

Marta Cerrito

**«Non oportet litigare: sed mansuetum esse ad omnes».
Considerazioni sul valore normativo e religioso
delle paci private**

*«Non oportet litigare: sed mansuetum esse ad omnes».
Considerations on the normative and religious role of peacemaking*

SOMMARIO: 1. Dalla violenza al diritto - 2. «Nolite iudicare ut non iudicemini» - 3. L'esperienza perugina: «manutenere in pace et unitate commune» - 4. Considerazioni conclusive.

ABSTRACT: The aim of this article is to investigate the religious and theological aspects related to the medieval practice of peacemaking. *Pacta de crimine* are legally justified by Roman sources (C. 2,4,18) but they are also characterised by the messianic significance of peace. This paper considers the heritage of classical culture and theology analysing the normative experience of the commune of Perugia.

KEYWORDS: theology, religion, vendetta culture, violence, statute of Perugia, revenge, *pacta de crimine*.

«Die mythische Gewalt ist Blutgewalt
über das bloße Leben um ihrer selbst,
die göttliche reine Gewalt über alles
Leben um des Lebendigen willen.
Die erste fordert Opfer,
die zweite nimmt sie an»¹

1. Dalla violenza al diritto

Le pratiche di pacificazione privata² costituiscono una pagina di grande

¹ «La violenza mitica è violenza sanguinosa sulla nuda vita in nome della violenza; la pura violenza divina sopra ogni vita in nome del vivente. La prima esige sacrifici, la seconda li accetta». W. Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt*, in *Angelus novus. Saggi e frammenti*, Torino 2014, p. 26.

² Data la molteplicità di termini ed espressioni che possono essere ricondotti sotto la generica categoria di pratiche di pacificazione privata, è opportuna una rapida premessa terminologica. Non sempre nelle fonti è possibile cogliere le differenze tecnico-giuridiche alla base della scelta lessicale. Per esempio l'uso del termine *compositio* è genericamente riferito ad ambienti longobardi anche se, unito all'aggettivo *amicabilis*, è molto usato nelle fonti canonistiche per sottolineare lo spirito fraterno e la natura gratuita della composizione. Nelle glosse e nei commenti ai testi di *ius civile* i giuristi prediligono il termine giustiniano di *transactio* per esaltarne la natura *iuris privatorum* e il carattere oneroso. Nelle fonti dottrinarie e statuarie italiane sono frequenti altri lemmi, di rado usati tecnicamente, come *pax*, *concordia*, *parabola* e *tregua*. Nelle fonti spagnole, invece, l'accento viene posto sulla causa ideale dell'accordo e vengono preferite espressioni quali *perdón por precio* (ma anche *avenencia* o *apartamiento*) per indicare il carattere oneroso della concessione o, in alternativa, *perdón gratuito*. La giustificazione romanistica della prassi è contenuta nella costituzione diocleziana C. 2.4.18: «Transigere vel pacisci de crimine capitali excepto adulterio non prohibitum est. In aliis autem publicis criminibus, quae sanguinis poenam non ingerunt, transigere non licet citra falsi accusationem». Per quanto attiene allo strumento transattivo, si rinvia a: C. Bertolini, *Della transazione secondo il diritto romano*, Torino 1900; M.E. Peterlongo, *La transazione nel diritto romano*, Milano 1936; G. Provera - F. Biondo, *Riflessi privatistici dei pacta de crimine*, Milano 1963; G. Melillo, *Transazione (diritto romano)*, in «Enc. dir.», XLIV, Milano 1992; F. Treggiari, *Profili storici della transazione*, in «Sse», CIV (1992); Id., *Transazione (diritto intermedio)*, in «Enc. dir.», XLIV, Milano 1992; S. Parini Vincenti, *La res dubia nella transazione dal diritto comune ai codici: un problema aperto*, in *Amicitiae Pignus. Studi in onore di Adriano Cavanna*, III, Milano 2003, pp. 1745-1793; Ead., *Transactionis causa: studi sulla transazione civile dal tardo diritto comune ai codici*, Milano 2011; M. Bohacek, *Un esempio dell'insegnamento di Berito ai compilatori. Cod. Just. 2.4.18*, in *Studi in onore di Salvatore Riccobono*, I, Palermo 1936, pp. 335-398. La storiografia, non solo giuridica, negli ultimi decenni ha mostrato una crescente attenzione per le paci private soprattutto per quanto riguarda i comuni dell'Italia centro-settentrionale. Per una bibliografia non esaustiva, si vedano: G. Althoff, *Verwandte, Freunde und Getreue: zum politischen Stellenwort der Gruppenbindungen im frühen Mittelalter*, Darmstadt 1990; Id., *Satisfaction: Peculiarities of the Amicable Settlement of Conflicts in the Middle Ages*, in B. Jussen (cur.), *Ordering Medieval Society: Perspectives on Intellectual and Practical Modes of Shaping Social Relations*, Philadelphia 2001; M. Vallerani, *Pace e processo nel sistema giudiziario del comune di Perugia*, in «Quaderni storici», 101 (1999); U. Meier, *Pax et*

importanza della storia del processo penale, quel «serissimo *jeu des cartes*» che Franco Cordero definisce come «ordigno penale» in quanto «teatro, memoria collettiva, festa catartica, con tanti aspetti ambigui, essendo figure speculari delitto e pena³». È opportuno, dunque, volgere lo sguardo proprio al carattere ambiguo del diritto penale sorto in un tempo remoto nel quale la violenza costituisce una virtù e la vendetta un sentimento nobile, il solo in grado di ristabilire l'equilibrio sociale a seguito di un oltraggio⁴. Perché tornare a tempi e testi

tranquillitas: Friedensidee, Friedenswahrung und Staatsbildung im spätmittelalterlichen Florenz, in J. Fried (cur.), *Träger und Instrumentarien des Friedens im hohen und späten Mittelalter*, Sigmaringen 1996; T. Dean, *Vendetta and Peacemaking in Late Medieval Bologna*, in L.A. Knafla (cur.), *Crime, Gender and Sexuality in Criminal Prosecutions*, Westport 2002; V. Rovigo, *Le paci private: motivazioni religiose nelle fonti veronesi del Quattrocento*, in *La pace fra realtà e utopia*, Caselle di Sommacampagna-Verona 2005; S. Kelly Wray, *Instruments of Concord: Making Peace and Settling Disputes Through a Notary in the City and Contado of Late Medieval Bologna*, in «Journal of Social History», 42 n. 3 (2009); I.A. Antón, *The Language and Practice of Negotiation in Medieval Conflict Resolution (Castile-Léon, Eleventh-Thirteenth Centuries)*, in B. Tuten, T. Billado (curr.), *Feud, Violence and Practice: Essays in Medieval Studies in Honor of Stephen D. White*, Farnham 2010; P. Broggio, M.P. Paoli (curr.), *Stringere la pace: teorie e pratiche della conciliazione nell'Europa moderna (secoli XV-XVIII)*, Roma 2011; J. Benham, *Peacemaking in the Middle Ages: Principles and Practice*, Manchester 2011; C. Casanova, *La giustizia criminale a Bologna: reati, condanne e grazie*, in *Grazia e giustizia figure della clemenza fra tardo medioevo ed età contemporanea*, Bologna 2011; K. Jansen, *Pro bono pacis: Crime, Conflict and Dispute Resolution. The Evidence of Notarial Peace Contracts in Late Medieval Florence*, in «Speculum» 88 n. 2 (2013); Id., *Peacemaking, Performance and Power in Thirteenth-Century San Gimignano*, in K. Jansen, G. Geltner, A. Lester (curr.), *Center and Periphery: Studies on Power in the Medieval World of Honor of William Chester Jordan*, Leiden 2013; J.A. Palmer, *Piety and Social Distinction in Late Medieval Roman Peacemaking*, in «Speculum», 89, n. 4 (2014); A. Padovani, *Violenza e paci private in una città di Romagna: Imola nel Quattrocento*, in «Historia et ius» 11 (2017) paper 13; G. Kumhera, *Promoting Peace in Medieval Siena: Peacemaking Legislation and Its Effects*, in A. Classen, N. Margolis (curr.), *War and Peace: Critical Issues in European Societies and Literature, 800-1800*, Berlin 2011; Id., *The Benefits of Peace. Private Peacemaking in Late Medieval Italy*, Leiden 2017; M. Cerrito, *Pena negoziata e arbitrium iudicis. Le transazioni criminali nel Regnum Siciliae (secc. XIII-XV)*, Bologna 2020; P. Broggio, *Governare l'odio. Pace e giustizia criminale nell'Italia moderna (secoli XVI-XVII)*, Roma 2021.

³ F. Cordero, *Criminalia. Nascita dei sistemi penali*, Roma-Bari 1985.

⁴ A partire dagli anni Cinquanta del secolo scorso, la dottrina ha elaborato un suggestivo criterio di identificazione di tali modelli societari in relazione ai valori presentati dai poemi omerici e dalle tragedie della Grecia classica. Dalla lettura dei primi si delinea una società fondata sulla considerazione sociale, la cosiddetta *società della vergogna*, nella quale la virtù e la giustizia si realizzano solo attraverso l'approvazione pubblica. Non si è *agathòì* se non lo decide il contesto sociale. Dalle tragedie greche, al contrario, emerge un rapporto tra virtù e giustizia ben più articolato e complesso che rende quella tragica una *società della colpa*. La giustizia si astraie dalla competizione e dal confronto con gli altri soggetti ma diviene una questione individuale, interna all'agente. L'espressione *shame culture* si deve all'antropologa Ruth Benedict che la coniò, in un saggio pubblicato nel 1946, in riferimento alla cultura

tanto remoti? Lo storico ma soprattutto il giurista devono rivolgere agli antichi quelle domande sul presente alle quali si può cercare di rispondere solo a tragica distanza. Tale esigenza si fa più urgente soprattutto quando al centro della riflessione storica vi è il diritto e il suo rapporto con il potere. Se si considera come patrimonio culturale europeo – con le parole del pontefice Benedetto XVI – l'incontro tra «la fede in Dio di Israele, la ragione filosofica dei Greci e il pensiero giuridico di Roma⁵» non si può non tornare a tale momento poiché fondamentale per la determinazione dei criteri e dei confini del diritto.

A porre l'accento su questo drammatico rapporto tra violenza e diritto, ben prima della letteratura giuridica, è un grande testo tragico: protagonista assoluta dell'Orestea di Eschilo è la violenza, una violenza antica, carica di rancori che, in tutta la loro brutalità, si manifestano nella ricerca e nella realizzazione della vendetta. Se, però, da una parte la vendetta estingue l'odio, dall'altra ne fa sorgere di nuovi che, inevitabilmente, esigeranno una nuova vendetta affinché si riesca a ottenere giustizia. La tragicità della vendetta è racchiusa proprio nel suo carattere infinito, nell'impossibilità di dire l'ultima parola, di *ius dicere*. È nella terza tragedia, le Eumenidi, che tale tragicità viene superata. La cultura della vendetta viene fatta propria e trasformata in pena retributiva dal regno del diritto. Oreste è perseguitato dalle Erinni, le dee ctonie che incarnano la cultura della vendetta, affinché egli sconti la pena per aver ucciso la madre Clitennestra vendicando suo padre Agamennone per ordine di Apollo. Oreste chiede alla dea Atena di proteggerlo e di aiutarlo a sfuggire a questa atroce vendetta. La dea afferma di non poter giudicare il suo caso personalmente ma, per garantire giustizia e riportare la pace nella *pólis*, istituisce il primo tribunale ateniese: l'Areopago. Eschilo descrive il processo che si svolge secondo le regole decise dalla dea Atena: le Erinni accusano Oreste del matricidio e chiedono, sulla scorta della cultura di cui sono il simbolo, una nuova vendetta. La decisione finale non si limita a dirimere la controversia decidendo della sola fattispecie dedotta in giudizio ma vede contrapporsi due concezioni di giustizia: quella della cultura della vendetta da una parte e quella della pacificazione e della cooperazione cittadina dall'altra. La dea Atena non concede a Oreste la grazia, ma decide di trasformare l'antica giustizia vendicativa in una giustizia nuova fatta di pace e basata sul *lógos* poiché il diritto, per potersi affermare e per poter imporre la propria autorità, ha bisogno della violenza che intende combattere, di farla

giapponese. Si rinvia a: R. Benedict, *The Chrysanthemum and the Sword: Patterns of Japanese Culture*, Boston 1946; E. R. Dodds, *The Greek and the irrational*, Berkeley - Los Angeles 1951; F. Cordero, *Riti e sapienza del diritto*, Bari 1981; M. R. Creighton, *Revisiting Shame and Guilt Cultures: a forty-year pilgrimage*, in «Ethos», vol. 18, n. 3 (1990), pp. 279-307.

⁵ Si cita dal discorso tenuto da papa Benedetto XVI il 22 settembre 2011 presso il Reichstag di Berlino.

propria trasformandola e riconducendola entro i confini da lui stesso tracciati.

Vi è un'altra narrazione, ancora una volta letteraria, che descrive e rappresenta in maniera efficace questo stretto legame tra giustizia e vendetta, tra pace e inimicizia: la descrizione dello scudo di Achille. Si tratta del celebre passo dell'*Iliade* nel quale sono descritte le scene incise da Efesto sullo scudo che sta forgiando per l'eroe acheo. Tra queste una è particolarmente significativa: vi sono due città, la prima in tempo di guerra, la seconda in tempo di pace.

E v'era del popolo nella piazza raccolto: e qui una lite
sorgeva: due uomini leticavano per il compenso
d'un morto; uno gridava d'aver tutto dato,
dichiarandolo in pubblico, l'altro negava d'aver niente avuto:
entrambi ricorrevano al giudice, per aver la sentenza,
il popolo acclamava ad entrambi, di qua e di là difendendoli;
gli araldi trattenevano il popolo; i vecchi
sedevano su pietre lisce in sacro cerchio,
avevano tra mano i bastoni degli araldi voci sonore,
con questi si alzavano e sentenziavano ognuno a sua volta;
nel mezzo erano posti due talenti d'oro,
da dare a chi di loro dicesse più dritta giustizia⁶.

Riprendendo le categorie di Hans Blumenberg, il mito in quanto metafora

⁶ Si cita da: Omero, *Iliade*, (tr.it.) R. Calzecchi Onesti, Torino 1990, p. 669, vv. 409-508. Nel corso del XVIII libro dell'*Iliade* di Omero la narrazione si interrompe per lasciare spazio a un celebre passo del poema epico: la descrizione della costruzione e preparazione dello scudo di Achille. Il processo rappresentato nello scudo ha giuridicamente un valore ulteriore in relazione al tema delle paci private dal momento che la controversia dedotta in giudizio attiene all'avvenuto pagamento di una *poiné* come pena alternativa per un caso di omicidio. Da una parte si trova un uomo che si rivolge al tribunale affermando di aver pagato una composizione pecuniaria in sostituzione della pena prevista per l'omicidio perpetrato e porta a testimonianza di ciò il popolo, dall'altra la famiglia della vittima sostiene di non aver ricevuto alcun pagamento ed esprime l'intenzione di realizzare la vendetta privata. La scena è interessante sotto due punti di vista: in primo luogo mostra come, in un momento temporalmente indeterminabile, fosse consolidata la pratica di comporre privatamente la lite evitando, dunque, il sorgere di faide e infinite vendette all'interno della comunità cittadina. In secondo luogo il tribunale non è chiamato a pronunciarsi su una questione di merito poiché oggetto del giudizio non è la colpevolezza dell'omicida ma se l'obbligazione criminale sia stata o meno adempiuta e se quindi la vendetta sia lecita o meno. In caso di accoglimento della richiesta dell'attore la pronuncia avrebbe rappresentato un chiaro avviso alla famiglia della vittima che un eventuale ricorso alla vendetta avrebbe permesso una contro-vendetta. Nel caso contrario, invece, il verdetto avrebbe riconosciuto la legittimità della vendetta la cui realizzazione non avrebbe costituito un fatto privato, bensì un uso legittimo e pubblico della violenza esercitata dalla parte lesa. Su questioni squisitamente giuridiche, si rinvia a: H.J. Wolff, *The origin of judicial litigation among the greeks*, in «Traditio», IV (1946), pp. 34-49.

assoluta riesce non solo a descrivere e ricostruire la complessità di un fenomeno, ma a darne anche una spiegazione diffusa⁷. La pace sociale e il senso stesso della collettività sono cristallizzate nell'immagine del processo, paradigma di un diritto non riducibile a mera imposizione della regola (per definizione generale e astratta) ma procedura razionale destinata, per vocazione, a conciliare e pacificare. La forza unificante del diritto non solo è riconosciuta, ma è esaltata sino a farsi causa della *pólis*. In questo senso, non stupisce che, in tempi ben più maturi, Cicerone affermi che «il popolo non è un insieme di uomini associato in qualsiasi modo, ma un insieme di uomini raccolto per utilità comune e con consenso del diritto. La prima causa di questo riunirsi non è tanto la debolezza, quanto una specie di istinto associativo naturale: il genere umano non è infatti né singolare né solitario»⁸. In questo senso, nel XII secolo, un'opera di matrice bolognese arriva ad affermare che «il popolo è l'insieme di una moltitudine (di uomini) che vive regolata dal diritto e che se non vivesse secondo il diritto non sarebbe popolo»⁹.

L'incontro tra mondo classico e normatività, nella sua accezione più

⁷ Tale discorso può essere efficacemente espresso con la parola tedesca *Unbefragbarmachung* il cui significato può essere individuato in «rendere indomandabile, non-questionabile». Il mito, sostiene Blumenberg, non deve rispondere ad alcuna domanda di natura storica, filosofica o religiosa, la narrazione mitologica rende superflua qualunque tipologia di domanda producendo una spiegazione diffusa. «Il fatto che i miti cosmogonici abbiano ancora il loro fascino nel tempo delle cosmogonie articolate teoreticamente non può dipendere dal loro statuto quali risposte alla domanda teoretica sulla nascita del mondo; tale fatto dipende invece dall'insorgenza di domande tanto enormi quanto elementari che rimangono prive di risposta con una teoria sull'origine del mondo e appartengono piuttosto al tipo della grande domanda leibniziana «cur potius aliquid quam nihil». Per noi è talmente ovvio che la scienza abbia imparato a non porre affatto domande alle quali preveda di non poter rispondere coi propri mezzi, che non dovrebbe colpirci la disinvoltura con cui il mito corre sull'orlo dell'abisso aperto da queste domande senza che esse gli siano state poste. La storia di Prometeo non risponde a nessuna domanda sull'uomo, però sembra racchiudere tutte le domande che possono essere poste su di lui.» Così: H. Blumenberg, *Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotential des Mythos*, in M. Fuhrmann (cur.), *Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption*, in «Poetik und Hermeneutik», IV, München 1971, pp. 34 ss; tr. it. G. Leghissa (cur.), *Il futuro del mito*, Milano 2002, pp. 83 ss.

⁸ «... Populus autem non omnis hominum coetus quoquo modo congregatus, sed coetus multitudinis iuris consensu et utilitatis communione sociatus. Eius autem prima causa coeundi est non tam inbecillitas quam naturalis quaedam hominum quasi congregatio: non est enim singulare nec solivagum genus hoc». Così: Cicerone, *De re publica*, 1, 25, 39.

⁹ «Populus est collectio multorum ad iure vivendum, quae nisi iure vivat, non est populus». Si veda: *Excerpta de verbis quibusdam legalibus ex cod. ms. taurinensi D, V. 19*, in F. Patetta (cur.), *Scripta anecdota glossatorum* II, (Bononiae, in aedibus Petri Virano olim Fratrum Treves 1892), p. 131.

generale, è un momento fondamentale e (soprattutto) fondativo della cultura giuridica occidentale a partire dal quale l'elemento filosofico-teologico del diritto si manifesta in tutta la sua attualità e urgenza non tanto come ricerca delle origini (di norme o di istituti), ma nel rapporto (spesso conflittuale) tra gli uomini, in quanto singole entità, e il diritto, inteso come manifestazione del potere umano e divino¹⁰.

2. «*Nolite iudicare ut non iudicemini*»¹¹

L'insegnamento messianico contenuto nel Discorso delle Montagna¹², precepto ampiamente ripreso da Paolo di Tarso, ha giocato un ruolo decisivo non solo nella nascita del diritto della Chiesa ma anche nel processo di formazione

¹⁰ In questo senso di particolare interesse è la ri-lettura di Giorgio Agamben del frammento 169 di Pindaro, la più antica formulazione del principio secondo cui la sovranità appartiene alla legge. «(...) in Esiodo tuttavia il *nómos* è il potere che divide violenza e diritto (...) in Pindaro – e questo è il nodo che egli lascia in eredità al pensiero politico occidentale, e che fa di lui, in un certo senso, il primo grande pensatore della sovranità – il *nómos* sovrano è il principio che, congiungendo diritto e violenza, li rischia nell'indistinzione. In questo senso, il frammento pindarico sul *nómos basileús* contiene il paradigma nascosto che orienta ogni successiva definizione della sovranità: il sovrano è il punto di indifferenza fra violenza e diritto, la soglia in cui la violenza trapassa in diritto e il diritto in violenza.» Così: G. Agamben, *Homo Sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino 1995, pp. 37-38. Il rapporto ambivalente tra la violenza, realizzata dai privati, e la giustizia, egemonicamente esercitata dal soggetto pubblico, è il cuore del problema ideologico connesso ai *pacta de crimine*. Nel momento in cui la città devolve ai privati la risoluzione delle controversie criminali guarda al *delinquens* come nemico della parte lesa. Il nemico presuppone uno stato di inimicizia che non attiene ai rapporti interni alla società risolvibile privatamente. Quando, invece, l'autorità pubblica interviene attivamente nella risoluzione dei conflitti criminali (divenendo titolare di un diritto leso dall'atto criminoso) lo sguardo nei confronti del reo cambia del tutto: egli non è più un nemico, in quanto tale escluso dalla *res publica*, ma diviene criminale, colui che non rispetta la legge dei cittadini, e per questo motivo problema della (e nella) comunità. La criminalità nasce nella collettività ed è compito della collettività stessa trovarne un rimedio, un antidoto. La cultura della vendetta, dunque, adotta un modello di giustizia in cui la violenza è simmetrica: essa si combatte realizzando la medesima violenza. Quando però la *communitas* decide di monopolizzare tale violenza la colpevolezza è definita secondo la legge e contro la violenza, il rimedio della repressione dei crimini è regolato dal soggetto pubblico in nome della collettività cui appartengono tanto l'offensore quanto l'offeso. In questo caso è necessario, affinché il sistema mantenga la sua effettività, mantenere uno spazio per la soddisfazione di quell'antico sentimento di vendetta che seppur sopito, tra le pieghe di una giustizia pubblica, continua ad esser presente nelle forme di una giustizia negoziata.

¹¹ Mt. VII, 1, Vulgata.

¹² Mt. V-VII, Vulgata.

dell'idea di giustizia umana intesa come riflesso di quella divina¹³. Gesù esorta a più riprese i suoi a riconciliarsi nelle dispute, a evitare le liti poiché chi perdona il fratello verrà da Dio perdonato.

Se dunque offri il tuo dono sull'altare e lì ti ricordi che tuo fratello ha qualcosa contro di te, lascia lì il tuo dono davanti all'altare e va' prima a riconciliarti con il tuo fratello e poi torna a offrire il tuo dono. Mettiti presto d'accordo con il tuo avversario mentre sei in cammino con lui, affinché l'avversario non ti consegni al giudice e il giudice alla guardia, e tu sia messo in carcere. In verità io ti dico: non ne uscirai finché non avrai pagato fino all'ultimo spicciolo¹⁴.

San Paolo afferma, infatti, che la nuova legge di Cristo ha la capacità di trasformare l'uomo nel profondo poiché «Spiritus autem vivificat¹⁵» ponendosi in netta contrapposizione con l'antica legge della Torah. Rifacendosi ad Agostino, Tommaso d'Aquino¹⁶ spiega come il precetto del *nolite iudicare* non debba essere inteso come condanna assoluta dei tribunali, bensì come avversione nei confronti dei giudizi ingiusti e temerari. Se da una parte, infatti, Cristo insegna a porgere l'altra guancia, dall'altra parte non intende cancellare la *ratio* della legge veterotestamentaria: la giustizia come idea e come fatto deve essere salvaguardata. In questo senso l'Angelico si domanda se la vendetta sia o meno lecita. La risposta non solo è affermativa, ma Tommaso d'Aquino, riprendendo Aristotele, spiega come in ogni uomo esista un'inclinazione naturale a combattere le cose negative; dal momento che le virtù portano l'uomo a perseguire nel debito modo le inclinazioni naturali (che derivano dalla legge naturale) e che ad ogni

¹³ Il tema di grande rilevanza storica è tutt'altro che nuovo all'interesse degli storici e degli storici del diritto. In questa sede, però, il tema dell'influenza più o meno diretta di un insegnamento cristiano nella trasformazione e formazione dei vari modelli di giustizia sarebbe troppo ampio e fuorviante. Sul punto, pertanto, si rinvia a: P. Prodi, *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, Bologna 2000; P. Broggio, *Governare l'odio. Pace e giustizia criminale nell'Italia moderna (secoli XVI-XVII)*, Roma 2021, pp. 285 ss.

¹⁴ Mt. V, 23-26, Vulgata: «Si ergo offeres munus tuum ad altare et ibi recordatus fueris quia frater tuus habet aliquid adversum te, relinque ibi munus tuum ante altare et vade prius reconciliare fratri tuo et tunc veniens offeres munus tuum. Esto consentiens adversario tuo cito dum es in via cum eo ne forte tradat te adversarius iudici et iudex tradat te ministro et in carcerem mittaris. Amen dico tibi non exies inde donec reddas novissimum quadrantem».

¹⁵ 2 Cor. III, 6, Vulgata.

¹⁶ Sul tema, si vedano: R. Bagnulo, *Il concetto di diritto naturale in San Tommaso d'Aquino*, Milano 1983; R.M. Pizzorni, *La filosofia del diritto secondo San Tommaso d'Aquino*, Bologna 2003; J. Vallet De Goytisolo, *Profili giuridici del diritto naturale in San Tommaso d'Aquino*, in E. Ancona - G. De Anna (curr.), *Il tomismo giuridico del XX secolo. Antologia di autori e testi*, Torino 2015, pp. 194-209; G. A. Nobile Mattei, *Il Vangelo e la spada. La giustificazione della legge e del processo nella Canonica criminalis praxis di Pietro Follerio*, in «Historia et Ius», XX (2021), paper 17, pp. 8-13.

inclinazione naturale corrisponde una speciale virtù: la *vindicatio* è una virtù¹⁷. Come ogni virtù anche la vendetta deve essere esercitata in base al principio del giusto mezzo: non per nuocere, ma con l'intenzione di eliminare il male. Nell'esercizio della vendetta, quindi, deve sempre essere considerata l'intenzione. Qualora l'intenzione miri al male del colpevole, così da trovarvi soddisfazione, la vendetta è illecita poiché rallegrarsi del male è proprio dell'odio. Al contrario, se l'intenzione di chi aspira alla vendetta tende all'*emendatio* o alla *cohibitio peccatis*, all'*honor Dei* o alla *conservatio Iustitiae*, allora la vendetta può esser considerata lecita.¹⁸

3. L'esperienza perugina: «manutenere in pace et unitate commune»

L'istituto giuridico delle paci private viene molto spesso considerato non solo un retaggio altomedievale ma anche uno strumento squisitamente extra-processuale. Parlare di pace privata o di concordia in questi termini porta inevitabilmente a collocare tali atti in un ambito extra-giudiziale, equiparandoli a

¹⁷ Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, Romae, 1773, t. VI, secunda secundae, q. CVIII, art. 2, pp. 136-137: «Respondeo dicendum quod, sicut philosophus dicit, in II Ethic., aptitudo ad virtutem inest nobis a natura, licet complementum virtutis sit per assuetudinem vel per aliquam aliam causam. Unde patet quod virtutes perficiunt nos ad prosequendum debito modo inclinationes naturales, quae pertinent ad ius naturale. Et ideo ad quamlibet inclinationem naturalem determinatam ordinatur aliqua specialis virtus. Est autem quaedam specialis inclinatio naturae ad removendum nocumenta, unde et animalibus datur vis irascibilis separatim a vi concupiscibili. Repellit autem homo nocumenta per hoc quod se defendit contra iniurias, ne ei inferantur, vel iam illatas iniurias ulciscitur, non intentione nocendi, sed intentione removendi nocumenta. Hoc autem pertinet ad vindicationem, dicit enim Tullius, in sua rhetorica, quod vindicatio est per quam vis aut iniuria, et omnino quidquid obscurum est, idest ignominiosum, defendendo aut ulciscendo propulsatur. Unde vindicatio est specialis virtus».

¹⁸ Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, Romae, 1773, t. VI, secunda secundae, q. CVIII, art. 1, pp. 134-135: «Respondeo dicendum quod vindicatio fit per aliquod poenale malum inflictum peccanti. Est ergo in vindicatione considerandus vindicantis animus. Si enim eius intentio feratur principaliter in malum illius de quo vindictam sumit, et ibi quiescat, est omnino illicitum, quia delectari in malo alterius pertinet ad odium, quod caritati repugnat, qua omnes homines debemus diligere. Nec aliquis excusatur si malum intendat illius qui sibi iniuste intulit malum, sicut non excusatur aliquis per hoc quod odit se odientem. Non enim debet homo in alium peccare, propter hoc quod ille peccavit prius in ipsum, hoc enim est vinci a malo, quod apostolus prohibet, Rom. XII, dicens, noli vinci a malo, sed vince in bono malum. Si vero intentio vindicantis feratur principaliter ad aliquod bonum, ad quod pervenitur per poenam peccantis, puta ad emendationem peccantis, vel saltem ad cohibitionem eius et quietem aliorum, et ad iustitiae conservationem et Dei honorem, potest esse vindicatio licita, aliis debitis circumstantiis servatis».

contratti *iuris privatorum* contrapposti alla sentenza pubblica che, ragionando in termini moderni, rappresenta la fisiologica conclusione di un procedimento penale¹⁹. Concettualizzazioni di questo tipo, però, non sono applicabili alle procedure dei tribunali comunali del XIII e XIV secolo tanto per ragioni di natura sostanziale quanto procedurale.

In primo luogo la concordia, pur rimanendo un atto bilaterale condizionato dalla *voluntas* dei singoli, doveva essere confermata, a volte giurata, nelle mani del podestà, il quale valutava se conferirle o meno rilevanza processuale²⁰. In secondo luogo si deve specificare che la pace, da un punto di vista meramente rituale, rappresentava una delle possibili conclusioni del procedimento al pari di una sentenza. La pace non può, e non deve, essere interpretata solo come strumento processuale, al contrario essa è inserita in un sistema complesso caratterizzato da una pluralità di fattori, tanto religiosi²¹ quanto politici, che necessariamente confluiscono e condizionano la disciplina *stricto sensu* giuridica. In questo senso la struttura e la concezione delle previsioni statutarie del comune di Perugia in materia di paci private si mostrano particolarmente indicative.

In merito alla produzione statutaria del comune di Perugia la fonte più antica²², conservata integralmente, è lo statuto del 1279²³, il quale dedica un

¹⁹ Sulla natura privata dell'atto di pacificazione si veda: M. Vallerani, *Pace e processo nel sistema giudiziario del comune di Perugia*, in «Quaderni storici», 101 (1999), il quale sottolinea come «per capire il ruolo processuale della pace sia necessario (...) tenere presente questo contesto fatto di pluralità di linguaggi e di trasmissioni di significati (...) un contesto che attenua drasticamente il contrasto, apparente, fra l'atto bilaterale "privato" e il potere decisionale del giudice comunale (...)» p. 318.

²⁰ Al riguardo si rinvia ad un provvedimento sulle paci non scritte, presente in V. Ansidei, *Regestum reformationum Communis Perusii ab anno MCCLVI ad annum MCCC*, Perugia 1935 pp. 253- 254.

²¹ Circa la spiccata connotazione religiosa della pace nel comune di Perugia, si vedano: A. Frugoni, *Sui flagellanti del 1260*, in «Bullettino dell'Istituto storico italiano per il Medioevo», 75 (1963), pp. 211 ss; J. Grundman, *The Popolo at Perugia (1130-1309)*, Perugia 1992; M. Vallerani, *Movimenti di pace in un comune di Popolo. I flagellanti di Perugia nel 1260*, in «Bollettino della Deputazione di storia patria per l'Umbria», 2004; Id., *Pace e processo nel sistema giudiziario del comune di Perugia*, in «Quaderni storici», 101 (1999).

²² Lo statuto di Perugia del 1279 si cita da: Statuto del Comune di Perugia del 1279, 2 volumi, Perugia 1996, vol. I, Testo edito da S. Caprioli; vol., II, A. Bartoli Langeli (cur.), Descrizioni e indici. Edizione nella quale è inserito anche lo Statuto del 1285.

²³ Gli statuti conservati nell'Archivio di Stato di Perugia coprono un arco temporale che va dal 1279 agli anni venti del 1500. Sul punto si vedano: J. Grundman, *The popolo at Perugia (1139-1309)*, Perugia 1992; V. Ansidei, *Regestum reformationum comunis Persusii ab anno MCCLVI ad annum MCCC*, Perugia 1935; R. Abbondanza, *Gli statuti perugini dal 1279 al 1342 e il ritrovamento del primo rilevante frammento della redazione statutaria latina del 1342*, in *Storia e arte in Umbria nell'età comunale. Atti del VI Convegno di studi umbri, Gubbio, 26-30 Maggio 1968*, Perugia 1971,

numero considerevole di capitoli alla pace, sottolineando tanto la sua funzione connessa all'obiettivo politico del comune, quanto la sua rilevanza di strumento giuridico in senso stretto. Gli statuti immediatamente successivi a quello del 1279 non sono giunti se non incompleti e, tra quelli conservati presso l'Archivio di Stato di Perugia, l'esemplare cronologicamente più prossimo, posseduto integralmente, è lo statuto del 1342²⁴. La particolarità di questo apparato statutario è innanzitutto quella di essere redatto in volgare, una scelta dettata da ragioni di natura politica, e di raccogliere, in un unico testo, gli *statuta communis, populi et artium*²⁵. Essendo trascorsi quasi settanta anni dallo statuto del 1279 e presentando, quello del 1342, caratteristiche formali innovative, verrebbe automatico immaginare una radicale trasformazione delle disposizioni in tema di *pacta de crimine*. Così non è, o meglio, le norme risultano essere costruite sul modello precedente, con alcune modifiche che attengono non tanto ad un radicale stravolgimento della disciplina, quanto ad alcune settoriali specificazioni. È questo il motivo fondamentale per cui si sceglie di analizzarli contestualmente, in modo da operare una comparazione quasi letterale delle singole rubriche. Al fine di dare conferma a quanto detto in precedenza circa il significato che la pace assume nel contesto comunale, si analizzeranno, in via preliminare, alcuni capitoli di questi statuti che non appartengono alla *sedes materiae* processual-penalistica, ma che disciplinano la struttura e i soggetti politico-sociali del comune perugino, per passare in seguito alla comparazione della disciplina delle singole fattispecie di reato. La lettura del proemio²⁶ allo statuto del 1279, dato il suo carattere

pp. 855-868; J. Grundman, *Guida allo studio degli statuti medievali perugini, con particolare riferimento ai frammenti statutari costituenti il codice numero dodici dell'Archivio di Stato di Perugia*, in «Bollettino della deputazione di storia patria per l'Umbria», XCV (1998); E. Bellini, *L'università a Perugia negli statuti cittadini (secoli XIII-XVI)*, Perugia 2007.

²⁴ Lo statuto di Perugia del 1342 si cita da: M. S. Elsheikh (cur.), *Statuto del comune e del popolo di Perugia del 1342 in volgare*, Perugia 2000.

²⁵ Sulle ragioni socio-culturali che portarono alla redazione in volgare dello statuto, si vedano: P. Pimpinelli (cur.), *Perugia milletrecento quarantadue. Atti dell'incontro interdisciplinare di studio sul tema "Il volgare perugino del Trecento e lo statuto cittadino del 1342"*, in «Bollettino della Deputazione di storia patria per l'Umbria», XCV (1998), pp. 238 ss.; E. Bellini, *L'università a Perugia negli statuti cittadini (secoli XII-XIV)*, Perugia 2007, pp. XVI ss. Si veda anche: R. Abbondanza, *Gli statuti perugini dal 1279 al 1342 e il ritrovamento del primo rilevante frammento della redazione statutaria latina del 1342*, in *Storia e arte in Umbria nell'età comunale, Atti del VI convegno di studi umbri, Gubbio, 26-30 Maggio 1968*, Perugia 1971, II, pp. 855-868.

²⁶ Statuto...1279, Proemio: «(...) Cunctipotens eterne Deus, concordia mundi, qui pacem tribuis, qui facis omne bonum, tu salvare velis urbem, quam mentio fertur militie florem, tu populique, Deus; et, pater alme, tuum numen cognoscere prebe Christicolisque tuis scandere lucis iter. Urbs Perusina tibi subsit, pax unica mundi; Ecclesiam niscat da sibi teque tuam». Si noti come non sia presente, nell'introduzione allo statuto del 1342, una speculare

fortemente religioso, si mostra suggestiva poiché, a più riprese, in forma di preghiera chiede *pacem et veram concordiam* per i singoli abitanti e per l'intera comunità cittadina, ponendo dunque la pace e la concordia sociale come obiettivi fondanti l'organizzazione cittadina. Passando, invece, alle previsioni normative in tema di autorità e diritto pubblico di particolare rilevanza per lo statuto del 1279 sono il capitolo X²⁷ rubricato *Qualiter potestas suum debeat facere iuramentum*, e il capitolo 7²⁸ del libro I, per lo statuto trecentesco, dal titolo *Del saramento da prestare per la podestade e per lo capetanio*. Il capitolo dello statuto in volgare sembrerebbe essere quasi la traduzione letterale di quello latino dal momento che in entrambi i termini pace²⁹ e concordia vengono usati con significati distinti: il primo per indicare la concordia sociale quale obiettivo fondamentale dell'operato del Podestà e del Capitano; il secondo per indicare la pace privata, intesa come strumento-documento giuridico, sorta nell'ambito di un processo criminale. Le norme mostrano come l'istituto giuridico della concordia venga normativamente concepito come strumento nelle mani dell'autorità pubblica per *manutenere in pace* (*defendere e mantenere en pace*) il comune dal momento che la concordia della collettività non potrà realizzarsi senza che prima non sia stata raggiunta la pace tra i singoli membri di questa. La considerazione e l'importanza assunte dai *pacta de crimine* nella realtà perugina si mostrano in modo chiaro dalla lettura delle disposizioni relative alla fattispecie criminosa di pace infranta, disciplinate nello statuto del 1279 al capitolo LIV³⁰, rubricato *Qualiter pax et concordia observetur et*

invocazione.

²⁷ Statuto...1279, 10, *Qualiter potestas suum debeat facere iuramentum*: «Ego potestas communis Perusii iuro (...) toto posse salvare et defendere et manutere in pace et unitate et bono statu totum commune civitatis et comitatus Perusii; (...) Et exbannitos communis Perusii pro maleficiis, traditores et proditores capi facere et eos captivos faciam detineri, donec condemnationem de eis factam solverint. Et maleficia secundum statuta et ordinamenta communis et populi Perusii punire, nec alicui studiose nocere per me et meam familiam. Operam dabo de concordia facienda inter partes, nisi demum per partes steterit (...)».

²⁸ Statuto...1342, I, 7, *Del saramento da prestare per la podestade e per lo capetanio*: «Noie podestade e capetanio del comuno e del popolo de Peroscia e ciascuno de noie giuramo corporalmente (...) a tucto podere salvare, defendere e mantenere en pace, unetade e buono stato tucto el comuno e 'l popolo de la citade (...) Uopra daremo de la concordia enfra le parte, se non finalmente per la parte starà (...)»

²⁹ La medesima distinzione nominalistica tra pax e concordia si riscontra anche nei capitoli: 13 *De iuramento notariorum potestatis* e 99 *De iuramento notariorum iudicum*.

³⁰ Statuto...1279, 54, *Qualiter pax et concordia observetur et rumpentes eam puniantur*: «Finem, pacem, atque concordiam osculo pacis factas vel faciendas inter aliquos de civitate et districtu Perusii potestas et capitaneus faciant perpetuo et inviolabiliter observari. Et si quem vel si quos frangentem vel frangentes pacem invenerint, eum vel eos in perpetuum bannum ponant, et ipso iure sint perpetuo forbanniti, de quo non possint aliqua causa seu aliquo modo trahi.

rumpentes eam puniantur, e in quello del 1342 al capitolo 131³¹ del libro III dal titolo *Del rompente la pace*. La rottura di una pace privata³², sia essa una tregua preventiva o una *pax de maleficiis* ottenuta dopo la consumazione del reato, è sanzionata da entrambi gli statuti con il bando perpetuo e la distruzione dei beni, dal momento che questo reato è avvertito dalla comunità cittadina come uno dei più gravi che possano essere commessi. Proprio per questo motivo, statuiscono anche che qualunque forma di transazione, volta ad evitare la pena, *non valeat* in modo da sanzionare la gravità del reato con una pena irrevocabile³³. Strettamente connesse a questo principio si vedano la rubrica CCCXIV³⁴, dal titolo «Qualiter potestas et capitaneus faciant observari paces et concordias» e il capitolo numero 132³⁵, contenuto nel III libro dello statuto volgare e rubricato

(...) Et si qua concordia fieret cum illo qui pacem fregerit de ipsa pace rupta, intra octo dies post pacem fractam, non valeat nec teneat (...).

³¹ Statuto...1342, III, 131, *Del rompente la pace*: «La fine, la pace e la concordia per bascio de bocca facta ovveroké se farà entra alcune de la cità overo destrecto de Peroscia, la podestà e 'l capetanio facciano perpetualmente osservare. E se alcuno overo alcune rompente overo rompente la pace troveronno, esso overo esse en perpetuo bando ponano e per essa ragione siano perpetualmente sbandite, del quale per alcuna cagione non se possano rebandire overo per alcuno modo trare. (...) 4. E se alcuna concordia con culuie se fecesse, el quale pace romperà, d'essa pace franta overo ropta entra octo di po' la pace rocta, non vaglia nè tenga. E quisto aggia luoco en quignunque luoco overo en quignunque parte romperà alcuno la pace, onde appaia piubeco stromento overo confessione denante a iudece overo podestà o capetanio facta».

³² In V. Ansdei, *Regestum reformationum Communis Perusii ab anno MCCLVI ad annum MCCC*, Perugia 1935, pp.253-254, si veda come il Podestà chiedeva al Consiglio se fosse lecito punire colui che avesse rotto una pace non scritta nello stesso modo con cui si sanzionava la rottura della pace scritta: «cum multe paces facte sint de quibus non invenitur publicum instrumentum, nec Statutum videtur imponere penam frangentibus pacem nisi illi (...) qui pacem fregerint, de qua constaret instrumentum (...)». Il Consiglio risponde dicendo che «super hoc habeantur sapientes iuris qui debeant videre».

³³ Compito di vigilare sul rispetto e il mantenimento delle *concordiae osculo pacis factae* spettava al Podestà ed al Capitano, in armonia con quanto sancito dai loro giuramenti. Le autorità pubbliche avevano funzione fondamentale, non solo nella fase patologica e repressiva ma soprattutto spettava loro favorire la stipulazione di paci anche attraverso campagne di pacificazioni collettive finalizzate a rafforzare la solidarietà sociale del comune.

³⁴ Statuto...1279, 314, *Qualiter potestas et capitaneus faciant observari paces et concordias*: «Potestas et capitaneus teneantur omnes paces et concordias, factas hactenus inter homines civitatis et districtus Perusii, de maleficiis et occasione maleficiorum vel alia qualibet, ratas et firmas habere; et eas facere inviolabiliter observari. Et similiter potestas et capitaneus temantur inquirere omnes homines civitatis et districtus Perusii qui habent discordias ad invicem; et dare consilium, auxilium (...) qualiter ad discordiam reducantur (...)».

³⁵ Statuto...1342, III, 132, *Ke le pace siano avute rate per la podestà e per lo capetanio*: «La podestà e 'l capetanio siano tenute tucte le pace e le concordie facte en qua derieto e ke se faronno tra

«Ke le pace siano avute rate per la podestà e per lo capetanio». In entrambe le disposizioni il legislatore pone l'accento sulla rilevanza pubblica che la pace privata ricopre nel contesto comunale, al punto da imporre al podestà, e poi anche al capitano, il dovere di assicurare alla città che le paci fatte vengano rispettate dai soggetti stipulanti. Nella seconda parte della rubrica gli statuti prevedono un ulteriore compito per i magistrati: *inquirere omnes homines civitatis et districtus Perusii qui habent discordias* al fine di favorire una riappacificazione.

Passando alla disciplina processuale la norma fondamentale, per lo statuto duecentesco, è il capitolo CCCXIII³⁶ rubricato «De quibus maleficiis potestas et capitaneus non faciant punitionem» dalla lettura del quale si nota come la stipulazione di una pace privata avesse la forza non solo di far evitare al reo la pena prevista, ma anche di concludere il procedimento penale già iniziato. L'efficacia di tale strumento era molto ampia dato che il legislatore prevedeva solo una serie molto ridotta di eccezioni, costituite dalle fattispecie criminose più gravi, la cui risoluzione non era ammessa privatamente. I *pacta de crimine*, però, operavano nel contesto processuale a una condizione: la *charta pacis* doveva essere presentata in giudizio *intra octo dies post factam accusationem*, in caso di imputato contumace, o *intra octo dies a litis tempore contestate*, nel caso contrario. L'ipotesi di presentazione tardiva non è prevista dallo statuto (data la perentorietà dei termini) per cui l'eventuale carta, presentata oltre gli otto giorni, doveva essere considerata *tamquam non esset*. La corrispondente norma dello statuto del 1342 è rubricata «De le concordie» al capitolo 44³⁷ del libro III. Si noti come, nel primo

gli uomene de la cità e del destrecto de Peroscia de malefitie e per cagione de malefitie e per altra ciascuna rate e ferme avere e esse fare non esorçevelemente oservare. 2. Simelemente la podestà e capetanio siano tenute enquirire contra tucte gl'uomene de la cità e distrecto de Peroscia glie quaglie aggionno assieme discordie e dare consiglio (...) como a concordia se reducano (...).

³⁶ Statuto...1279, 313, *De quibus maleficiis potestas et capitaneus non faciant punitionem*: «De omnibus maleficiis, ex quibus facta fuerit concordia intra octo dies post factam accusationem, potestas et capitaneus non debeant facere punitionem, exceptis homicidio, falsitate, pace fracta, de percussione facta in facie cum ferro ita quod signum vel cicatrix in facie remaneat, de membro debilitato, robaria strate et furto et percussione spontonis: de quibus concordia fieri non valeat ullo modo (...). In eo autem quod dicitur superius de concordia facienda intra octo dies post factam accusationem, intelligimus quando contumax fuerit accusatus, quod intra octo dies dictos coram curiam se non comparverit defensurus. Quando autem contumax non fuerit accusatus, intelligimus intra octo dies a litis tempore contestate».

³⁷ Statuto...1342, III, 44, *De le concordie*: «1. De tucte glie malefictie deglie quaglie facta sirà concordia enfra gli octo dì po' la porta e iurata acusa overo encomençata enquisitione, la podestà e 'l capetanio, nè altre de loro fameglia (...) non deggano fare punitione, sciattate l'omecidio, falsetade, pace rocta, de percossa facta en faccia de la quale sengno evidente overo cicatrice en la faccia remanga, de membro debilitato, robaria de strada, furto (...)deglie quaglie concordia fare non se possa, per alcuno modo, per la quale el bando overo la pena

comma, la previsione sia del tutto speculare a quella presente nello statuto in latino, dal momento che enuncia il principio per cui la presentazione, entro otto giorni dalla formalizzazione dell'accusa o dall'inizio dell'inquisizione, di una pace privata sarebbe stato strumento idoneo a scriminare del tutto il reato. Nell'inciso immediatamente successivo, però, la disposizione elenca le ipotesi criminose, le medesime del precedente statuto, per le quali tale statuizione non opera. Ad una prima lettura anche tra queste due disposizioni non vi sarebbero rilevanti differenze né sostanziali né procedurali. Il capitolo 44, però, al terzo comma³⁸ restringe ulteriormente l'efficacia della pace privata, disponendo che in caso di percosse dalle quali fuoriesca del sangue e per le quali sia permessa la transazione, l'autorità giudiziaria debba procedere comunque all'inquisizione, condannando l'inquisito alla quarta parte della pena prevista per il reato. È chiaro, dunque, come la stessa funzione della pace sia mutata: non più scriminante, bensì attenuante. Il comma quarto³⁹ prevede che il caso in cui la parte offesa rinunci all'accusa o ritiri la denuncia, nel corso di un procedimento riguardante uno dei reati sui quali *concordia non valeat*, debba essere equiparato alla presentazione di una pace privata e di conseguenza non abbia efficacia nel corso del processo. La *ratio* di questa previsione è da ricercarsi nella volontà del legislatore di evitare che, dato l'espresso divieto presente già nello statuto del 1279, le parti continuino ad accordarsi privatamente ottenendo l'effetto scriminante tramite la rinuncia all'accusa.

Le norme fino a questo momento esaminate mostrano una spiccata rigidità circa la possibilità di stipulare accordi. Non mancano, però, casi di maggiore flessibilità in deroga alla regola generale sinora analizzata. Un esempio di questo più ampio margine di operatività è dato dalla disposizione contenuta nel comma secondo del capitolo 63, contenuto nel libro III dello statuto in volgare, che

possa perdere la comunità peruscina; ma essa pena e bando la podestà e 'l capetanio e ciascuno de loro scuotere siano tenute, nonostante la concordia de ciò facta».

³⁸ Statuto...1342, III, 44, *De le concordie*: «3. E nonostante quillo ke dicto è de sopra de la concordia da fare, se alcuno percoterà alcuno sì ke de la percossa sangue esca, avengaké la concordia de ciò se faccia en glie case en lo dicto statuto permesse, nonpertanto al tucto sia liberato da la pena, ma essa nonostante procedase a enquirire e trovare el malefitio sopredicto sanguinolento, cusì da quilla instantia co' da l'altra sì co' piacerà a l'offitiale el quale del peccato conosci. E possa procedere a condannare el delinquente en la quarta parte de quilla quantità en la quale condannare se fosse dovuto se la concordia facta non fosse suta».

³⁹ Statuto...1342, III, 44, *De le concordie*: «4. Fuor de ciò decemo e ordenamo ke se alcuno acusatore o denuntiatore po'l dicto termene conceduto a la concordia da fare renuncerà a la lite e la instantia overo sopra l'acusa del malefitio del quale se può fare concordia overo del quale fare non se può, dicta renunciatio non valeat, ma essa nonostante possa e deggase procedere a conoscere e punire el malefitio overo d'essa instantia overo altra sì co' d'esso conoscente procederà volontà».

disciplina l'ipotesi di omicidio. In effetti, nonostante l'espresso divieto statuito dal capitolo 44, in questa disposizione è positivamente prevista la possibilità di presentare una *charta pacis* al fine di ottenere, non la revoca, ma una sensibile riduzione della pena. Al primo comma⁴⁰ la norma dispone che qualora un soggetto commetta un omicidio, a parte i casi di legittima difesa, questi sia punito con una pena pecuniaria e con l'espulsione dalla città per dieci anni, qualora l'omicidio sia stato commesso di giorno, altrimenti per venti anni, nel caso di reato perpetrato di notte. Nell'ipotesi in cui il condannato non paghi entro il termine previsto sarà punito con la pena capitale. Il secondo comma dispone, invece, che nel caso in cui l'omicida ottenga il perdono dalla famiglia della vittima la durata della pena del bando sarà dimezzata⁴¹.

4. Considerazioni conclusive

Il "laboratorio" storico-giuridico del comune e degli statuti di Perugia ha mostrato come l'istituto delle paci private, tradizionalmente equiparato a un re-taggio longobardo o più recentemente etichettato come *infra-giudiziario*⁴², rappresenti in realtà uno strumento non solo pienamente compatibile con un modello pubblicistico di giustizia criminale, ma anche intimamente legato al mondo

⁴⁰ Statuto...1342, III, 63, *De l'omicidio*: «1. Per la promulgatione de lo presente capitolo conducemone a ordenare ke quegnunque persona (...) farà homecidio (...) sia punito per lo modo e ordine enfrascripte: cioè ke se l'omicidaio connetterà homecidio de dì, degga pagare per nome de pena seicento libre de denare; (...) ma se homecidio connetterà de nocte, paghe (...) milledoiecento libre (...). le quale pene se non pagherà co' dicto è, e l'omicidaio fosse ovvero venisse en la força del comuno, dato a luie termene a pagare, passato el termene, en lo capo sia punito sì ke muoia; e, se pagherà la sopradicta pena, sia cacciato l'omicidaio de la cità (...) per l'omicidio connesso de dì pe diece angne e per l'omicidio connesso de nocte per vinte angne».

⁴¹ Statuto...1342, III, 63, *De l'omicidio*, «2. Ma se l'omicidaio averà pace con lo più presmano ovvero con glie più presemane parente de l'occiso enn-esso medesimo grado concorrente, ke allora non sia tenuto stare a confine se non per cinque angne per l'omicidio connesso de dì, e per diece angne per l'omicidio connesso de nocte».

⁴² Sul tema dell'infragiustizia, si vedano: B. Garnot, *Justice, infrajustice, parajustice et extra justice dans la France d'ancien regime*, in «Crime, Histoire et Société», vol. 4 n. 1, 2000; Id., *Une illusion historique: justice et criminalité au XVIIIe siècle*, in «Revue historique», n. 584, 1992; G. Alessi, *Giustizia pubblica, private vendette: riflessioni intorno alla stagione dell'infragiustizia*, in «Storica», XIII, 39, 2007, pp. 1-28. Per una visione differente, si vedano: M. Vallerani, *Procedura e giustizia nelle città italiane del basso medioevo (xii-xiv secolo)*, in *Pratiques sociales et politiques judiciaires dans les villes de l'Occident à la fin du Moyen Âge*, Roma 2007, pp. 439-494; M. Sbriccoli, *Giustizia negoziata, giustizia egemonica. Riflessione su una nuova fase degli studi di storia della giustizia criminale*, in *Criminalità e giustizia in Germania e in Italia. Pratiche giudiziarie e linguaggi giuridici tra tardo Medioevo ed età moderna*, Bologna 2002, pp. 345-364.

giudiziale. La sintesi di questa dicotomia è da ricercare nella radice teologico-giuridica dello strumento di pacificazione privata. In particolare, è necessario porre l'accento sulle pratiche riconciliative proprie della tradizione giudaico-cristiana. Nel Pentateuco la mediazione si presenta, infatti, come una delle modalità ordinarie di risoluzione dei conflitti: da una parte il *mišpāt* (giudizio), dall'altra il *rīb* che tende alla riconciliazione tra offeso e offensore. Questa procedura bilaterale di mediazione è amministrata in un clima "familiare" e gestita nell'ambito del *clan* di appartenenza⁴³.

La prospettiva neotestamentaria di una giustizia "riparativa" si arricchisce del comandamento della carità⁴⁴. Il *sedāqah* (la giustizia ebraica) supera così il presupposto proporzionale aristotelico del «dare a ciascuno il suo» a vantaggio della dimensione gratuita del perdono finalizzato alla fine della violenza.

Giuridicamente la questione non interessa solo il fenomeno dei *pacta de crimine* ma riguarda la concezione stessa della pena: da una parte pubblica, come punizione inferta al criminale per mano della pubblica autorità, dall'altra retributiva, volta a risanare il danno subito dalla vittima. Parafrasando le parole di Mario Sbriccoli⁴⁵, a partire dal XIII secolo si assiste a una vera e propria (ri)nascita dell'interesse del soggetto pubblico alla punizione dei crimini. La tutela dell'*id quod interest rei publicae*, se in un primo momento si affianca all'interesse del privato al risarcimento del danno, nel corso del tempo arriva al punto di prendere il suo posto come principale soggetto leso dal delitto. Secondo questa logica, però, viene meno anche quel compromesso a cui il diritto era sceso per evitare il ricorso alla vendetta, per ingannare la violenza. Ecco allora che il privato torna a ri-vendicare la sua giustizia, ad esigere che la pena pubblica assuma ancora valore retributivo e soddisfi il bisogno di vendetta privata⁴⁶. Occorre, dunque, guardare ai *pacta de crimine* tenendo sempre presente il loro carattere

⁴³ Sul punto, si vedano: P. Bovati, *Ristabilire la giustizia. Procedure, vocabolario, orientamenti*, Roma 2005; G. Bertagna - G. Gola, «Credevi che io fossi come te?» *Rīb* e *mišpāt* nella Bibbia, in G. Bertagna - A. Ceretti - C. Mazzuccato (curr.), *Il libro dell'incontro. Vittime e responsabili della lotta armata a confronto*, Milano 2015, pp. 305-334; F. Occhetta, *La giustizia capovolta. Dal dolore alla riconciliazione*, Milano 2016, pp. 61-78.

⁴⁴ Gv. XIII, 13-15; 34-35, Vulgata.

⁴⁵ Si fa riferimento alle considerazioni di Sbriccoli in *Vidi communiter observari. L'emersione di un ordine penale pubblico nelle città italiane del secolo XIII*, in «Quaderni fiorentini», XXVII, 1998, dove sottolinea come nel corso del XIII secolo l'emersione del soggetto pubblico nel campo penalistico abbia posto le basi del moderno processo penale in quanto «soluzione fisiologica di un conflitto da crimine» realizzato tramite «la coesistenza di una composizione e di una pena pubblica».

⁴⁶ Questione tutt'altro che superata basti pensare alle più recenti posizioni in tema di restorative justice, di ricorso alla mediazione nel campo penalistico, o all'esperienza dei TRC (Truth and Reconciliation Commission) in Sudafrica.

bifronte. Essi tutelano due interessi opposti che, però, necessitano l'uno dell'altro: da una parte quello della *res publica*, dall'altro quello del privato. Ambivalenze non nuove al mondo del diritto, in modo particolare a quello del diritto penale, che nasce con l'obiettivo di debellare la violenza, ma per far ciò deve ingannarla e prenderne il posto in un articolato gioco di ruoli, a patto però che il gioco sia serio poiché «la morte ritorna quando il diritto torna ad essere troppo veleno e perde la sua funzione di antidoto»⁴⁷.

⁴⁷ E. Resta, *La certezza e la speranza. Saggio su diritto e violenza*, Bari 1992 (ed. 2006), p. XII.