., pp. 109 s.

[103] *De agr.* 4.

[104] Columella, *De re rust.* 2, 21 (*Quae per ferias liceat agricolis et quae non liceat facere*): *Sed cum tam otii quam negotii rationem reddere maiores nostri censuerint, nos quoque monendos esse agricolae existimamus, quae feriis facere, quaeque non facere debeant. Sunt enim, ut ait poeta, quae «... festis ... exercere diebus / fas et iura sinunt: rivos deducere nulla / religio vetuit, segeti praetendere saepem, / insidias avibus moliri, incendere vepres, / balantumque gregem fluvio mersare salubri».* *Quamquam pontifices negant segetem feriis sepi debere; vetant quoque lanarum causa lavari oves, nisi propter medicinam. Virgilius qui liceat feriis flumine abluere gregem praecepit, et idcirco adiecit, «fluvio mersare salubri», id est salutari; sunt enim vitia, quorum causa pecus utile sit lavare. Feriis autem ritus maiorum etiam illa permittit, far pinsere, faces incidere, candelas sebare, vineam conductam colere; piscinas, lacus, fossas veteres tergere et purgare, prata sicilire, stercora aequare, foenum in tabulata componere, fructus oliveti conductos cogere, mala, pira, ficos pandere, caseum facere, arbores serendi causa collo vel mulo clitellario adferre; sed iuncto advehere non permittitur, nec adportata serere, neque terram aperire, neque arborem collucare; sed ne sementem quidem administrare, nisi prius catulo feceris; nec foenum secare aut vincire aut vehere. Ac ne vindemiam quidem cogi per religiones pontificum feriis licet; nec oves tondere, nisi si catulo feceris. Defrutum quoque facere et defrutare vinum licet. Uvas itemque olivas conditui legere licet. Pellibus oves vestiri non licet. In horto quicquid olerum causa facias, omne licet. Feriis publicis hominem mortuum sepelire non licet. M. Porcius Cato mulis, equis, asinis nullas esse ferias dixit. Idemque boves permittit coniungere lignorum et frumentorum advehendorum causa. Nos apud pontifices legimus, feriis tantum denicalibus mulos iungere non licere, ceteris licere.*

[105] Sull'elaborazione teologica e giuridica di Q. Mucio Scevola, pontefice massimo e sommo giurista dell'età repubblicana, vedi fra gli altri: G. LEPOINTE, *Quintus Mucius Scaevola, I. Sa vie et son oeuvre juridique. Ses doctrines sur le droit pontifical*, Paris 1926, a cui rimando per la bibliografia precedente; F. SCHULZ, *Storia della giurisprudenza romana*, cit., pp. 81 ss., 123 ss.; O. BEHERENDS, *Die Wissenschaftslehre im Zivilrecht des Q. Mucius Scaevola pontifex*, in *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen (Philologisch-Historische Klasse)*, 1976, pp. 265 ss.; A. SCHIAVONE, *Nascita della giurisprudenza. Cultura aristocratica e pensiero giuridico nella Roma repubblicana*, 2a ed., Bari 1977; ID., *Giuristi e nobili nella Roma repubblicana*, Roma-Bari 1987, pp. 25 ss.; M. TALAMANCA, *Costruzione giuridica e strutture sociali fino a Quinto Mucio*, in AA.VV., *Società romana e produzione schiavistica, 3. Modelli etici, diritto e trasformazioni sociali*, Roma-Bari 1981, pp. 15 ss.; R. A. BAUMAN, *Lawyers in Roman republican politics. A study of the Roman iurists in their political setting, 316-82 BC*, München 1983, pp. 340 ss.; F. BONA, *Cicerone e i "libri iuris civilis" di Quinto Mucio Scevola*, in AA.VV., *Questioni di giurisprudenza tardo-repubblicana*, Milano 1985, pp. 205 ss.

Per quanto riguarda la teologia muciana, *theologia tripertita*, che notoriamente sta alla base del pensiero teologico varroniano, vedi il saggio di G. LIEBERG, *Die "Theologia tripertita" in Forschung und Bezeugung*, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, I. 4, Berlin-New York 1973, pp. 63 ss. (a pp. 107 ss. sono raccolte le fonti fondamentali per la conoscenza della *theologia tripertita*), in cui sono discussi i contributi anteriori al 1970. Adde: A. SCHIAVONE, *Quinto Mucio teologo*, in *Labeo* 20, 1974, pp. 315 ss.



(= *Nascita della giurisprudenza*, cit., pp. 5 ss.); J. PÉPIN, *Remarques sur les sources de la "theologie tripartita" de Varron*, in Varron. *Grammaire antique et stylistique latine (Recueil offert à J. Collart)*, Paris 1978, pp. 127 ss.; G. LIEBERG, *Die theologia tripartita als Formprinzip antiken Denkens*, in *Rheinisches Museum für Philologie* 125, 1982, pp. 25 ss.

[106] Macrobio, *Sat.* 1, 16, 11 = PH. E. HUSCHKE, *Iurisprudentiae anteiustinianae quae supersunt*, editio quinta, Lipsiae 1886, p. 15 fragm. 12; F. P. BREMER, *Iurisprudentiae antehadrianae quae supersunt*, I, Lipsiae 1896, p. 57 fragm. 2. Sul testo vedi G. LEPOINTE, *Quintus Mucius Scaevola*, cit., pp. 93 s.; G. ROHDE, *Die Kultsatzungen der römischen Pontifices*, cit., p. 41.

[107] Così J. PAOLI, *Les définitions varroniennes des jours fastes et néfastes*, cit., p. 314 n. 1.

[108] G. DUMÉZIL, *La religion romaine archaïque*, cit., p. 144 (= *La religione romana arcaica*, cit. p. 127). Più in generale, sulla forte connotazione religiosa delle Georgiche e sugli aspetti della religiosità romana in esse presenti, vedi L. ALFONSI, *Problematica religiosa e sociale nelle "Georgiche" virgiliane*, in *Studi in onore di B. Biondi*, I, Milano 1965, pp. 428 ss.; e la più recente rassegna di P. BOYANCÉ, *La religion des "Georgiques" à la lumière des travaux récents*, pubblicata postuma a cura di P. Grimal, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II. 31, 1, Berlin-New York 1980, pp. 549 ss.

[109] *Aen.* 3, 53-57. Commento al testo di R. D. WILLIAMS, *P. Vergili Maronis Aeneidos, liber tertius*, Oxford 1962, p. 65: «*fas omne abrupit*: 'broke all his sacred obligations'. *Fas omne* has particular reference to the ties of kinship (he was Priam's son – in – law) and of hospitality and good faith». Su Polidoro vedi, invece J.-L. POMATHIOS, *Le pouvoir politique et sa représentation dans l'Énéide de Virgile*, Bruxelles 1987, pp. 29, 37; F. CAVIGLIA, v. Polidoro, in *Enciclopedia Virgiliana*, IV, cit., pp. 162 ss.

[110] Servio, *Ad Aen.* 3, 55.

[111] Abbiamo già visto come la violazione della *cognatio* fosse considerata *crimen contra fas* dal giurista Marciano: D. 48, 18, 5.

[112] Sullo *ius hospitii* e più in generale sull'istituto dello *hospitium* vedi, per tutti, l'ampia sintesi di F. DE MARTINO, *Storia della costituzione romana*, II, cit., pp. 23 ss.; e da ultimo il saggio di M. LEMOSSE, "Hospitium", in *Sodalitas. Scritti in onore di Antonio Guarino*, 3, Napoli 1984, pp. 1296 ss., del quale però non mi sento di condividere la notazione sull'impiego virgiliano (p. 1273 n. 15): «A plusieurs reprises, Virgile parle d'*hospitium* [...] mais à l'évidence ces textes correspondent trop à des pratiques et des conceptions religieuses empreintes d'influence hellénique pour être utilisés sans précaution».

[113] G. DUMÉZIL, *La religion romaine archaïque*, cit., p. 106 (= *La religione romana arcaica*, cit., p. 95). Circa la profonda connessione esistente nel sistema giuridico-religioso romano tra *fas* e atti e procedure dei sacerdoti *Fetiales*, vedi: brevemente C. FERRINI v. *Fas*, in *Nuovo Digesto Italiano*, cit., p. 928; in maniera più approfondita G. DUMÉZIL, *Idées romaines*, cit., pp. 61 ss.

[114] P. CATALANO, *Linee del sistema soprannazionale romano*, cit., p. 29.

[115] *Aen.* 9, 94-97.

[116] Servio, *Ad Aen.* 9, 95: *Fas habeant ius; nec enim possunt aeterna esse quae ab hominibus facta sunt*. Cfr. H. FUGIER, *Recherches sur l'expression du sacré dans la langue latine*, cit., pp. 141 s.; per la studiosa francese *fas*, in relazione al mondo inanimato, avrebbe il significato di «nature, statut existentiel».

[117] *Aen.* 6, 438-439.

[118] E. PARATORE, *Virgilio, Eneide*, III (Libri V-VI), Milano 1979, p. 277.

[119] *Ad Aen.* 6, 438.

[120] *Aen.* 3, 365-367: *sola novom dictuque nefas Harpya Celaeno / prodigium canit et tristis denutiat iras / obscenamque famem*.

[121] Cfr. E. VETTER, v. *Fas*, in *Theasurus Linguae Latinae*, VI, cit., coll. 294 s.

[122] *Dal ius al fas*, cit., p. 239.

[123] Contro tale tesi cfr. P. CIPRIANO, *Fas e Nefas*, cit., pp. 82 ss.; EAD., *Varrone e l'uso*

*calendaristico dei termini fase nefas*, in *Atti del Congresso internazionale di studi varroniani*, II, cit., pp. 330 s.; E. PERUZZI, *Mycenaeans in Early Latium*, Roma 1980, p. 20; da ultimo A. CARCATERRA, *Dea Fides e 'fides': storia di una laicizzazione*, cit., pp. 216 ss.

[124] Significativo, al riguardo, appare il commento di Servio, *Ad Georg.* 1, 505: *Fas versum atque nefas apud homines scilicet, qui spernunt licita, appetentes inlicita*.

[125] *Georg.* 1, 503-507. Per un più completo inquadramento ideologico di questi versi, vedi ora V. PÖSCHL, *Virgil und Augustus*, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II, 31, 2, Berlin-New York 1981, pp. 721 s.

[126] *Aen.* 2, 634-649.

[127] *Aen.* 2, 657-658. Cfr. *Aen.* 4, 305-306: *Dissimulare etiam sperasti, perfide, tantum / posse nefas tacitusque mea decedere terra?* Commenti al *nefas* del v. 306: R. G. AUSTIN, *P. Vergili Maronis Aeneidos liber quartus*, 4a ed., Oxford 1982, p. 99 («something contrary to God's law only do the deed but could hope to conceal it»); G. PUCCIONI, *Il libro di Didone*, in ID., *Saggi virgiliani*, Bologna 1985, p. 127 («A questo stesso scopo concorre *nefas* che può indicare qualsiasi "peccato" o "colpa", ma indica originariamente il "sacrilegio", e quindi Didone può aver usato a bella posta questo termine per impressionare di più il *pious Aeneas*»).

[128] Cfr. Servio, *Ad Aen.* 2, 658.

[129] E. PARATORE, *Virgilio, Eneide*, I, cit., p. 354: «Enea s'affretta a giudicare in netto contrasto con le leggi divine il proposito del padre; la legge della pietà s'afferma subito apertamente».

[130] Cfr. Servio, *Ad Aen.* 2, 184.

[131] Per i rapporti tra *fas* e *pietas*, relativamente a *Aen.* 2, 184, vedi H. FUGIER, *Recherches sur l'expression du sacré dans la langue latine*, cit., p. 376; cfr., più in generale, le considerazioni di F. BEDUSCHI, *Osservazioni sulle nozioni originali di fas e ius*, cit., p. 229: «Vediamo che in origine, anche i latini, non dovettero avvertire la differenza che corre tra un crimine come il parricidio, l'omissione di una formalità rituale, l'infezione da morbo e simili cose, se non con una differenza quantitativa o di grado. Vediamo che in tutta questa materia compaiono con insistenza tutta una serie di vocaboli formati dalla radice di *piens*, in modo tale da lasciare supporre una qualche relazione continua tra *fas* e *pietas*».

[132] *Aen.* 563-564.

[133] Servio Dan., *Ad Aen.* 4, 563: *Et est dubitatio quos dolos vel quod nefas: an sibi nefas, quia sua manu peritura erat, an sorori dolos, quibus eam fallebat: utrumque in Aeneam, ut postea aut non potui abreptum divellere corpus et cetera: nam omnia, sicut dictum est, sequens versus confirmat 'certa mori', ut sibi mortem excogitet, in Aeneam iras molitur*.

[134] *Aen.* 6, 621-624.

[135] *Aen.* 7, 385-87.

[136] *Aen.* 10, 495-499. Per una breve esposizione della *fabula* delle Danaidi, si legga Servio Dan., *Ad Aen.* 10, 497. Su questo episodio dell'Eneide, e più in generale sul mito delle Danaidi in Virgilio, vedi G. B. CONTE, *Il balteo di Pallante. Modelli antropologici e retorica letteraria*, in ID., *Virgilio. Il genere e i suoi confini*, s. l., 1984, pp. 97 ss.

[137] D. 48, 18, 5.

[138] *Aen.* 2, 583-587. Questi versi appartengono all'episodio di Elena (vv. 567-588) di cui non si trova traccia nei codici poziori, né commento nelle opere di Servio, del Servio Danielino e di Tib. Claudio Donato. Di essi si discute perciò, con varie posizioni in dottrina, anche l'attribuzione a Virgilio: in senso positivo vedi, fra gli altri, E. PARATORE, *Virgilio, Eneide*, I, cit., pp. 340 s.; R. LESUEUR, *Quelques réflexions sur l'épisode d'Hélène (Énéide 2, 567-588)*, in *Bulletin de la Société toulousaine d'études classiques* 185-186, 1983-1984, pp. 1 ss., il quale pensa ad uno stadio antico della redazione del poema, quando Virgilio restava ancora molto influenzato dai suoi modelli ellenici; G. B. CONTE, *L'episodio di Elena nel secondo libro dell'Eneide*. *Modelli strutturali e critica dell'autenticità*, in ID., *Virgilio. Il genere e i suoi confini*, cit., pp. 109 ss., con bibliogr. più recente a p. 110 n. 2; ritiene trattarsi invece di una interpolazione, seppure di ottima fattura poetica, G. PUCCIONI, *Il II libro dell'Eneide*, in ID., *Saggi virgiliani*, cit., pp. 85 ss.

[139] Sulla figura del *homo sacer*, con gli studiosi citati supra in n. 46, vedi anche E. LÜBBERT, *Commentationes pontificales*, Berolini 1859, pp. 142 ss.; A. BOUCHÉ-LECLERCQ, *Les pontifes de l'ancienne Rome*, cit., p. 198; R. VON JHERING, *Esprit du droit romain*, I, cit., pp. 280 ss.; G. WISSOWA, *Religion und Kultus der Römer*, cit., p. 388; H. BENNET, *Sacer esto*, in *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 61, 1930, pp. 8 s.; P. VOCI, *Diritto sacro romano in età arcaica*, cit., pp. 61 s. (= *Studi di diritto romano*, I, cit., pp. 237 s.); E. PÓLAY, *Differenzierung der Gesellschaftsnormen im antiken Rom*, Budapest 1964, pp. 69 ss.; infine i recenti studi di B. SANTALUCIA: *Alle origini del processo penale romano*, in *Iura* 35, 1984 (ma 1987), pp. 69 ss.; *Il processo penale nelle XII tavole*, in *Società e diritto nell'epoca decemvirale. Atti del Convegno di diritto romano. Copanello, 3-7 giugno 1984*, Napoli 1988, pp. 242 ss.; *Diritto e processo penale nell'antica Roma*, Milano 1989, pp. 4 ss.; e di L. GAROFALO, *Sulla condizione di "homo sacer" in età arcaica* (relazione presentata a Sassari, il 22 maggio 1990, in occasione del 3° Seminario di studi su «"Scientia iuris" e collegi sacerdotali nell'esperienza romana arcaica e repubblicana», di cui ho potuto leggere le bozze di stampa per cortesia dell'autore.

[140] *Aen.* 5, 194-197. Commento al verso 197 in R. D. WILLIAMS, *P. Vergili Maronis Aeneidos liber quintus*, Oxford 1960, p. 85.

[141] Sul significato religioso dei giochi, vedi W. W. FOWLER, *Roman Essays and Interpretations*, cit., p. 190; E. PARATORE, *Virgilio, Eneide*, III, cit., p. 145, sostiene la derivazione dell'episodio da un indiscutibile modello omerico: «alla corsa dei cocchi, la principale di quelle descritte nel lib. XXIII dell'*Iliade*, Virgilio ha sostituito, dedicandole un'analogia ampiezza di movimento, una regata, l'unica di cui abbiamo la rappresentazione in tutta l'antichità». Per la localizzazione della regata, vedi F. DELLA CORTE, *La mappa dell'Eneide*, Firenze 1972, pp. 95 ss., il quale ritiene che la gara abbia avuto luogo nelle acque di Drepano; a parere dell'illustre studioso la scelta di questa località sottende un preciso riferimento di Virgilio ad un episodio della prima guerra punica: un tale rapporto non era, del resto, sfuggito a Servio, *Ad Aen.* 5, 114 (a proposito dell'istituzione delle naumachie): *Prima certamina Punico bello primum naumachiam ad exercitium instituere Romani coeperunt, postquam probarunt gentes etiam navali certamine plurimum posse: ad quam rem in hoc certamine plurimum adludit poeta.*

[142] *Aen.* 7, 596-597.

[143] *Aen.* 8, 688. A proposito di questo verso, E. PARATORE, *Virgilio, Eneide*, IV (Libri VII-VIII), Milano 1981, p. 303, ritiene che il *nefas* riguardi «l'ormai canonica critica alla vergogna di Antonio d'aver seguito e praticamente sposato una regina straniera che voleva abbattere la potenza di Roma»; cfr. anche M. PANI, v. *Cleopatra*, in *Enciclopedia Virgiliana*, I, cit., p. 823; ma Servio – forse più a ragione – riferisce il *nefas* alla presenza della moglie fra le truppe: *Ad Aen.* 8, 688: *Et nefas non in eo tantum quod Aegyptiam Romanus duxerat, sed etiam quod mulier castra sequebatur, quod in ingenti turpitudine apud maiores fuit: unde bellaturus Pompeius in Lesbo reliquit uxorem.* Sulla regina Cleopatra, «seule figure royale contemporaine de Virgile et d'Auguste qu'il soit donné d'apercevoir dans le cours du poème», vedi brevemente J.-L. POMATHIOS, *Le pouvoir politique et sa représentation dans l'Énéide de Virgile*, cit., pp. 29 s.

[144] *Aen.* 10, 673.

[145] E. PARATORE, *Virgilio, Eneide*, IV, cit., p. 142.

[146] Cicerone, *De div.* 2, 42: *Itaque in nostris commentariis scriptum habemus: "love tonante, fulgurante comitia populi habere nefas"* (= F. A. BRAUSE, *Librorum de disciplina augurali ante Augusti mortem scriptorum reliquiae*, Lipsiae 1875, p. 44 fragm. 1; cfr. *ibidem* p. 38; P. REGELL, *Fragmenta auguralia*, Hirschberg 1882, p. 21 fragm. 17); cfr. *In Vat.* 20; *Phil.* 5, 7; *De nat. deor.* 2, 65. Per quanto riguarda la dottrina, si vedano: P. REGELL, *De augurum publicorum libris*, Vratislaviae 1878, pp. 40 s.; G. WISSOWA, v. *Augures*, in *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* II, 2, Stuttgart 1896, col. 2335; ID., *Religion und Kultus der Römer*, cit., p. 533 n. 1; A. S. PEASE, *M. Tulli Ciceronis De divinatione libri duo*, Darmstadt 1968 (rist. dell'edizione del 1920-1923), pp. 424 s.; P. CATALANO, *Contributi allo studio del diritto augurale*, cit., p. 44; da ultimo F. SINI, *Documenti sacerdotali di Roma antica*, cit., pp. 96 e 172.

[147] Quanto l'interpretazione degli auguri fosse sentita vincolante, lo si può evincere dal notissimo passo di Cicerone, *De legibus*, 2, 20-21: *Interpretes autem Iovis optimi maximi, publici augures, signis et auspiciis postera vidento, disciplinam tenent sacerdotesque, vineta virgetaque et salutem populi augurando; quique agent rem duelli quique popularem, auspicium praemonent olli que obtemperant. Divorumque iras provident sisque apparento, caelique fulgura regionibus ratis temperant, urbemque et agros et templa liberata et efflata habent. Quaeque augur iniusta nefasta vitiosa dira deixerit, inrita infectaque sunt; quique non paruerit, capital esto.* Quasi inutile sottolineare l'estrema attendibilità del testo, anche se le vicende tormentate della tradizione manoscritta rendono il passo di non facile lettura: G. DE PLINVAL, *Cicéron, Traité des lois*, Paris 1959, pp. XLVIII ss.; cfr. anche N. ZORZETTI, *Nota critica al De legibus*, in *Opere politiche e filosofiche di M. Tullio Cicerone, II. Lo stato, Le leggi, I*

*doveri*, a cura di L. FERRERO e N. Z., Torino 1978, pp. 107 ss. Pur non superando tutte le difficoltà interpretative, M. VAN DEN BRUWAENE, *Précisions sur la loi religieuse du de leg. II 19-22 de Cicéron*, in *Helikon* 1, 1961, p. 89, ritiene che si tratti di «dispositions précises puisées certainement à un recueil officiel rédigé en termes de profession»: insomma di un testo trascritto da una raccolta ufficiale, destinata probabilmente agli stessi auguri, o comunque su di essa improntato (in tal senso già P. REGELL, *De augurum publicorum libris*, cit., pp. 24 ss.). Simile per molti versi la posizione sostenuta anche da G. DUMÉZIL, *Idées romaines*, cit., p. 97: «Cicéron faisait partie du collège des augures. Il était donc renseigné de première main, et il est probable qu'il utilise non seulement de vieilles formules, mais des divisions authentiques dans le statut qu'il donne à ce collège en forme de loi fictive (*De legibus*, II 20)».

Sull'importanza del testo di Cicerone, quale fonte per ipotizzare con buona approssimazione il "sistema" ordinatorio dei libri augurum, cioè la sistematica elaborata dai sacerdoti per i materiali contenuti in tali documenti, vedi F. SINI, *Documenti sacerdotali di Roma antica*, cit., pp. 176 s.

[148] Nello stesso senso F. BEDUSCHI, *Osservazioni sulle nozioni originali di fase ius*, cit., p. 242: «Un'azione o un comportamento qualsiasi è *fas* o *nefas* in sè: tale qualifica sembra far parte della natura stessa della cosa, come le proprietà fisiche di un oggetto, ed esprime un aspetto di quell'ordine universale che è anche ordine divino. Ecco dunque la necessità di indagare la natura per comprenderne il senso. Ma quella volontà divina, che si avverte presente dietro l'ordine naturale delle cose, dà a questo sforzo di ricerca un carattere mistico. La scienza del *fas* è una scienza di carattere mistico più che positivo. E all'esperienza, mezzo sovrano di penetrare i segreti della natura, si mescolano altri mezzi, ritenuti propri ad ottenere direttamente dagli Dei la rivelazione del loro volere». Anche per P. CATALANO, *Contributi allo studio del diritto augurale*, cit., p. 24, attiene al *fas* la risposta divina che si manifesta nell'*augurium*: «Ciò risulta in primo luogo dalla struttura della richiesta dell'augure come ci è riportata da Livio 1, 18, 9: *si est fas*: rispondendo positivamente il dio rivela il *fas*, ed è chiaro il valore permissivo del *fas* in generale».

[149] «Nei casi in cui "fas non est" (o "nefas est") viene usata in senso sicuramente tecnico siamo, invece, di fronte a singoli specifici atti chiaramente individuati, spesso nel più concreto, e l'espressione rende nettamente l'idea di un divieto categorico, comportante, se violato, date precise conseguenze»: F. BEDUSCHI, *Osservazioni sulle nozioni originali di fas e ius*, cit., pp. 225-226.

[150] J. PAOLI, *Le monde juridique du paganisme romain. Introduction à l'étude du domaine interdit des dieux dans le temps (nefas)*, cit., p. 4.

[151] *Aen.* 6, 390-391.

[152] H. FUGIER, *Recherches sur l'expression du sacré dans la langue latine*, cit., p. 137: «Dans le même sens [sost. événements e actions contre-nature] il est nefas que Charon transporte des vivants dans sa barque (*Én.* VI, 391), parce qu'en mêlant ainsi les deux ordres séparés de la vie et de la mors il perturberait la structure du monde».

[153] *Aen.* 8, 172-174. Sul culto di Ercole nell'Eneide e sulla funzione ideologica di esso nella restaurazione augustea, vedi fra gli altri: P. GRIMAL, *Énée à Rome et le triomphe d'Ottave*, in *Revue des études anciennes* 53, 1951, pp. 51 ss. (ora in ID., *Rome. La littérature et l'histoire*, II, Roma 1986, pp. 809 ss.); A. NOVARA, *Poésie virgilienne de la mémoire. Questionnaire sur l'histoire dans l'Énéide* 8, Clermont-Ferrand 1986, pp. 28 ss. Più in generale G. WISSOWA, *Religion und Kultus der Römer*, cit., pp. 271 ss.; M. JACZYŃSKA, *Le culte de l'Hercule romain au temps du Haut-Empire*, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II, 17, 2, Berlin-New York 1981, pp. 631 ss.

[154] W. W. FOWLER, *Aeneas at the site of Rome*, Oxford 1917, p. 55.

[155] *Ad Aen.* 8, 173. Su tale espressione del linguaggio sacerdotale, vedi P. PREIBISCH, *Fragmenta librorum pontificiorum*, Tilsit 1878, p. 21 fragm. 132 a; quanto alle motivazioni rituali del perentorio "invito": A. RONCONI, "*Malum Carmen*" e "*malus poeta*", in *Syntelesia Arangio Ruiz*, II, Napoli 1964, p. 959: «Anche il *favete linguis*, l'invito che si rivolge agli astanti perché non turbino il rito con parole di cattivo augurio, mira ad allontanare la potenza di una parola sfavorevole evocatrice di forze avverse»; per i fattori linguistici, vedi infine E. PERUZZI, *Aspetti culturali del Lazio primitivo*, cit., p. 89.

[156] Cfr. H. FUGIER, *Recherches sur l'expression du sacré dans la langue latine*, cit., p. 144 n. 95.

[157] N. D. FUSTEL DE COULANGES, *La cité antique. Étude sur le culte, le droit, les institutions de la Grèce et de Rome*, (1864) rist. Paris 1927, p. 163 (= trad. it. di G. Perrotta: *La città antica*, Firenze 1924, rist. 1972, p. 170). È appena il caso di sottolineare la grande importanza di quest'opera per la rivalutazione del poema virgiliano: P. BOYANCÉ, *La religion de Virgile*, Paris 1963, p. 3: «En tout cas, nous en France, serions bien coupables d'ignorer ce que Fustel de Coulanges a dit dans la Cité

antique du caractère d'Énée. Nous devons au grand historien la première réhabilitation du héros. Les pages qu'il lui consacre sont proprement admirables de pénétration et tout ce que les recherches des érudits ont accumulé depuis n'a pas affaibli une ligne de ce monument d'intelligente et de sympathie. C'est grâce à Fustel que nous interrogeons volontiers *I'Énéide* comme un témoignage sur la religion romaine, et non plus simplement comme une oeuvre d'art».

Più in generale può farsi risalire a Fustel de Coulanges la propensione per lo studio delle "istituzioni politiche", tipica della scienza romanistica francese: così, fra gli altri, A. FERNÁNDEZ BARREIRO, *Los estudios de derecho romano en Francia después del código de Napoleón*, Roma-Madrid 1970, p. 54, per il quale la "città antica" «estaba destinada a influir poderosamente en la concepción sociológica de la Historia del Derecho»; nello stesso senso A. MOMIGLIANO, *La città antica di Fustel de Coulanges*, in *Rivista storica italiana* 82, 1970, p. 81 (= ID., *Quinto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Roma 1975, I, p. 159): «Con Fustel de Coulanges si percepisce il caratteristico inizio di quella che è la caratteristica storiografia francese del mondo antico nei suoi elementi distintivi dalla storiografia tedesca del mondo antico».

In altra prospettiva vedi, da ultimo, C. AMPOLO, *Le origini di Roma e la "cité antique"*, in *Mélanges de l'École française de Rome* 92, 1980, pp. 567 ss.; C. WARNKE, *Antike Religion und antike Gesellschaft: wissenschaftshistorische Bemerkungen zu Fustel de Coulanges' La cité antique*, in *Klio* 68, 1986, pp. 287 ss.

[158] *Aen.* 1, 204-206; cfr. R. S. CONWAY, *P. Vergili Maronis Aeneidos liber primus*, Cambridge 1935, p. 53. Alla stessa maniera mi pare vadano intesi sia il *fas* che in *Aen.* 2, 779 impedisce a Creusa di partire con Enea; sia il verso *Aen.* 4, 350 (*Et nos fas exera quaerere regna*), che rappresenta la rassegnata accettazione da parte di Enea dei suoi *fata*, che non consentono – come il poeta fa dire all'eroe – *meis auspiciis ducere vitam*: cfr. *Aen.* 4, 340-341.

[159] *Aen.* 12, 27-28.

[160] Cfr. *Aen.* 8, 497-499: *Toto namque fremunt condensae litore puppes / signaque ferre iubent; retinet longaevos haruspex / fata canens*.

[161] *Aen.* 8, 503-503.

[162] Quanto alla necessità dell'*inauguratio* per la piena assunzione delle funzioni sacerdotali, gli autori antichi sono pressoché concordi. Cfr., a proposito del *rex sacrorum*: Livio 27, 36, 5; 40, 42, 8-10; Gellio, *Noct. Att.* 15, 17, 1; per le *inaugurationes* dei *flamines maiores*: Gaio, *Inst.* 1, 130; 3, 114; Livio 27, 8, 4; 41, 28, 7; 29, 38, 6; 45, 15, 10; 37, 47, 8; Macrobio, *Sat.* 3, 13, 11; per i pontefici e gli auguri: Cicerone, *Brut.* 1; Livio 27, 36, 5; 30, 26, 10; Dionigi d'Alicarnasso 2, 73, 3.

[163] Livio, 1, 18, 8-10. Gli studiosi sono divisi riguardo all'antichità della formula, e quindi, circa la possibilità di utilizzare il modello liviano a proposito degli antichi *reges*. Fra gli studiosi più recenti, si orientano in maniera negativa K. LATTE, *Römische Religionsgeschichte*, cit., p. 141: «Schon daraus ergibt sich, dass die bei Livius (1, 18) für die Inauguration des Numa überlieferte Formel nicht authentisch sei kann»; e A. MAGDELAIN, *Recherches sur l'"imperium". La loi curiate et les auspices d'investiture*, Paris 1968, p. 39: «L'*inauguratio* ne s'applique qu'à une catégorie déterminée de prêtres; elle est comme les *auguria* un acte purement religieux, relevant de la compétence des augures, elle ne concerne pas plus les rois que les magistrats républicains». Contraria l'opinione di U. COLI, *Regnum*, cit., p. 401, il quale scrive: «Dirò intanto che la diffidenza del Mommsen per la descrizione dell'inaugurazione di Numa fatta da Livio non ha ragione d'essere. Che Livio l'abbia ricalcata dal rito che ancora al suo tempo si svolgeva per il *rex sacrorum*, è positivo [...] Se per il *rex sacrorum* si praticava un simile rito, esso non poteva non essere la continuazione dell'antichissimo rito in uso una volta per il *rex optimo iure*». Nello stesso senso, P. DE FRANCISCI, *Primordia civitatis*, cit., pp. 511 ss.; P. CATALANO, *Contributi allo studio del diritto augurale*, cit., pp. 422 ss.; da ultimo J. LINDERSKI, *The Augural Law*, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II, 16, 3, Berlin-New York 1986, pp. 2291 ss.

[164] *Aen.* 8, 524-529. Puntuale analisi del prodigio in W. KÜHN, *Rüstungsszenen bei Homer und Vergil*, in *Gymnasium* 64, 1957, pp. 52 ss.; cfr. anche P. BOYANCÉ, *La religion de Virgile*, cit., p. 98.

[165] Per quanto riguarda la concezione virgiliana di *fatum* si vedano, fra gli altri: C. BAILEY, *Religion in Virgil*, Oxford 1935, pp. 204 ss.; P. BOYANCÉ, *La religion de Virgile*, cit., pp. 39 ss.; M. RUCH, *Le destin dans l'Énéide: essence et réalité*, in AA.VV., *Vergiliana*, a cura di H. Bardon - R. Verdière, Leiden 1971, pp. 313 ss.; W. PÖTSCHER, *Das römische Fatum. Begriff und Verwendung*, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II, 16, 1, Berlin-New York 1978, pp. 409 ss.; D. FASCIANO, *Il concetto di Fatum nell'Eneide*, in *Rivista di cultura classica e medioevale* 26, 1984, pp. 65 ss.; J.-L. POMATHIOS, *Le pouvoir politique et sa représentation dans l'Énéide de Virgile*, cit., pp. 332 ss.

[166] Vedi, al riguardo, il recente lavoro di sintesi della studiosa belga G. DURY-MOYAERS, *Enée et Lavinium. A propos des découvertes archéologiques récentes, avec une préface de F. Castagnoli*, Bruxelles 1981, pp. 232 ss.; ma cfr. anche B. LIOU-GILLE, *Cultes «héroïques» romaines. Les fondateurs*, Paris 1980,

pp. 120 ss.

[167] *Aen.* 2, 402. Cfr. Servio, *Ad Aen.* 2, 402; E. PARATORE, *Virgilio, Eneide*, I, cit., p. 321.

[168] *Georg.* 4, 357-359.

[169] *Aen.* 6, 264-267. Significativo appare il giudizio di Servio, *Ad Aen.* 6, 264: *plenus locus alta sapientia*; E. NORDEN, *P. Vergilius Maro, Aeneis Buch VI*, Achte, unveränderte Auflage, Stuttgart 1984, pp. 208 s., a proposito del v. 264, ritiene il testo virgiliano un'imitazione di analoghe pause omeriche di riferimento alle divinità ispiratrici; sui versi vedi anche R. G. AUSTIN, *P. Vergili Maronis Aeneidos liber sextus*, Oxford 1977, p. 116; secondo E. PARATORE, *Virgilio, Eneide*, III, cit., p. 251, nel riferimento al *fas* «c'è tutta l'impostazione iniziatica: Virgilio sa e teme di rivelare verità nascoste e non comunicabili».

[170] *Ciris* 2l. Sui problemi critici e testuali posti dal poemetto, di cui è dubbia l'attribuzione a Virgilio, vedi la brillante sintesi di F. R. D. GOODYEAR, v. *Ciris*, in *Enciclopedia Virgiliana*, I, cit., pp. 798 ss.

[171] *Aetna* 173; per lo stato della discussione sull'eventuale attribuzione del poemetto scientifico e didascalico a Virgilio, vedi D. LASSANDRO, v. *Aetna*, in *Enciclopedia Virgiliana*, I, cit., pp. 45 ss.

Rimandano al significato permissivo di *fas*, nonostante l'apparente contraddizione, anche le espressioni negative di *Georg.* 1, 127; *Aen.* 6, 536; 7, 692: poiché in tali contesti si vuole indicare non il concetto imperativo di *nefas*, ma la concreta valutazione della non rispondenza al *fas* di atti o comportamenti determinati. Quanto poi alla differenza tra *nefas* e *non est fas*, valga quello che ha scritto il GIOFFREDI, *Diritto e processo nelle antiche forme giuridiche romane*, cit., p. 28: «E difatti se *nefas* è il non rispettare certi divieti, non è raro il caso che l'attività divenga lecita a seguire certi precetti e certi riti che o permettano di superare il *nefas* o meglio interpretino la volontà divina. Cosicché non le singole prescrizioni, ma l'esigenza positiva di attenersi costituisce il *fas*: il concetto è reso spesso non col dire che l'azione è *nefas*, ma che *non est fas*».

[172] *Aen.* 1, 76-77; su cui vedi il commento di Servio, *Ad Aen.* 1, 77.

[173] *Aen.* 4, 113; cfr. A. S. PEASE, *Publi Vergili Maronis Aeneidos Liber Quartus*, rist. an. Darmstadt 1967, p. 172: «*fas*: commonly used of what is permitted to man in his relations to the gods, but sometimes of what is allowed to a deity in relation to other deities or even to human beings».

[174] *Aen.* 5, 799-802.

[175] Notava già E. NORDEN, *P. Vergilius Maro, Aeneis Buch VI*, cit., p. 142, a conferma della profonda isperazione religiosa del testo virgiliano, che il verbo *parcere* è «*typisch für den Ritualstil des Gebets*»; cfr. anche E. PARATORE, *Virgilio, Eneide*, III, cit., p. 216: «Enea si richiama al concetto basilare della giustizia trascendente; più che mai si profila lo spirito religioso del libro».